

***W ROKU
WIELKIEGO
JUBILEUSZU CHRZEŚCIJAŃSTWA***

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

9

2000

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Ireneusz Pękański (redaktor naczelny)

ks. dr Sławomir Szczyrba, ks. dr Jan Wolski, ks. mgr Grzegorz Kopytowski

Adres Redakcji: 90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14; tel. 36-59-66, 36-54-69, tel./fax 36 01 52

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa

M. Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 (0-42) 36-04-81

STANISŁAW GRYGIEL
Uniwersytet Laterański
Rzym

MIŁUJ I PISZ, CO CHCESZ!¹

Być dziennikarzem wydaje się łatwe tylko temu dziennikarzowi, który nigdy nie zdecydował się być nim naprawdę. Łatwo jest produkować słowa pozbawione śladów prowadzących do prawdy i do dobra. W świecie postmodernistycznym, kształtowanym nie tyle przez kryzys instytucjonalnych struktur czy przez zachowanie się ludzi, ile raczej przez wynikającą z różnych spekulacji pewność, że słowo prawda nie odpowiada żadna rzeczywistość, społeczeństwem kierują obrazy funkcjonujące tak, jakby to one były tym, czego ludzie pragną i szukają. W świecie, w którym myśl ludzka nie opiera się na niczym poza sobą samą, wytwarzane przez nią pojęcia i idee nie mają mocy. Koherencja systemu, w jakim one funkcjonują, zajmuje miejsce należne oczywistości prawdy i dobra niezależnych od rozumu i woli człowieka.

Tworzeniu obrazów towarzyszy socjologizowanie życia intelektualnego, a nawet i duchowego. Socjologizujące funkcjonowanie obrazów pomniejsza w człowieku zdolność myślenia oraz chcenia tak, że „na tej ziemi” przestaje on istnieć „poetycko” (Hölderlin), tzn. twórczo i wspaniałomyślnie. Poddając się panującym tendencjom i modom, traci zdolność do poetyckiego myślenia o rzeczach dalekich i do równie poetyckiego pragnienia ich we wszystkim, do czego zmierza jego wola. Zawierza się natomiast rzeczom leżącym w zasięgu jego oczu i rąk. Zasięgiem swoich oczu i swoich rąk mierzy swoją pracę, co sprawia, że rentowność staje się dla niego kryterium prawdy i dobra. W końcu nie obchodzi go, jak rzeczy mają się naprawdę, lecz – jak skalkulować lukratywnie ich energetyczne możliwości.

¹ Jest to tekst wykładu wygłoszonego 4 czerwca 2000 r. w ramach sesji naukowej nt. *Mass media i ewangelizacja*, podczas łódzkich ogólnopolskich obchodów Roku Jubileuszowego 2000.

W zasadzie praca dziennikarza nie różni się od pracy, np. szewca. Szewc powinien robić takie buty, które uwydatniałyby prawdę nogi i pomagałyby jej być sobą w chodzeniu. Dziennikarz powinien pisać takie artykuły, które ukazywałyby prawdę bycia człowieka oraz społeczeństwa i przyczyniały się do usuwania niezgodności ich działań z tą prawdą. Zły but uwiera i deformuje stopę, niszczy piękno nogi i jej poruszanie się. Zły artykuł uwiera i zniekształca osobę oraz społeczeństwo, niszczy piękno ich bycia oraz piękno ich pracy.

Dziennikarz informuje społeczeństwo o wydarzeniach w świetle tego, wokół czego buduje on swoje domostwo (etos). Ład domostwa jest z rzeczywistości, do której zamieszkujący je człowiek zmierza „całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12, 30). Inaczej mówiąc, jak każdy człowiek, dziennikarz ocenia wszystko, co dzieje się i czego jest uczestniczącym świadkiem, według tego, czy i jak ogarnia siebie oraz innych pytaniem: „Skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy?” Jeżeli w jego widzeniu społeczeństwa nie ma tego pytania, jego artykuły będą odzwierciedlały jedynie taką lub inną politykę. Będą natomiast dalekie od prawdy, do której ukierunkowany jest człowiek i społeczeństwo.

Pytanie „skąd przychodzimy i dokąd idziemy?”, mierząc w sens życia oraz w jego prawdę, uwalnia dziennikarza od przemijających sytuacji oraz od związanych z nimi emocji. Myśl oderwana od fundamentalnych pytań nie dysponuje wystarczającą siłą, żeby móc sprostować temu, co dzieje się w człowieku i w świecie. Tylko ludzie wolni, tzn. ludzie, którzy żyjąc „tu”, przebywają „tam”, skąd przychodzą i dokąd idą, dostrzegają prawdę przeświecającą w wydarzeniach, bo właśnie „stamtąd” ona pochodzi. Do prawdy i do wolności pochodzących „stamtąd” skierowują się serce i umysł, dusza i moc człowieka.

Wolność jest trudna, bo prawda domaga się od człowieka pracowitego zawieszenia jej siebie. Kto zawierza się prawdzie, ryzykuje, że utraci nawet życie. Właśnie dlatego nie jest łatwo być dziennikarzem. Tylko człowiek wolny od strachu przed utratą wszystkiego łącznie z życiem będzie sprawiedliwie opowiadał o tym, co wydarza się „tu i teraz”, bo tylko on widzi dzisiejsze wydarzenia w świetle innej, jutrzejszej rzeczywistości. Dziennikarz zniewolony przez strach przed utratą tej lub innej rzeczy odrywa człowieka oraz społeczeństwo od tego, co w nich i do nich nadchodzi, niepomny, że każde „dziś” oderwane od „jutra” rozwiewa się w nicłość.

Prawda nie jest przedmiotem, który można by chwycić do rąk. Przekracza ona chwile i geografię, mimo że mieni się ich kolorami. Nie zamyka człowieka w ograniczonej, bo wymiennie zdefiniowanej, przestrzeni. Głos prawdy słyszy on we własnym wnętrzu zawsze i wszędzie². Prawda go wzywa, a on idzie za nią, owszem, goni ją do końca swoich dni w nadziei, że kiedyś, właśnie „tam”, odsłoni mu się ona w całej swojej piękności. Tymczasem „tutaj”, wędrując jej tropami,

² Por. S. Grygiel, *Prawda jest zawsze przed nami*, „Znaki Czasu” 1993, nr 31–32, s. 3–13.

ogląda i pozdrawia ją z daleka, tak jak Mojżesz oglądał i pozdrawiał z daleka Ziemię Obiecaną nawet w chwili śmierci (por. Hbr 11, 13). Dziennikarz, który porzuca dialog Obietnicy przychodzącej „stamtąd” i nadziei budzonej „tutaj” przez tę Obietnicę, będzie dziennikarzem bez-nadziejnym, wędrującym donikąd.

Prawda, wolność i wędrowanie do nich stanowi o tożsamości osoby ludzkiej. Tożsamość osobowa przychodzi do człowieka z wysoka. Jest jak ogień, którym człowiek płonie, niczym krzew na górze Horeb. Ten, kto zbliża się do niego, powinien zdjąć buty z nóg (por. Wj 3, 2–5). Ogień prawdy i wolności broni płonącego nim człowieka i ziemi, na której buduje on swoje domostwo. Broni ich, oświetlając sumienie tych, którzy chcieliby wejść w butach do ich wnętrza.

Przed prawdą trzeba uklęknąć, jak klęka się przed źródłem, aby napić się z niego wody niezbędnej do życia. Dziennikarz, który nie klęka przed prawdą, klęka przed takim lub innym systemem myśli i władzy. Zgoda na funkcjonowanie nie-prawdy tak, jakby była prawdą, przekreśla życie duchowe dziennikarza, a więc i jego podmiotowość. Skazuje go na życie z łaski tych, którzy dzierżą w rękach systemy myśli i władzy.

Podmiotowość człowieka nie utożsamia się z jakimś przedmiotem nabytym i posiadanym dopóty, dopóki go człowiek nie „odsprzeda” za wyższą lub niższą cenę. Podmiotowość ciągle rodzi się w jego wędrowaniu do obiecanej mu prawdy. Podmiotowość się dzieje, ona się wydarza w człowieku. Jest więc czymś tak kruchym, jak krucha jest wiara, nadzieja i miłość. To w nich się objawia i spełnia wolność osoby ludzkiej. One zaś są darem. Darem więc jest i podmiotowość człowieka. Być więc podmiotem, znaczy umieć przyjmować dar. Wystarczy, że człowiek zatrzyma się na drodze, że przestanie przyjmować to, co mu jest dawane, a już gasną w nim trzy epifanie wolności, jakimi są wiara, nadzieja i miłość. On sam zaś staje się podobny do przedmiotów leżących na drodze. W zatrzymanym człowieku zamazuje się „obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1, 27) Tego, który jest Ruchem Miłości i Prawdy.

Do prawdy człowiek przynależy. Dlatego winien się do niej nawracać. Jeśli nią nie mierzy swoich czynów, przeczy sobie samemu. Zamiast pisać swoim życiem historię walki o obiecaną mu ziemię prawdy i wolności bazgrze nim nic nie znaczące opowieści, których pustka uwierzytelnia każde kłamstwo i każdą zdradę.

Szukanie prawdy domaga się od człowieka czegoś więcej niż tylko opanowania techniki dobierania słów i konstruowania zdań. Każde słowo człowiek winien opłacić całym sobą. Juvenalis, w *Satyrach*, wyrazi to lakonicznym słowem: *vitam impendere vero*, za prawdę człowiek płaci życiem.

Drogę do prawdy otwiera człowiekowi heroizm myślenia oraz heroizm istnienia, czyli oddanie się jej całym sercem, całą duszą, całym umysłem i całą mocą. Ludzie cierpiący na impotencję umysłu i serca mogą myśleć i istnieć co najwyżej prometejsko lub faustowsko. Ale wbrew pozorom ani Prometeusz, ani Faust nie myślą i nie istnieją heroicznie. Oni jedynie buntują się, jak przystało na niewolników. Kiedy sentymentalne wzruszenia Prometeusza lub prozaiczne inte-

resy Fausta zapanują nad kimś posiadającym do dyspozycji środki masowego przekazu, trzeba krzyczeć z Rzymianami: *Hannibal ad portas!*

Przypomnę tu przestrozę C. K. Norwida, której nie wolno zapomnieć:

Nie trzeba kłaniać się Okolicznościom,
A Prawdom kazać, by za drzwiami stały.
[...]
Nie trzeba s t y l u nastrajać ulicznie
Ni Ewangelii brać przez rękawiczkę;
Być zacnym ckiwo, być podłym praktycznie!³

* * *

Sens i prawda bycia człowieka człowiekiem znajduje się przed nami, jak horyzont, do którego odnosimy swoje myśli i czyny. Moc horyzontu sensu i prawdy, który obejmuje nas, a więc i osądza, może sądzić wszystko i wszystkich. Na horyzoncie bowiem wszyscy się poczynamy i do niego na koniec wszyscy powracamy.

Dziennikarz nie opisać sprawiedliwie wydarzeń, jeśli nie patrzy na nie w świetle ich sensu. Pytać zaś o ich sens potrafi tylko wtedy, kiedy wpierw zapyta o sens tego wydarzenia, jakim jest on sam: „Skąd przychodzę i dokąd idę?” Artykuły zarówno lamentujące nad dziurami w płocie, jak i ukazujące jego solidność, odsłaniają, kim są ich autorzy, tzn. skąd oni przychodzą i dokąd idą. Każdy bowiem pojmuję rzeczy według tego, jak żyje, do czego zmierza. Każdy zaś żyje według tego, do kogo, ewentualnie do czego przynależy „całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą”.

Sens nie jest jednorodny z tym, czego jest sensem. Sensem pieniędzy nie są pieniądze, sensem polityki nie jest polityka, sensem dziennika nie jest dziennik. Inaczej zatem myśli się o pieniądzach, kiedy ma się na uwadze to, co można za nie osiągnąć, a inaczej kiedy człowiek pozwala im zatrzymać siebie, jakby to one były ziemią obiecaną.

Jeżeli tak, to myśleć sprawiedliwie o życiu może tylko ten, kto wie, że ono samo nie wyczerpuje prawdy o sobie. To o wiele za mało myśleć o życiu kategoriami samego życia. Polityk nie jest politykiem, jeśli politykę pojmuje li tylko w politycznych kategoriach. Dziennikarz, któremu gazeta i artykuły stały się horyzontem, może uważać się za dziennikarza, ale nim nie jest. Nawet etyka, która jest tylko etyką, jest nią tylko z nazwy.

Ludzie, którzy nie pytają o prawdę i o sens życia, nie są sobą; zamiast społeczeństwa tworzą tłum. Tłum jest dlatego tłumem, że stanowiący go ludzie nie mają dokąd iść. Nie mają zaś dokąd iść, ponieważ *inność* uważają za chorobę.

Człowieka, który nie ma dokąd iść, opanowuje beznadzieja i chaos. Nie płonie w nim święty ogień tożsamości odziedziczonej „stamtąd”. Jego widzialne

³ C. K. Norwid, *Początek broszury politycznej...*, w: *Pisma wszystkie*, t. 2, Warszawa 1971, s. 99.

krzątanie się wokół jednodniowych interesów nie płonie żarem rzeczy *innych*, niewidzialnych, których jest pragnieniem. W banale i w nudzie rozprasza się, marnotrawiąc dar wiary, nadziei i miłości, które mówi mu właśnie, dokąd powinien by iść. Jego miłość oderwana od poznania i pracy przekształca się w technikę robienia sentymentalnych gestów, jego poznanie oderwane od miłości i pracy w technikę konstruowania przedmiotów, a jego praca oderwana od miłości i poznania staje się zwykłą produkcją kierowaną popytem, podażą i skutecznością. Każdą technikę ocenia się według jej sukcesów.

W chaosie obliczania szans sukcesu wspólna walka o zwycięstwo prawdy i wolności ustępuje miejsca bijatykom o lepsze kęsy. Biją się o nie jednostki, partie i różne grupy. Dziennikarz, który poddaje się logice bijatyk, odda się przemysłowi informacji. Z wydarzeń będzie robić przedmioty na zamówienie. Jak Piłat będzie kłaniać się „okolicznościom”, żeby go nie zmiotły ze sceny. Sukces natomiast pozbawi go trzeźwości, a jego lenistwo nadmie pychą.

Jeszcze raz zacytuję Norwida:

W każdym kraju inaczej Prawda się udziela,
Lubo wszędzie jednego ma nieprzyjaciela,
A tym jest kłamstwo, tudzież lenistwo i pycha,
I nerwów – wstręt, co, aby mieć pokój, ucicha,
Ma o dbając (choć prawie to wiedzy – zarodkiem),
że bywa słowo pierwej celem niżli środkiem⁴.

Ludzie leniwi i pyszni nienawidzą słów przynależnych do prawdy, ponieważ emanujące z nich jej światło odsłania nędzę ich lenistwa i pychy. Słowom, które prowadzą do prawdy, winno się służyć. Służyć zaś umieją tylko wielcy. Ludzie mali uważają służbę za poniżenie. Nie wiedzą, że człowiek daje siebie innym w tej mierze, w jakiej jest królem.

Dziennikarz, służąc słowami prawdzie, wychodzi z nich wąskim „prześwitem”, w jakim ona się objawia. To, co prześwieca w słowach, jest Słowem nie sprowadzającym się do słów. Słowo przeświecające w „okolicznościach” nie sprowadza się do „okoliczności”. Jego światło znaczy drogę do sensu wydarzeń oraz do ich spełnienia. Wędrując tą drogą, dziennikarz coraz lepiej pojmuje same wydarzenia i równocześnie coraz bardziej staje się sobą, a coraz mniej wypadkową „okoliczności”. Sama jego obecność pozwala innym orientować się w sytuacji, w jakiej się znajduje. Dziennikarz wolny od „okoliczności” mówi i pisze odpowiedzialnie, bo jest obecny w każdym słowie przynoszonym w darze społeczeństwu.

Z artykułem czy z audycją radiową lub telewizyjną jest jak z kwiatem ofiarowanym kobiecie przez mężczyznę; kwiat, w którym mężczyzna nie jest obecny, to zwykły potrząsk zastawiony na kobietę. Taki kwiat jest nie do przyjęcia. Można go, co najwyżej kupić i sprzedać.

⁴ C. K. Norwid, *Czas i prawda*, w: *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 102.

Dużo jest prasowych i telewizyjnych potrzasków, ale dużo jest także pięknych darów złożonych społeczeństwu w słowie, w fotografii, w audycji radiowej czy telewizyjnej. Jakość kwiatu, jakość prasy, radia i telewizji świadczy o jakości poznania i miłości łączących ludzi z sobą. Prawdy i dobra szuka się co najmniej we dwóch. One mają charakter osobowy; objawiają się tym, którzy całym jestestwem mówią do siebie nawzajem: „Ja jestem tobą, a ty jesteś mną!” Kiedy jeden zatrzymuje się w „okolicznościach”, wtedy drugi gapi się na nie i tępieje. Obydwaj trzymają prawdę „za drzwiami”, bo nie widzą jeden drugiego. W prawdzie istnieje tylko ten, kto umie *sentire cum altero*, czyli kto umie „czuć z drugą osobą”. Ten, kto od niej odchodzi, istnieje w nie-prawdzie.

* * *

O sensie życia obejmującym je od poczęcia aż do śmierci można myśleć tylko w wierze oraz w nadziei. Sens życia nie utożsamia się z samym życiem; on je obejmuje łącznie z poczęciem i ze śmiercią. Dlatego ten, kto nie umie uwalniać się od samego życia, nie uchwyci ani jego Początku, ani jego Końca. Z konieczności będzie konstruował przeróżne opinie na ich temat, zniewalając nimi siebie oraz innych. Ten, kto usiłuje opiniami wymierzać sprawiedliwość wydarzeniu, jakim jest człowiek, przypomina ową legendarną postać, która próbowała nabrać wody do przetaka.

Opinie zależą od „systemów myśli i władzy”, a zatem i od naszej słabości. Systemy te oraz słabość człowieka wyznaczają punkty wyjścia oraz punkty dojścia jego poznaniu, jego miłości oraz jego pracy. To właśnie sprawia, że dziennikarstwo staje się przemysłem informacji na usługach aktualnie „obowiązujących” systemów myśli i władzy.

Dobry dziennikarz nie produkuje wydarzeń, ponieważ dobry dziennikarz nie szuka sensacji. Dobry dziennikarz szuka tego, do czego jako człowiek jest ukierunkowany i czego pragną jego rozum i wola; szuka prawdy i dobra, większych od niego i tym samym niezależnych od jego opinii i decyzji. Dobry dziennikarz wie, że człowiek podejmuje decyzje w zgodzie albo w niezgodzie ze samym sobą, tzn. w zgodzie albo w niezgodzie ze swoim byciem pragnieniem prawdy. Dlatego wydarzenia, jakim decyzje człowieka dają początek, są miejscem trudnego, czasem wręcz dramatycznego spotkania się z prawdą i dobrem. W jego bowiem aktach miłości i poznania tkwi jak drzazga w dłoni coś z nie-miłości, coś z nie-poznania i coś ze słabości oraz lenistwa, coś co zaciera w jego osobie pamięć o prawdzie i o dobru. Sprawiedliwość należna osobie ludzkiej domaga się, żeby ten, kto mówi czy pisze o niej, dał wyraz tej dramatycznej dwuznaczności jej istnienia. Dramatyczna dwuznaczność osobowego istnienia człowieka odsłania jego zmaganie się ze samym sobą w perspektywie prawdy i dobra stojących przed nim jako zadanie. Perspektywę tę otwiera miłość do człowieka skołatanego „okolicznościami”, zamyka ją natomiast lubowanie się w samych „okolicznościach”. Po-

znaje się tylko to, co się kocha. Ci, którzy lubują się w „okolicznościach”, gadają i piszą o nich nie z miłości do człowieka, lecz dla przyjemności albo dla wymierzonych, „okolicznościowych” korzyści.

Zły to człowiek, który lubuje się w upadkach człowieka. Tylko psychicznie chorzy albo złodzieje przenoszą dziury w płocie nad sam płot. Prawda płotu, wiążąca go z prawdą zagrody oraz z prawdą gospodarza, stanowi kamień obrazy dla dziennikarzy uległych systemom myślenia i władzy. Ich sprawozdania ze zbrodni grzeszą niesprawiedliwością, ponieważ w ich słowach nie drga miłość ani do zbrodniarza, ani do jego ofiary. Prawda zarówno zbrodniarza, jak i jego ofiary nie sprowadza się do popełnionego czynu i do poniesionej szkody. Dziennikarz, który sobie tego nie uświadamia, odruchami zemsty albo pobłażliwości będzie zanieczyszczał w sobie oraz w innych pragnienie i poczucie sprawiedliwości.

Wydaje się, że chęć zemsty wynika bardziej z nie-woli przyjęcia do wiadomości, aniżeli z nie-wiedzy, że w każdym akcie chcenia czegokolwiek człowiek chce czegoś więcej, czegoś tak wielkiego, że zupełnie innego od wszystkich chcianych przez niego przedmiotów. To, do czego bezpośrednio zmierza wola człowieka, jest tylko śladem tego, czego on jest pragnieniem. Kto prosi o szklankę wody, bo dokucza mu pragnienie, ale w gruncie rzeczy prosi on o inną wodę. On prosi o taką wodę, która zaspokoiłaby go w pełni i na zawsze. Gdyby było inaczej, każdy z nas już dawno przestał by pragnąć, bo przecież coś kiedyś osiągnął. Tak jednak nie jest.

O „wodzie żywej”, której człowiek jest pragnieniem odsłaniającym się we wszystkich aktach jego woli i umysłu, mówi Chrystus w przepięknym dialogu z Samarytanką (por. J 4, 7–15). Łatwo było potępić tę kobietę. Chrystus jednak postąpił inaczej, co nie znaczy że postąpił z pobłażliwością. Wiedział, co było w tej kobiecie, tak że nie musiał o to pytać nikogo (por. J 2, 25). Chrystus zna prawdę człowieka po prostu dlatego, że On nią jest.

Pobłażliwość wynika z podejrzania, że o wszystkim, co człowiek robi i co się w nim dzieje, decydują jakieś tkwiące w nim tajemne moce, nad którymi on nie panuje i o których może tworzyć jedynie opinie. Chęć zemsty natomiast pojawia się wtedy, kiedy w czynie drugiego widzi się tylko jego złą stronę, a nie dostrzega się kryjącego się w nim pragnienia inności „żywej wody” spełniającej człowieka.

Zemsta i pobłażliwość pełni się w nas w tej mierze, w jakiej nie pracujemy nad darem miłości do prawdy osoby ludzkiej, tej prawdy, która w nikim z nas jeszcze się nie wy-darzyła w pełni. Zemsta i pobłażliwość, między którymi granica jest nie strzeżona, poniżają zarówno tego, kto się na nie zdobywa, jak i tego, kto jest ich przedmiotem, ponieważ zaprzeczają naszemu przeznaczeniu do wolności. Mścić się na człowieku znaczy mieć go za diabła, a pobłażać mu znaczy traktować go tak, jak traktuje się martwe przedmioty.

Praca dziennikarza chrześcijanina na pozór nie różni się od pracy dziennikarza niechrześcijanina. Obydwaj informują o tym, co dzieje się w społeczeństwie, w którym ludzie mają miłować dobro, poznawać prawdę i pracować dla wspólnego domostwa. Obydwaj powinni znać fakty i dowiadywać się, gdzie ludzie umieścili „środek” swojego życia, czyli dokąd oni zmierzają „całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą”, a dokąd tymczasem powinni tak zmierzać.

Dziennikarz-chrześcijanin różni się od dziennikarza niechrześcijanina tylko tym, że wierzy, i „środek” historii wydarzania się człowieka na tym świecie znajduje się w Osobie Chrystusa.

Jezus jest rzeczywistością historyczną. Większość współczesnych Mu ludzi widziała Go według jakości własnego życia. Opierając się na doświadczeniu miłości sprowadzonej do „ciała i krwi”, ludzie tworzyli sobie rozmaite hipotezy na temat osoby Jezusa. Na Jego pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?”, apostołowie wymienili kilka krążących o Nim opinii. Jedni uważali Go za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza lub Jeremiasza bądź za jeszcze innego proroka. „A wy za kogo Mnie uważacie?” Wtedy Piotr wyznał nie opinię, bo opinii się nie wyznaje, lecz wiarę wszystkich uczniów Jezusa, otrzymaną od Jego Ojca: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego!” (Mt 16, 13–16).

Dziennikarz-chrześcijanin, wierząc w Tego, w którego uwierzył Piotr i apostołowie, czyta „znaki czasów” obecne w wydarzeniach i „całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” wychyla się z siebie ku rzeczywistości przybliżającej się do niego w Chrystusie. To prawda, że w świecie, w którym ludzie wychylają się bardziej ku rzeczom pozostającym w zasięgu ich posesywnych rąk, aniżeli ku rzeczom domagającym się wspaniałomyślności, dziennikarz chrześcijanin naraża się na utratę miejsca pracy, owszem, czasem na utratę nawet życia. Nie wolno jednak zapominać, że Ten, który dzięki swojej boskości był pełnym człowiekiem, przebył właśnie tę drogę, a nie jest uczeń nad mistrza. Tylko z takich ludzi, tylko z takich dziennikarzy emanuje niewidzialne światło pozwalające dostrzec prawdę rzeczy widzialnych i wymierzyć jej sprawiedliwość. Chyba tutaj leży istota tego, co Jan Paweł II nazywa nową ewangelizacją. Sodomę i Gomorę mogło ocalić dziesięciu sprawiedliwych! O ile ciemniej byłoby dzisiaj w Europie, gdyby Sokrates wymigał się od śmierci!

Odpowiedzialność dziennikarza-chrześcijanina wyrasta z jego odpowiedzi na wezwanie, z jakim Wcielone Słowo zwraca się do niego: *Sequere me!* – Pójdź za Mną! Nie chodzi o nachalne, słowne deklaracje. Te zazwyczaj służą do przykrywania wstydlivych części postępowania. Obrzydliwość bierze, kiedy ktoś robi z Boga listek figowy.

Powstaje pytanie, jak opowiada o Kościele, o jego życiu? Nie opowie się sprawiedliwie o pracy szewca, jeśli nie wejdzie się w jego szewstwo, co wcale nie znaczy samemu stać się szewcem. Chociaż trudność z wchodzeniem w pracę szewca jest nieporównywalnie mniejsza od trudności z wchodzeniem w życie Kościoła, to jednak dziennikarz, który nie stara się w nie wejść, będzie zawsze mijał się z tematem. Daleki od *sentire cum Ecclesia*, nie uchwyci zmagania się wierzących ze swoją słabością, która odbiera im głos, kiedy mają odpowiedzieć na wezwanie do „opuszczenia” tego, co się posiada, i wędrować do prawdy i do dobra, którymi można tylko być. Na pracę wierzących chrześcijan, tak samo jak na pracę szewca, będzie patrzył tak, jakby to była polityczna ekonomia podlegająca dialektyce sukcesów i niepowodzeń zależnych od sprytu jednostek i od „okoliczności”.

Inaczej mówiąc, tylko ten dziennikarz nie bierze ludzi na plewy słów, który całym sobą mówi z Petrarką: *Scribendi vivendique mihi unus finis erit* – Moje pisanie i moje życie będą miały jeden cel. Jedność pracy i życia człowiek osiąga, idąc całym sobą za drugą osobą, oddając jej siebie. Wyrasta ona z uświadomienia sobie, że miłości, jaką jest inny człowiek, należy się tylko miłość. Miłość należna miłości spełnia się w umieraniu dla siebie. Ale jeszcze bardziej spełnia się w zmartwychwstawaniu miłującego w umiłowanym. Zmartwychwstanie widnieje tylko przed tymi, którzy umieją umierać dla siebie, aby inni mogli żyć; zmartwychwstaje się w innych. Właśnie to znaczy mieć dokąd iść i nie żyć w nędzy. W tłumie, gdzie nie ma dokąd iść, ludzie nie zmartwychwstają. Dlatego dziennikarz, tak zresztą jak każdy człowiek, winien zadawać sobie pytanie, czy jego słowo służy zachciankom tłumu, czy też życiu osób, które jest dopiero na zaraniu.

Słyszysz się czasem opinię, że wiara w prawdę pochodzącą od Boga sama z siebie przeobraża się w zasadę nietolerancji. Byłoby tak, gdyby prawda ta utożsamiała się z systemem myśli. Wtedy bowiem utożsamiałyby się także z systemem władzy. Tak jednak nie jest. Doktryną Kościoła nie jest system myśli, lecz Osoba Chrystusa oraz osoba człowieka. A osobie na imię jest miłość. Miłość nie utożsamia się ani z systemem, ani z władzą.

Dwa są przykazania, na których opiera się „całe Prawo i Prorocy”, mówi Chrystus. Pierwsze: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem”, a drugie: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22, 37–40).

Miłość, w której objawia się i spełnia się wolność zadana człowiekowi do pracy, miłość, która wierzy w rzeczy najdalsze i spodziewa się ich, nie tłumaczy się materią „ciała i krwi”. Materia nie miłuje. Miłość wydarza się. Jak każdy dar, zaskakuje ona człowieka i wyprowadza go z niego samego. Każe mu spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz, z tak daleka, jak z daleka jest ona sama. Dopiero „stamtąd” człowiek widzi, że jest kimś chcianym, a więc i miłowanym, zanim sam zacznie siebie miłować. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował” (1 J 4, 10). Miłość pochodzi od Boga.

Miłować siebie znaczy przyjąć siebie już umiłowanego. Taka sama miłość należy się innym ludziom, bo wszyscy są tak samo już umiłowani. Dlatego tolerancja w stosunku do człowieka jest kłamstwem uderzającym w samego Boga, ponieważ zaprzecza jego Miłości. To obraza powiedzieć komuś: toleruję cię. Niemądry to gospodarz, który toleruje płot chroniący jego gospodarstwo, ale równie niemądry jest ten, który toleruje dziury w tym płocie.

Miłość jest darem. Dar można przyjąć lub odrzucić. „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął” (J 3, 16). „Gdybyś znała dar Boży i /wiedziała/, kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj Mi się napić» – prosiłabyś Go wówczas, a dałby ci wody żywej”. W odpowiedzi Samarytanka rzekła do Niego: „Daj mi tej wody!” (J 4, 10–15). Postawa Chrystusa wobec Samarytanki nie ma nic wspólnego ani z tolerancją, ani z nietolerancją. Kiedy Jego Miłość odsłoniła Samarytance prawdę osobowej tożsamości stojącej przed nią jako zadanie, Samarytanka sama dostrzegła, jak daleko odeszła od siebie. „Idź, zawołaj swego męża i wróć tutaj!” Zobaczysz, jak miłujesz siebie, a zatem i innych. „A kobieta odrzekła Mu na to: «Nie mam męża». Rzekł do niej Jezus: «Dobrze powiedziałaś: Nie mam męża. Miałas bowiem pięciu mężów, a ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem. To powiedziałaś zgodnie z prawdą»” (J 4, 16–18). Chrystus wiedział, że w Samarytance nie było pracy nad miłością, ale wiedział także, że było w niej ogromne pragnienie bycia miłowaną oraz pragnienie obdarzania innych całym swoim jestestwem, jestestwem miłowanym.

Można i trzeba mówić o tym, czego nie ma, a co powinno być, ale trzeba o tym mówić tak, jak mówił Chrystus, czyli w perspektywie Miłości, która nie przestaje ogarniać człowieka. Kto mówi o „dziurach” w człowieku z pozycji tego czy innego systemu myśli i władzy, niszczy w człowieku to, co jest i co zawsze będzie w nim godne poznania i miłości. Tylko gospodarz miłujący płot umie patrzeć sprawiedliwie na niszczące płot dziury i nie użyje ich przeciwko niemu. Zrobi wszystko, żeby je załatać.

Powiedzenie św. Augustyna: *Dilige et quod vis fac!*, każdy człowiek pióra mógłby ukonkretnić je dla siebie, zmieniając w nim tylko jedno słowo: *Dilige et quod vis scribe!* Wpierw jednak powinien zapytać siebie, czy wie, co znaczy kochać – *diligere*. Jeżeli nie wie, byłoby lepiej dla niego i dla innych, żeby zrezygnował z pisania, bo jego słowa będą poniżać człowieka.

Bycie dziennikarzem chrześcijaninem może wydawać się łatwe tylko komuś, kto nie zdecydował się być naprawdę ani dziennikarzem, ani chrześcijaninem. Co znaczy być dziennikarzem-chrześcijaninem?

Kiedy Chrystus wybierał się w drogę do Jerozolimy, „zbliżył się” do Niego jakiś młodzieniec (por. Mk 10, 17–22; Mt 19, 16–22) i upadłszy przed Nim na kolana zapytał: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” Pytanie młodzieńca nie przekraczało etycznych granic, w jakich zamknął on swoje życie. Chrystus dał mu odpowiedź pozornie czysto etyczną: Nie zabijaj! Nie kłam! Nie kradnij! Czcij ojca i matkę! Wówczas młodzieniec powiedział Mu:

„Wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości”. Wyznanie młodzieńca odsłoniło głębsze, ponad etyczne pokłady w jego pragnieniu życia wiecznego. Odsłoniło ono, że młodzieniec pragnął czegoś więcej niż tylko życia etycznie poprawnego. Wtedy Chrystus spojrział nań z miłością i rzekł mu: „Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim. [...] Potem przyjdź i chodź za Mną”. Na te słowa młodzieniec „spochmurniał [...] i odszedł zasmucony”, miał bowiem wiele dóbr i nie był w stanie się ich pozbyć.

Znamienne, że po tej przypowieści ewangelisci umieszczają przestrożę Chrystusa przed niebezpieczeństwem ugrzęźnięcia w posiadanych dobrach. Człowiek w nich grzęźnie, kiedy nie odpowiada na *sequere me*, z jakim zwraca się do niego druga osoba, i kiedy nie idzie za nią. Kiedy idzie się za drugą osobą, pozostawia się za sobą wszystko, w jakimś sensie pozostawia się nawet etykę i jej przykazania, co nie znaczy, że się je neguje. One emanują z miłości.

Dobra, jakimi zazwyczaj dysponuje dziennikarz, np. inteligencja, wiedza, umiejętność pisania i mówienia czy skuteczność środków masowego przekazu, kuszą, żeby iść za nimi, a nie za drugą osobą. Idąc za nimi, może się i zdobyć rozgłos, ale opuszcza się człowieka. Wtedy dochodzi do największej tragedii, jaka może się zdarzyć na tym świecie, a jest nią nie miłowanie Miłości. Dziennikarzowi zatrzymanemu przez swoje majątności nie pomoże nawet uzgadnianie artykułów i audycji z etycznymi przykazaniami, formułowanymi przez takie czy inne komisje. Etycznie poprawny profesjonalizm w informowaniu o zdarzeniach, jeśli nie zostawia miejsca dla ponadetycznej prawdy ocalającej człowieka, kończy się smutkiem bogatego młodzieńca. Owoce pracy tak „spochmurniałego i zasmuconego” dziennikarza chrześcijanina będą zatrute bardziej niż owoce innych dziennikarzy.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

JAK WYKŁADAĆ TEODYCEE DZISIEJSZYM CZYTELNIKOM W POLSCE?

Żaden system filozoficzny nie funkcjonuje w próżni, jego uwarunkowania są wielorakie: ogólnokulturowe, cywilizacyjne, historyczno-doktrynalne, społeczne, ideowo-aksjologiczne. Wykład filozofii Boga, jeżeli ma być psychologicznie efektywny i społecznie zrozumiały, również nie może dokonywać się w oderwaniu od różnorodnych uwarunkowań życia współczesnych ludzi¹.

I. DOMINUJĄCE IDEOLOGIE I KIERUNKI WSPÓŁCZESNE

Decydująca większość Polaków (około 95%) przyznaje się ciągle do katolicyzmu, lecz to nie wyklucza pluralizmu przyjmowanych ideologii, doktryn filozoficznych i postaw egzystencjalnych. Polska jest integralną częścią Europy, dlatego filozoficzno-ideologiczne kierunki są najczęściej wspólne czy przynajmniej pokrewne. W okresie międzywojennym życie umysłowe Polski było zdominowane przez wpływ tzw. Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, która jest określana mianem polskiej filozofii analitycznej. Była to swoista odmiana neopozytywizmu, którego charakterystycznym rysem był ekstremalny empiryzm podważający pośrednio autonomię filozofii w jej klasycznym rozumieniu². Niektórzy przedstawiciele tej szkoły (założyciel – Kazimierz Twardowski, Tadeusz Kotarbiński, Narcyz Łubnicki, Maria Ossowska) akceptowali światopogląd naturalistyczno-materialistyczny, inni (Jan Łukasiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz) przyjmowali agnostycyzm, jeszcze inni byli

¹ Por. L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*, New York 1969; J. MacQuarrie, *Thinking about God. A Critical Inquiry*, La Salle III 1984; K. Armstrong, *A History of God from Abraham to the Present*, London 1993; Ph. Clayton, *Das Gottesproblem*, t. I, *Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, München 1996; *Prospects for Natural Theology*, Ed. by E. Th. Long, Washington 1992.

² L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Kola Wiedeńskiego*, Warszawa 1966; S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970, s. 45–58.

reprezentantami teizmu (Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Czeżowski, Izydora Dąmbska – w późniejszym okresie życia). Ogólnie jednak biorąc, Szkoła Lwowsko-Warszawska upowszechniała w środowiskach polskiej inteligencji postawy indyferentyzmu, antyklerykalizmu i nieufności wobec religii. W Europie Zachodniej odpowiednikiem tej szkoły był negujący klasyczną metafizykę neopozytywizm, którego etapem wstępnym było tzw. Koło Wiedeńskie. Nurt ten wszelkie sądy metafizyczne, łącznie ze zdaniem „Bóg istnieje”, zinterpretował jako wyraz osobistych wyborów i przeżywanych uczuć, określając je jako sądy ekspresywne pozbawione jakiegokolwiek wartości poznawczo-naukowej. Współcześnie niektórzy dawni marksiści powracają do pryncypiów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Okres powojenny w Polsce był zdominowany przez filozofię marksistowską, którą upowszechniało państwo komunistyczne wszelkimi środkami, w tym także przez mass media i propagowanie w szkołach każdego stopnia tzw. światopoglądu naukowego. Marksizm był naturalizmem i ateizmem wrogo nastawionym do chrześcijaństwa. Był to ateizm wojujący, traktujący religię jako źródło społecznych deformacji i psychicznej alienacji człowieka³. W ramach marksizmu istniały dwa dominujące nurty: marksowsko-humanistyczny i engelsowsko-scjentystyczny. Ten ostatni był metodologicznie bliski neopozytywizmu. Choć doktrynalny ateizm lansowany przez marksizm został w zasadzie odrzucony przez Polaków, to jednak niewątpliwie pozostał trwały wpływ tego nurtu na ich mentalność. Przede wszystkim religia uznana została za sprawę indywidualno-prywatną, konsekwencją czego była – zwykle podświadoma – sekularyzacja życia społecznego. Życie religijne zostało w ten sposób zubożone, gdyż utraciło charakter inspirująco-społeczny. Marksizm tolerował religię wyłącznie jako przejaw swoistego folkloru i tradycji, przeciwstawiając ją współczesnej kulturze i nauce. Wpływ marksizmu był silny w zakresie idei emancypacyjno-humanistycznych, szczególnie w odniesieniu do części polskiej inteligencji, młodzieży i ludzi zawdzięczających swój awans społeczny panującemu reżimowi. Taki humanistyczno-wyzwoleńczy profil utracił marksistowski komunizm w wyniku kolejnych kryzysów ekonomiczno-politycznych w latach 1956, 1970, 1976, 1980 i 1989. Ich konsekwencją było niezwykle ożywienie religijne młodzieży i znaczącej części środowisk intelektualnych, które włączały się wówczas w życie Kościoła katolickiego. Ten alians, jak się później okazało, był jednak tylko taktyczno-czasowy dla znaczącej części inteligencji dawniej sympatyzującej z marksizmem, a ostatnio z liberalizmem.

Trzecim nurtem, który aktualnie najsilniej oddziałuje na postawy polskiego społeczeństwa, jest liberalizm. Istnieją różnorodne jego formy: liberalizm ekonomiczny, czyli kapitalizm – powiązany z uznaniem dominującej roli własności prywatnej, liberalizm polityczny – charakterystyczny dla niektórych partii, oraz ideologiczno-kulturowy, będący już naturalistycznym światopoglądem. Ostatnia forma

³ N. Ngoc Vu, *Ideologie et religion d'après Karl Marx et F. Engels*, Paris 1975; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1987, s. 137–186.

liberalizmu ma profil filozoficzny, jej charakterystycznymi elementami są: apersonalna koncepcja człowieka, absolutyzacja wolności indywidualnej, ekstremalny indywidualizm, epistemologiczny i etyczny relatywizm oraz naturalistyczna interpretacja religii i postulat jej całkowitego wyizolowania z życia społecznego⁴. Wielu dawnych teoretyków marksizmu przeistoczyło się w rzeczników ideologicznego liberalizmu. Ta transformacja była o tyle łatwa, że marksizm i ekstremalny liberalizm łączy naturalistyczna interpretacja religii, zdecydowane odrzucenie jej funkcji społecznych, negacja etyki normatywnej i niechęć do ortodoksyjnego katolicyzmu.

Współcześnie specyficznym nurtem filozoficznym jest postmodernizm i dekonstrukcjonizm. Czołowym przedstawicielem tego ostatniego jest Jacques Derrida⁵. Oba nurty przyjmują aksjologiczny relatywizm, uznając całkowite uwarunkowanie formułowanych sądów przez określoną epokę, stosowany język, przyjmowaną kulturę itp. Dekonstrukcjonizm głosi koniec filozofii, przynajmniej w jej klasycznym rozumieniu jako poszukiwanie obiektywnej prawdy o świecie. Odrzuca on „tyranię prawdy”, uznając jedynie jej funkcję pragmatyczną. Nurt ten kwestionuje „logocentryzm” dotychczasowej filozofii europejskiej, którą obwinia o arogancję związaną z przekonaniem, że człowiek może poznać obiektywną rzeczywistość. Poszukiwanie prawdy jest kwalifikowane jako zakamuflowana „wola mocy”, tj. środek intelektualnej presji stosowanej przez rzeczników filozofii⁶.

Wspólnym rysem neopozytywizmu, marksizmu, postmodernizmu i dekonstrukcjonizmu, pomimo wielu istotnych dzielących te nurty różnic, jest antropologiczny naturalizm i aksjologiczny relatywizm. Człowiek nie jest ujmowany jako osoba, lecz jako posiadacz poznania sensytywnego – w neopozytywizmie, materia myśląca – w marksizmie, kreator własnej egzystencji i praw etyczno-społecznych – w liberalizmie czy zdeterminowana przez kulturowo-historyczne uwarunkowania jednostka – w postmodernizmie. Tego rodzaju negacja personalistycznej antropologii rezygnuje z trwałego sensu życia, opartego na obiektywnych wartościach – łącznie z prawdą. Filozofia Boga w takim klimacie umysłowo-ideologicznym psychologicznie i społecznie jest nie do zaakceptowania.

Sygnalizowane wyżej nurty umysłowo-ideologiczne doprowadziły w Europie Zachodniej do widocznej erozji katolicyzmu, proces ten jest zauważalny również na terenie Polski. Upowszechnianie konsumpcyjno-hedonistycznego modelu życia i cywilizacji śmierci w sposób efektywny neutralizują potrzeby duchowo-religijne ludzi, dlatego nauczanie filozofii Boga jest bardzo trudnym zadaniem. Kryzys współczesnej kultury filozoficznej jest niezwykle głęboki, wiąże się bowiem z kryzysem

⁴ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, szczególnie s. 131–184.

⁵ K. Bayner, J. Bohman, T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge Mass. 1987; B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa 1997.

⁶ J. Caputo, *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction and the Hermeneutical Project*, Bloomington 1987; J. Sallis (ed.), *Deconstructionism and Philosophy*, Chicago 1986; Ch. Norris, *Deconstruction: Theory and Practise*, London 1982.

idei człowieka i Boga, kryzysem rodziny i wychowania, polityki i kultury⁷. W miejsce personalistycznej kultury pojawiła się pseudokultura i antykultura, w miejsce filozofii, rozumianej jako odkrywanie obiektywnej prawdy, – filozofia „końca filozofii”, zamiast integralnej koncepcji człowieka różne antropologie redukcjonistyczne, a etyka normatywna została zastąpiona przez sceptycyzm teoriopoznawczy i nihilizm aksjologiczny.

II. FILOZOFIA BOGA W ŚWIECIE WSKAZAŃ KOŚCIOŁA

Mówiąc o sposobie i zakresie nauczania filozofii Boga, należy odwołać się do nauczania Kościoła. Na szczególną uwagę zasługują dokumenty Soboru Watykańskiego II i wypowiedzi Jana Pawła II.

Wspomniany Sobór wielokrotnie poruszał problem istnienia Boga⁸. Konstytucja o *Kościele w świecie współczesnym* (nr 53) opowiedziała się za „wielością kultur”, przypominając, że Kościół „potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury” (nr 58). Integralną częścią kultury jest filozofia, dlatego akceptację kulturowego pluralizmu można odczytać jako afirmację wielu tradycji odnośnie do uzasadnień istnienia Boga.

Dokumenty Vaticanum II, mówiąc o Bogu, ustawicznie nawiązują do Biblii i Ojców Kościoła, rezygnując z języka abstrakcyjno-spekulatywnego. Sobór wyakcentował trojaki aspekt problematyki Boga: uniwersalny, antropologiczny i egzystencjalny.

Klasyczna teodycea najczęściej ograniczała się do omówienia pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu. Vaticanum II, poszukując kontaktu ze współczesną kulturą i mentalnością ludzi, w swych dokumentach ustawicznie odwołuje się do źródeł biblijno-patrystycznych. Konstytucja *Lumen gentium* wielokrotnie powołuje się na chrześcijańskich myślicieli Wschodu i Zachodu⁹. Dlatego posoborowa filozofia Boga nie powinna ograniczać się do argumentów Akwinaty, nie należy ich jednak pomijać. Nie jest jednak wskazane zarówno merytorycznie, jak psychologicznie zawężanie rozważań filozofii Boga do ustaleń średniowiecznej scholastyki. Współczesna filozofia chrześcijańska nie może ignorować dorobku patrystyki. Podkreślił to papież Paweł VI w przemówieniu skierowanym do uczestników VI Kongresu Tomistycznego, mówiąc: „Nie oczekujemy jednak absolutnie pomniejszenia [...] ważności tego uznania, które Kościół posiada dla cennego dziedzictwa wielkich myślicieli chrześcijańskich Wschodu i Zachodu, wśród których szcze-

⁷ Por. Jan Paweł II, *Neuevangelisierung Europas*, „L'Osservatore Romano” (1985) nr 43; H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris 1972; S. Kowalczyk, *Kryzys ideowo-duchowy Zachodu a chrześcijaństwo*, „Znaki Czasu” 4 (1986) s. 30–47.

⁸ S. Kowalczyk, *Charakter filozofii Boga w świetle dokumentów Vaticanum II*, „Homo Dei” 41 (1971) nr 2, s. 103–109.

⁹ *Lumen gentium* nr 2, 4, 7, 8, 11, 12, 14, 26, 32, 40, 42, 53, 56, 64.

gólnym światłem jaśnieje św. Augustyn”¹⁰. Tenże papież stwierdził również, że Kościół – ogłaszając św. Tomasza „doktorem powszechnym” – nie zalecał wyłączności studium jego pism ani nie wykluczał wielości szkół i systemów filozoficznych. Wypowiedź Pawła VI zaleca więc uwzględnianie w wykładach filozofii Boga dorobku patrystyki. Zresztą najlepszym potwierdzeniem potrzeby pluralizmu filozoficznego jest sam Akwinata, który ustawicznie odwoływał się do Ojców Kościoła, zwłaszcza zaś do św. Augustyna.

Uwzględniając dokumenty Vaticanum II należy bezsprzecznie korzystać z dorobku tomizmu na terenie filozofii Boga. Wartości tomizmu to m.in.: realizm teoriopoznawczy, dialog ze współczesną Akwinacie myślą filozoficzną (chrześcijańską, arabską, żydowską), sięganie do źródeł biblijnych i patrystycznych, otwartość intelektualna, stworzenie syntezy filozoficzno-teologicznej, personalizm. Korzystanie z tomizmu na potrzeby współczesnej filozofii Boga nie może być jednak rozumiane jako zawężenie się do dróg św. Tomasza, lecz jako kontynuacja istotnych wartości jego filozofii. Tomasz nie kanonizował swego systemu, dlatego nie należy petryfikować jego twierdzeń. Prawda o Bogu, którą rozpoznał, wymaga dalszej kontynuacji i pogłębienia. Niektórzy sugerują całkowite „rozejście się chrześcijaństwa z tomizmem”¹¹. Jest to twierdzenie nieuzasadnione, gdyż nie można odejść od prawdy już poznanej.

W dokumentach Vaticanum II charakterystyczne jest dowartościowanie antropologii. *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* stwierdza: „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt” (KDK nr 12). W centrum uwagi Soboru znajdował się człowiek; jego natura, godność, prawa i obowiązki, relacje społeczne i eschatologiczne powołanie. Tak rozumiany antropocentryzm nie narusza chrześcijańskiego teocentryzmu, gdyż cytowana Konstytucja soborowa mówi, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się na prawdę w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK nr 22)¹². Ostatnie stwierdzenie jest istotne do ukierunkowania współczesnej filozofii Boga, sugeruje bowiem pośrednio, że punktem wyjścia w poszukiwaniu Transcendencji ma być „tajemnica człowieka”, tj. ludzka osoba i bogaty świat jej wartości. W okresie średniowiecza kosmos był przedmiotem fascynacji, dziś natomiast coraz częściej traktowany jest jako teren przyszłej eksploatacji. To utylitarne ujmowanie wszechświata osłabia psychologiczną wartość argumentów kosmologicznych, dlatego należy dowartościować argumenty antropologiczne: z poznania prawdy, dążenia ku dobru, z pragnienia szczęścia, z doświadczeń religijnych itp. Świat ludzkich wartości i przeżyć jest bogatszy, dlatego tym bardziej domaga się swego Stwórcy. Kosmos, mówiąc językiem patrystyki, to „cień Boga” (*umbra Dei*), natomiast człowiek to już „obraz

¹⁰ Paweł VI, Przemówienie wygłoszone 10 IX 1965 r., w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, t. 2, Roma 1966, s. 8.

¹¹ J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 22 (1970), s. 1–20.

¹² W. Granat, *Ku Bogu czy ku człowiekowi?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 157–170; H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1958.

Boga” (*imago Dei*)¹³. Zresztą kosmos wskazuje na Boga tylko poprzez „tajemnicę człowieka”. Inaczej mówiąc: człowiek stanowi nieodzowne ogniwo w rozpoznaniu „śladów” Boga w otaczającym go świecie. Przypomina o tym również dokument soborowy: „Bóg zechciał bowiem człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty, [...] aby działał ze świadomego i wolnego wyboru” (KDK nr 17). Ostatecznie to człowiek decyduje o afirmacji lub negacji Boga, filozoficzna refleksja nad światem jest uzależniona od jego postawy.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II wyraźnie sugerują, by sposób prezentacji problematyki Boga nie miał charakteru akademicko-spekulatywnego¹⁴. Ta uwaga jest inspiratywna dla filozofii Boga. Argumentacja za realnością Boga ma przemawiać do całego człowieka: intelektu, woli, serca i uczuć, tzn. ma odpowiadać jego psychiczno-duchowym potrzebom. Zbyttna abstrakcyjność czy jednostronna racjonalizacja zraża współczesnych ludzi. Dlatego *Dekret o formacji kapłańskiej* zaleca: „Trzeba pilnie zwracać uwagę na związek między filozofią a rzeczywistymi problemami życia i zagadnieniami nurtującymi alumnów; trzeba też pomagać im w dostrzeganiu powiązań między argumentami filozoficznymi a tajemnicami zbawienia” (DFK nr 15). Filozofia ma zasadniczo cele poznawcze, ale pośrednio wskazuje na sens życia ludzkiego. Współczesna filozofia Boga powinna więc unikać balastu spekulatywnego, natomiast ma wykazywać charakter egzystencjalny. Z tego względu dyscyplina ta w punkcie wyjścia, obok klasycznych dróg Tomasza, winna uwzględniać również osobowość człowieka i świat personalnych wartości: prawdy, dobra, wiary, miłości.

Uczestnikiem i zarazem realizatorem Soboru Watykańskiego II jest papież Jan Paweł II, który wielokrotnie wypowiadał się na temat roli filozofii w myśli chrześcijańskiej. Na szczególną uwagę zasługuje jego encyklika *Fides et ratio* (14 IX 1998), w której mówi o komplementarności filozofii i teologii. Z jednej strony, przestrzega przed redukcjonistycznymi odmianami filozofii (scjentyzmem, nihilizmem, postmodernizmem), z drugiej zaś, przed fideizmem i tzw. biblicyzmem¹⁵.

W kręgu różnych nurtów filozofii chrześcijańskiej Papież, idąc za Leonem XIII i Pawłem VI, uwypukla wiodącą rolę św. Tomasza z Akwinu¹⁶. Jego zasługą jest wypracowanie doskonałej syntezy rozumu i wiary. Autor encykliki nie zaleca jednak wyłączności tomizmu, dlatego mianem „filozofii chrześcijańskiej” obejmuje „wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wpływu wiary chrześcijańskiej” (FR nr 76). Dla filozofii Boga istotne jest stwierdzenie Ojca świętego, iż niektórzy współcześni myśliciele „stworzyli filozofię, która wychodząc od analizy rzeczywistości immanentnej otwierała drogę ku transcendencji” (FR nr 59). Chodzi niewątpliwie, jak wynika z kontekstu, o filozoficzną refleksję nad bytem człowieka. Potwierdzają to słowa

¹³ L. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 165–237.

¹⁴ Dekret o formacji kapłanów nr 17.

¹⁵ *Fides et ratio*, nr 48, 55, 87.

¹⁶ Tamże, nr 43, 57.

Papieża: „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją filozoficzną” (FR nr 82). Powyższe stwierdzenie pośrednio dostrzega możliwość antropologiczno-aksjologicznej motywacji za istnieniem Boga. Personalizm chrześcijański obejmuje zarówno teologię, jak i filozofię. „Chrześcijańskie orędzie godności, równości i wolności ludzi bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną” (FR nr 76). Antropologiczny nurt filozofii chrześcijańskiej nie pojawił się dopiero w myśli nowożytnej, gdyż już św. Augustyn „potrafił wprowadzić do swoich dzieł liczne elementy, które przez swój związek z doświadczeniem zwiastowały przyszły rozwój pewnych nurtów filozofii” (FR nr 40). Encyklika *Fides et ratio* jest jednoznacznym potwierdzeniem możliwości pluralizmu na terenie filozofii Boga, w tym potrzeby korzystania z argumentacji antropologicznej.

III. SYSTEMOWE UWARUNKOWANIA FILOZOFII BOGA

Realistyczna filozofia Boga formuje racjonalne argumenty za istnieniem bytu absolutnego, odwołujące się w punkcie wyjścia do obiektywnej rzeczywistości. Realna bytowość wszechświata i ludzkiej osoby wymaga sensownego wyjaśnienia, dlatego pojawia się problem Boga jako ostatecznej racji wszystkiego. Człowiek współczesny wyczułony jest na potrzebę osobistego doświadczenia, warunkiem afirmacji Boga jest więc szerokie rozumienie doświadczenia. Niemal każdy nurt filozoficzny odwołuje się do doświadczenia, lecz inaczej je rozumie¹⁷. Rola doświadczenia była eksponowana w sensualizmie (J. Locke, D. Hume) i neopozytywizmie (L. Wittgenstein, R. Carnap), ale oba nurty zawężyły doświadczenie do percepcji zmysłowej. Dlatego formułowano zasadę weryfikacji empirycznej jako niezbędne kryterium prawdy. Jest to zubożona koncepcja doświadczenia, zacieraająca różnicę między doświadczeniem człowieka jako osoby a zmysłowym poznaniem zwierząt. Również niektórzy tomiści, broniąc realizmu epistemologicznego, zawężają granice doświadczenia zmysłowego do nakierowanego na świat zewnętrzno-materialny poznania zmysłowego i faktu samoświadomości¹⁸. Trudno to aprobować, ponieważ doświadczenie człowieka jest konsekwencją bogactwa i wieloaspektowości jego bytu osobowego. Istnieje wiele form ludzkiego doświadczenia: poznanie zmysłowe, samoświadomość, intuicja, doświadczenie etyczne i estetyczne, przeżycia emocjonalne, doświadczenie związane z relacjami interpersonalnymi, wreszcie doświadczenie religijne. Nie ma racjonalnego powodu, aby jedną formę doświadczenia uznawać jako niepowątpiewalną i naukotwórczą, a inne pomijać czy apriorycznie dyskwalifikować. Tak czynią jednak rzecznicy

¹⁷ S. Kowalczyk, *O właściwą interpretację doświadczenia w filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 18 (1982) nr 1, s. 153–184.

¹⁸ S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *W kierunku człowieka*, praca zb. pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 94 nn.

skrajnego empiryzmu (sensualizmu), którzy jedynie poznanie zmysłowe uznają za pewne źródło ludzkiej wiedzy. Zawężona koncepcja doświadczenia rozmija się z personalistycznym rozumieniem człowieka. Przecież jego doświadczenie, pojawiające się w wyniku kontaktów ze światem osób i wyższych wartości, pełni funkcję poznawczą w nie mniejszym stopniu aniżeli poznanie świata materialnego. Adekwatnej koncepcji doświadczenia nie zastąpi teoria sądów egzystencjalnych, na którą powołują się zwolennicy tomizmu egzystencjalnego. Ich przedmiotem jest bowiem jedynie jeden aspekt rzeczywistości, tj. istnienie¹⁹.

Minimalistyczna i zawężona koncepcja doświadczenia nie jest zasadna metodologicznie. Pełny realizm wymaga personalistycznej koncepcji doświadczenia, dla której skonstruowania przydatny jest język fenomenologii. Słusznie wypukla się w nim wiedzotwórczą rolę doświadczenia wartości moralnych, estetycznych, religijnych i społecznych, choć dyskusyjny jest intuicjonizm emocjonalny M. Schelera. W każdym razie realistyczna filozofia Boga nie powinna ograniczać się do doświadczenia kosmologicznego, w wyniku którego poznajemy m.in. fenomeny ruchu, relacji przyczynowych, przygodności i struktur celowych. Podstawą teodycei może i powinno być także doświadczenie antropologiczne i aksjologiczne: myśli, świadomości, prawdy, dobra, przyjaźni, sensu życia, wiary itp. Oczywiście samo doświadczenie jest tylko punktem wyjścia intelektu ludzkiego, który podejmuje refleksję nad danymi doświadczenia. „Żywy rozum”, nie ulegający dewiacjom abstrakcyjnej spekulacji, winien być zakorzeniony ustawicznie w danych doświadczenia ludzkiej osoby²⁰.

Współczesna filozofia Boga, nie pomijając klasycznych dróg Tomasza, nie może rezygnować z argumentacji antropologicznej. Oponenti takiej argumentacji często kwalifikują ją jako opartą na przesłankach irracjonalno-subiektywnych. Irracjonalizm identyfikuje się z odejściem czy choćby poszerzeniem arystotelesowskiej teorii poznania, korzystaniem z intuicji, odwoływaniem się do poznania podmiotowego itp. Sugerowane zastrzeżenia bazują na jednej koncepcji racjonalności, a jest ich faktycznie wiele: arystotelesowska, neopozytywistyczna, fenomenologiczna, intuicyjno-aksjologiczna. Pluralizm ontologiczny (byty nieożywione i ożywione, nierozumne i rozumne) wymaga stosowania różnych typów poznania: zmysłowego, intelektualnego, intuicyjnego, aksjologicznego itp.²¹ Logiczny empiryzm (neopozytywizm) racjonalność utożsamia z sensualizmem i koniecznością empirycznej weryfikacji każdego sądu. Niektórzy tomiści uznają za niezbędne oparcie ludzkiego poznania wyłącznie na percepcji zmysłowej świata przedmiotowego, natomiast poznanie podmiotowe oraz poznanie wartości oceniają już jako nie spełniające

¹⁹ Jest dyskusyjne: czy przedmiotem sądów egzystencjalnych jest akt istnienia, czy tylko fakt istnienia (realność).

²⁰ J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, s. 58 nn.; J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, Münster 1973.

²¹ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 434–441. O ile słusznie autor zakres racjonalnego poznania człowieka odnosi także do sfery wartości, to kontrowersyjna jest jego teza o wtórności bytu i myślenia wobec wartości.

wymogów racjonalności. Nie jest to jednak stanowisko wszystkich tomistów, gdyż J. Maritain fenomen ludzkiej myśli uznał za przesłankę wyjściową racjonalnej eksplanacji istnienia Boga. Wykluczając dane doświadczenia wewnętrznego jako podstawy filozofii Boga, popada się w paradoks, że ludzka myśl i prawda nie są ... racjonalne. Nie można się zgodzić z twierdzeniem, że afirmacja istnienia ma profil racjonalny, natomiast proces poznawania wartości ludzkiej osoby należy do sfery irracjonalnej. Człowiek jest całością psychofizyczną, dlatego w jego poznaniu i działaniu intelekt, wola i sfera emocjonalna ustawicznie przenikają się. H. Newman, M. Scheler i H. Bergson słusznie wskazywali na wielowymiarowość i złożoność procesu ludzkiego poznania. Filozofia Boga opiera się na poznaniu racjonalnym człowieka, ale mianem tym należy objąć zarówno poznanie świata przedmiotowego, jak i świata podmiotowego ludzkiej osoby. Zresztą oba typy poznania należy ujmować *iunctim*, wówczas wymogi teoriopoznawczego realizmu nie są naruszone.

Realistyczna filozofia Boga wymaga w punkcie wyjścia odwołania się do świata realnego. Jest nim jednak nie tylko świat materialny, lecz również bogaty świat ludzkiej osoby. Integralną częścią człowieka jest życie emocjonalno-dążeńiowe. Cała rzeczywistość ludzkiego bytu wymaga adekwatnych, czyli w pełni tłumaczących ją racji-przyczyn. Poznanie intuicyjne splata się z poznaniem refleksyjno-dyskursywnym. Klasyczna filozofia Boga bazuje na metodzie redukcyjno-regresywnej²². Argumentacja antropologiczna także korzysta z tej metody, ponieważ trwałe powiązanie człowieka ze światem wyższych wartości wymaga racji uniesprzeczniającej. Świat materii i świat ducha ludzkiego są równie obiektywne, realne i bytowo pochodne, dlatego argumenty kosmologiczne i antropologiczne w jednakowej mierze mają profil redukcyjno-regresywny. Z tego względu kontrowersyjne jest twierdzenie, że argumenty Tomaszowe mają charakter analityczno-redukcyjny, natomiast argumenty odwołujące się do bytowości człowieka mają profil analityczno-refleksyjny²³. Faktycznie różnią się one punktem wyjścia, lecz metodologicznie są do siebie zbliżone. Przecież w obu wypadkach chodzi o byt realny, choć oczywiście innej natury. Specyfiką ludzkiego bytu jest życie psychiczno-umysłowe, które przecież ontologicznie jest obiektywno-realnym stanem człowieka. Poszukując ostatecznych podstaw tych sektorów ludzkiego bytu, które ujmujemy za pomocą doświadczenia antropologicznego i aksjologicznego, korzystamy z dowodzenia redukcyjnego. Argumenty antropologiczne nie sprowadzają się do zabiegów analityczno-refleksyjnych, lecz opierają się na myśli refleksyjno-redukcyjnej. Pytamy mianowicie o ontyczną przyczynę tego wszystkiego, co decyduje o specyfice bytowej osoby ludzkiej. Człowiek odkrywa obecność Boga nie tylko w otaczającym go świecie, lecz także i przede wszystkim w wewnętrznym świecie własnej jaźni.

²² Por. J. A. Anderson, *Demonstration in Thomistic Metaphysics*, „The New Scholasticism” 32 (1958), s. 476–494; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 39–64.

²³ S. Kamiński, dz. cyt., s. 99.

Argumenty antropologiczne są niewątpliwie bardziej „czytelne” od kosmologicznych, ponieważ człowiek jest posiadaczem właściwości i wartości zdecydowanie wykraczających poza sferę materialną. W wykładach filozofii Boga należy jednak zwrócić uwagę na współczesny kryzys samej idei człowieka²⁴. Człowiek zaspokaja często swoje drugorzędne i partykularne potrzeby, jest natomiast głuchy na potrzeby podstawowe i autentyczne. Poszukuje wyłącznie „mieć”, a zaniedbuje własne osobowe „być”. W imię wartości użytecznych czy ludycznych rezygnuje z wartości ideowych: etycznych, narodowych, religijnych. Upodabnia się w ten sposób do ekonomicznego czy biograficznego automatu, pozbawionego autentycznie ludzkich uczuć i eschatologicznych odniesień. Warunkiem psychologicznie efektywnej argumentacji antropologicznej jest odrzucenie redukcjonistycznych koncepcji człowieka, a także egzystencjalna wierność podstawowym wartościom personalnym. Ostatni warunek odnosi się także do wszystkich argumentów za istnieniem Boga. Człowiek, który w życiu poszukuje wyłącznie wartości materialnych czy hedonistycznych, z pewnością nie zaakceptuje jakiegokolwiek argumentacji za teizmem.

IV. KONKLUZJE

Współczesny człowiek patrzy na Boga nie tyle przez kategorie ontologiczne (przyczyny, bytu koniecznego, bytu samoistnego), ile raczej poprzez kategorie antropologiczne i aksjologiczne. Widzi w Bogu osobę, która jest prawdą, dobrem, szczęściem i sensem życia ludzkiego.

Człowiek to *ens cogitans* – myśl jest specyfiką jego życia. Potwierdza to w sposób szczególny człowiek współczesny, dla którego praca umysłowa jest zajęciem codziennym. J. Maritain, mając na uwadze fenomen ludzkiej myśli, sformułował tzw. szóstą drogę²⁵. Umysłowo-poznawcza aktywność ludzkiego intelektu transcenduje materię i jej możliwości. Myśl jest fenomenem niematerialnym, choć powiązana jest z materialnym podłożem psychofizycznego bytu ludzkiego. Atrybutami myśli są: uniwersalizacja, inwencyjność, samoświadomość, perspektywność; właściwości te przekraczają możliwości bytowe materii. Myśl jest właściwością bytu niematerialnego, tj. duchowego. Myśl może pochodzić tylko od myśli, duch od ducha. Dlatego ostateczną przyczyną sprawczą człowieka, łącznie z jego logosem, może być tylko Bóg. Materialny kosmos nie może być uznany za źródło człowieczeństwa, przede wszystkim ze względu na fenomen myśli.

Do argumentów antropologicznych należy argument z prawdy, który w filozofii Boga św. Augustyna odgrywał rolę podstawową²⁶, ale i wypowiedzi św. Tomasza

²⁴ Por. S. Kowalczyk, *Odnaleźć Boga w człowieku*, w: *Religia w życiu społecznym*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1995, s. 127–134.

²⁵ S. Kowalczyk, *Rola szóstej drogi Jacquesa Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, „Chrześcijanin w świecie” 13 (1981) nr 3, s. 87–99.

²⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg...*, s. 189–201.

pozwalają na jego sformułowanie²⁷. Prawda, jako wartość, jest celem i sensem każdej nauki. Prawda, godna tego miana, ma charakter uniwersalny, niezmienny, intuicyjny i normatywny. Historyczne uwarunkowania procesu odkrywania prawdy nie podważają faktu, że w swej istocie jest ona uniwersalna: kulturowo, geograficznie, czasowo. Istnieją oczywiście psychologiczno-egzystencjalne i społeczne uwarunkowania zakresu poznanej prawdy, lecz w swej istocie jest ona niezmienna – trwałe są np. prawa logiki, aksjomaty nauk matematycznych, normy etyczne, zasady zdrowego rozsądku itd. Prawda jest normatywna, gdyż jest nie tylko przedmiotem ludzkiej myśli, lecz także jej normą. Nie ma charakteru fakultatywnego, lecz obligatoryjny. Prawda jest niezależna od uwarunkowań przedmiotowych i podmiotowych. Ludzie znajdują się na różnych etapach odkrywania prawdy i nie sądzą, że odkryli całą prawdę i jedynie prawdę. Zbliżają się do niej, lecz nie identyfikują. Szukają prawdy, która istnieje niezależnie od nich. Prawda jest poznawalna przez ludzki intelekt, ale zarazem transcendentuje go. Człowiek jest odkrywcą prawdy, nie jest zaś jej kreatorem i arbitrem. Przygodność człowieka nie tłumaczy konieczności prawdy, indywidualność jednostek ludzkich – powszechności prawdy. Istnienie prawdy, jako wartości niematerialnej i absolutnej, zadowalające wyjaśnienie znajduje dopiero poprzez uznanie obecności Prawdy Najwyższej, tj. Boga. W Nim zachodzi pełna korelacja bytu, myśli i prawdy. Bóg, ostateczne prąródło prawdy, jest bytem osobowym i transcendentnym.

Jeden z argumentów antropologicznych odwołuje się do fenomenu moralnej świadomości człowieka²⁸. Trwałym elementem doświadczenia ludzkiego jest wrażliwość moralna. Kategorie dobra i zła, będące konsekwencją wolności człowieka, wymagają kryteriów obiektywnych, uniwersalnych i niezmiennych. Ich brak czy negacja prowokują postawy moralnego cynizmu. Ogół ludzi uświadamia sobie istnienie etycznych praw naturalnych, które są uniwersalne i jako takie obowiązują wszystkich ludzi. Świadomości takich praw nie wyjaśnia ani decyzja indywidualnych ludzi, ani nawet decyzja społeczności (rodziny, klasy społecznej, narodu, państwa). Ostatecznym wyjaśnieniem etycznej świadomości człowieka może być jedynie uznanie bytowej zależności człowieka od transcendentnego prawodawcy, tj. Boga.

Do zwolenników argumentu ze świadomości moralnej należał kardynał Henry Newman, który obecność Boga dostrzegał poprzez analizę fenomenu ludzkiego sumienia²⁹. Faktu sumienia nie da się do końca wyjaśnić aktywnością różnego typu społeczności, gdyż podstawowe prawa moralne są uniwersalne i niezmiennie. Są nakazem, nie radą. Sumienie, będąc niezbywalnym komponentem ludzkiej natury, jest egzystencjalnym przeżyciem więzi z istotą transcendentną, która jest wszechwiedzącą, wszechmocną oraz świętą. Człowiek, dzięki sumieniu zdaje

²⁷ J. D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu. Essai sur le fondement ultime de l'acte scientifique*, Bruges 1962; S. Kowalczyk, *Poznanie prawdy jako argument za istnieniem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, Warszawa 1977, s. 49–69.

²⁸ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 230–248.

²⁹ J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, s. 100–111.

sobie sprawę z faktu, iż nie jest władny zmienić granic między dobrem a złem. Doświadczenie etyczne jest więc intuicyjnym rozpoznaniem obecności Tego, który jest Stwórcą zarówno człowieczeństwa, jak i niezmiennych norm moralnych zakodowanych w ludzkiej naturze.

Do kręgu ludzkich doświadczeń należy również pragnienie szczęścia i poszukiwanie sensu życia. Człowiek podlega uniwersalnemu prawu świata, tzn. ogólnej dynamice dążeń i pragnień, choć zarazem i w tej dziedzinie ujawnia specyfikę swej egzystencji³⁰. W życiu człowieka należy odróżnić pragnienie od potrzeb. Osobowo przeżywane szczęście nie sprowadza się do zaspokajania potrzeb. Potrzeby człowieka zarówno materialne, jak i psychiczne w zasadzie mogą być zaspokojone. Natomiast pragnienia szczęścia nie da się zaspokoić w sposób trwały i wszechstronny. Dlatego np. zaradzenie potrzebom ekonomicznym, czy nawet emocjonalnym i poznawczym, nie jest równoznaczne z pełnią szczęścia. Człowiek uświadamia sobie ograniczenia aktualnie przeżywanego szczęścia, a także dostrzega nieskończoną potencjalnie skalę swych pragnień i możliwości. Poszukuje wartości wyższych, które mają ze swej natury wymiar absolutny: prawdy, dobra, piękna, miłości, świętości. Dlatego pragnienie pełnego szczęścia jest odczytywane przez wielu ludzi jako potwierdzenie konieczności istnienia bytu nieskończonego, tj. Boga. Takie właśnie pełne szczęście, którego źródłem jest wartość absolutno-nieskończona, może nadać trwały sens ludzkiemu życiu. Jest to argument eudajmologiczny za istnieniem Boga.

Skrótowno zarysowane wyżej argumenty antropologiczne nie są jedyne, jakie formułuje się na uzasadnienie nieodzowności istnienia Boga, wychodząc ze świata ludzkiej osoby. Wielu myślicieli odwołuje się do fenomenu doświadczenia religijnego, inni mówią o symbolicznym poznaniu Boga, lub też odwołują się do kategorii szyfru itp.³¹

Rewaloryzacja argumentacji antropologicznej na terenie filozofii Boga nie oznacza w żadnym wypadku deprecjonowania, czy tym bardziej odrzucenia tradycyjnej argumentacji kosmologicznej. Na jej terenie dwa fakty są szczególnie ewidentne. Pierwszym z nich jest racjonalność świata, afirmowana przez zdecydowaną większość przyrodników i filozofów. Rzeczywistość jest inteligibilna, tzn. rozpoznawalna jest jej natura, mechanizm działania, prawa decydujące o jej funkcjonowaniu itp. Skoro poprzez nauki przyrodnicze i refleksję filozoficzną możemy poznawać logos kosmosu, to można mówić o jego ontologicznym sensie. Ludzki umysł rozpoznaje obiektywną prawdę bytu, którą pragnie zrozumieć, ale jej dowolnie nie tworzy. Klasyczna filozofia mówi o ontologicznej prawdzie rzeczywistości, współcześnie dość powszechnie uznaje się racjonalność świata. Zasadne jest więc pytanie o źródło racjonalności świata. Świat zewnętrzny jest bowiem racjonalny, ale nie jest rozumny; jest sensowny bytowo, ale nie jest świa-

³⁰ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga...*, s. 249–284.

³¹ W. Granat, *Religijne wartości metody intuicji w poznawaniu istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3 (1956), s. 1–38; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, s. 275–295.

domy własnego sensu. Racjonalność świata, który także można określić jako jego celowość, nie wyjaśnia się autonomicznie i dlatego domaga się interwencji czynnika zewnętrzno-absolutnego. Wniosek o istnieniu Boga, rozumianego jako prażródło racjonalności (celowości) świata, wydaje się metodologicznie zasadny.

Filozofia chrześcijańska uznaje transcendentno-osobowy charakter Boga jako ostatecznej racji bytowego sensu świata³². Panteiści aprobuja racjonalność świata, ale absolut interpretują jako nieskończony wymiar samej przyrody. Taka hipoteza jest jednak wewnętrznie sprzeczna, gdyż sugeruje, że przyroda ma umysł pozbawiony refleksyjnej świadomości. Mówiąc skrótowo, byłby to rozum nierozumny. Charakterystyczny jest fakt, że np. instynkt zwierzęcy potwierdza racjonalność przyrody, ale równocześnie jest on pozbawiony świadomości celów, którym służy w swym funkcjonowaniu. Można więc mówić o ambiwalencji przyrody: jest sensownie ukształtowana, lecz nie jest rozumna.

Drugim istotnym elementem doświadczenia kosmologicznego jest stwierdzenie przygodności bytu: zarówno ludzkiego, jak pozaludzkiego. Człowiek i otaczający go świat to byty wyłącznie przygodne, skutkowe, możliwościowe, brakowe i nie-autonomiczne. Nie mogły one powstać z nicości, nie zawdzięczają także swego istnienia sobie, gdyż do ich natury nie należy konieczność istnienia. Jeżeli chcemy wyjaśnić rzeczywistość w sposób niesprzeczny, tj. nie naruszający praw logiki i zdrowego rozsądku, to fenomeny zmienności, przygodności i relacji przyczynowych wskazują na istnienie Bytu Koniecznego jako praprzyczyny wszelkiego bytu. Byt możliwościowy i przygodny nie wyjaśnia swego istnienia własną naturą, dlatego domaga się obecności Bytu Koniecznego. Powyższe rozumowanie jest skrótowym ujęciem dwu dróg Tomasa: z przyczynowości i przygodności³³. Oba te argumenty są nadal aktualne, ale ich przyjęcie jest uwarunkowane odrzuceniem epistemologii sensualistycznej D. Hume'a i idealistycznej I. Kanta. Teoriopoznawczy relatywizm i agnostycyzm uwikłany jest w immanentne sprzeczności: skoro nie ma pewności, to w imię czego teoriopoznawczy sceptycyzm pretenduje do pewności?

Argumenty filozoficzne (kosmologiczne i antropologiczne) nie są jedyne, jakie są formułowane za realnością Boga. Wielu uczonych sądzi, że również niektóre teorie przyrodnicze potwierdzają istnienie Stwórcy. Najczęściej chodzi o dwa argumenty: z entropii i ekspansji kosmosu. Zwłaszcza ten ostatni jest traktowany jako ciągle aktualny³⁴. Wykłady teodycei nie mogą ignorować wspomnianych teorii przyrodniczych z wielu powodów. Po pierwsze, dezawuuja one twierdzenie rzeczników ateizmu scjentystycznego, że współczesna nauka zanegowała teistyczną interpretację genezy wszechświata. Charakterystyczne jest stwierdzenie jednego z fizyków: „Nie twierdzą, że architektura universum dowodzi istnienia Boga. Sądzę

³² S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, s. 164 nn.; W. Norris Clarke, *Is a Natural Theology Stil Viable Today?*, w: *Prospects for Natural Theology*, s. 151–181.

³³ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, s. 85–130.

³⁴ Por. M. Heller, *Wobec wszechświata*, Kraków 1970; M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1980.

jedynie, że architektura kosmosu jest zgodna z hipotezą, iż rozum odgrywa istotną rolę w jego funkcjonowaniu³⁵. Można zgodzić się z powyższym wywodem. Waler naukowy teorii przyrodniczych entropii i ekspansji kosmosu jest ograniczony, gdyż Bóg nie jest przedmiotem nauk empirycznych. Niewątpliwie jednak wspomniane teorie mają dużą wartość psychologiczną: są czytelne dla ludzi o wykształceniu przyrodniczym, a pośrednio potwierdzają prawdziwość teizmu. Amerykański kosmolog Ernan McMullin słusznie przestrzega, aby – uzasadniając istnienie Stwórcy – nie odwoływać się do istniejących luk w naukach przyrodniczych³⁶. Dlatego fizykalne teorie entropii i rozszerzania się wszechświata są jedynie pośrednim potwierdzeniem filozoficzno-teologicznej tezy o akcie stwórczym świata³⁷.

Filozofia Boga, po uzasadnieniu realności bytu absolutnego, stara się wyjaśnić jego relację wobec świata. Jest to problem transcendencji i immanencji Boga. Deizm przyjmuje absolutną transcendencję, dlatego kwestionuje opatrność Bożą. Panteizm odwrotnie: neguje immanencję Boga, dlatego utożsamia Go ze światem. Filozofia chrześcijańska, kategorie transcendencji i immanencji Boga nie uznaje za wykluczające się, ale dopełniające³⁸. Transcendencji i immanencji Boga nie należy jednak rozumieć w sensie czasowym i przestrzennym, lecz ontologicznym. Bóg nie jest ani częścią świata, ani nie jest fizycznie ponad nim. Jego twórcza obecność sprawia, że jest bardziej obecny w każdym stworzeniu, aniżeli ono samo. Ciągłe aktualne pozostaje stwierdzenie św. Augustyna, że Bóg jest *interior intimo meo* i zarazem *superior summo meo*³⁹. Bóg jest równocześnie transcendentny i immanentny, jest „ponad” światem i zarazem „wewnątrz” nas. Tylko łączna afirmacja transcendencji i immanencji Boga chroni przed panteizmem, który jest zaprzeczeniem Jego osobowości.

Choć filozofia Boga w sposób racjonalny i zasadny mówi o nieodzowności istnienia bytu absolutnego, to jednak jego przyjęcie jest aktem wolnej woli człowieka. Dlatego Karl Jaspers tak mocno akcentował potrzebę otwarcia się na tajemnicę Transcendencji, co możliwe jest jedynie poprzez akty miłości. Jeżeli nie ma takiej postawy, to jawi się ekstremalny egocentryzm finalizujący się ostatecznie w formie woluntarystycznego ateizmu. Potwierdzeniem tego jest J. P. Sartre, który nie dostrzegał istnienia altruistycznej miłości i dlatego w Bogu widział zagrożenie wolności człowieka.

³⁵ A. Dyson, *Disterbing the Universe*, New York 1979, s. 251.

³⁶ E. McMullin, *Natural Science and Belief in a Creator*, w: *Physics, Philosophy, Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. by R. Russell, W. Stieger, G. Coyne, Rome 1988.

³⁷ C. Thaxton, W. Bradley, R. Olsen, *The Mystery of Life's Origins: Reassessing Current Theories*, New York 1984; L. S. Betty, B. Cordell, *God and Modern Science: New Life for the Teleological Argument*, „International Philosophical Quarterly” 27 (1987), s. 409–433.

³⁸ Por. E. Farley, *Transcendence of God*, Philadelphia 1960; R. Hazelton, *Ascending Flame, Descending Dove. An Essay on Creative Transcendence*, Philadelphia 1975; J. Robinson, *Spór o uczciwość wobec Boga*, tłum. A. Morawska, Warszawa 1966, s. 169–262; S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga...*, s. 285–305.

³⁹ Św. Augustyn, *Confessiones*, 3, 6, 11.

KS. JANUSZ LEWANDOWICZ
Łódź

TRAGEDIA GRECKA JAKO DZIEŁO RELIGIJNE

Żywe zainteresowanie spuścizną antycznej kultury literackiej, które daje się zauważyć w czasach nowożytnych, oczywiście z mniejszym lub większym natężeniem, obfituje do dziś mnóstwem interpretacji i prób dotarcia do najgłębszych pokładów sensu w odniesieniu zwłaszcza do dzieł poetyckiej sztuki. Wyjątkowe miejsce pod względem wyzwań stawianych badaczom oraz wielostronności analiz zajmuje tragedia grecka. Niejednokrotnie baza kulturowa badacza czy zwykłego odbiorcy dzieła narzuca pewien sposób odczytania utworu nie zawsze zgodny z jego naturą bądź z przesłaniem autora. Interpretacje badaczy często szły w różnych kierunkach, choć niewątpliwie kontrowersje przyczyniają się zawsze do dokładniejszego poznania utworu, to jednak nie mogą badania opierać się na dowolnie przyjętym punkcie wyjścia, lecz muszą uwzględniać pewną kulturową bazę, poza którą wyjście musi oznaczać utratę kontaktu z rzeczywistością utworu i jego duchem. W niniejszym artykule pragnę więc zawrzeć kilka uwag, które jak się wydaje, muszą być uwzględnione, kiedy pragnie się przystępować do odczytania tragedii greckiej, zwłaszcza w jej wymowie religijnej.

Nie wystarczy oczywiście powiedzieć ogólnie, iż tragedia jest z natury swoim utworem religijnym, skoro jako dzieło teatralne od początku było związane z kultem boga Dionizosa. Poza tym zasadniczym jej wymiarem postaramy się wskazać bowiem na inne jeszcze istotne elementy, które decydują o sposobie interpretacji tragedii jako dramatu, którego zadaniem jest ukazywanie losu ludzkiego. Aby była ona poprawna musi uwzględniać zarówno sposób podejścia do dzieła jego odbiorcy, jak i próbować uchwycić intencje autora.

1. DZIEŁO RELIGIJNE Z PUNKTU WIDZENIA ODBIORCY. ZAGADNIENIE INTERPRETACJI

Każde dzieło, może być przez jego odbiorcę umieszczone w perspektywie religijnej. Może mu zostać przyznane w niej określone miejsce nie tylko wówczas, kiedy bezpośrednio wyraża treści religijne, ale także wtedy, kiedy trudno doszu-

kać się w nim świadomego przesłania religijnego, choćby tylko *implicite* zawartego w utworze. Dzieje się tak wówczas, kiedy odbiorca chce interpretować określone zjawiska w perspektywie religijnej. „Wówczas interpretacyjny układ odniesienia przychodzi wraz z odbiorcą – czytelnikiem czy badaczem. Odbiorca jest instancją ujawniającą, współtworzącą teologiczny sens wewnętrzny i zewnętrzny utworu”¹. Dzieło literackie czy teatralne nie ogranicza się bowiem jedynie do tego, co bezpośrednio przedstawia.

Aby wskazać, jakie elementy należy uwzględnić w interpretacji tragedii, odwołamy się tu do R. Ingardena ogólnej teorii dzieła literackiego oraz znawcy sztuki tragicznej H. D. F. Kitto.

Jak zauważa R. Ingarden² dzieło literackie jest jedynie rodzajem *szkieletu*, na który czytelnik nakłada swój świat skojarzeń, wynikający z jego formacji kulturowej. Dopiero w takiej postaci staje się ono przedmiotem bezpośredniej percepcji estetycznej, z której wypływa określona interpretacja utworu. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z napięciem między elementem, nazwijmy go obiektywnym, owym „szkieletem”, jaki przedstawia autor i subiektywnym – tym, jaki narzuca dziełu jego odbiorca. Ten ostatni element nazywa Ingarden³ konkretyzacją dzieła literackiego. Jest ona wypadkową dwóch czynników: dzieła (i jego własności) i czytelnika (ze wszystkimi jego uwarunkowaniami w sposobie odbioru dzieła – wykształcenia, upodobań, warunków w jakich dokonuje się odbiór utworu itp.). Stąd wypływa wielość konkretyzacji w przeciwieństwie do dzieła, które jest jedno. Konkretyzacji dzieła jest tyle, ile jego odczytań. W każdej z nich jednak przejawia się jedno i to samo dzieło⁴.

Kojarzenie przez odbiorcę z dziełem określonych elementów jest z jednej strony wzbogaceniem dzieła, z drugiej jednak stanowi jego zubożenie przez wykluczenie innych możliwych odniesień. Wierne odczytanie dzieła winno zatem opierać się wg Ingardena na „zachowaniu wszelkich jego efektów artystycznych – także tych, które są ściśle związane z niedopowiedzeniami – zachowa występujące w dziele luki sensu i utrzyma nasuwające się treści w stanie implikowanej, »zwiniętej« niejako, rodzącej się myśli, a nie będzie ich eksplikować w sposób brutalny”⁵.

Zastrzeżenia te są istotne w odczytaniu tragedii, gdyż wielu badaczy usiłowało, jak się wydaje, narzucić zbyt arbitralnie swą własną interpretację, starając się za wszelką cenę wypełnić luki w miejscach niedookreślenia pozostawionych przez autora, a spełniających określoną funkcję artystyczną. Nie dla każdego tekstu usunięcie wieloznaczności stanowi ideał. Wiele dzieł zasadza swą istotną wartość artystyczną właśnie na istniejących w nich miejscach niedookreślenia, impli-

¹ S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, w: *Problemy teorii literatury*, red. H. Markiewicz, seria 3, Wrocław–Warszawa 1987², s. 365–366.

² R. Ingarden, *Z teorii dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii...*, seria 1, s. 41.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 42.

⁵ Tamże, s. 40.

kujących treść potencjalną. „Związane z nią zjawiska opalizacji, niedopowiedzenia, tajemniczości itp. stanowią ich szczególny urok”⁶. Opalizacja, czyli ukazywanie przez dzieło jego różnych walorów w zależności od sposobu patrzenia na nie, jego odmienne jawienie się, jest efektem tego, że odbiorca w zależności od swej bazy mentalnej, kulturowej, epoki, w różnorodny sposób kształtuje warstwę wyglądowną dzieła. Jest to możliwe dzięki schematycznej strukturze każdego dzieła, które zawiera tylko ograniczoną liczbę elementów wyznaczających warstwę wyglądowną dzieła, a tym samym zawiera wiele miejsc niedookreśleń, które odbiorca w procesie percepcji musi sam uzupełnić⁷. Ustawia on niejako dzieło ku sobie w zależności od kierunku uwagi i zainteresowań. Konkretyzuje je, nadając mu jednocześnie miejsce we własnym układzie odniesienia. „Ideałem – pisze Ingarden – byłoby oczywiście takie czytanie dzieła, żeby w konkretyzacji ku czytającemu zwrócone były te warstwy, które konstrukcyjnie i artystycznie muszą się uwypuklić, jeżeli w konkretyzacji dzieło ma zagrać wszystkimi występującymi w nim walorami estetycznymi”⁸.

Miejsca niedookreślenia warstwy wyglądownej są w znacznej mierze już wypełnione w przypadku widowiska teatralnego, będącego szczególnym przypadkiem dzieła literackiego. Nie możemy niestety odtworzyć przedstawienia z czasów najbliższych autorowi dramatu antycznego i musimy się zadowolić jedynie skąpych wskazówkami, jakie przekazała starożytna tradycja w odniesieniu do sposobu wystawienia ówczesnego dzieła. To wszystko, co było przedstawione w widowisku za pomocą warstwy brzmieniowej nieuschematyzowanej, tzn. niemożliwej do przedstawienia w graficznej postaci dzieła, jest dla nas niedostępne. Głos odtwarzającego dzieło aktora stanowi jakoś „ujawniającą” stany psychiczne kreowanej postaci z wykorzystaniem określonego tonu mowy np.: „pełen skargi”, „radosny”, „żywy”, „namiętny”, „stłumiony”, „ostry”, „łaskawy”, „pełen nienawiści” itp.⁹

Jako odbiorcy jesteśmy pozbawieni form wyrazu konkretnej inscenizacji teatralnej, jakie percypował widz antyczny, a mogących wskazywać drogę interpretacji dzieła. Pewnych uzupełnień musimy dokonywać sami. Od sposobu, w jaki to uczynimy, zależy stopień wierności odczytania dzieła i jego wartości estetycznej. Łatwo w takim przypadku wydać zły sąd o dziele na podstawie własnej konkretyzacji¹⁰. Naszym zadaniem będzie zatem wskazanie, czym winna się charakteryzować konkretyzacja możliwie najbliższa zamysłom autora. Wokół tragedii narodziło bowiem wiele sprzecznych sądów i prób ich odczytania.

Wiele trudności wynika z faktu, iż po zaistnieniu w naszej kulturze takich prądów umysłowych, jak oświecenie i pozytywizm i przez nie wywołanych, dzisiejsza epoka nie jest z reguły uwrażliwiona, by na sztukę patrzeć pod kątem reli-

⁶ Tamże, s. 39.

⁷ Tamże, s. 33.

⁸ Tamże, s. 53.

⁹ R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1988², s. 89–90.

¹⁰ R. Ingarden, *Z teorii...*, s. 49.

gijnym. Odnosi się to nie tylko do sztuki, ale w ogóle do postrzegania świata jako osadzonego w wymiarze religijnym. Kitto, powołując się na przykład dramatu późnośredniowiecznego, którego akcja toczyła się jednocześnie na trzech poziomach – nieba, ziemi i piekła, stwierdza, że był to dramat z najszerszym odniesieniem¹¹. Dodajmy, że dla ówczesnego widza nie był on czymś niezwykłym. Naturalne dla człowieka tego czasu było równoczesne i spójne zarazem ujmowanie w jedną całość wszystkich trzech wspomnianych płaszczyzn. *Wiek rozumu* odciął się zupełnie od takiego sposobu patrzenia nie tylko na świat, ale i na sztukę. Od czasów oświecenia kolejne epoki, w tym i nasza, nie harmonizują już w pełni z religijnym sposobem myślenia. Dzisiejszy sekularyzm został jeszcze wzmocniony przez Arystotelesowską teorię interpretacji tragedii klasycznej, z którą ma ona, jak stwierdza Kitto¹², związek zupełnie nikły. Arystoteles umieszcza bowiem w centrum sztuki bohatera tragicznego z jego *hamartia*¹³. Charakter-bohater ma być ukazany jednocześnie jako więcej niż przeciętny¹⁴, choć podobny do widza. Logiczne działanie w nim winy ma go doprowadzić do przejścia (μετάβασις) ze szczęścia do nieszczęścia. Ma to wywołać w widzu uczucia litości i trwogi, ponieważ bohater jest podobny do widza¹⁵.

Centrum sztuki, według Kitto¹⁶, nie musi być wcale tragiczny bohater-charakter¹⁷. Jeśliby takie założenie przyjąć, to *Ajas* Sofoklesa staje się niezrozumiałą. Podobnie *Agamemnon*, którego tytułowa postać naznaczona tragiczną winą, nie jest przecież charakterem godnym podziwu. Tym, co zostaje przez Ajschylosa wyekspozowane, nie jest wina. Podobnie w *Prometeuszu* – w uporze bohatera objawia się wina, ale nie jest ona centralnym punktem sztuki. Elektrę u Sofoklesa i Antygonę obciąża *hamartia*, ale nie niszczy ona Elektry, a Antygona ginie

¹¹ H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, London 1956, s. 233.

¹² Tamże.

¹³ „Los człowieka niegodziwego nie może więc budzić ani litości, ani trwogi. Pozostaje zatem wybór kogoś pośredniego między nimi. Takim bohaterem jest więc człowiek, który nie wyróżnia się osobliwie ani dzielnością i sprawiedliwością, ani też nie popada w nieszczęście przez swą podłość i nikczemność, lecz ze względu na jakieś z b ł ą d z e n i e (δὲ ἄμ α ρ τ ί α ν τινά – przyp. J. L.) Arystoteles, *Poetica*, 1453a 7–10; cyt. za: Arystoteles, *Poetyka*, tłum. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989², s. 42.

¹⁴ Arystoteles, *Poetica*, 1454a, 16–17: Περὶ δὲ τὰ ἥθη τέτταρά ἐστιν ὧν δεῖ στοχάζεσθαι, εἰς μὲν καὶ πρῶτον, ὅπως χρηστὰ ἦ.

– „Co się tyczy charakterów, trzeba mieć na uwadze cztery sprawy. Po pierwsze to, że przede wszystkim muszą być szlachetne”, Arystoteles, dz. cyt., s. 50.

¹⁵ Arystoteles, *Poetica*, 1454a, 5–6: „[...] litość wzbudza w nas nieszczęście człowieka niewinnego, trwogę natomiast nieszczęście człowieka, który jest do nas podobny” (περὶ τὸν ὅμοιον – przyp. J. L.), tł. H. Podbielski, s. 42. Podobnie o konieczności podobieństwa mówi Arystoteles w rozdziale XV – 1454a, 24 – omawiając cechy, jakimi muszą się odznaczać charaktery w tragedii.

¹⁶ H. D. F. Kitto, dz. cyt., s. 233–235.

¹⁷ Za typową tragedię charakteru uznaje np. *Bachantki* E. M. Blaiklock, *The natural man*, „Greece and Rome” (Oxford) 16 (1947), s. 49–66, stwierdzając, że jedynym protagonistą sztuki jest Penteus, jednak z podanych niżej racji nie można się z nim zgodzić.

raczej z powodu swych cnót, a nie win. Każda tragedia może budzić litość i trwogę, ale nie zawsze odnosimy te uczucia do bohatera tragicznego. Nie są też one najważniejszymi myślami i emocjami, jakie poszczególne sztuki wzbudzają. Żalimy Elektry i Orestesa, ale nie jest to reakcja, którą Sofokles pragnie u nas na pierwszym miejscu wywołać; każdy lęk, trwoga w odniesieniu do nich są osłabione przez fakt, że Apollo stoi ponad nimi. Nie obroni doktryny Arystotelesa przesunięcie naszej litości i strachu w tej sztuce, na dwóch morderców, których Elektra i Orestes zniszczą.

W dramacie religijnym obok wzbudzania trwogi istotnym jej zadaniem jest osiągnięcie przez widza *zrozumienia* (podkr. J. L.)¹⁸. Widząc na scenie straszne rzeczy, doznajemy istotnie oczyszczenia. Jest tu jednak coś więcej: dzięki obserwowanej akcji rozumiemy, dlaczego one się stały, a jeśli nawet nie rozumiemy, to przynajmniej widzimy, że nie dzieją się one przypadkowo. W teatrze jesteśmy w tej wygodnej sytuacji, że możemy uchwycić związek przyczynowy między wypadkami, co zwykle nie zdarza się w życiu. Widzimy, że teatralny wszechświat jest koherentny, nawet jeśli nie potrafimy go zrozumieć do końca. Prawdziwą wielkość *Króla Edypa* można odczytać tylko wówczas, gdy nie postrzegamy go jedynie jako sztuki charakteru, jak traktuje ją Arystoteles, lecz dostrzeżemy, co Sofokles miał na myśli: że życie, choć tak nieszczęśliwe i okrutne dla Edypa, nie jest dziełem przypadku, chaosem a w jego historii nie ma usprawiedliwienia dla naszego braku wierności prawom moralnym. Litość i trwoga są zbyt osobistymi uczuciami, by mogły stanowić ostateczne wyjaśnienie dramatu religijnego. Zbliżamy się do niego znacznie bardziej poprzez zrozumienie.

W odniesieniu do dramatu religijnego słuszność teorii Arystotelesa może być co najwyżej przypadkowa. Być może Filozof wyprowadził ją z dramatu jemu współczesnemu bądź ze swojej teorii filozoficznej, ale nie rozciąga się ona już na sztuki Sofoklesa, a tym bardziej Ajschylosa. Jeśli wywiódł ją z innego dramatu, to nie mógł być to dramat, który moglibyśmy określić mianem religijnego. Teoria ta może się odnosić do tragedii charakteru, którą moglibyśmy zakwalifikować jako świecką bądź humanistyczną. Jeśli teoria Stagiryty oparta została na *Królu Edypie*, to interpretacja tej tragedii, którą z jej pomocą możemy dokonać, jest czysto humanistyczna i nie uwzględnia tła boskiego, stanowiącego jej istotny składnik¹⁹.

Nie można posądzić Arystotelesa, że nie znał dobrze tragedii klasycznej, czy też że jego teoria wynika jedynie z obserwacji teatru tamtego czasu. Fakt, iż nie daje się aplikować jego teorii do tragedii religijnej, wynika raczej z tego, że konsekwentnie, tak jak w swoich poglądach filozoficznych, traktuje on bogów i cały świat boski w sposób marginalny. W przebiegu akcji nie widzi dla nich miejsca, odmawiając im prawa do bezpośredniej interwencji. Przebieg zdarzeń w myśl zasady prawdopodobieństwa musi dać się wytłumaczyć samym ich układem. Bo-

¹⁸ H. D. F. Kitto, dz. cyt. s. 235.

¹⁹ Tamże, s. 237.

gowie mogą działać jedynie poza akcją dramatyczną²⁰. Jasno więc widać na podstawie tych stwierdzeń, że Arystoteles zawęża świat sceniczny jedynie do płaszczyzny racjonalnej, a pozasceniczna działalność bogów służy jedynie przygotowaniu materiału do akcji. Jeśli jednak teatr ma być obrazem ludzkiego losu, życia człowieka, symbolicznym ujęciem struktury całego świata, to przyjęcie powyższych zasad musi doprowadzić do stwierdzenia, że również w życiu bogowie odgrywają rolę marginalną. Możemy zatem stwierdzić raz jeszcze, że dla Arystotelesa dramat o charakterze sakralnym nie stanowił ideału, któremu warto byłoby poświęcić uwagę. Świat, w którym występują bogowie, biorąc czynny udział w jego zdarzeniach, wykracza poza możliwości racjonalnego ujęcia go. Nie ma w tym nic dziwnego, że Arystoteles odszedł od próby uwzględnienia go w swojej teorii. Jest to tendencja właściwa wszelkim prądom racjonalistycznym²¹.

Próba interpretacji utworu musi więc opierać się na uwzględnieniu wszystkich jego wymiarów. Niebezpieczne jest interpretowanie poszczególnych elementów dzieła w sposób jednostronny, bez uwzględnienia różnych płaszczyzn odniesienia, na których funkcjonują poszczególne obrazy, metafory, symbole, znaki, słowa itp. Mają one określoną walencję w samym tekście i poza nim. Interpretowanie ich bez uwzględnienia ich wielowymiarowości może prowadzić i zwykle prowadzi do błędnych uproszczeń²². W odniesieniu do tego rodzaju praktyk warto

²⁰ „Jasne więc, że rozwiązanie węzła dramatycznego fabuły musi wynikać z samego układu zdarzeń, a nie z interwencji boskiej, jak w *Medei* lub w *Iliadzie* w związku z odpłynięciem floty. Interwencją bogów należy się posługiwać raczej przy przedstawianiu zdarzeń nie wchodzących w zakres samej akcji dramatycznej, zrówno wcześniejszych, których człowiek nie jest w stanie poznać, jak późniejszych, które wymagają zapowiedzi bądź oznajmienia. Przypisujemy wszak bogom, że wszystko widzą. Wewnątrz samej akcji nie powinno być miejsca na pierwiastek irracjonalny; może on wystąpić tylko poza osnową tragedii, jak np. w *Edypie* Sofoklesa”, Aristoteles, *Poetica*, 1454a 37–1454b, 8; dz. cyt., s. 54–55.

²¹ Jak stwierdza Kitto „istnieje ściśle podobieństwo między *Oświeceniem* późnego piątego i wczesnego czwartego wieku przed Chr. i siedemnastego i osiemnastego wieku po Chr. W każdym przypadku ludzki umysł wydaje się osiągać swoją nową jasność przez zacieśnienie swego pola widzenia; w każdym przypadku klasyczna tragedia, poezja w jej najszerszym zakresie, prawie zniknęła za horyzontem; ceniona za jej przypadkowe zasługi, ale nie zrozumiana naprawdę, pozostawiła jako swoich następców heroiczną lub retoryczną tragedię i dowcipną albo sentymentalną komedię. Arystoteles pozostawał w kontakcie z duchem klasycznej tragedii i z pewnością nie zgodziłby się, aby Nahum Tate czwartego wieku zmienił ostatnią część *Antygony*, by uratować Antygonę od śmierci i w ten sposób doprowadzić sztukę do bliższej zgodności z poetyką sprawiedliwości; i chociaż jego preferowany typ tragicznego zakończenia nie był tym, który poeci tragiczni wysoko cenili, i chociaż jego teoria była niezdolna do wyjaśnienia takich sztuk jak *Trojanki*, to nazywał on przynajmniej Eurypidesa «najbardziej tragicznym z poetów» i pogardzał, w przeciwieństwie do Johnsona, słabością widowni (Aristoteles, *Poetica*, 1453a, 33–34 διὰ τὴν τῶν θεάτρων ἁσθησίαν – przyp. J. L.). Pozostaje jednak faktem, że gdybyśmy chcieli zrozumieć ducha i metody klasycznej greckiej tragedii, to musimy studiować Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa w odpowiedni sposób, bez pozwalania sobie na uleganie wpływom idei naturalnych dla wieku ‘świeckiego’, czy to będzie IV w. przed Chr. czy XVIII czy XX po Chr.” (H. D. F. Kitto, dz. cyt., s. 242).

²² Zob. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, s. 78.

przytoczyć słowa M. Eliade, który pisał: „Prawdziwy jest [...] obraz jako taki, jako zespół znaczeń, nie zaś jedno z jego znaczeń, bądź też jeden z jego licznych planów odniesienia. Przełożyć obraz na terminologię konkretną, sprowadzając go do jednego tylko z planów odniesienia, to gorzej niż go kaleczyć, to zniweczyć go, unicestwić jako narzędzie poznania”²³.

Podsumowując, możemy stwierdzić za Kitto, że teoria Arystotelesa nie bierze pod uwagę dramatu religijnego, ponieważ uważa niezasłużone cierpienie za oburzające. W tym fakcie leży wyjaśnienie problemu, dlaczego nie można jej odnosić do dramatu religijnego. Uznanie, że niezasłużone cierpienie winno wywoływać nasze oburzenie, byłoby uzasadnione w tragedii charakteru, w której nasza uwaga jest skupiona na bohaterze, dlaczego i jak działa; i na „nieuniknionym i możliwym” sposobie postępowania, w którym jeden błąd przywodzi wszystko do ruiny. Można oczywiście patrzeć na charakter bez uwzględnienia porządku uniwersum, szukając tylko w bohaterze racji dla tego, co się dzieje, i upatrywać tylko w nim właściwego mikrokosmosu. Jeśli nadto jest on ukazany jako niewinny, i nieświadomy tego, że w nieuniknionym biegu wypadków wypracowuje własne potępienie, sztuka jest dla nas odpychająca. I powinniśmy tak czuć, ponieważ to implikowałoby, że wszechświat jest niezrozumiały, nawet jeśli nie wręcz wrogi²⁴.

Oznaczałoby to jednak zanegowanie spójności wewnętrznej sztuk tragicznych. Jej respektowanie jest możliwe jedynie wówczas, gdy uznamy, że są one ostatecznie nacechowane obecnością perspektywy religijnej, bez której uwzględnienia nie można w sposób właściwy ich odczytać.

2. DRAMAT ZAMIERZONY PRZEZ AUTORA JAKO DRAMAT RELIGIJNY

Z punktu widzenia metodologii można wyróżnić dwie postawy w ujmowaniu teologicznych treści literatury w zależności od tego, czy będziemy się starali opisać religię w literaturze, czy też religijny wymiar literatury, gdy sam utwór nie zawiera bezpośrednio treści religijnych świadomie przekazanych przez autora²⁵. W obu przypadkach możemy mówić o religijnym wymiarze utworu. Tylko wówczas jednak, gdy autor świadomie zamierzał przekazać treści religijne, mające stanowić bazę dla przesłania religijnego, mówimy o utworze religijnym *sensu stricto*. Wyraźnie widać to na przykładzie dramatu greckiego, w którym zawsze znajdziemy jakieś treści religijne, choćby wówczas, kiedy tylko mowa o bogach. W jego obrębie wyróżniamy jednak sztuki o charakterze bardziej świeckim lub religijnym. Kryterium w tym przypadku stanowi ich przesłanie. Według Kitto „rozdzielenie między dramatem religijnym i świeckim nie jest mechaniczne. Ist-

²³ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, wybór i wstęp M. Czerwiński, Warszawa 1974, s. 24–25.

²⁴ H. D. F. Kitto, dz. cyt., s. 237.

²⁵ S. Sawicki, dz. cyt., s. 365.

nieje dramat religijny, w którym bogowie nie występują. Nie ma żadnych bogów w *Medei* czy *Hekabe*, jednak sztuki te muszą być uznane za dramaty religijne: traktowane jako tragiczne studium postaci, z większym lub mniejszym powodzeniem, zawodzą. Mają one właściwy sens tylko wtedy, gdy widzimy, że prawdziwym bohaterem tragicznym jest ludzkość sama w sobie. Z drugiej strony *Elektra* i *Orestes* Eurypidesa są same w sobie wyłącznie tragediami charakteru, nawet jeśli pojawiają się w nich bogowie. Zasadniczym pytaniem jest, czy sztuka egzystuje na jednym poziomie czy na dwóch, czy rzeczywiste jej centrum stanowi jedna lub więcej postaci, czy jest ono gdzieś poza nimi; inaczej mówiąc, jaka jest płaszczyzna odniesienia²⁶.

Dla stwierdzenia religijnego charakteru utworu, zauważa S. Sawicki²⁷, konieczne jest czasem odwołanie się do innych utworów autora, a także do wydarzeń z jego życia oraz do kontekstu ideowego, jaki go otaczał i wpływał na kształtowanie się jego postawy wobec tego, co religijne. „Ten złożony autorski układ odniesienia pozwala uważać, że religijny [...] sens zawarty *implicite* w utworze, jest sensem zaakceptowanym z pozycji poety jako autora tego oto utworu”²⁸. Przystępując jednak do analizy utworu, trzeba mieć na uwadze, iż sam autor, jego losy i przeżycia pozostają poza dziełem literackim, choć nie należy zaprzeczać zachodzącym między nimi związkom. Powstanie dzieła, jego budowa, charakterystyczne cechy, mogą być uzależnione od przeżyć autora, jego cech psychicznych, uzdolnień, wykształcenia, zdolności. Dzieło nosi na sobie piętno osobowości autora, w żadnym jednak razie się z nim nie utożsamia. Podobnie przeżycia czytelnika również nie stanowią części dzieła²⁹. Wreszcie w skład dzieła nie wchodzi „d z i e d z i n a p r z e d m i o t ó w i s t a n ó w r z e c z y, które w konkretnym przypadku mogą stanowić w z ó r (m o d e l) »występujących« w dziele przedmiotów i stanów rzeczy”³⁰. Chodzi tu o to, że np. w przypadku *Ba-chantek* do dzieła nie należy rzeczywisty Penteus, Kadmos, Dionizos itp., ale jedynie postaci, występujące pod tymi imionami, będące tworem wyobraźni autora, choćby nawet na rzeczywistych postaciach były wzorowane.

²⁶ H. D. F. Kitto, dz. cyt., s. 231: „[...] the distinction between religious and secular drama is not a mechanical one. There is religious drama in which gods do not appear, and secular drama in which they do. There are no gods in the *Medea* or *Hecuba* for example, yet these plays must be regarded as religious drama: treated as tragic character-studies they fail, more or less disastrously; they make good sense only when we see that the real Tragic Hero is humanity itself. On the other hand, the *Electra* and *Orestes* of Euripides are quite self-contained tragedies of character, even though gods do appear in them. The essential question is whether the play exists on one level or on two, whether the real focus lies in one or more of the characters, or somewhere behind them; in fact, what the field of reference is”.

²⁷ S. Sawicki, dz. cyt., s. 365.

²⁸ Tamże.

²⁹ R. Ingarden, *O dziele literackim...*, s. 46–48.

³⁰ Tamże, s. 51.

Stosownie do uwag poczynionych przez Ingardena, trzeba również pamiętać, że o samym autorze na podstawie treści utworu nie można wnioskować i mówić tak, jak o występujących w nim postaciach należących do warstwy przedmiotowej utworu. Autor jest wobec dzieła transcendentny i nie można przyjmować, że w dziele jest on reprezentowany wprost przez którąś z postaci, ponieważ zawsze jest on tym, który stwarza nowe postaci istniejące jedynie w ramach rzeczywistości ograniczonej do samego dzieła. Autor może kreować postaci, wyrażając ich charakter jednoznacznie bądź dając ich obraz pełen niedopowiedzeń i dwuznaczności. Stanowi to również zabieg artystyczny, którego celem jest pozostawienie czytelnikowi (widzowi) czynności uzupełniania warstwy wyglądowej dzieła, co może mieć wpływ na odczytanie ogólnej wymowy utworu³¹. W przypadku, kiedy zamierzamy odczytać dzieło w perspektywie religijnej, musimy jednak pamiętać, jak zauważa F. Szulc, że „nie ma [...] *sacrum* bez zaangażowanego podmiotu, bez człowieka religijnego. Dotyczy to postaci kreowanych, podmiotu narracyjnego (*sacrum* immanentnie obecne w dziele) oraz odbiorcy (czytelnika, widza, uczestnika) dzieła sztuki”³².

Powyższe stwierdzenia są istotne, z jednej strony, do wykluczenia z analizy dzieła tego, co nie stanowi jego części, z drugiej, są pomocne do właściwego uchwycenia relacji zachodzących między światem przedstawionym dzieła literackiego a rzeczywistością, z której ono wyrasta, stanowiącą swoisty zewnętrzny układ odniesienia do całego dzieła i pozwalającą na określenie, jakiego rodzaju relacje mogą zachodzić między dziełem a jego autorem.

Wydaje się, że należy poczynić jeszcze jedno zastrzeżenie. Otóż w przypadku, kiedy mamy do czynienia w jakimś dziele z krytyką religii, nie oznacza to wcale, że wymiar religijny w ogóle nie jest przez autora akceptowany, że występuje on przeciw religii. Zarówno życie, jak i przykłady z dziedziny literatury wyraźnie temu przeczą, kiedy dostarczają przykładów ludzi uwikłanych w konflikt z własną religią, krytykujących wierzenia lub wspólnotę wierzących z punktu widzenia wiary, w którą sami są zaangażowani³³. Autor może patrzeć, rozumieć i wyrażać się poprzez *sacrum* nawet wówczas, kiedy jest to *contra sacrum*. Jego język jest w takim przypadku determinowany często sakralnym układem odniesienia³⁴.

Przyjrzyjmy się teraz dramatowi i temu, co mówi się o nim dzisiaj w kontekście jego wymowy religijnej, gdyż jako dzieło literackie zawdzięcza on najwięcej sztuce tragicznej i, jak się zdaje to, co mówi się o religijnym wymiarze dramatu, odnosi się w tym samym stopniu i do tragedii.

³¹ Zob. R. Ingarden, *Z teorii...*, s. 22.

³² F. Szulc, *Sacrum – chrześcijaństwo – teatr*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykova, Lublin 1988, s. 365–374.

³³ Tamże, s. 373.

³⁴ Tamże, s. 367.

3. CZY KAŻDY DRAMAT JEST RELIGIJNY?

Nasze powyższe rozważania wskazują, że dramat może być interpretowany jako dzieło religijne w zależności od intencji autora, jak i sposobu jego odczytania przez odbiorcę. Sformułowane w tytule tego paragrafu pytanie zawiera odniesienie do wyniku badań teorii literatury i teatru. Stanowiło ono inspirację długiego procesu dochodzenia do ujęcia dramatu jako zjawiska z gruntu religijnego. Ze względu na konieczność skrótowego wprowadzenia w zagadnienie musimy się ograniczyć jedynie do zasygnalizowania kilku ujęć tego problemu, aby wskazać, jak istotny w spojrzeniu na dramat jest wymiar religijny.

Umiejscawianie się w perspektywie religijnej przynależy dramatowi w sposób szczególny. Aby to wykazać, przedstawimy za I. Sławińską³⁵ kilka ważnych poglądów na istotę twórczości dramatycznej. Pozwoli to na zrozumienie podstawowych funkcji dzieła o charakterze religijnym, to zaś, co będzie się mówić o dramacie i teatrze, należy w równym stopniu aplikować do tragedii.

Według H. Gouhiera³⁶ celem teatru jest stwarzanie nowej rzeczywistości. Obejmuje ona zarówno *m i k r o k o s m o s s c e n i c z n y* – to, co widzimy na scenie, jak i *m a k r o k o s m o s t e a t r a l n y* – to wszystko, czego nie oglądamy na scenie, ale co zostaje w toku akcji przywołane i w jej ramach pełni określoną funkcję, wreszcie poprzez akcję manifestuje się w ramach relacji organizujących teleologicznie w jedną całość wszystkie składniki dzieła. Stwierdzeniem mającym dla nas walor podstawowy jest jednak to, iż Gouhier widzi istotę dramatyczności w perspektywie śmierci, choć najważniejszym warunkiem powstania tragedii jest obecność w niej świata transcendentnego, a nie śmierci. Każda więc tragedia byłaby w tym przypadku nacechowana religijnie przez fakt zawierania odniesień do świata wykraczającego poza obręb doświadczenia, przez wprowadzenie świata bogów, czy też odwoływanie się do nich jako instancji normatywnej i wpływającej w pewien sposób na przebieg akcji utworu.

Dla R. Schneidera³⁷ każdy dramat ma wymiar sakralny, ponieważ ukazuje los człowieka i stanowi klucz do odczytania porządku świata i jego działania się jako „*Gleichnis des Weltganzen und des Weltablaufs*”³⁸. Z natury dramat stawia człowieka wobec transcendencji, umieszczając go w centrum konfliktów, które z ludzkiego punktu widzenia są nierozwiązalne. To właśnie one są źródłem tragizmu. Istotę dramatu upatruje Schneider w walce o prawdę (Prawdę). Walka ta stanowi powołanie każdego człowieka, a w ostateczności zasadę całego świata³⁹.

³⁵ I. Sławińska, *Dramat i teatr w refleksji teologicznej*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykova, Lublin 1988, s. 13–22.

³⁶ H. Gouhier, *L'essence du théâtre*, Paris 1943; tenże, *Le théâtre et l'existence*, Paris 1952; tenże, *L'oeuvre théâtrale*, Paris 1958.

³⁷ R. Schneider, *Theologie des Dramas*, w: *Über Dichter und Dichtung*, Köln, Olten 1953.

³⁸ Cyt. za: I. Sławińska, dz. cyt., s. 19.

³⁹ Tamże.

Wypada podkreślić, że to ukierunkowanie na Prawdę jest zwróceniem się ku jej wymiarowi transcendentnemu, a jednocześnie transcendentalnemu – odnoszącemu się do wszystkich i wszystkiego, do uniwersum w jego najszerszym pojęciu.

Ostatnim z poglądów, do którego zamierzamy się odwołać, jest pogląd zaprezentowany przez H. U. von Balthasara⁴⁰. Teatr według niego stanowi projekcję ludzkiego życia. Człowiek może więc rozpoznać w grze na scenie swoją rolę. Potrzeba takiego rozpoznania tkwi w człowieku i z nią wiąże Balthasar powstanie teatru.

W dramacie stawia się fundamentalne pytania o sens i celowość istnienia. Według Balthasara teatr ma w takim przypadku za zadanie obronę bytu wobec próby jego negacji. Obrona ta wyraża się w formułowaniu odpowiedzi poprzez przedstawione zdarzenia, wewnętrzny układ procesu dramatycznego. Odpowiedź jednostkowa jest jednocześnie uniwersalna, odniesiona do każdego człowieka⁴¹. Zostaje on umieszczony w horyzoncie dramatycznej egzystencji, który jest niezmienny, wieczny i eschatologiczny. Stawia się pytania podstawowe i wymuszające niejako naszą odpowiedź: Kim jestem? Jaką rolę mam do spełnienia?⁴² Pytania te, odnosząc się do najszerszego wymiaru ludzkiego istnienia, sytuują byt człowieka w płaszczyźnie religijnej.

Przejdźmy teraz bezpośrednio do tragedii. Balthasar⁴³ wiąże ją wprost z wiarą. Przypominając, że właściwym podłożem tragedii jest mit, określa go jako „jasną przestrzeń istnienia otwierającą się w rozróżnieniu nieba i ziemi, bogów i ludzi”⁴⁴. W przeciwieństwie do późniejszej myśli platońskiej, związanej z orfizmem i widzącej w ciele więzienie dla duszy tęskniącej za wyzwoleniem się z niego, w przestrzeni tej „człowiek jest afirmowany w swej doczesności, piękności i problematyczności, jego doczesna egzystencja zyskuje wielkość i wzniosłość przez to, że sięga w przestrzeń boskiego światła i tylko z tego punktu widzenia jest wyjaśniana”⁴⁵. Dla kultury Zachodu przestrzeń ta została odkryta przez Homera, w którym Arystoteles widzi praojca tragedii⁴⁶. Bogowie, będący w górze, biorą udział w ludzkich losach, a wszystkie nici ich działań „splatają się w nieprzenikniony sposób w barwny kobieriec według ukrytego planu «ojca bogów i ludzi»”⁴⁷. Mimo iż bogowie interweniują w losy bohaterów, wkraczających we

⁴⁰ Swoje rozważania dotyczące teatru i dramatu zawarł H. U. von Balthasar przede wszystkim w trzypięciotomowym dziele *Theodramatik*, t. 1–3, Einsiedeln 1973.

⁴¹ I. Sławińska, dz. cyt., s. 21. Połączenie konkretnego i uniwersalnego wymiaru, jaki on wyraża, jest charakterystyczną cechą i zarazem zadaniem sztuki. Por. H. D. F. Kitto, dz. cyt., s. 244.

⁴² I. Sławińska, dz. cyt., s. 22.

⁴³ Streszczenie swoich poglądów na religijny wymiar tym razem tragedii zawarł H. U. von Balthasar w *In der Fülle des Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1980; wyd. polskie: *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 147–154.

⁴⁴ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 148.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Arystoteles, *Poetica*, 1448b, 34–36: ὥσπερ δὲ καὶ τὰ σπουδαῖα μάλιστα ποιητὴς Ὅμηρος ἦν (μόνος γὰρ οὐχ ὅτι εἶδ' ἀλλὰ καὶ μιμήσεις δραματικὰς ἐποίησεν)...

⁴⁷ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*..., s. 148–149.

wskazaną przez nich przestrzeń przeznaczenia, to jednak bohaterowie działają w sposób nieskrępowany, „w pełni świadomi wagi swojej niepowtarzalności, śmiertelnej przecieży; ale modlą się, składają ofiary, ufają kierującym nimi bogom, obawiają się czarnych losów, cieszą się blaskiem zwycięstwa i sławy – gra będąca rozkoszą dla oczu Zeusa, której żadna uczta bogów nie może zastąpić”⁴⁸. Według Balthasara⁴⁹ właśnie na podwalinach ludzkiej egzystencji, jej afirmacji, zbudowana jest grecka tragedia, a nawet późniejsza filozofia od czasów Sokratesa. Poeci tragiczni umieszczają człowieka w świecie ciemności, w którym bóg, choć obecny, staje się niewidzialny i obcy. Jest on jednak ciągle wyznacznikiem sensu ludzkiej egzystencji. Tragedia wywodząca się z kultu boga – Dionizosa – pełni swoją funkcję kultową, kiedy „ukazuje – bogu na chwałę – przeznaczenie człowieka w posępnym boskim świetle”. Istota tragiczności osadzonej w boskiej perspektywie wyraża się w potrójnym aspekcie.

1. Tragizm ludzkiej egzystencji – nie można bowiem do końca nakreślić jej istotnych linii. Sięgając do „boskiej przestrzeni”, człowiek widzi i pragnie dóbr, które jednak wymykają mu się, stając się nieosiągalne w pełni (Admet kochający żonę, która umiera, aby ocalić mu życie, stwierdza, że przestaje ono mieć dla niego sens; zniszczona podstępem wierność Dejaniry; Herakles przychodzący na pomoc swojej rodzinie, owładnięty szaleństwem, zabija swoich bliskich).

2. Istotne linie życia krzyżują się, przez co życie staje się sprzecznością (Orestes, który zabija matkę, posłuszny nakazowi Apollona, ścigany jest przez Erynie; Antygona posłuszna boskiemu prawu ginie z nakazu prawa ludzkiego – a żaden bóg jej nie broni; Hippolytos czci Artemidę, ale ta pozostaje bierna wobec zemsty Afrodyty za lekceważenie jej praw; Prometeusz, stając się przyjacielem ludzi, ściąga na siebie wrogość Zeusa). Sprzeczności stają się w tragedii źródłem nieprzewidywanego cierpienia. Obraz ten szczególnie wyraźnie pojawia się u Eurypidesa tam, gdzie występuje błagalnik (ἱκέτης) zwracający się o pomoc i opiekę, jak w *Błagalnicach*, – „człowiek zostaje od razu postawiony w sytuacji absolutnej bezdomności, pozbawienia praw, zagrożenia, która sprawia, że cała jego egzystencja zawieszona jest nad przepaścią i w powietrzu; jest to skrajny wyraz wychodzenia-poza-siebie (*ex-sistentia*): człowiek staje się subsystującym pytaniem postawionym bogom i współbłżnim [...]”.

3. U podstaw sprzeczności prowadzących do bólu tkwi tajemnicza wina. Stanowi ona tło tragicznego dziania się; można ją w jakiś sposób zidentyfikować, odkryć, ale nie można jej usunąć; nie można określić, gdzie leży, choć wiadomo, że na pewno jest. Edyp jest winny, bo zabił ojca i wziął za żonę swoją matkę. Czy jednak jest do końca winny, skoro wskazywała na te wydarzenia wyrocznia? Ta wątpliwość pozwala mu czuć się usprawiedliwionym, bo ciężko odpokutował za swoje czyny. Wina może być dziedziczna, jak w przypadku Atrydów; może być

⁴⁸ Tamże, s. 149.

⁴⁹ Tamże, s. 149–154.

skutkiem nieświadomej obrazy bogów, jak w przypadku *Ifigenii w Aulidzie*; za tę obrazę bogowie żądają zadośćuczynienia, ale to prowadzi do nowej winy. Koło się zamyka. Nie ma wyjścia z tego zakłętego kręgu. Człowiek działa odpowiedzialnie, często na polecenie samych bogów, a mimo to staje się winny. Takie są nieprzeniknione wyroki Losu. Jedynym wyjściem jest zupełne wykorzenienie egzystencji człowieka. Jeszcze jedną tajemnicę stanowi fakt, że sami bogowie są zdeterminowani jakimś nadrzędnym elementem (wspomina o tym już Homer) – losem, który przędą Parki. Egzystencja człowieka jest naznaczona winą, która „przerasta jednostkę, nie usprawiedliwiając jej mimo to w pełni”⁵⁰.

Tragedia, według Balthasara, w odsłanianiu ludzkiej egzystencji stanowi akt liturgiczny, ponieważ wynosi ją ku światu boskiemu. Religijny jej wymiar ujawnia się właśnie w tym, że stawia ludzką sytuację w świetle prawdy absolutnej jako sakralny symbol. W tym akcie zawiera się ukryta łaska, której człowiek dostępuje. Nie przezwycięża ona ani nie usuwa sprzeczności istnienia, ale jej istota polega na umieszczeniu w boskim świetle, a zarazem w boskiej ciemności właśnie tego ludzkiego istnienia, strasznego w swoim bólu. Człowiek tragedii, pomimo swego cierpienia, wypowiada jednak swemu istnieniu „tak”, stając wobec światła i ciemności absolutu. Tragedia, zbierając niejako wszelkie argumenty na „nie”, w akcie czci oddawanej bogu wypowiada wobec niego swoje „tak” mimo wszystko, wbrew nadziei. W tym tkwi jedność wszystkich tragedii, że głoszą afirmację życia, która ma większą siłę niż wszelkie wydarzenia, które mogłyby nią zachwiać⁵¹.

Klucz do rozumienia greckiej tragedii leży w paradoksie: „egzystencja ludzka wykracza poza sfery tego, co związane z naturą, przygnębiające i sięga w wyznaczoną zrządzeniem bogów przestrzeń; przez to właśnie wchodzi w skrajną, dla ziemskiego myślenia niewyobrażalną ciemność, lecz na chwałę bogów nie cofa się przed swym własnym tragizmem, ale przeciwnie, afirmuje go jako swoją niepojętą, być może przerastającą nawet bogów wielkość”⁵² *Κάθαρσις*, o której mówił Arystoteles, jest przyjęciem łaski oczyszczenia przez współprzeżywanie zdarzenia dotyczącego samego istnienia w akcie dostrzeżenia „rzeczywistej sytuacji człowieka, przed którą można jedynie ze złości zamilknąć jako przed czymś, co zostało współpostanowione przez bogów”⁵³.

Spojrzenie Balthasara na istotę greckiej tragedii, przedstawione powyżej, jest niezwykle przekonujące i nie pozostawia wątpliwości, że tragedia ze swej istoty ma wymiar religijny. Są z nim zgodni co do tego pozostali teoretycy dramatu. Skrótowe z konieczności przedstawienie ich poglądów na istotę dramatyczności i

⁵⁰ Tamże, s. 152.

⁵¹ Tamże, s. 152–153.

⁵² Tamże, s. 153.

⁵³ Tamże, s. 153–154.

jej wymiar sakralny, pozwala nam jednak uznać, że każdy dramat ze swej natury jest religijny.

Pozostaje jeszcze do uściślenia kwestia terminologii, gdyż w praktyce nie każdy dramat jest określany mianem „religijnego”. Kiedy w badaniach literackich używamy określenia „religijny”, odnosimy je do utworów, które bezpośrednio wyrażają treści religijne i jako takie zostały zamierzone przez autora. Niemniej jednak pamiętać należy, że w interpretacji dramatu greckiego, jak zauważa Kitto⁵⁴, traktowanie go jako dramatu religijnego ma podstawowe znaczenie⁵⁵.

Wypada się zgodzić z Kitto, że używając określenia „dramat religijny”, uznajemy, że jest on oddzielnym rodzajem, którym rządzą własne prawa. Trzeba go traktować odmiennie od dramatu rozumianego jako studium charakteru, formy tragedii, dla której swoją analizę zastosował Arystoteles. Inny jest jej cel. Centralnym jej punktem nie jest indywidualny bohater i nie na nim ma się skupiać cała uwaga odbiorcy. W dramacie religijnym bogowie są również postaciami działającymi, a tam gdzie występują, muszą istnieć na pierwszym planie. Struktura sztuki i jej znaczenie uwidaczniają się wówczas, gdy ludzki dramat jest postrzegany w zestawieniu z tłem działania boskiego⁵⁶. Działanie to jest elementem kontrolującym w tragedii religijnej, gdyż reprezentuje ono nieubłagane prawo, układ wewnętrznych, przyrodzonych, naturalnych sił. Nie jest jednak elementem kontrolującym ludzkie działanie. To ostatnie pozostaje w zasadzie dla niego obojętne. Działanie boskie raczej uwypukla działanie i cierpienie ludzkie, stanowiąc dla nich boskie tło, „układ współrzędnych”, na tle których trzeba odczytać znaczenie czynów i cierpień ludzkich aktorów. Element boski ma charakter kontrolujący, ponieważ autor tragedii konstruuje ją tak, że czyny i cierpienia ludzkie ukazane w niej są zrozumiałe jedynie wówczas, gdy odczytuje się je na tym układzie współrzędnych, jakim jest świat boski. Przedstawione na jego tle postaci są żywe i konkretne, ukazane niemal naturalistycznie, ale szczegół, który wprowadza element ożywienia, musi zostać umieszczony na owym uniwersalnym układzie współrzędnych. W ten sposób dramat łączy w sobie to, co jednostkowe z największym uogólnieniem. Narzędziem dla poetów tragicznych była religijna rama ich sztuk⁵⁷.

⁵⁴ H. D. F. Kitto, dz. cyt., s. 232.

⁵⁵ Często zapomina się o tym w dzisiejszych czasach, zwykle z powodu utraty bezpośredniego kontaktu z kulturą religijną, przede wszystkim pod wpływem idei wieku oświecenia i pozytywizmu.

⁵⁶ H. D. F. Kitto, dz. cyt., s. 238.

⁵⁷ Tamże, s. 243–244.

4. ZAMIAST PODSUMOWANIA. PROPOZYCJA TERMINOLOGII

Dotychczasowe rozważania jednoznacznie wskazują, że każda interpretacja tragedii musi uwzględniać aspekt religijny. Jest to oczywiste również z innego względu. Otóż dla Greka starożytnego określenie „religijny” w stosunku do poezji, a szczególnie dramatu byłoby zapewne niezrozumiałe oraz dziwne. Grecka polis nie знаła rozdziału państwo-religia⁵⁸, nie znała też wyraźnego rozdziału *sacrum* i *profanum*. Wszystkie przejawy życia obywatelskiego miały w jakimś sensie wymiar religijny, ponieważ „polis tworzyła wspólnotę religijną i stanowiła najwyższy autorytet we wszystkich sprawach dotyczących życia religijnego”⁵⁹. Instytucje państwowe określały formę zachowań obywateli także w stosunku do kultu bogów i dbały o ochronę podstawowych wierzeń religijnych⁶⁰. Zgromadzenie Ludowe w Atenach ustanawiało święta, ofiary i decydowało o wprowadzaniu lub zakazie nowych kultów. Sąd mógł skazać obywatela za bezbożność, jak to miało miejsce w stosunku do Sokratesa, gdy oskarżono go, że „nie uznaje bogów, których uznaje miasto”⁶¹. Sam Sokrates zarówno u Platona, jak i u Ksenofonta⁶² za prawego człowieka uważa kogoś, kto postępuje jednocześnie sprawiedliwie – δικαίως i zbożnie – όσίως. Sprawiedliwość i pobożność nie chodzą u niego osobnymi drogami, są prawie tym samym. Są jednocześnie ideałem religijnym i obywatelskim, który należy realizować w życiu. Sprawiedliwość w Grecji miała charakter religijny, a bóg delficki Apollon, chwali u Ksenofonta Sokratesa za cechy w dzisiejszym rozumieniu raczej świeckie niż religijne: poczucie wolności, sprawiedliwość i mądrość-rozwagę⁶³.

Słowo *λειτουργία* oznaczało świadczenia obywatelskie na cele cywilne oraz religijne: utrzymanie triery, przygotowanie chórów, poniesienie kosztów ofiar sakralnych⁶⁴. Czasownikiem *λειτουργεῖν* określano pełnienie zarówno służby państwowej, jak i religijnej⁶⁵.

To tylko kilka przykładów świadczących, że *sacrum* i *profanum* nie tyle mieszało się, ile występowało jako ta sama rzeczywistość. Dlatego i poezja, szczególnie zaś dramat, miała charakter religijny jakby z założenia. Poezja była religijna dlatego również, że pełno w niej bogów i tematyki religijnej.

⁵⁸ R. Turasiewicz, *Miedzy pobożnością a bezbożnością. Studium religii w dramacie Eurypidesa*, „Prace Religii Filologii Klasycznej” nr 23 (1995), s. 27.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932, s. 351.

⁶¹ Plato, *Ap.*, 24 b, 9 – c, 1.

⁶² Tamże, 35c, 7 – d, 2; Xenophon, *Apologia*, 5, 5.

⁶³ Xenophon, tamże, 14, 6–9.

⁶⁴ E. Casato, W. J. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor 1995, s. 139.

⁶⁵ Liddel H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie..., With a Supplement 1968, Oxford 1940, repr. 1983, s. v.

Nawet kiedy spojrzymy na twórczość Eurypidesa, który czasami, jako racjonalista, był *eo ipso* uznawany za poetę areligijnego⁶⁶, musimy także powiedzieć, że ma ona charakter religijny i to nie tylko ze względu na najszerszy kontekst. Jak pisze R. Turasiewicz⁶⁷, „świat herosów ukazany w tragediach Eurypidesa pełen jest czynnika boskiego. [...] Z trzech wielkich dramaturgów to właśnie Eurypides najbardziej starał się uświadomić swym widzom tę prawdę, że bogowie – obojętnie jacy są, dobrzy czy źli – interesują się sprawami ludzkimi, biorą w nich udział i w jakiś sposób kierują porządkiem tego świata”.

Pozostaje jeszcze do uściślenia kwestia terminologii. W naszych rozważaniach wskazaliśmy, że każdy dramat jest z natury religijny, ale przecież nie każdy nosi miano religijnego. „Religijnym” nazywamy utwór zamierzony jako taki przez autora i posługujący się środkami wyrazu właściwymi do wyrażenia tego, co religijne: język, symbol, znak, topos itp. Istotny jest tu również cel, jaki utwór ma spełnić: wywołanie u odbiorcy reakcji na apel natury religijnej, na przesłanie utworu. Mówimy wówczas o utworze religijnym w ścisłym sensie.

Słownik terminów literackich pod red. J. Sławińskiego nie uwzględnia jednak w ogóle hasła „dramat religijny”. Mamy tu tylko wyjaśnienie dramatu liturgicznego jako „gatunku dramatyczno-teatralnego obejmującego przedstawienia związane z liturgią Kościoła katolickiego, będące fragmentami obrzędów”⁶⁸. W *Encyklopedii Katolickiej* (t. 4) mamy już dwa odrębne hasła: „dramat liturgiczny” i „dramat religijny”. Dramat liturgiczny jest uznany za „część składową dramatu religijnego”. Pierwszy z tych terminów został wprowadzony w XIX w., drugi – w XX w. Utworzono je głównie w celu opisu dzieł powstających z inspiracji chrześcijańskiej, dlatego z ich pomocą nie da się dobrze przedstawić rzeczywistości religijnego dramatu greckiego, który ma formy bogatsze. Chcielibyśmy z konieczności zaproponować inną, rozszerzoną terminologię, która dokładniej pozwoli nam opisać grecki dramat religijny i jednocześnie lepiej ukazać jego specyfikę.

Najogólniejszym pojęciem proponowanym przez nas jest pojęcie *dramatu zawierającego sacrum*, czyli takiego dramatu, w którym *sacrum* występuje w jakiegokolwiek postaci. Dramat ten obejmowałby dramat bogów i dramat religijny (w znaczeniu węższym)⁶⁹. Dramat liturgiczny lub misteryjny byłby zakresowo węższy od dramatu religijnego.

Schemat dramatu zawierającego sacrum:

1. Dramat bogów (teologiczny).
2. Dramat religijny (teo-antropologiczny):
 - a) niemisteryjny,
 - b) misteryjny (liturgiczny).

⁶⁶ Zob. na ten temat R. Turasiewicz, dz. cyt., s. 23 n.

⁶⁷ Tamże, s. 34 n.

⁶⁸ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988², s. 99.

⁶⁹ Ponieważ we wcześniejszych rozważaniach uznaliśmy, że każdy dramat jest religijny w znaczeniu szerszym.

Postawmy pytanie, czym różni się dramat bogów od dramatu religijnego. Jeśli dramat religijny – jak pisze I. Sławińska⁷⁰ – to „twórczość dramatyczna skoncentrowana na relacji Bóg-człowiek oraz ukazująca działanie Boga w życiu ludzkim i odpowiedź człowieka na to działanie”, to definicja ta nie obejmuje definicji, w których postaciami są sami bogowie. Nie jest to już sprawa religii, bo nie chodzi w nich o relację bóg-człowiek. Nie jest to więc dramat religijny w podanym wyżej znaczeniu. W kulturach monoteistycznych dramat bogów nie może zaistnieć. Mógł jednak zaistnieć w kulturze greckiej uznającej politeizm. Nie tylko mógł zaistnieć, lecz rzeczywiście zachowały się dwie tragedie Ajschylosa, które są właśnie dramatami bogów⁷¹, tzn. *Eumenidy* i *Prometeusz w okowach*. Przyjrzymy się im bliżej.

Akcja *Eumenid* dzieje się wprawdzie w świecie ludzi, lecz antagonistami są bogowie: Erynie, Apollon i Atena. Spór, będący tematem tej sztuki, rozgrywa się między nimi. Jest oczywiście Orestes, lecz występuje jako uosobienie przedmiotu sporu, a nie jako podmiot działający. Gdy problem Orestesa zostanie rozstrzygnięty, sztuka się nie kończy. Kończy się, gdy konflikt między bogami olimpijskimi i prastarymi córami Nocy zostanie polubownie rozwiązany. Oczywiście w tej tragedii występuje też problematyka religijna, lecz konflikt dotyczy bogów i bogowie są głównymi postaciami działającymi, bo od nich wyłącznie zależy bieg zdarzeń i ostateczne rozwiązanie. Orestes wypełnia ich wolę i poddaje się ich decyzjom.

W jeszcze mniejszym stopniu dramatem religijnym jest *Prometeusz w okowach*. Tu właściwie wszystko rozgrywa się między bogami: Zeusem, Prometeuszem, głównymi antagonistami sztuki, oraz boskimi postaciami instrumentalnymi – Hefajstosem, Hermesem, Okeanosem, Kratosem i Białą. Chór także stanowią morskie boginki – Okeanidy. Jest wprawdzie jedna postać ludzka – Io, zaplątana w akcję niby przypadkiem, pozostająca jednak poza głównym nurtem konfliktu. Jej pojawienie się posłużyło poecie do uwypuklenia tyranii Zeusa⁷². Przedmiotem sporu w tej sztuce też jest człowiek, jego dola i przeznaczenie. Mamy więc i tu problematykę religijną, lecz tragedia jest dramatem bogów podobnie jak w *Eumenidach*.

Poza tymi dwiema zachowanymi tragediami, większość spełnia kryteria dramatu religijnego. Przypomnijmy tylko, że istnieją tragedie, w których bogowie nie występują, a mimo to sztuki te muszą być uznane za dramaty religijne, ponieważ życie ludzkie jest przedstawione w dwóch płaszczyznach rzeczywistości – ziemskiej i nadprzyrodzonej.

Postawmy teraz kolejne pytanie: Czy można mówić o dramacie liturgicznym na terenie literatury greckiej? Powiedzieliśmy wprawdzie, że według Balthasara tragedia sama w sobie stanowi akt liturgiczny, ponieważ wynosi ludzką egzysten-

⁷⁰ I. Sławińska, *Dramat religijny*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 188.

⁷¹ W pewnym stopniu dramatem bogów jest też *Herakles szalejący* Eurypidesa.

⁷² O. Taplin, *Stagecraft of Aeschylus*, Oxford 1977, s. 266.

cję ku światu boskiemu, jednak mówiąc „liturgiczny” mamy na myśli dramat realizujący rytuał lub obrzęd. Wśród zachowanych sztuk z pewnością tego typu dramatu nie znajdziemy (pozostawiamy na razie *Bachantki*). Jeśli jednak jest prawda, że dramat grecki rozwinął się z kultu religijnego (dotyczy to komedii, tragedii i dramatu satyrowego), to można przyjąć, że pierwotna forma tego dramatu odpowiadała kryteriom, jakie cytowany *Słownik Sławińskiego* stawia przed jedną z odmian dramatu liturgicznego. Mamy na myśli „dramatyczne inscenizacje obrzędów”. Nowsze badania nad tragedią grecką koncentrują się właśnie na szukaniu w niej pozostałości elementów rytualnych, które mogły być u początków tego gatunku. W szczególności na tematyce ofiarniczej. Mówi się nawet, że „nie ma rytuału, który by nie pozostawił śladu w tragedii, jak np. wszystkie rytę, które wyznaczają główne etapy ludzkiej egzystencji: narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, pogrzeb, czy też rytę związane z hikecją, oczyszczeniem przysięgą”⁷³. To zakłada, że u początków dramatu greckiego można przyjąć istnienie dramatycznych inscenizacji obrzędów, jakieś „widowiska zasadniczo afabularne, w których podstawową rolę odgrywały gesty, działania i organizacja przestrzeni *scenicznej*, m.in. procesje widowiskowe”⁷⁴. Wiemy przecież, że swawolne pochody o charakterze religijnym, zwane komosami, dały nazwę komedii⁷⁵. Procesje przetrwały w zachowanych dramatach, np. procesje błagalników, otwierająca *Króla Edypa* czy dionizyjska w *Acharnejczykach*.

Istnieje jednak w literaturze antycznej sztuka religijna *par excellence*. Jest nią jedyny zachowany dramat dionizyjski – *Bachantki* Eurypidesa. Trzeba stwierdzić, że jest to tragedia wyjątkowa, ponieważ są w niej elementy sacrum we wszystkich jego wspomnianych wyżej aspektach że spełnia ona kryteria dramatu liturgicznego.

Jak wykazaliśmy, każdy dramat jest utworem religijnym, choć w różnym stopniu. W celu interpretacji tragedii antycznej uwzględnienie tego jej wymiaru ma kapitalne znaczenie i odrzucanie go musi prowadzić do błędów w interpretacji. Przestroga ta wydaje się o tyle ważna, że zasada powyższa spotyka się nie rzadko, również współcześnie, z odrzuceniem lub próbą marginalizowania jej znaczenia, czego należy się absolutnie wystrzegać, dokonując próby dogłębnego i całościowego odczytania tragedii.

⁷³ S. Said, Trédé, A. Le Boullec, *Histoire de la littérature grecque*, Paris 1997, s. 127.

⁷⁴ *Słownik terminów literackich*, „dramat liturgiczny”.

⁷⁵ *Wybór komedii*, tłum. i oprac. S. Srebrny, Warszawa 1955, s. 7. n.

URSZULA MICHALAK, URSZ. SJK
Łódź

JAK MÓWIĆ WSPÓŁCZESNEMU CZŁOWIEKOWI O MOŻLIWOŚCI RACJONALNEGO POZNANIA BOGA?

Próba znalezienia sposobu, który ukazuje możliwość racjonalnego poznania istnienia Boga i zarazem odpowiada potrzebom współczesnego człowieka.

1. STAN WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Kultura¹, dzieło człowieka, stanowi środowisko niezbędne do jego osobowego rozwoju. Człowiek tworzy to środowisko i czerpie z niego „budulec” swojego ludzkiego życia. Rozwija zdolności i talenty otrzymane w darze od Pana wszelkiego istnienia w celu doskonalenia siebie i opanowania przyrody. Kultura, w swojej najgłębszej rzeczywistości, jest szczególnym terenem, na którym człowiek rozwija swoje relacje z naturą, z innymi ludźmi oraz z Bogiem, aby osiągnąć prawdziwie ludzki poziom życia. Kultura charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród wszystkich innych istot, tylko bowiem człowiek ma rozum i wolność. Przedmiotem prawdziwej kultury jest kształtowanie w człowieku osoby, w której życiu wymiar duchowy góruje nad wymiarem materialnym i która jest zdolna osiągnąć swoje przeznaczenie².

Tak rozumiana i tworzona kultura daje możliwość i zarazem jest koniecznym fundamentem, na którym można zbudować taką koncepcję poznania rzeczywistości, która pozwoli poznać pierwszą przyczynę tej rzeczywistości, źródło tego, co samo sobie nie daje istnienia. Zauważając, iż w świecie obecny jest porządek przyczyn sprawczych, stwierdza się, że nie jest możliwe, aby coś było przyczyną same-

¹ Kultura to intelektualizacja natury. Człowiek mocą specyficznie ludzkich władz, rozumu i woli, może „przetworzyć” naturę, wycisnąć w niej swoje osobowe cechy. W wyniku takiego działania powstają cztery obszary ludzkiej kultury: nauka, moralność, sztuka, religia. Na tych obszarach przedmiotem ludzkich pragnień i dążeń są (odpowiednio): prawda, dobro, piękno, świętość.

² Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 137–145.

go siebie. Niebyłoby nie może sam z siebie stać się bytem, gdyż przeczyłoby to zdrowemu rozsądkowi, a przede wszystkim pierwszym zasadom, którymi rządzi się byt i ludzka myśl. Jeśli bowiem istnieje coś, czemu z natury nie przysługuje istnienie, to musi istnieć przyczyna udzielająca tego istnienia. W innym wypadku to coś istniałoby wcześniej od siebie samego, co jest niemożliwe. Jednocześnie w szeregu przyczyn sprawczych nie można posuwać się w nieskończoność, zatem musi istnieć pierwsza przyczyna sprawcza. Na kanwie tego poznania można skonstatować, iż negacja owej przyczyny jest zarazem negacją całej realnie istniejącej rzeczywistości. Zanegowanie więc istnienia owej pierwszej przyczyny, stanowiącej źródło istnienia bytów, które same z siebie istnieć nie mogą, prowadzi do afirmacji absurdu.

Człowiek mocą swoich specyficznie ludzkich władz, które wyrastają z ludzkiej natury i ją określają, jest w stanie odczytać rzeczywistość w jej najistotniejszym wymiarze. Człowiek-twórca, sprawując władzę nad sobą samym i otaczającym go światem, jest zdolny poznać prawdę i wyrazić wobec niej swój stosunek.

Takim pojęciom jak *kultura*, *twórczość* należy przywrócić podstawowe i najważniejsze znaczenie, które określa sposób istnienia człowieka; człowiek zaś, zgodnie ze słowami św. Tomasza z Akwinu, prowadzi życie rozumne i twórcze (*Genus humanum ratione et arte vivit*)³, żyje rozumem i twórczością. Głęboka prawda o człowieku zawarta jest w tym, iż człowiek żyje życiem prawdziwie ludzkim dzięki kulturze, wówczas kiedy „kształtuje wspaniałą materię swojego człowieczeństwa”⁴ i ukazuje własną istotę – to, kim jest i jaki jest. Z owej istoty wyrasta i w niej jest zakorzeniona ludzka twórczość i kultura. „Kultura jest właściwym sposobem »istnienia« i »bytowania« człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej »jest«.[...] Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza”⁵. Zatem należy kształtować przekonanie, że człowiek jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem wszelkiego rozumnego i twórczego działania. Jest twórcą kultury i jej celem, jej głównym adresatem. On pomnaża jej bogactwa i z nich czerpie. Dlatego też w dziedzinie kultury najwięcej troski i uwagi winno poświęcać się człowiekowi, jego wychowaniu, kształtowaniu, formowaniu zarówno intelektu, jak i woli, by żył w prawdzie, czynił dobro, tworzył i kontemplerował piękno oraz poprzez wszystko, co ma miejsce w jego życiu zmierzał do poznania i miłowania Boga i drugiego człowieka⁶. Kultura ma za cel: realizację osoby we wszystkich jej wymiarach wraz ze wszystkimi jej zdolnościami; rozwój człowieka jako człowieka jako osoby, jako jedynego i неповtarzalnego bytu pośród istnień tego świata. „Zadaniem każdego człowieka jest być twórcą własnego życia: człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki”⁷.

³ Por. Jan Paweł II, *List do artystów*, 1995 r.

⁴ Tamże.

⁵ Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, s. 54–55.

⁶ Por. *W trosce o kulturę*, pr. zb. pod red. bp B. Bejze, Warszawa 1996, s. 377.

⁷ Jan Paweł II, *List do artystów*, 1995 r.

Poprzez kulturę i w kulturze należy szukać całego, integralnego człowieka w całej prawdzie jego duchowo-cieleśnej podmiotowości. Nic innego jak właśnie kultura winna budzić zachwyt nad twórczym bogactwem ducha ludzkiego, nad ciągłym trudem, który ma na celu zachowanie i ugruntowanie tożsamości człowieka, a tym samym poznanie prawdy o nim samym i otaczającym go świecie. Kościół po raz pierwszy w dziejach oficjalnie wypowiedział się na temat kultury na Soborze Watykańskim II w Konstytucji *Gaudium et spes*. Przypomnił wówczas podstawowe rozumienie kultury: „*Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała, stara się drogą poznania i pracy poddać ten świat pod swoją władzę, czyni bardziej ludzkim życie społeczne*”⁸.

Kultura w najściślejszym i podstawowym znaczeniu jest tym, co starożytni nazywali *cultus animi*, czyli uprawą ducha. Tak rozumiana kultura to prawidłowy i możliwie najpełniejszy rozwój intelektu i woli, dwóch najważniejszych sfer działania osoby. Zatem prawdziwa kultura ludzka zbudowana jest na fundamencie intelektu i jego naturalnym przeznaczeniu, czyli na porządku poznawczym, oraz na woli, czyli porządku działania, a zwłaszcza miłości⁹. Osiąga się ją w wyniku ogromnego nakładu ciągłej i wytrwałej pracy. Tak rozumiana kultura zajmuje miejsce uprzywilejowane wśród zadań, jakie człowiek może i powinien podejmować. Taka aktywność doskonali go najpełniej i pozwala osiągnąć cel, ku któremu człowiek został przeznaczony. Rzetelna formacja umysłowa i wolitywna stanowi rdzeń kultury. Autentyczna *cultus animi* wyklucza rozdźwięk między sferą poznania i działania, jest zaś harmonią specyficznie ludzkich władz duchowych. Czysta uprawa intelektu, zdobywanie sprawności poznawczych bez równoczesnego, stałego wysiłku wybierania i czynienia dobra, zamyka człowieka jedynie na poziomie słów, które nie potwierdzone czynem, nawet najpiękniejsze, nic nie znaczą. Natomiast zaniedbania w sferze intelektualnej, zawsze prowadzą do aktywizmu, który lekceważy, a nawet nie uznaje, wartości wiedzy racjonalnej oraz refleksji filozoficznej, a także do czysto utilitarnego praktycyzmu¹⁰. Nie angażowany w służbę człowiekowi intelekt „dziczeje”, tym samym staje się bezowocny, bezpłodny, bezużyteczny. To zaś bezwzględnie zabija kulturę i nie pozwala człowiekowi stawać się pełnią człowiekiem.

Kultura jest sposobem istnienia człowieka oraz drogą samorealizacji i realizacji osoby ludzkiej, w jej perspektywie dokonuje się ludzki rozwój. To środowisko wytworzone przez człowieka i dla niego jest w istotnej i koniecznej relacji z tym, kim jest człowiek. Natomiast związek kultury z tym, co człowiek posiada

⁸ *Gaudium et spes*, p. 53.

⁹ Por. S. Świeżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 98–100. Człowiek, który autentycznie i rzetelnie dba o format swojego ducha, dokonuje jego uprawy, doprowadza zarówno intelekt, jak i wolę do pełni i do maksimum ich działań. „Każy człowiek ma obowiązek zachowania i rozwijania w pełni swej osobowości tak, aby urzeczywistniały się w niej wartości inteligencji, woli, sumienia i więzi braterskiej”, *Gaudium et spes*, p. 61.

¹⁰ Por. S. Świeżawski, dz. cyt., s. 101–102.

jest wtórny i całkowicie względny. To zaś co człowiek posiada o tyle jest ważne dla kultury, o ile jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może pełniej być człowiekiem, może stawać się człowiekiem we wszystkich wymiarach swego bytowania¹¹. Być wyposażonym w to, co stanowi istotę kultury, jest nieporównywalnie ważniejsze i cenniejsze niż posiadanie największych skarbów, należących do świata kultury duchowej i materialnej. Bycie pełniej człowiekiem zawsze góruje ponad tym, co człowiek posiada, czego jest właścicielem.

Wielu wnikliwych obserwatorów współczesności zgadza się z tezą, iż kultura ostatnich dwóch wieków kończącego się milenium znajduje się w stanie kryzysu¹², człowiek bowiem, twórca kultury, nadużył wolności i niezależności (do których ma prawo, ale nie prawo bezwzględne) w imię roszczenia sobie pretensji do tych wartości w stopniu absolutnym. Kryzys człowieka i kultury ma swoje podłoże w kryzysie prawdy, co ostatecznie sprowadza się do kryzysu metafizyki¹³. Sens prawdy uległ poważnemu zachwianiu. W wyniku tego powstało wiele nurtów myślowych przedstawiających zdeformowany model człowieka. Do tych nurtów należy zaliczyć m.in. racjonalizm oświeceniowy, subiektywizm absolutyzujący ludzką świadomość, racjonalizm scjentystyczny, który zawęża obszar prawdy, przede wszystkim prawdy o człowieku, pomijając prawdę o Bogu – Stwórcy i Odkupicielu człowieka. Tak ukazywana prawda jest zafałszowana i zniekształcona. Człowiek, przyjmując ją i akceptując, pozwala przygnieść się ciężarowi manipulacji, zwątpienia, materializmowi, sekularyzacji, kłamliwym teoriom.

We współczesnej kulturze dominuje **idealizm**, co w praktyce oznacza, iż ceni się tylko atrakcyjne teorie, porywające kompozycje pojęć, które nie mają wiele albo zupełnie nic wspólnego z rzeczywistością¹⁴. Idealizm, głoszony dziś w atrakcyjnych wersjach współczesnych kierunków filozoficznych, jest nieporadną i uproszczoną wersją teorii bezpośredniego poznania istnienia Boga, poznania uzyskanego na gruncie intuicji wolitywnej i emocjonalnej¹⁵. W myśl idealistycznych założeń człowiek ignoruje faktyczne stany rzeczy, a zajmuje się ideami, tym samym odcina się od bytu, który istnieje niezależnie od jego myśli. „*Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega*”¹⁶. Upowszechniany idealizm jest wyrazem i skutkiem stępienia wrażliwości na realizm, co jest równoznaczne z opowiedzeniem się za orientacją **subiektywistyczną**. Z kolei konsekwencją przyjęcia orientacji subiektywistycznej jest zawsze większe zainteresowanie problemami związanymi z percepcją i przeżyciami

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, s. 55.

¹² Por. S. Swieżawski, dz. cyt., s. 98–126; Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, s. 143.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, s. 143–144.

¹⁴ Por. *Studia z filozofii Boga*, t. V, pod red. B. Bejze, Warszawa 1992, s. 13.

¹⁵ Tamże, s. 29–30.

¹⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 5.

rzeczywistości niż obserwowana rzeczywistość¹⁷. Zarówno idealizm, jak i subiektywizm ignorują radę Arystotelesa, który mówi, iż człowiek „*więcej powinien słuchać rzeczy i rozumu niż teorii*”¹⁸.

Nieposłuszeństwo rzeczom i rozumowi prowadzi do **agnostycyzmu** i **sceptycyzmu**. Te poglądy odmawiają człowiekowi zdolności wynikających z natury osoby. Negują możliwości poznawcze bytu racjonalnego, bądź zdolność osiągnięcia przez człowieka wiedzy pewnej, rzetelnej. Człowiek zaś jako byt rozumny i wolny nie podejmowałby nigdy poszukiwania czegoś, co uważałby za absolutnie nieosiągalne. Agnostycyzm i sceptycyzm odebrał człowiekowi ufność we własne możliwości poznawcze. „*Ukształtowała się w ludziach współczesnych, nie tylko u niektórych filozofów, postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi, i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego. Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na podstawowe pytania*”¹⁹.

Klimat współczesnej kultury przesasycony jest także tendencjami **praktycystycznymi** i **pragmatycznymi**, które powodują, iż naczelnym celem wszelkiego działania staje się nastawienie na jak największą korzyść uzyskiwaną natychmiast²⁰. W modelu tego sposobu myślenia nie ma miejsca na jakiekolwiek odniesienie do zasad o charakterze niezmiennym²¹. Głosi on, iż o wartości określonego postępowania decyduje większość upoważniona do wyrażania opinii, podejmowania decyzji. **Scjentyzm** stanowi kolejne zagrożenie dla współczesnego człowieka, a tym samym dla całej naszej kultury. Scjentyzm uznaje za jedynie prawdziwe i wartościowe poznanie uzyskane na gruncie nauk ścisłych. Granice ludzkiej racjonalności są całkowicie podporządkowane zmysłom. Tym samym spycha się do sfery wytworów wyobraźni poznanie filozoficzne, teologiczne, religijne²². Pytanie o sens, które w ostatecznej perspektywie z konieczności jest pytaniem o istnienie Boga, scjentyzm umieszcza w sferze irracjonalnej, co prowadzi do zdeformowania ludzkiej natury i zubożenia refleksji przez pozbawienie jej owych fundamentalnych pytań, które człowiek każdej epoki zawsze sobie zadawał²³.

Rozwój nauki i techniki, w którym widać rys autentycznej wielkości człowieka, jest sam w sobie czymś dobrym i jako taki nie stanowi zagrożenia dla kultury, a tym samym dla jej twórcy. Jednakże niebezpieczny okazał się **racjonalizm oświeceniowy**, który zdomowił się na dobre w mentalności współczesnego człowieka i zagłuszył w ludzkim sercu pytanie: czy ten postęp naukowo-techniczny czyni nasze

¹⁷ Por. S. Swieżawski, dz. cyt., s. 14.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 b.

¹⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 5.

²⁰ Por. S. Swieżawski, dz. cyt., s. 17.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 89.

²² Por. tamże.

²³ Tamże.

życie we wszystkich jego aspektach bardziej ludzkim? Na skutek założeń racjonalizmu zaczęto kłaść coraz większy nacisk na doskonalenie dopiero trzeciej w kolejności funkcji intelektu²⁴, jaką jest rozumowanie, a pomijano, nie rozwijając zupełnie, dwa pierwsze działania intelektualne o charakterze kontemplacyjnym i krytycznym, jakim są: prosty ogląd intelektualny, w którym kształtują się pojęcia, oraz sąd, gdy następuje zespalanie ze sobą gotowych pojęć²⁵. Rozumowanie i dowodzenie zdominowało kontemplację i rozumienie. W wyniku pomijania kontemplacji rzeczywistości, jak również refleksji nabudowanej na intelektualnym oglądzie bytu człowiek podejmuje jedynie rozumowanie; to zaś powoduje zaniedbanie rozwoju sfery mądrości. Skutek takich działań sprowadza się do tego, iż formację człowieka powierza się naukom dedukcyjnym, matematycznym, przyrodniczym jak również humanizmowi ateistycznemu, który ujmuje fenomen osoby ludzkiej jedynie od strony biologicznej i socjologicznej, a pomija w człowieku zasadniczy jego wymiar, jakim jest jego życie duchowe, które otwiera człowieka na rzeczywistość wykraczającą poza porządek natury, na Boga osobowego. Tak ukształtowany człowiek głosi całkowitą suwerenność rozumu, tym samym zamyka się na problematykę metafizyczną i teologiczną, wiarę zaś, zgodnie z ideologicznymi założeniami, uznaje za czynnik alienujący i szkodliwy dla jego rozwoju.

Klasyczna filozofia z niezwykle doniosłą problematyką bytu, jak również myśl objawiona nie mieści się w obszarze schematu wartościowej wiedzy utworzonego przez racjonalizm²⁶. Ta wiedza sama siebie pozbawia zrozumienia natury i przeznaczenia człowieka, a istnienie Boga na jej gruncie staje się pseudoproblemem lub jest nierozstrzygalne. Życie ludzkie rozgrywa się jedynie w wymiarze horyzontalnym i wyczerpuje się na poziomie przyrody oraz uwarunkowań społeczno-historycznych. Człowiek myśli tylko w kategoriach rzeczowo-technicznych i utylitarnych. Wartości witalne, sukcesy ekonomiczne i zawodowe urastają do rangi absolutnej. „*Formy racjonalności służą – a w każdym razie mogą być wykorzystywane – jako »rozum instrumentalny«, który pozwala osiągnąć doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę*”²⁷.

Również **nihilizm** stanowi poważne zagrożenie dla osoby ludzkiej, poprzez negację wszelkiej prawdy obiektywnej bowiem stwarza możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które wskazują na jego podobieństwo do Boga. Czyni się człowieka niezdolnym do poznania obiektywnie istniejącej rzeczywistości. To

²⁴ Działanie umysłowo-poznawcze jest potrójne. Pierwsze – tworzenie pojęć i zatrzymywanie się na treści, które są przekazywane przez dane pojęcie. Zatrzymanie się na treści duchowej pojęć jest pierwszym krokiem kontemplacji. Drugie działanie polega na zespalaniu ze sobą pojęć, co prowadzi do utworzenia sądu (egzystencjalnego bądź orzecznikowego). Trzecim działaniem umysłowo-poznawczym jest łączenie ze sobą sądów, czyli rozumowanie. Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 180–185.

²⁵ Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 105.

²⁶ Por. *W trosce o kulturę*, s. 184.

²⁷ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 47.

sprawia, że człowiek pogrąża się zwątpieniu; on sam i cała rzeczywistość wydaje mu się absurdalna, bezsensowna. W pewnej mierze świadomość współczesnego człowieka kształtuje także postawa głębokiej nieufności wobec rozumu, a szczególnie jeśli idzie o twierdzenia o charakterze ogólnym i absolutnym. Dla zwolenników tego poglądu prawda jest niepoznawalna w ogóle albo jest wynikiem umowy, a nie uznania przez rozum rzeczywistości obiektywnej²⁸. A przecież jednym z najważniejszych i najistotniejszych pragnień człowieka jest pragnienie prawdy. Człowiek ma prawo zaspokoić to pragnienie. „*Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze życia, to bardziej podstawowym w stosunku do niego jest ciążący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie*”²⁹. Jest niemożliwe, aby poszukiwanie prawdy, które zakorzenione jest w ludzkiej naturze, było całkowicie bezcelowe i pozbawione sensu.

Zasygnalizowane sposoby myślenia, poglądy i tendencje obecne w dzisiejszej kulturze z konieczności prowadzą do stopniowej dewaluacji mądrości i kontemplacji czysto prawdziwościowej na rzecz relatywizmu, subiektywizmu i aktywności przynoszącej różne, doraźne korzyści³⁰. To z kolei powoduje chaos intelektualny, wolitywny, moralny.

Z faktu, iż idealizm, subiektywizm, agnostycyzm, relatywizm, nihilizm zawodzi, musi wynikać inna koncepcja rzeczywistości niż ta, którą proponują wspomniane sposoby myślenia. Kryzys współczesnej kultury dotyczy jej fundamentów i polega na ukazywaniu niewłaściwej wizji świata i człowieka, czyli na nieprawdziwej odpowiedzi na pytanie: dzięki czemu (komu) istnieje to, co samo sobie nie daje istnienia? Kim jest człowiek i kim powinien się stawać poprzez kulturę? Jaka jest natura człowieka, jaki jest sens i cel jego życia? Czym (Kim) jest owa pierwsza przyczyna, od której bierze początek człowiek i wszelki byt, oraz ku której zdąża?

Współczesna kultura jest zbudowana na błędnym obrazie rzeczywistości, na zafałszowanej prawdzie o świecie osób i rzeczy. Aby tworzyć kulturę, trzeba do końca i integralnie widzieć człowieka jako szczególną, niepowtarzalną, samoistną wartość, jako podmiot związany z osobowym Transcendensem. Trzeba człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów³¹. Potrzeba pogłębionej wrażliwości na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, co pozwoli uznać, iż człowiek jest zdolny poznać prawdę; nie tylko prawdę częściową, która odnosi się do jego naturalnego życia, ale także prawdę absolutną, która nadaje sens osobowemu życiu również w wymiarze ostatecznym i która jest odpowiedzią na pytanie zarówno o początek, jak i kres ludzkiej egzystencji. Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, że gdyby człowiek musiał się go wyrzec, prowadziłoby to nieuchronnie do kryzysu jego egzystencji³².

²⁸ Por. tamże, p. 55.

²⁹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, p. 34.

³⁰ Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 17.

³¹ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, s. 57–58.

³² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 29.

Wielkie rzesze ludzi poszukują prawdy zdolnej zintegrować ich życie. Nierzadko są to poszukiwania pełne niepokoju, wstrząsów, dokonujące się po omacku, w ciemności. Są one jednocześnie głosem ludzkiej natury, która z konieczności chce poznać prawdę i pragnie dobra. Zaufanie do nauki rozumianej na sposób oświeceniowy, do techniki, do nihilistycznej wizji świata i człowieka zaczyna również przeżywać kryzys. Odradza się pragnienie uzyskania rzetelnej odpowiedzi na podstawowe i najgłębsze pytania egzystencjalne³³. Ludzka natura budzi w człowieku zagłuszone pragnienie prawdy. Człowiek stwierdza, że nie chce być oszukiwany, nie chce żyć w kłamstwie, chce poznać prawdę.

Kryzys prawdy o rzeczywistości i człowieku, a w konsekwencji proklamacja niemożności racjonalnego poznania istnienia Boga, staje się apelem o podjęcie wysiłku na rzecz rzetelnego czytania świata, a w rezultacie poznawania struktury bytów wchodzących w jego skład i przyczyn, które sprawiają, że rzeczywistość jest. Tylko w takiej perspektywie poznawczej człowiek odnajdzie swoje miejsce w świecie i uświadomi sobie możliwości racjonalnego poznania istnienia Boga i swoje konieczne z Nim powiązania. Osiągnięcie tego celu ułatwi postawa skierowana nie tyle na nowoczesność, atrakcyjność i bezkrytyczne zaufanie postępowi i technice, ile opowiedzenie się za bezkompromisowym poszukiwaniem prawdy.

Kluczem do racjonalnego poznania istnienia Boga jest Tomasz z Akwinu filozofia bytu, czyli możliwie najwszechstronniejsza kontemplacja rzeczywistości, od strony jej głębokich struktur bytowych i ostatecznej przyczyny wszystkiego, co istnieje. W tak rozumianym świecie istnienie urasta do roli elementu najważniejszego³⁴, który domaga się uzasadnienia swojej egzystencji. Jednocześnie należy dodać, iż usunięcie w cień zagadnień dotyczących bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z rzeczywistością, a co za tym idzie do rozminięcia się z obiektywną prawdą, w konsekwencji zaś takie działanie zmierza do zanegowania ludzkiej godności³⁵, jak również fundamentu, z którego wyrasta i na którym się wspiera.

Aby zrozumieć, że racjonalne poznanie Boga jest możliwe, należy uznać wartość takiego rodzaju poznania, które nie szuka zrozumienia czegoś, aby działać, ale które jest kontemplatywne w celu dotarcia do prawdy. Obszar takiego poznania nie jest użytkowy, nie przynosi wymiernych zysków, nie odnosi się do zmiennych zdarzeń i faktów, ale wiąże się z najgłębszą ontologiczną strukturą bytu³⁶ zarówno osoby, jak i rzeczy. Zatem do podjęcia problemu racjonalnego poznania istnienia Boga nie jest obojętne, jaka filozofia dominuje w kulturze.

³³ Por. tamże, p. 33: „Człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd częściowych, dotyczących faktów lub zagadnień naukowych; człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie”.

³⁴ Tamże, s. 10.

³⁵ Por. tamże, p. 90.

³⁶ Por. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, tłum. M. Kiliszek, Warszawa 1992, s. 14.

Poznanie Boga wynika z realizmu teoriopoznawczego³⁷, taka bowiem postawa poznawcza stanowi kanwę, na której możliwe jest rozwiązanie problemu dotyczącego istnienia bytu absolutnego. Realizm teoriopoznawczy i metafizyka samodzielných bytów jednostkowych wskazuje na koncepcję pośredniego poznania Boga i jej obiektywną wartość³⁸. Bez metafizyki i realizmu grozi człowiekowi relatywizm w poznaniu, a w bytowaniu stan nasilającego się absurdu. Dlatego też potrzeba ogromnego wysiłku, by przywrócić człowiekowi i jego intelektualnemu poznaniu właściwą wrażliwość na realne byty.

Podejmując problem racjonalnego poznania Boga, należy zauważyć także ważną i znamioną rolę czynnika antropologicznego. Człowiek odnajduje Boga nie tylko jako podstawę bytu, pierwszą przyczynę, absolut, źródło wszelkiego istnienia i ostateczny cel, ku któremu to, co bytuje zmierza, ale również jako nieprzemijający sens życia, wieczną miłość i szczęście, absolutne i czyste piękno, a przede wszystkim jako Osobę. Dlatego, podejmując problem racjonalnego poznania istnienia Boga, warto zauważyć także te wartości, które wnoszą antropologia filozoficzna. Choć niewątpliwie wiedza, którą przekazuje ten dział filozofii, jeśli chodzi o kwestię poznania istnienia Boga, stanowi obrzeże podejmowanego problemu i nie jest wiedzą podstawową i pierwszorzędą.

2. FILOZOFIA BYTU I REALIZM TEORIOPOZNAWCZY

Filozofia pierwsza, metafizyka, zwana w średniowieczu *scientia divina* (mądrość Boska), ma jeszcze wciąż złą prasę, jest niedoceniana, a nawet lekceważona z powodu nie rozumienia jej samej, jak również jej znaczenia dla kultury intelektualnej człowieka. Jeśli nie pojmuje się dzisiaj metafizyki jako pewnego rodzaju doświadczeń spirytystycznych, to najczęściej słyszy się pogląd, że ci, którzy uprawiają metafizykę, oddalają się od tego, co rzeczywiste, uciekają od rzeczywistości w sferę świata abstrakcji i fikcji wydumanej przy biurku albo wybudanej na obłokach³⁹.

Metafizyka zaś, jako poznanie rozumowe, niepowątpiewalne o rzeczach w świetle ostatecznych uzasadnień, ze swej istoty jest bezcennym narzędziem, za pomocą którego człowiek poznaje istnienie realnej rzeczywistości i jej ontyczny status, jak również przyczyny tego, co istnieje, choć istnieć nie musi. Czysto przyrodzona, mądrościowa kontemplacja rzeczywistości, zwłaszcza od strony jej istnienia, pozwala dotrzeć do korzeni bytu oraz w świetle pierwszych zasad bytu i myśli wskazać na istnienie takiego koniecznego czynnika, którego negacja jest zarazem negacją całej rzeczywistości. Spośród wszystkich aktów ludzkiego poznania najpierwotniejszym jest intuicja, czyli wgląd w rzeczywistość, „intelligen-

³⁷ Por. *Studia z filozofii Boga...*, s. 13.

³⁸ Tamże, s. 13.

³⁹ Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz...*, s. 76–82.

tia”, „intellectus”, podstawowe odczytanie rzeczywistego świata osób i rzeczy. To podstawowe i pierwotne „czytanie” rzeczywistości dokonuje się zarówno w wymiarze ogólnobytowym, jak i osobowym. Oba te wymiary nie są od siebie oddzielone, przeciwnie, przenikają się wzajemnie i uzupełniają⁴⁰.

Znaczenie i charakter tego rodzaju wiedzy różni się od statusu innych dyscyplin naukowych. Tak rozumiana filozofia nie jest jedną z wielu nauk, które człowiek może uprawiać, lecz należy jej się miejsce szczególne jako poznaniu obiektywnemu i racjonalnemu, które stanowi jeden z najważniejszych fundamentów prawidłowej uprawy intelektu⁴¹. Do takiej refleksji powołany jest każdy człowiek. Jeśli zaś nie docenia tego wymiaru mądrości, bagatelizuje ją bądź zupełnie lekceważy i ignoruje wówczas traci coś bardzo istotnego ze swego człowieczeństwa, z wielkości i wspaniałości swojej natury.

Metafizyka, serce filozofii, jeśli chce pozostać wierna samej sobie musi być bezinteresownym poszukiwaniem ostatecznej prawdy, a tym samym musi być ściśle związana z losem człowieka, człowiek bowiem na mocy swojej natury jest bytem, który dąży do prawdy i pragnie ją osiąść. Jednocześnie pragnienie i poszukiwanie prawdy nie dotyczy prawdy jakiegokolwiek, lecz tej, która odnosi się do początku bytowania wszystkich rzeczy, czyli prawdy obiektywnej, prawdy o racji tego, co jest (aczkolwiek nie jest to równoznaczne z posiadaniem prawdy absolutnej). Fakt bycia człowiekiem determinuje osobę ludzką do poszukiwania głębokiego sensu istniejącego poza człowiekiem i niezależnie od niego, a który przenika całą rzeczywistość – zarówno ogół rzeczy, jak i każdą najmniejszą część świata. Potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, która dysponuje skutecznymi narzędziami poszukiwania i odnalezienia prawdy ostatecznej i fundamentalnej⁴². Prawda jest poznawalna przez rozum człowieka, ale zarazem transcenduje go, istnieje na zewnątrz rozumu i wcześniej niż on. Człowiek jest odkrywcą prawdy, ale nie jest jej kreatorem i arbitrem. Dlatego metafizyce obca jest absolutyzacja praw rozumu, choć głosi, iż to rozum czyni człowieka człowiekiem, bo pozwala mu odnajdywać prawdę.

Metafizyka, będąc wysiłkiem poznawczym ostatecznościowego rozumienia rzeczywistości, daje odpowiedź na pytanie: dzięki czemu istnieje to, co samo sobie istnienia nie daje? W świetle tego poznania jawi się konieczność afirmacji istnienia bytu absolutnego, który usprawiedliwia istnienie bytów niekoniecznych, będąc źródłem istnienia udzielanego bytom przygodnym mocą wolnego aktu. Byt przygodny, to wszystko, co składa się na rzeczywistość, można intelektualnie poznać i zrozumieć, ale żaden z tych bytów nie jest autonomiczny w swoim istnieniu, nie wyjaśnia faktu swego istnienia własną naturą, dlatego domaga się obecności bytu koniecznego, do którego natury należy istnieć.

⁴⁰ Por. *Religia a sens bycia człowiekiem*, pr. zb. pod red. Z. J. Zdybickiej, Lublin 1994, s. 13.

⁴¹ Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 107–112.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 83.

W metafizyce zetknięcie poznawcze z bytem dokonuje się poprzez sądy, które są pełnym ludzkim aktem poznawczym. Owe akty sądenia są w ścisłej relacji z bytem realnie istniejącym, jako przedmiotem poznawanym, poznana rzeczywistość stanowi treść sądów. Wynikiem sądenia zaś jest stwierdzenie bytowości w aspektach koniecznych i transcendentálnych. Z tej racji, iż sądy dotyczą bytu realnie istniejącego charakteryzują się prawdziwością. Natomiast prawdziwość poznania rzeczywistości jest wewnętrznym celem metafizyki⁴³.

Klasyczna filozofia realistyczna z całą pokorą uznaje służebną rolę rozumu i nauki w stosunku do rzeczywistości. Istniejąca rzeczywistość jest pierwsza ontycznie wobec aktu poznania. To ona umożliwia zrodzenie się myśli. Z tej racji wszelkie teorie, filozofie i nauki mają być na służbie rzeczy a nie odwrotnie⁴⁴. Mądrościowa kontemplacja tego, co istnieje i bezinteresowne poszukiwanie prawdy o istnieniu to pokorna służba intelektu. Ona też przejawia się w głębokiej trosce i wrażliwości, by poznać świat realnie istniejący, a nie nasze wyobrażenia o nim. Poznać jedną obiektywną prawdę, bo prawda jest i może być tylko jedna.

Tylko kontemplacja i badanie bytu pozwoli filozofii być użyteczną dla człowieka. Tylko służba temu, co realnie istnieje pozwoli jej iść drogą prawdy. Jednocześnie nie znaczy to, że filozofia sama siebie bezwoliwie podporządkuje nauce, tak że będzie wobec niej spełniać jedynie rolę funkcjonalną. Filozofia, będąc służebnicą Mądrości i Miłości, ma swoje własne cele, których realizacja przybliży do świata, człowieka i Boga. Poznanie natury świata stworzonego, w tym również człowieka, oraz kontemplacja owej natury i refleksja nad nią jest niezwykle pożyteczna i wręcz konieczna, aby człowiek znalazł odpowiedź na pytania zawsze obecne w jego życiu, wśród których pytaniem naczelnym jest pytanie o istnienie Boga!

Podstawowe zagadnienie filozofii bytu sprowadza się do problemu struktury rzeczy i pytań wynikających ze stwierdzonej struktury tego, co istnieje rzeczywistości. W filozofii bytu prawda wyraża się poprzez istnienie, jako coś, co jest dostępne ludzkiemu poznaniu, a także przejawia się w postaci rozumienia pierwszych zasad, które rozum ujmuje w postaci relacji zachodzących między skutkiem i przyczyną⁴⁵. Nie chodzi tu o poznanie treści bytu oderwanych od istnienia, czy też treści bytu nieistniejącego, ale poznanie tego, co realnie istnieje ukonstytuowane zarówno z istnienia, jak i treści. Poznanie bytu dokonuje się w aspektach stałych i koniecznościowych, nie zaś przygodnych i całkowicie zmiennych. Wszystkie byty poza Bogiem są ukonstytuowane z dwóch czynników. Jeden z tych czynników to możność (*potentia*) drugi to akt, urzeczywistnienie (*actus*). Owo wewnątrzbytowe złożenie z możności i aktu ujawnia się w formie najpowszechniejszej jako złożoność z istoty i istnienia. W wyniku poznawczego ujęcia bytu jawi się on zarówno od strony egzystencjalnej (że jest), jak i od strony esencjalnej

⁴³ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s. 39–51.

⁴⁴ Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm – Dla – czego?* Lublin 1994.

⁴⁵ Por. *Studia z filozofii Boga...*, s. 41.

(czym jest, jaki jest). To zaś wskazuje, iż istnienie realnego bytu nie należy do jego istoty. Czym innym bowiem jest istnieć jako byt, a czym innym mieć określone atrybuty, cechy, właściwości. Istnienie i istota to dwa różne nierozzerwalnie związane ze sobą czynniki, które konstytuują byt. Jeśli zaś realnie istniejącemu bytowi nie przysługuje istnienie na mocy jego natury, nie jest ono jego wewnętrzną własnością, to owo istnienie otrzymuje on od bytu drugiego, od przyczyny, której jest skutkiem. To z kolei prowadzi wprost do afirmacji istnienia racji wszelkiego bytu złożonego⁴⁶, któremu z natury nie przysługuje istnienie.

W wyniku poznania, jakie umożliwia metafizyka (poznanie struktury bytu i analiza jego przyczyn), człowiek dochodzi do wniosku, że musi istnieć byt absolutny, który jest przyczyną istnienia bytów, które istnieją choć istnieć nie muszą, istnienie bowiem nie należy do ich natury. Ów byt absolutny w religii nazywany jest Bogiem. Człowiek na bazie poznania rzeczywistości jest zdolny pośrednio i racjonalnie poznać istnienie Boga. *„Są pewne prawdy o Bogu, które przewyższają wszelką zdolność ludzkiego rozumu, jak na przykład, że Bóg jest troisty i jeden. Niektóre zaś są takie, że do nich może także dojść rozum przyrodzony, jak na przykład, że Bóg istnieje”*⁴⁷.

Poznanie, do jakiego zdolny jest człowiek, natura rozumna i wolna może być tylko poznaniem pośrednim: *„Rozum wskazuje na rozumowanie, w którym dusza ludzka od znajomości jednego przedmiotu dochodzi lub osiąga poznanie drugiego. [...] Zatem wnioskowanie jest przechodzeniem od przyczyn do skutków”*⁴⁸. Wnioskowanie rozumu jest pewne wówczas, gdy to co rozum odkrywa zostaje zbadane przez odniesienie do pierwszych zasad, którymi kieruje się rozum. Racjonalne poznanie Boga wypracowane przez św. Tomasza jest poznaniem negatywnym. Przedmiot, który nie jest dany bezpośrednio można poznać przez negację, przez zaprzeczenie, mówiąc, czym nie jest. Tylko takie poznanie jest poznaniem adekwatnym wobec tajemnicy Boga, której nie można przeniknąć. To, czym Bóg jest naprawdę zawsze pozostanie nie poznane. Dotarcie do Jego istoty wykracza poza możliwości filozoficzne.

Fałszywa wiedza o naturze świata ma daleko idące, praktyczne konsekwencje w postaci fałszywej wiedzy o Bogu; zafałszowany obraz świata na skutek niedostatecznie wykorzystanych naturalnych zdolności poznawczych człowieka powoduje, iż umysł ludzki odwraca się od Boga, a człowiek żyje tak jakby był panem nie tylko swojego istnienia, ale też istnienia świata. Zatem św. Tomasz w *Summie przeciw poganom* mówi, iż wiedza o rzeczywistości nie jest obojętna ani dla wiedzy o Bogu, ani dla wiary w Niego⁴⁹. Tym samym konstatuje: *„Fałszywym jest twierdzenie, iż obojętną dla prawdy wiary jest niewiedza o rzeczywistości i bytach stworzonych”*⁵⁰.

⁴⁶ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 76–96.

⁴⁷ Św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 3.

⁴⁸ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. Kęty 1998, s. 10.

⁴⁹ Por. Św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, II, 2.

⁵⁰ Tamże, II, 3.

Celem metafizyki jest poznanie bytu w przyporządkowaniu do realnych przyczyn bytu jako takiego. Nie jest możliwe oddzielenie rozumowego poznania bytu, czyli tego, co realnie istnieje i co tworzy świat, w którym żyje człowiek, od rozumowego poznania przyczyn tego bytu⁵¹. Przyczynami realnym bytu jako takiego mogą być tylko i wyłącznie przyczyny ostateczne, czyli naczelne. Jeśli dla wycinków rzeczywistości szuka się ich realnych przyczyn bliższych, to dla całości kształtu rzeczywistości można, a w metafizyce należy, szukać racji ostatecznych, wspólnych wszystkim bytom. Zatem w porządku bytu jako bytu można wyróżnić przyczynę sprawczą główną, jaką jest Absolut, którego naczelnym sposobem sprawiania jest stwarzanie. W stosunku do tak pojętej przyczyny głównej bytu jako istniejącego wszystkie inne byty pełnią funkcję tylko przyczyny drugiej, narzędnej⁵². Dlatego też Bóg może być przedmiotem metafizyki o tyle, o ile jest On przyczyną bytu, chociaż On sam w sposób niewyobrażalny przewyższa to, co człowiek może zrozumieć za pomocą naturalnych władz poznawczych. „*Chociaż Bóg przewyższa wszystkie rzeczy zmysłowe i zmysły, jednak Jego skutki, z których czerpie się rozumowanie dowodzące, że Bóg jest, są dostrzegalne zmysłami*”⁵³. To właśnie kontemplacja i rozumienie kontemplowanej rzeczywistości (owych skutków dostrzegalnych zmysłami) daje podstawę twierdzeniu, że Bóg istnieje. Jednocześnie „*Ze skutków nie mających proporcji do przyczyny, nie można uzyskać doskonałego poznania przyczyny. Jednak z każdego skutku może być jasno dowiedzione istnienie przyczyny, i możemy dowodzić istnienia Boga ze skutków, chociaż w ten sposób nie możemy poznać Boga doskonale takim, jakim jest w swojej istocie*”⁵⁴.

Święty Tomasz stoi na stanowisku, że wszyscy ludzie mają prawo do poznania najwyższych prawd metafizycznych; nie wolno przed nimi ukrywać tego rodzaju prawd ani uniemożliwiać ich poznania, zwłaszcza gdy chodzi o prawdy wiary, które również są prawdami metafizycznymi. Spośród różnych sposobów naturalnego poznania, właściwą metodą przyrodzonego poznania Boga dysponuje metafizyka. Tylko metafizyka, filozofia bytu pozwala właściwie poznać i ocenić to, co istnieje; fakt istnienia zaś jest determinantem i bodźcem do poszukiwania przyczyny istnienia tego, co samo z siebie istnieć nie może⁵⁵.

Choć Tomasz nieustannie podkreśla ogrom tajemnicy ogarniającej cały byt, a przede wszystkim Boga, i choć dopuszcza jedynie analogiczne poznanie tych tajemniczych aspektów rzeczywistości, to jednak zarówno immanencja, jak i transcendencja Boga zarysowują się w jego metafizyce w sposób wyjątkowo centralny. Gdyby intelekt ludzki pozbawić całego wymiaru refleksji metafizycznej poznanie Boga byłoby niepełne i o wiele uboższe⁵⁶. Wówczas istniałoby poważne

⁵¹ Por. L. J. Elders, dz. cyt., s. 5.

⁵² Por. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 384–389.

⁵³ Św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 12.

⁵⁴ Tamże, I, 2,2.

⁵⁵ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 74–75.

⁵⁶ Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 51–52.

niebezpieczeństwo psychologistycznego i antropomorficznego interpretowania metaforycznego języka Biblii, co z kolei prowadziłoby do subiektywistycznych teorii teologicznych.

Zadaniem filozofii, a tym samym rozumu, nie jest wydawanie opinii o treściach wiary. To przerasta naturę rozumu, nie jest on do tego przystosowany. Jego rola polega na poszukiwaniu sensu istnienia, o który pyta człowiek każdej epoki, i na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą uzyskać pewne zrozumienie treści wiary⁵⁷.

Realna obecność w bycie elementów konstytuujących go dostrzegana jest poprzez właściwości. Zgodnie bowiem z myślą św. Tomasza byt nie jest układem żywiołów, lecz kompozycją istnienia i istoty. Człowiek również ma owe dwa konstytutywne komponenty, a ponadto jest w swojej istocie bytem materialno-duchowym, psychofizycznym, czyli rozumną duszą i zarazem ciałem. Z tej racji ludzki intelekt jest w stanie wybrać realizm i zgodnie z prawdą filozoficznie poznać Boga jako samoistne Istnienie i Osobę o najwyższym akcie miłości. Należy podkreślić, iż istnieje przepaść między ludzkimi możliwościami poznania Boga a tym, czym Bóg jest. Przepaść ta może być pokonana tylko i wyłącznie w porządku łaski. Bez tego nadprzyrodzonego faktu niemożliwe jest doskonałe i bezpośrednie poznanie Boga, Pierwszej Przyczyny wszystkiego, co istnieje i Osoby, która jest Miłością.

Filozoficzne poznanie Boga oparte na realizmie teoriopoznawczym polega na rozpoznaniu w metafizyce pierwszej przyczyny sprawczej, która jako istnienie samoistne i jako osoba udziela aktów istnienia bytom, które same z siebie istnieć nie mogą. Realizm pozwala odróżnić racjonalne poznanie istnienia Boga uzyskane na gruncie poznania metafizycznego od Jego poznania w przeżyciu mistycznym i od spotkania Boga przez człowieka na poziomie aktów religijnych⁵⁸. Przedmiot badań metafizyki i jej porządek metodologiczny wyznaczony przez byt sprawia, iż nie ma potrzeby utożsamiania metafizyki z mistyką i religią, by dojść do poznania istnienia Boga i więzi istniejących między Nim a człowiekiem.

Poznajemy byty, które istnieją niezależnie od czynności poznawczych. Istnieją one wcześniej niż poznanie. Poznanie zaś zarówno zmysłowe, jak i intelektualne polega na zauważeniu ich istnienia oraz poznaniu ich właściwości, czym są. Ów poznawany byt oddziałuje zarówno aktem swego istnienia, dzięki czemu człowiek wie, że znajduje się w realnym świecie, a nie wyimaginowanym czy myślowo skonstruowanym, jak też oddziałuje swoją realną treścią, dzięki czemu człowiek zdolny jest dostrzec istnienie świata bytów⁵⁹. Realizm teoriopoznawczy i metafizyczny jest potrzebny każdemu człowiekowi nie tylko jako konieczny warunek pełnego rozwoju osobowości, własnego człowieczeństwa, ale także jako niezbędny czynnik umożliwiający racjonalne poznanie istnienia Boga.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 42.

⁵⁸ Por. *Studia z filozofii Boga...*, s. 28.

⁵⁹ Por. *Religia a sens bycia...*, s. 14.

Zdrada realizmu jest zarazem zdradą człowieka, jego zdolności i możliwości uwarunkowanych naturą bytu osobowego.

Realizm zakłada pewność, iż człowiek jest zdolny do poznania otaczającej nas i dostrzegalnej rzeczywistości oraz że to poznanie opiera się na poznaniu zmysłowym, człowiek zaś jest zdolny do kontaktu poznawczego z rzeczywistością. Święty Tomasz bowiem głosi, że źródło naszego poznania znajduje się w zmysłach (*principium nostrae cognitionis est a sensu*). Dotyczy to również poznania istnienia Boga. „Poznanie nasze ma początek w zmysłach, nawet co do tych rzeczy, które przewyższają zmysły”⁶⁰. Do takiego poznania może dojść umysł ludzki, nie wykraczając poza to poznanie, które czerpie materiał poznawczy z rzeczy zmysłowo poznawanych⁶¹. Zdolności poznawcze zakorzenione są w naturze człowieka, która jest naturą psychofizyczną, duchową i cielesną zarazem. Dlatego nigdy nie poznaje wprost ani Boga, ani samej siebie. Realizm stoi na stanowisku, iż człowiek nie poznaje siebie samego, swojego „ja” bezpośrednio, ale poznaje pośrednio poprzez ludzkie działanie, spełniane akty, które są i zmysłowe i duchowe. Jest to zawsze poznanie pośrednie poprzez akty, które wskazują na tego, który je spełnia. Na podstawie bowiem działania można poznać naturę bytu działającego. Człowiek nie jest w stanie bezpośrednio poznać nawet pierwszych zasad metafizycznych, teoretycznych czy praktycznych; może je jedynie odkryć i poznać dopiero w toku rozważań i działań⁶². Tak samo rzecz się ma jeśli chodzi o poznanie Boga. Ze względu na swą istotową rozumność (*intellectus naturae rationalis*) człowiek jest w stanie w wyniku analogicznego wnioskowania racjonalnie poznać Boga i mówić o Nim jako realnie istniejącym.

3. ROLA ANTROPOLOGII W RACJONALNYM POZNANIU BOGA

Człowiek-osoba doświadcza specyfiki własnego bytu na poziomie życia zarówno świadomego i wolnego, jak też potencjalnego i materialnego. Jest bytem materialnym i duchowym, przeżywa siebie jako osobę poprzez transcendencję siebie samego, społeczeństwa i całego świata przyrody. To stanowi zasadniczy i podstawowy wymiar bycia człowiekiem. Jego natura uzdalnia go do poznania realnie istniejącej rzeczywistości, a co za tym idzie do poznania prawdy. Jednocześnie człowiek jako byt przygodny, choć wyjątkowy i nie powtarzalny, którego nie można porównać z innymi bytami tego świata, podobnie jak one wszystkie nie ma w sobie źródła swego istnienia. Aby zaistnieć potrzebuje przyczyny, tą zaś może być tylko i wyłącznie byt, którego naturą jest istnienie. Zatem człowieka nie można pomyśleć bez odniesienia do Boga, który nie tylko jest Bytem Absolutnym, Pierw-

⁶⁰ Św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 12.

⁶¹ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 184.

⁶² Tamże, s. 184–185.

szą Przyczyną, Czystym Aktem, ale także Osobą, która kocha i daje siebie w sposób doskonały. To odniesienie jest dla człowieka konstytutywne, twórcze.

Mimo tego, iż człowiek, z racji swej niedoskonałości bytowej, narażony jest na pomyłkę i błąd, co jest powodem jego bolesnych doświadczeń, w głębi swojego serca stale tęskni za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać⁶³. Szuka jej zarówno w kosmosie, jak i sobie samym. Odczuwa jej potrzebę, odkrywa ją w trudzie długotrwałych poszukiwań zarówno intuicyjnie, jak i z głęboką świadomością jest przekonany o znaczeniu prawdy i jej wartości. Taka postawa dowodzi, że osoba ludzka poszukuje sensu swojego życia. Ów poszukiwany sens stanowi podstawę wszelkiej ludzkiej decyzji i działania. Jednocześnie świadczy o istnieniu jedynej prawdy o człowieku, której słuszność zasadza się na fakcie, sensowności ludzkiego życia.

Człowiek w każdej epoce pragnie, aby jego życie miało sens, dlatego wciąż pyta i zabiega o tę wartość. Prawda jest „narzędziem”, które pozwala odnaleźć ów sens i jednocześnie uwalnia ludzkie życie od absurdu i nadaje mu wielką cenę. Dzięki prawdzie człowiek może żyć, tworzyć, rozwijać się, stawać się w pełni człowiekiem. Nieprawda zaś, fałsz czy kłamstwo niszczy i uśmierca człowieka. Deformuje go i degraduje. Prowadzi na bezdroża, gdzie człowiek karłowacieje w swoim człowieczeństwie.

Żadna z nauk szczegółowych nie może odpowiedzieć na pytanie o sens ludzkiego życia, nie może go nawet postawić w ramach swoich założeń⁶⁴. Żadna z nich nie dysponuje koniecznym aparatem pojęciowym, który umożliwiłyby w miarę najpełniejszą odpowiedź na to podstawowe i wciąż nurtujące człowieka pytanie. Jednocześnie pytanie o sens wymaga odpowiedzi bezwzględnej i prawdziwej, znajomość bowiem owej odpowiedzi ma znaczący wpływ na ludzkie życie. Tę odpowiedź człowiek odnajduje w kontemplacji bytu, na gruncie rozważań zdroworozsądkowych i filozoficznych.

Człowiek nie tworzy prawdy, ale ją odkrywa. Jest ona od człowieka niezależna, jest bowiem odczytaniem stanów rzeczy, które człowiek zastaje. Jest niezależna od uwarunkowań podmiotowych i przedmiotowych, ma charakter normatywny, ponieważ jest nie tylko przedmiotem ludzkiej myśli, ale także jej normą. Dlatego prawda (tak jak byt) do swego zaistnienia potrzebuje bytu absolutnego i koniecznego. Zatem poszukiwana przez człowieka powszechna prawda, która decyduje o sensie jego życia, wskazuje na istnienie Prawdy odwiecznej i niezmiennej, osobowej, która jest zarazem najwyższym bytem. Taką prawdą jest Bóg⁶⁵. Idąc za myślą św. Tomasza, który mówi, iż Bóg jest „*miarą i przyczyną wszelkiego bytu i wszelkiej prawdy*”⁶⁶ należy powiedzieć, że przyczyna bytu,

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, p. 1.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, s. 79.

⁶⁵ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, s. 211.

⁶⁶ Św. Tomasz, *Summa theologiae*, I, 16, 5.

przyczyna stanów rzeczy, które składają się na rzeczywistość, przyczyna, która nadaje istnienie temu, co samo z siebie istnieć nie może, jest jednocześnie przyczyną istnienia prawdy. Wobec tego poznane przez człowieka uniwersalne i konieczne prawdy wskazują na istnienie Prawdy najwyższej, Boga. *Prima principia* Akwinaty, których ludzki umysł nie tworzy, ale je odkrywa, stanowią również argument potwierdzający istnienie prawdy odwiecznej, wiekuistej. Owe pierwsze zasady są przez ludzki umysł odkrywane bezbłędnie, co do ich poznania niemożliwa jest pomyłka, są bowiem zasadą, którą rządzi się ludzki myśl. „*Umysł nie myli się w pierwszych zasadach, lecz czasem we wnioskach, do których dochodzi, rozumując na podstawie pierwszych zasad*”⁶⁷. Zatem o istnieniu Boga i racjonalnym poznaniu tego faktu mówi nie tylko przygodne istnienie bytów złożonych, ale także zdolność poznania przez ludzki rozum prawdy niezmiennej, koniecznej i absolutnej. Dlatego człowiek, jako rozumny, świadomy i poznający, ma nie tylko zdolność ujęcia prawdy, a tym samym racjonalnego poznania istnienia Boga, ale obowiązek poszukiwania i dążenia do prawdy. Prawda pozwala na kontakt z rzeczywistością. Pozwala wyrwać się człowiekowi z kręgu subiektywizmu, na który jest nieustannie narażony, jeśli pozostaje zamknięty w granicach własnej świadomości.

W każdym człowieku istnieje naturalne, wrodzone, spontaniczne skierowanie się ku dobru odczuwanemu i upragnionemu jako ludzkie szczęście. To realnie obecne w każdym człowieku pragnienie szczęścia (które jest następstwem poznania rzeczywistości), jest nakierowaniem się ludzkiej natury ku dobru jako dobru, czyli ku dobru nie dlatego, że jest ono takim czy innym dobrem, ale dlatego, że jest dobrem, będąc bytem jako bytem, czyli tym, co realnie istnieje⁶⁸. Fakt pragnienia szczęścia doświadczany przez każdego człowieka, jako pragnienie dobra jako dobra, jest nieświadomym pragnieniem Boga, który jest nieskończonym dobrem. Ku Temu, który w swej najwyższej mądrości i dobroci powołuje wszystko do istnienia, zmierza wszelki byt, jako ku ostatecznemu i bezwzględному Dobru. Rozeznanie tego faktu jest zadaniem istot rozumnych, które winny właściwe odczytanie sensu swego bytowania oraz to, ku czemu, na mocy natury, jest ono przyporządkowane⁶⁹.

Pragnienie szczęścia jest u człowieka pragnieniem podświadomym i koniecznym. W nim wyraża się ludzkie życie, jego sens, wartość. Łacińskie przysłowie *Omnes beatum vitam vivere volunt*, które tłumaczy się, że wszyscy chcą żyć życiem szczęśliwym, że każdy człowiek pragnie szczęścia, choć przysłowie to wyrażone tysiące lat temu, nie straciło dzisiaj nic na swojej aktualności. Każdy pragnie być szczęśliwy. Człowiek szuka szczęścia w prawdziwej miłości, w pra-

⁶⁷ Św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 61.

⁶⁸ Por. *Religia a sensu bycia...*, s. 17–20.

⁶⁹ Por. tamże, s. 17–20.

cy, w zdobywaniu wiedzy, sprawności. Szuka go na różnych drogach. Pragnienie szczęścia jest wpisane w ludzką naturę⁷⁰.

Jednocześnie żadne dobra niekonieczne, przygodne, nie wyłączając wartości duchowych, nie potrafią zaspokoić ludzkiego pragnienia szczęścia w sposób pełny i trwały. Człowiek nie poprzestaje na dobru konkretnym, ograniczonym, ale szuka szczęścia i dobra absolutnego, które całkowicie i w sposób doskonały zaspokoi jego pragnienie. Człowiek przeżywa głód nieskończoności, szuka szczęścia poza granicą wyznaczoną przez czas i przestrzeń. Mimo braków i niedoskonałości ludzkiej natury dążenia człowieka skierowane są na maksimum. W jego dążeniu do tego, co go przerasta, w jego pragnieniu trwałego szczęścia rozgrywa się dramat poszukiwania Boga⁷¹. Naturalne pragnienie człowieka, jakim jest pragnienie szczęścia, nie może być bezprzedmiotowe. Związane istotnie z naturą ludzką jest bytowo przyporządkowane do swego przedmiotu, pragnienie bowiem wypływające z natury bytu musi mieć swój przedmiot możliwy do osiągnięcia. Wrodzone ludzkie pragnienia nie mogą być kierowane w próżnię, one zdążają ku czemuś. Przedmiot pożądania natury realnie istnieje. Jest nim Byt doskonały, Dobro konieczne, Bóg. Pragnienie pełnego szczęścia pozwala stwierdzić istnienie takiego Bytu i w sposób pośredni Go poznać⁷².

„Ogólne i niejasne poznanie Boga jest nam w sposób naturalny wrodzone, o ile Bóg jest szczęściem człowieka. Człowiek bowiem ze swej natury pragnie szczęścia, a czego pragnie ze swej natury, to i w sposób naturalny poznaje. Nie jest to jednak bezpośrednie poznanie istnienia Boga”⁷³.

„Niemożliwą jest rzeczą, aby szczęście człowieka polegało na jakimś dobru stworzonym. Szczęście bowiem to dobro doskonałe, które całkowicie zaspokaja pożądanie”⁷⁴.

Życie psychiczno-duchowe człowieka zarówno poznawcze, jak i dążeniowe, wybiega w nieskończoność oraz nakierowane jest ku Transcendencji. Ponieważ człowiek w sposób bezpośredni nie kontaktuje się z Bogiem, zgodnie ze swoją naturą musi Go poszukiwać w świecie, w rzeczach i zdarzeniach przygodnych, doczesnych. Ludzka natura i zakorzenione w niej pragnienie prawdy i dobra wy-czuwa istnienie Boga, absolutnej Prawdy i najwyższego Dobra, ostatecznego Celu wszystkich bytów, Dawcy nie wyczerpującego się szczęścia, które będzie udziałem człowieka w pełni w życiu przyszłym.

⁷⁰ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 68.

⁷¹ Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, tłum. B. Bielecki, Warszawa 1985, s. 87.

⁷² Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 267–272.

⁷³ Św. Tomasz, *Summa theologiae*, I, 2, 1.

⁷⁴ Tamże, I–II, 2, 8.

4. WNIOSKI KOŃCOWE

Pytanie: czy Bóg istnieje, stworzyło nie tylko teologię naturalną, ale także całą cywilizację zachodnią, która poszła w kierunku tego pytania i wpisała je w swoją historię. Dlatego to pytanie jest w niej ciągle obecne i ciągle słyszalne⁷⁵.

Tęsknota za Bogiem i poszukiwanie dowodów na Jego istnienie również dla współczesnego człowieka stanowi sedno najbardziej istotnych problemów jego życia. Bez względu na to, czy człowiek afirmuje istnienie Boga czy nie, czy sam siebie nazywa religijnym, czy też nie, zawsze pyta o sens swojego życia, o jego cel, o możliwości osiągnięcia szczęścia i utrzymania go w życiu. Pyta o swoje ontyczne pochodzenie i możliwość poznania źródła istnienia świata. Owe ostateczne pytania oraz odpowiedzi na nie rzutują i koncentrują się na całości życiowych problemów.

Historia ostatnich dwóch wieków wskazuje na nieustępliwy i agresywny atak skierowany w stronę Boga i religii. Za wszelką cenę propagowana, a nieraz wręcz narzucana, w imię racjonalnej wiedzy, negacja Boga, dzisiaj również ma swoich zwolenników. Problem istnienia Boga stał się terenem walki niektórych ideologii i filozofii, także końca XX wieku. Ci, którym zależy na zniszczeniu człowieka, głoszą śmierć Boga, by tym samym odciąć człowieka od korzeni jego istnienia, pozbawić go ostatecznej perspektywy i szczęścia, ograniczając ludzkie życie jedynie do wymiarów doczesnych. Z drugiej strony współczesny człowiek, który ma za sobą bolesne doświadczenia naznaczone ludobójstwem, obozami koncentracyjnymi i podobnymi tragediami, któremu niejednokrotnie zabierano Boga, godząc tym samym w to, co stanowi o jego człowieczeństwie, w dalszym ciągu ulega szkodliwym i w konsekwencji dramatycznym zafałszowaniom siebie i świata. Ponieważ nie rozumie, kim jest Bóg, odrzuca Go, jako kogoś kto człowieka krępuje, umniejsza, niewoli.

Wyrok człowieka na Bogu, wyeliminowanie Go ze świata nie opiera się na prawdzie, ale na przemocy i doraźnej koniunkturze. Sąd nad Bogiem staje się sądem nad człowiekiem, konsekwencją takiego sądu jest zabijanie, krzywdzenie, nieszanowanie osoby⁷⁶. Dzisiejszy człowiek pochłonięty sukcesami naukowo-technicznymi zagubił prawdę o sobie samym, czyniąc się panem świata. Należy przywrócić mu właściwy obraz siebie samego i rzeczywistości, w której żyje, nie da się bowiem prawidłowo zrozumieć zagadnienia racjonalnego poznania Boga poza kontekstem rzetelnie wypracowanej i obiektywnej wizji świata i człowieka. To zaś pozwoli człowiekowi usłyszeć głos swojej natury, która domaga się afirmacji istnienia Boga oraz uzdalnia człowieka do racjonalnego poznania Źródła i ostatecznego celu ludzkiego życia.

⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 42.

⁷⁶ Tamże, s. 66.

Szukanie Boga przez człowieka wynika z postulatów samej natury bytu rozumnego i przygodnego. Człowiek nie może wyzbyć się dążenia do bytu absolutnego, jak nie może przestać pytać o sens swojego życia i istnienia bytów, których egzystencja staje się absurdalna, jeśli nie jest pochodna od bytu samoistnego, od czystego istnienia. Taka konkluzja wymaga usprawnienia intelektu w rozpoznawaniu prawdy i dobra dzięki nabywaniu umiejętności filozoficznego odkrywania wewnętrznej struktury bytów, które jawią się intelektowi jako układ przyczyn i skutków. Człowiek musi podjąć wysiłek, aby nauczyć się realistycznych rozwiązań filozoficznych. Są one możliwe jedynie w takiej sytuacji, gdzie punktem wyjścia kontemplacji czyni się realnie istniejący byt, w którym istnienie jest elementem pierwszym i podstawowym.

Filozoficzne poznanie Boga oparte na metafizyce św. Tomasza z Akwinu polega na rozpoznawaniu pierwszej przyczyny sprawczej, będącej źródłem pochodnych aktów istnienia, zarówno rzeczy, jak i osób. Teoria bytu zbudowana na klasycznej filozofii realistycznej potwierdza, iż filozoficzny Absolut, w religii nazywany Bogiem, istnieje z konieczności jako bytowa racja istnienia samej rzeczywistości, a w niej człowieka. To, co samo sobie nie daje istnienia, czego dowodzi poznanie metafizyczne, potrzebuje przyczyny swego zaistnienia, Bytu, do którego istoty należy istnieć.

Regres mądrości⁷⁷ oraz sprawności dokonywania czysto naturalnej refleksji kontemplacyjnej powoduje, iż człowiek ubożeje w swoim człowieczeństwie, tym samym nie jest w stanie w pełni osiągnąć celu, ku któremu został przeznaczony. Ten stan jest bardzo niekorzystny zarówno dla przyrodzonego rozumienia rzeczywistości, jak i rozwoju metafizyki. Najwłaściwszym sposobem postępowania przy uprawianiu filozofii, która ma dać odpowiedź na podstawowe i najważniejsze pytania stawiane przez człowieka każdej epoki, a które ostatecznie ogniskują się w pytaniu o istnienie Boga i racjonalne poznanie tegoż istnienia, nie jest budowanie systemów filozoficznych, lecz możliwie najbardziej wnikliwa i wszechstronna kontemplacja rzeczy będących elementami świata, w którym żyje człowiek.

Wydaje się, iż każdy, kto uświadomił sobie wielkość i niczym niezastąpione znaczenie filozofii bytu dla racjonalnego poznania istnienia Boga, jak i dla całości kształtu życia na miarę ludzkiego przeznaczenia, kto dostrzegł, że wśród niezliczonych prób filozofowania propozycja metafizyki skonstruowanej przez św. Tomasza z Akwinu jest najbardziej wnikliwa, ten winien w odpowiedni sposób ustosunkować się do współczesnych kierunków filozoficznych⁷⁸.

⁷⁷ Mądrość rozumiana jako zdolność wnikliwego kontemplowania i odczytania „mowy” całej rzeczywistości, która dokonuje się w skupieniu, w ciszy; to umożliwia dotarcie do najgłębszych pokładów rzeczywistości, do jej rdzenia, do korzeni bytu. Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 106.

⁷⁸ Por. tamże, s. 14.

URSZULA MICHALAK, URSZ. SJK
Łódź

MORALNOŚĆ JAKO KONTEKST LUDZKIEGO ŻYCIA W PERSPEKTYWIE NAJWYŻSZEGO DOBRA – CELU

Ludzkie życie dzieje się i spełnia w relacji do osób i rzeczy; konstytuuje się i trwa w wymiarze materii i ducha. Potrzebuje realnych i konkretnych warunków do swego zaistnienia i rozwoju, realizuje się bowiem w kategoriach przestrzenno-czasowych¹. Owe kategorie stanowią konieczny czynnik w życiu człowieka, bytu z pogranicza ducha i materii, którego ciałem jest narzędziem duszy, a ich połączenie związkiem, dzięki któremu dusza osiąga swą doskonałość². Świat rzeczy i osób stanowi kontekst, poza którym nie ma ludzkiego życia. Tylko w tym kontekście może zaistnieć ludzkie życie. Tylko w świecie rzeczy i osób rodzi się człowiek, wychowuje, dojrzewa, a ostatecznie ów świat staje się miejscem jego śmierci.

Zatem człowiek, byt osobowy, wymaga odpowiednich warunków do swego rozwoju³. Potrzebne są stosowne czynniki, które umożliwią aktualizowanie ludzkich potencjalności, człowiek bowiem, jako byt „niegotowy”, dopiero na przestrzeni swojego życia realizuje możliwości, które wpisane są w jego ludzką naturę.

¹ Człowiek, byt z pogranicza dwóch światów, do realizacji swego osobowego życia potrzebuje zarówno środków materialnych, jak i duchowych. Brak któregoś z nich uniemożliwia życie na miarę bytu osobowego. Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 37–47; tenże, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła, Lublin 1973, s. 173–189; S. Kamiński, *O koncepcji filozofii człowieka*, ZN KUL 13 (1970) 4, s. 9–19; S. Swieżawski, *Problem filozoficznej teorii człowieka*, „Znak” 11 (1959), s. 698–713; J. Chłopek, *Zarys chrześcijańskiej wizji człowieka*, w: *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 214–233.

² Por. S. th. I, 76, I: „Pierwiastek umysłowy (dusza), który jest źródłem czynności myślenia, jest formą ludzkiego ciała. [...] Każdy byt o tyle działa, o ile jest urzeczywistniony. Przez co więc jest urzeczywistniony, przez to działa. Jest zaś oczywiste, że tym, dzięki czemu zasadniczo ciało żyje, jest dusza”; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 268; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 114–126; tenże, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 241–250.

³ Te warunki to cały kontekst ludzkiego życia; wszystko, co człowiekowi jako bytowi materialno-duchowemu potrzebne jest do życia. To zależności i relacje wynikające z biologiczno-historyczno-społeczno-duchowego wymiaru ludzkiego życia. To zarówno czynniki determinujące życie w określony sposób, jak i ludzkie możliwości pokonywania wszelkich determinizmów. To bogata sieć elementów, które w najszerszym rozumieniu tego słowa przyczyniają się do rozwoju osoby i właściwego kształtu ludzkiego życia.

Struktura bytu ludzkiego określa człowieka jako byt substancjalny, podmiot cielesno-duchowy, który ma rozum i wolę, z czego wynika, iż jest zdolny do działania rozumnego i dobrowolnego⁴. Powyższe czynniki zasadniczo wyróżniają człowieka spośród wszystkich bytów istniejących w rzeczywistości. Dzięki nim człowiek jest osobą, samoistnym podmiotem obdarzonym rozumem i wolną wolą; owe władze predysponują człowieka do racjonalnego poznania, do podejmowania wolnych aktów decyzyjnych, do miłości; ze względu na nie człowiek jest obdarzony ludzką godnością, stanowi podmiot prawa, jak również będąc bytem w sobie i dla siebie, stanowi najwyższy sposób bytowania, tym samym tworzy najwyższą całość bytową⁵. Ów niepowtarzalny fakt pociąga za sobą żelazne konsekwencje; **żyć po ludzku, to znaczy posługiwać się rozumem i wolną wolą**; żyć w odniesieniu do obiektywnej prawdy, która jest dostępna człowiekowi w poznaniu i w odniesieniu do obiektywnego dobra, które człowiek może osiąść. Żyć po ludzku, to szukać prawdy i być świadomym ciągłego odniesienia do niej, jak również w jej świetle konfrontować wszelkie ludzkie zachowania. Żyć po ludzku, to zawsze opowiadać się za dobrem i wybierać go. Tylko rozum jest w stanie wskazać dobro obiektywne i powiedzieć, na jakim poziomie hierarchii dóbr ono się znajduje, czy jest godne człowieka, czy też nie. Dotyczy to całości ludzkiego życia i decyduje o jego ostatecznym kształcie zarówno w wymiarze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym.

Z ludzkiej natury wynika otwartość człowieka na świat osób i rzeczy. „Otwartość na świat musi znaczyć, że człowiek jest zawsze i wszędzie istotą otwartą. Poprzez każde doświadczenie, poprzez każdą sytuację otwiera się coraz dalej; otwiera się nawet poza świat, tzn. poza swój aktualny obraz świata, a nawet poza wszelki możliwy obraz świata i poza samo szukanie obrazu świata – nieodzowne, lecz daremne, jeśli nie dokonuje się w otwarciu na świat. Taka otwartość na świat jest w ogóle warunkiem doświadczenia świata. Gdyby nasze przeznaczenie nie popychało nas poza świat, wówczas nie szlibyśmy w poszukiwaniach coraz dalej bez konkretnych motywów⁶. Otwartość ta warunkowana jest potencjalnością bytu ludzkiego i znajduje swój wyraz w możliwości i pragnieniu komunikowania się zbytni, z któ-

⁴ Struktura bytu ludzkiego określa człowieka jako samoistny podmiot, któremu na mocy jego natury przynależą określone cechy: zdolność do intelektualnego poznania, do miłości, wolności, jest on podmiotem praw, ma swoją godność oraz stanowi byt zupełny. Potrzebuje on do swego rozwoju pewnego środowiska, które umożliwi mu najpełniejszy rozwój. Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 260; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 101–140; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 282–289; J. Chłopek, art. cyt., s. 214–233; E. L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka. Zagadnienia wybrane*, przekł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 1962; J. Pastuszka, *Tomistyczna i egzystencjalna koncepcja człowieka*, ZN KUL, 5 (1962), 1, s. 27–42; R. Le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, przekł. O. Scherer, Paris 1968; A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989, s. 21–26.

⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 146–155.

⁶ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek. Współczesna antropologia w świetle teologii*, przekł. E. Zwolski, D. Szumska, Paris 1978, s. 19.

rymi człowiek styka się na gruncie poznania i miłości, co ostatecznie wyraża się w ludzkich aktach decyzji⁷. Bez owej komunikacji człowiek nie rozwinie się jako człowiek, bez kontekstu rzeczywistości pojętej najszerzej nie zaktualizuje swych potencjalności poznawczych i wolitywnych. Nie zdobędzie sprawności, które pomogą mu ustawić jego ludzkie relacje ze światem osób i rzeczy w perspektywie obiektywnego dobra, ukierunkują je w jego stronę⁸.

Człowiek, czerpie siły vitalne nie tylko do życia biologicznego, ale także do życia psychiczno-duchowego z rzeczywistości, ze środowiska, w którym żyje⁹. Rzeczywistość niejako stanowi dla człowieka widzianego w najszerszym kontekście jego istnienia, rezerwuarn sił i mocy; jednocześnie jest jednym z koniecznych warunków prawidłowego rozwoju bytu ludzkiego.

Dzięki otwartości bytu ludzkiego, która warunkowana jest strukturą tegoż bytu, możliwa jest relacja partnerstwa z drugim „ty”, zwłaszcza na płaszczyźnie poznania, miłości i wolności. Człowiek jest w stanie poznać świat i przekazać poznaną wiedzę, może komunikować swoją miłość tym, których kocha i którym pragnie to wyrazić. Zarówno komunikacja na poziomie przekazywanego poznania, jak i wyznawanej miłości dokonuje się w wolności poprzez akty dobrowolnie chciane.

Człowiek, jako istota z natury swej rozumna i wolna, winien postępować zgodnie ze swą naturą, zatem jego postępowanie winno być rozumne i wolne. Rozum bowiem, jako ludzka władza związana ściśle z naturą człowieka, określa zasady postępowania wedle tego, jak rozeznaje drogi doskonalenia się bytu ludzkiego w ramach całego porządku bytów. Na przestrzeni ludzkiego życia, począwszy od wczesnych lat dzieciństwa, dokonuje się niejako ingerencja intelektu w rzeczywistość. Człowiek swoim umysłem jakby „dotyka” realnych bytów i wciąż czerpie z istniejącego świata jego treści, prawa, prawdy o tym, co realnie istnieje, jest jakieś, rządzi się własnymi zasadami. To poznanie prowadzi do powinności moralnej, która łączy się z wolą i do niej się odnosi. Człowiek, poznawszy prawdę, zobowiązany jest do działania zgodnie z nią. Tylko takie działanie można nazwać ludzkim i tylko ono czyni człowieka bardziej człowiekiem. W związku z tym wola staje się „podmiotem” powinności, to ona pragnie dobra, dlatego też powinność moralna, którą przeżywa każdy normalny człowiek świadczy o tym, iż przy całej niedoskonałości bytu ludzkiego wola reaguje w sposób naturalny i właściwy¹⁰. W związku z tym człowiek, jako ten, który poznaje prawdę i wybiera dobro, winien być świadomy swoich aktów spełnianych w wolności i być za nie odpowiedzialny¹¹.

⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 279.

⁸ Por. P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1997, s. 7–10.

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 279; J. Chłopek, art. cyt., s. 29–37; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 41: „Człowiek może się doskonalić tylko w ramach całego porządku świata, zawartych w nim bytów i dóbr. Rozum ma jakieś rozeznanie tego porządku i normując stara się jak najwłaściwiej ustawić w nim człowieka”.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny...*, s. 43–49.

¹¹ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 31; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 348–363: „Odpowiedzialność oznacza taką właściwość podmiotu,

Jego postępowanie, które zawsze pozostaje w związku z całym jego życiem, dzieje się tak w kontekście osób innych, jak i w kontekście świata materialnego. Spełniane przez człowieka czyny nadają jego życiu odpowiedni kierunek, jakość, poziom, człowiek jako byt rozumny i wolny jest odpowiedzialny za to, co robi. Ilekroć człowiek spełnia dobrowolnie jakieś czynności bądź to natury biologicznej, bądź psychicznej, bądź duchowej, ilekroć działa w wymiarze teoretycznym czy praktycznym, zawsze spełnia czyn należący do dziedziny moralnej, z tej racji, iż jako byt świadomy i wolny jest autorem owego czynu, działania, które ma dodatni lub ujemny wpływ na własną jego wartość jako osoby ludzkiej¹² i jednocześnie wpływ na osiągnięcie ostatecznego celu ludzkiego życia¹³.

Wszystkie ludzkie czynności, które są spełniane świadomie i dobrowolnie, wchodzi w zakres moralności¹⁴. Zawsze, w każdym przypadku są one kwalifikowane jako dobre bądź złe, jako te, które budują człowieka w jego człowieczeństwie bądź poniżają go, odbierają mu należne najwyższe miejsce w rzeczywistości dostępnej bezpośredniemu poznaniu. Wszystkie ludzkie czynności niejako zakreślają pole, na którym rozgrywa się, czasem w sposób dramatyczny, ludzkie życie zarówno indywidualne, jak i społeczne, jak również pozostają zawsze w relacji do ostatecznego celu życia ludzkiego, przede wszystkim zaś stanowią niezastąpiony warunek rozwoju człowieka¹⁵.

Życie człowieka jest zawsze życiem moralnym. Człowiek obdarzony rozumem i wolnością spełnia akty, za które staje się odpowiedzialny zarówno w sytuacji dobra, jak i zła moralnego. Ponadto jego działanie, tak jak wszystko w życiu człowieka, zawsze dzieje się w rzeczywistości, a ta stanowi kanwę, na której splatają się nieprzeliczone relacje zarówno osób, jak i rzeczy. Wszystkie odniesienia człowieka do osób innych, a także do całego świata materialnego realizują się na gruncie moralności. **Człowiek jest podmiotem moralności**. Jego natura określa go jako byt suwerenny, zdolny do rozumienia i obiektywnego poznania dobra, a także do podjęcia wolnego aktu decyzji. Te dyspozycje zaś zobowiązują go do odpowiedniego kierowania własnym życiem¹⁶. Wobec tej rzeczywistości, w którą człowiek rodząc się wchodzi i która staje się jego środowiskiem, winien zachować postawę troski o dobro. Zatem każde jego działanie świadome i dobrowolne,

mocą której dobro lub zło zawarte w treści spełnionego przezeń czynu staje się częścią składową moralnej treści jego osobowości, wskutek czego ponosi on związane z czynem konsekwencje", s. 349; S. Olejnik, *Z problematyki odpowiedzialności moralnej*, AK 50 (1949), s. 260–268.

¹² Por. J. Woroniecki, dz. cyt., s. 32; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny; Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 64–70, 141–146: „Czyn odsłania osobę. Odsłonięcie czynu daje odsłonięcie osoby”, s. 143.

¹³ Por. S. th., I–II, 1, 6; T. Ślipko, dz. cyt., s. 79–86.

¹⁴ Jak pisze K. Wojtyła w swojej książce *Osoba i czyn* moralność jest rzeczywistością, która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów. Jest ona rzeczywistością egzystencjalną, która wciąż towarzyszy człowiekowi, dlatego też pozostaje zawsze w ścisłym związku z człowiekiem jako osobą, por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 104, 159.

¹⁵ Por. tamże, s. 64–105; P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 21–37.

¹⁶ Por. P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 81.

każda podjęta przez człowieka decyzja, pozostaje w relacji do dobra lub zła i zawsze jest kwalifikowana moralnie¹⁷.

Czyn ludzki ujawnia człowieka jako osobę, jest środkiem, za pomocą którego osoba wyraża się i manifestuje¹⁸. Dlatego też doświadczenie moralności jest integralnym składnikiem doświadczenia człowieka jako osoby¹⁹. „Czyny ludzkie są aktami moralnymi [...], jako następstwo świadomych decyzji kwalifikuje moralnie osobę, która je podjęła i określają jej wewnętrzne duchowe oblicze”²⁰.

Każdy ludzki czyn, będąc czynem podjętym świadomie i w wolności, będąc czynem moralnym, ma cel, ku któremu zmierza. „Kiedy analizujemy czynności spełniane przez człowieka, uderza nas to, iż wszystkie one dokonują się ze względu na jakiś zamierzony cel. [...] nasze działanie wyzwalane jest zawsze przez jakiś cel”²¹. Każdą ludzką działalnością rządzi jakiś cel, któremu ta działalność niejako służy i stanowi środek do jego osiągnięcia. Wszystko, cokolwiek człowiek robi jako człowiek, robi świadomie z myślą o celu, który pragnie osiągnąć. Jest naturalne i oczywiste, iż każde, nawet najbardziej prozaiczne zachowanie dzieje się ze względu na jakiś cel bardziej lub mniej świadomie zamierzony. Począwszy od aktów, które człowiek podejmuje wraz z rozpoczynającym się dniem poprzez różnorodną działalność, a wreszcie czynności, którymi kończy swą aktywność, mają odniesienie do jakiegoś celu. Trudno pomyśleć o życiu ludzkim, które nie miałoby jakiegokolwiek celu. Bez względu na to, czy to cel mały, czy wielki, doraźny czy taki, który istotnie oddziałuje na całe życie człowieka, czy to cel w pełni zrealizowany, czy też nigdy nie zdobyty stanowi rzeczywistość nieodłączną od ludzkiego życia. Cel jest wpisany w naturę człowieka jako bytu rozumnego i wolnego. W jego życiu prawo celowości ma szczególne znaczenie. Człowiek jako jedyna istota na świecie zdolny jest poznać cel, aktem świadomej i wolnej decyzji wybrać go jako swój własny, jako ten, który stanie się celem jego osobistego działania oraz tak pokierować swoimi czynami, by go osiągnąć. „Pośród czynności, które człowiek wykonuje, te tylko są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi. Człowiek zaś różni się od stworzeń nierozumnych tym, że jest panem swych czynów. Dlatego te tylko czynności zwą się właściwie ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek zaś jest panem swych czynów dzięki rozumowi i woli. [...] Przedmiotem zaś woli jest cel i dobro. Dlatego wszystkie czynności ludzkie powinny być dla celu”²².

¹⁷ Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 144: „...wszelkie postępowanie człowieka, wszelka ludzka działalność wiąże się koniecznościowo z moralnością do tego stopnia, że nie ma ucieczki od moralności – wtedy, gdy człowiek działa jako człowiek. Ona nie występuje nigdzie poza ludzkim działaniem”.

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 82–89.

¹⁹ Por. tamże, s. 273.

²⁰ 20 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, p. 71.

²¹ P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 13–14.

²² S. th., I–II, 1, 1.

Zatem zdolność do refleksji nad tym, co człowiek robi i wypływająca z tej refleksji świadomość wewnętrznej celowości spełnianych czynów jest fundamentalną cechą charakterystyczną dla działalności ludzkiej. Na niej opiera się odpowiedzialność, jaką człowiek ponosi za swoje postępowanie moralne²³.

Jeśli ludzkie działanie wyzwalane jest zawsze przez jakiś cel, jeśli cel jawi się do tego stopnia atrakcyjny, iż pociąga i wzbudza pragnienie zdobycia go, to nasuwa się pytanie: co powoduje taki stan, jaka moc to sprawia? Jest to moc dobra. Człowieka przyciąga do siebie poznane dobro, ono wyzwala w nim pożądanie, jest bowiem przyporządkowane ludzkiej woli. Poznane i ujrzone dobro wzbudza pragnienie. Staje się niejako „elementem napędowym” ludzkiego działania. Uaktywnia ludzką wolę, pobudza do czynu. Człowiek chce je osiągnąć, chce je zdobyć, ku niemu zdąża. Dobro wytrąca ludzką wolę z bierności wobec czego człowiek zaczyna działać, rozpoczyna „drogę” ku temu, co jawi mu się jako dobro. Zatem dobro i cel postrzegane są jako kategorie tożsame ze sobą.

Wszelkie działanie osoby zmierza do celu jako poznanego dobra, by poprzez nie zaktualizować swoje możliwości i udoskonalić się²⁴. Aktywność ludzka zawsze skierowuje się ku dobru, które jest jej celem, przedmiotem działania. Nie ma ludzkiego działania bezprzedmiotowego, takiego, które nie ma celu, ku któremu jest skierowane zarówno w perspektywie poszczególnych, konkretnych aktów, jak i w perspektywie całego życia ludzkiego. Poszczególne akty spełniane przez człowieka, jak też całe jego życie są uprzedmiotowione, pozostają zawsze w relacji do zamierzzonego celu-dobra, do przedmiotu pożądania. Człowiek w swym działaniu jest zawsze zwrócony w stronę dobra. „Dobro jest z konieczności celem wszelkiego działania bytu, gdyż dobro to nic innego jak sam byt, o ile staje się celem i tym samym przedmiotem działania; bo w działaniu być celem i przedmiotem realnego działania to to samo. Uprzedmiotowienie zaś działania przez dobro jest równoważne z ukierunkowaniem i «na-celowaniem» na dobro”²⁵. Wola jako władza pożądawcza i korzeń wszelkiej ludzkiej aktywności²⁶ na mocy inklinacji swej natury chce każdego konkretnego dobra w sposób nie zdeterminowany i wolny²⁷, natomiast człowiek przez świadomą i wolną decyzję dokonuje wyboru wśród konkretnych bytów-dóbr, które jako byty przygodne są zawsze dobrem niedoskonałym.

Podobnie osoba ludzka jako byt realnie istniejący, jako realne dobro staje się celem działania innych bytów. „W takiej mierze osoba jest przedmiotem i celem działa-

²³ Por. J. Woroniecki, dz. cyt., t. 1, s. 61–63; K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 69; T. Ślipko, dz. cyt., s. 348–363.

²⁴ Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 227.

²⁵ M. A. Krapiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 72.

²⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 133.

²⁷ Por. SCG, III, l: „Każda rzecz spośród tych, które pochodzą z woli jakiegoś czynnika, czynnik ten kieruje do pewnego celu; dobro bowiem i cel jest przedmiotem właściwym woli; stąd te rzeczy, które pochodzą od woli, muszą być skierowane do jakiegoś celu. Każda zaś rzecz osiąga swój cel ostateczny przez swe działanie”.

nia, w jakiej mierze jest dobrem realnym”²⁸. Zatem człowiek jako osoba jest przedmiotem działania praktycznego, które z konieczności jest działaniem moralnym²⁹. Będąc bytem świadomym i wolnym, jest on podmiotem działania, sprawcą i twórcą swoich osobowych aktów, które zawsze mają kwalifikację moralne. Działanie moralne jest więc tym rodzajem ludzkiej aktywności, swoistej twórczości, której zarazem sprawcą i celem jest sam człowiek, to on kształtuje poprzez tę aktywność siebie samego, swoją osobową twarz³⁰. Kształtując jednocześnie w aspekcie moralnym rzeczywistość, w której żyje i z którą powiązany jest wieloma relacjami.

Osoba może być tylko i wyłącznie celem działania, nigdy zaś środkiem. Natomiast traktując ją jako środek, poniża się ją, degraduje dobro, którym jest i tym samym jej kosztem zabiega się o osiągnięcie dobra mniejszego niż ona sama. Wówczas dla dobra mniejszego poświęca się dobro osoby. Takie działanie nie jest godne rozumnego człowieka, umniejsza go, zniekształca specyfikę ludzkich aktów, deformuje ludzką naturę. Jedynie wszystkie inne byty-dobra nieosobowe, które nie są dobrem samym w sobie, mogą służyć człowiekowi jako środki w zdobywaniu dóbr, których pragnie.

Wszelkie ludzkie działanie winno być podejmowane na skutek rozpoznania ludzkiej natury i działania zgodnie z nią. Tylko wówczas zamierzony cel takiego działania należy uznać jako dobro. Wśród dóbr konkretnych – bytów realnie istniejących i poznawanych zasadniczym motywem ludzkiego działania jest dobro osobowe. Ostatecznym zaś motywem, który ogniskuje w sobie wszelkie racje ludzkiego działania, jest Dobro absolutne, czyli Bóg jako byt osobowy³¹. Każdy byt, również pozbawiony poznania³², na mocy swej natury, dąży do absolutnego Dobra. Zatem dążyć do jakiegoś celu, a ostatecznie do Dobra absolutnego, pokonywać wszelkie przeszkody i trudności, nie dać się sprowadzić z owej drogi, która wiedzie do wybranego celu, to znaczy pragnąć tego celu na mocy natury bytu. To znaczy być wewnętrznie zdeterminowanym na ten cel w wyniku świadomego i wolnego wyboru bądź na skutek wewnętrznej zasady, która jest naturalną skłonnością ku niemu³³. Zatem każdy byt z natury swej działa, czyli dąży do wybranego celu, a przez to wyraża się w takich aktach, które mają zaktualizować jego potencjalności. Pragnie celu, ze względu na który osiągnie pełnię swego istnienia i ze względu na który istnieje³⁴. Ponieważ Bóg, będąc źródłem i twórcą wszelkiego istnienia, a „wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje,

²⁸ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 74.

²⁹ Por. tamże, s. 74.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 72–82.

³¹ Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 75.

³² W przypadku bytów pozbawionych poznania chodzi o determinację uprzyczynowaną przez źródło istnienia, przez Boga. Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 228–230: „W rzeczach pozbawionych poznania istnieje wewnętrzna zasada działania skłaniająca rzeczy do działania w pewien sposób, zawsze ten sam i zdeterminowany przez ich naturę”, s. 228.

³³ 33 Por. S. th., I, 83, l.

³⁴ Por. E. Gilson, *Elementy filozofii...*, s. 230.

jest od Boga³⁵, skierował wszystko, co wezwał do istnienia ku sobie, czyniąc się celem wszelkiego istniejącego bytu, wobec tego wszystko z natury swej pragnie Boga³⁶. Dobro, jako ostateczny cel ludzkiego życia, może być tylko dobrem doskonałym, zaspokajającym pożądanie w sposób zupełny. Jeśli zaś wszelkie dobro, które jest człowiek w stanie osiągnąć bezpośrednio, jest dobrem skończonym, zatem nie może być ono dobrem najwyższym, w pełni doskonałym. Niepodobna, aby którekolwiek z tych dóbr mogło stać się ostatecznym celem życia ludzkiego. Nie jest możliwe, aby człowiek znalazł pełnię szczęścia, pełnię tego, czego szuka całe życie i za czym tęskni w jakimkolwiek dobru niekoniecznym, przygodnym, które ze swej natury jest naznaczone brakami i niedoskonałością. Cel ostateczny może tkwić jedynie w jakimś dobru doskonałym i zaspokajającym ludzką wolę w sposób zupełny. Nie można by bowiem mówić o celu ostatecznym i doskonałym dobru, jeśliby po jego osiągnięciu człowiek mógł jeszcze czegokolwiek pożądać. Zatem jedynie w Bogu, jako dobru pierwszym i absolutnym³⁷, które jest źródłem wszystkich innych dóbr, leży ostateczny cel ludzkiego życia; tę sytuację człowiek może rozeznać mocą swojej natury.

Bóg, Najwyższe Dobro, jest kresem dążenia wszystkich bytów niekoniecznych. Ów kres wyznaczony jest przez doskonałość Boga, a zdążanie do Niego dzieje się na mocy realizowania przez poszczególne byty pochodne doskonałości wyznaczonych przez ich naturę. Natura każdego bytu jest ostatecznie określona przez Źródło istnienia wszystkiego, co realnie bytuje. Dlatego też przez fakt realizowania działania właściwego dla danego bytu dąży on do swego Źródła i zarazem Najwyższego Dobra.

Działać zgodnie ze swoją naturą, czyli spełniać specyficzne, określone dla danej natury determinacje oznacza dążyć do Boga. A ponieważ wszystko, co istnieje, pożąda doskonałości, czyli swojej pełni, dlatego też wszystko, co istnieje dąży do bytu doskonałego, do Absolutu, do Źródła swego istnienia. „[...] wszystko z natury pragnie własnego dobra. [...] własnym dobrem zaś dla każdej rzeczy jest to, dzięki czemu ta rzecz się doskonali. [...] Dlatego i człowiek z natury pragnie się doskonalić, a ponieważ liczne są stopnie ludzkiej doskonałości, szczególnie i przede wszystkim to podpada pod jego naturalne pożądanie, co dotyczy jego doskonałości ostatecznej³⁸.”

Zatem wszystkie byty niekonieczne dążą do Absolutu jako swego Źródła. Dążenie to jest realizowaniem doskonałości ich natury i jest „powrotem” do Bytu, który udzielił im istnienia. Człowiek pożąda wolą celu ostatecznego, którego posiadanie stanowi najwyższy stopień doskonałości, zatem również i najwyższe

³⁵ Por. S. th. I, 44, 1, resp.: „Wszystko, co w jakimkolwiek sposób istnieje, jest od Boga. [...] Bóg to istnienie samoistne, istniejące samo przez się. A istnienie samoistne może być tylko jedno. Zatem wszystkie byty, z wyjątkiem Boga, nie są swoim istnieniem, lecz mają istnienie udzielone. Z tego konieczny wniosek: wszystkie byty, które są różne zależnie od różnego udziału w istnieniu, a tym samym więcej lub mniej doskonałe, są spowodowane przez jeden pierwszy byt, który istnieje najdoskonalej”, por. L. J. Elders, dz. cyt., s. 280–293.

³⁶ Por. De Ver., 22, 2.

³⁷ Por. E. Gilson, *Tomizm...*, s. 340–343, 484–491.

³⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, przekł. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 126.

szczęście. Jest ono dobrem niestworzonym, Bogiem; dlatego może On przez swoją nieskończoną dobroć zaspokoić w sposób doskonały wolę człowieka tak, iż nie będzie ona już niczego więcej pragnęła.

Życie moralne wymaga, aby człowiek swoje wrodzone bądź nabyte skłonności do zła, które mogą wprowadzać w nim samym i wokół niego nieład i zamykać człowieka na najniższym poziomie jego egzystencji, wciąż opanowywał świadomymi i celowymi wysiłkami; aby pohamowywał te skłonności, które są szkodliwe dla jego rozwoju, a ugruntowywał i rozwijał niezbędne i korzystne dla człowieka jako człowieka³⁹. Nabywanie wszelkich sprawności zarówno w dziedzinie moralnej, jak i we wszystkich innych, dokonuje się na drodze ćwiczenia, częstego powtarzania tych samych czynów, aby w ten sposób wykształcić w sobie zachowanie zdążające w stronę dobra. Cnota bowiem kształtuje się i umacnia na drodze ćwiczenia, stając się sprawnością, nabytym uzdolnieniem do postępowania mającego za cel poznane dobro⁴⁰. Cnoty są usprawnieniami poszczególnych władz, a ich funkcjonowanie jest optymalnie przyporządkowane słusznemu, obiektywnemu dobru rozpoznanemu przez rozum. W konsekwencji prowadzi to do takiej kondycji moralnej człowieka, dzięki której ma on sprawność samodzielnego postępowania zgodnie z prawem moralnym. Owo usprawnienie ludzkich władz prowadzi do tego, iż są one posłuszne rozumowi w osiągnięciu celu ze względu na dobro człowieka.

Cnoty moralne mają swe źródło we władzy pożądawczej, czyli w woli, która jest pobudzana do działania przez rozum⁴¹. Wola zaś, podobnie jak rozum, winna być ujęta w ramy sprawności w możliwie najszerszym kontekście jej rozwoju⁴². Wola wymaga wyćwiczenia, wymaga usprawnień, które ułatwiłyby jej działanie, które dyktuje jej rozum. Chodzi bowiem oto, aby ludzkie działanie stawało się coraz bardziej świadome i dobrowolne, odniesione do prawdy i dobra, a człowiek stawał się doskonalszy, czyli moralnie dobry, aby działał w kierunku moralnego dobra⁴³. Cnota więc, czyli usprawnienie ku dobru, istnieje jedynie jako konkretny

³⁹ Por. P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 51: „[...] cnota właśnie w wirze i zakamarkach życia ułatwia człowiekowi rozpoznanie i czynienie dobra, a unikanie zła. Ona jest wewnątrz pulsującego życia [...]. Jest to pewien zespół aktów wyłanianych wobec naporu i ciśnienia najrozmaitszych spraw, zdarzeń, trudności. Cel cnoty jest jeden, choć na różne sposoby może się dokonać: rozwijać i chronić dobro ludzkie. Przeciwnie, brak cnot czy też posiadanie wad powoduje, że dobro jest zagrożone”.

⁴⁰ Św. Tomasz mówi, iż cnota jest stałym usposobieniem i usprawnieniem wszystkich władz do działania zgodnego z rozumem. Por. S. th. I–II, 56,4: „Habitualis conformitas potentiarum ad rationem”; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 359–386.

⁴¹ Por. S. th. I–II, 51, 2.

⁴² Por. S. th. I–II, 50, 5: Woli potrzeba sprawności, by umiała dobrze spełniać czynność, do której jest pobudzana przez rozum; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 376.

⁴³ Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 134–145; P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 49–99: „Zasadniczym problemem dla człowieka jest czytanie dobra i pójście za nim, cnoty mają nam w tym pomóc, bo nie są żadnym celem samym w sobie”, s. 98–99.

ludzki akt osobowy. Realizuje się ona tylko w osobowych aktach ludzkich i poza nimi nie istnieje w realnym świecie⁴⁴.

Jeśli ludzkie działanie jako ludzkie charakteryzuje świadomość i dobrowolność, to działanie takie następuje w momencie zestrojenia, zharmonizowania poznania z dobrowolnością. Przedmiotem wyboru więc, przedmiotem każdej decyzji jest dobro poznane i chciane. Posługując się siłą umysłu i woli, człowiek może dokonać w głębi swego wnętrza wyboru dobra. Tego dobra, które pozna i którego zapagnie⁴⁵. Jest to właśnie moment realnej decyzji człowieka, w której wybiera on sąd praktyczny, aby się ukonstytuować realnym źródłem działania⁴⁶. W ludzkim akcie decyzyjnym zawiera się cała moralność. Ów akt decyzyjny jest w ludzkim działaniu czymś pierwszym, jakby pierwszym krokiem podjętym w określonym kierunku, ku dobru bądź ku złu moralnemu, ku aktualizacji ludzkich potencjalności bądź ku nieaktualizowaniu ich lub wręcz degradowaniu osoby ludzkiej. Jest tworzeniem kultury moralnej, która zasadniczo decyduje o wartości ludzkiego życia i wartości samego człowieka⁴⁷. Ponieważ człowiek na mocy swojej natury jest w pełni odpowiedzialny za swoje decyzje, a te są wyborem dobra bądź zła, zatem wkraczają niejako na teren promieniowania jednego bądź drugiego. Każda więc decyzja podjęta przez osobę staje się wyborem o charakterze moralnym⁴⁸.

Źródłem działania moralnego, którego celem jest dobro moralne, jest dynamiczna struktura osoby ludzkiej⁴⁹, jak również wpisana w naturę osoby otwartość na inne byty osobowe, z którymi współdziałając człowiek aktualizuje swoją potencjalność. Owa potencjalność może być aktualizowana pod warunkiem afirmacji osoby drugiej, uznania jej wartości oraz osobowych celów i sposobu działania⁵⁰. Zatem dziedzina moralności rozgrywa się na płaszczyźnie ludzkiej i osobowej. Wartość moralna, czyli to, jak dany czyn ludzki, ma się w relacji do dobra lub zła moralnego, stanowi o wartości czynów ludzkich, o specyficznym dla osoby spełnianiu czynów, co wyraża spełnianie się osoby w czynie⁵¹.

⁴⁴ Por. S. th., I–II, 55, 1: „Cnota to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość odnosi się do właściwego sobie celu. Celem zaś władzy jest czyn; stąd władza jest o tyle doskonała, o ile jest skierowana do właściwego sobie czynu”, M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 136.

⁴⁵ Por. tamże, s. 42–47; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 97–108.

⁴⁶ Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 144; P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 3948.

⁴⁷ Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 145.

⁴⁸ Por. P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 43–46.

⁴⁹ Człowiek jako byt potencjalny jest bytem, który podlega rozwojowi we wszystkich wymiarach życia. Na mocy swojej rozumnej natury zaś jest zdolny do odczytywania prawdy osobie zarówno w kontekście osób innych, jak i osoby Boga. Zatem potrafi rozróżnić, iż jego struktura ontyczna czyni go otwartym na byty i osoby inne, w tym osobę Boga. Owa otwartość jest koniecznym warunkiem do aktualizacji ludzkich potencjalności, por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 184; także, *Człowiek i religia*, s. 309.

⁵⁰ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo...*, s. 185.

⁵¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 158–159.

Wartość moralna każdego ludzkiego czynu zależy od relacji, jaka zachodzi między celem, który ma być osiągnięty za pomocą tegoż czynu, a naturą ludzką; czy ów cel odpowiada ludzkiej naturze, czy też nie odpowiada jej, czy pozostaje on w zgodzie z aktualizacją ludzkich potencjalności, czy też nie, czy prowadzi w stronę celu ostatecznego ludzkiego życia, czy nie⁵². Jeśli czyny spełniane bądź nie spełniane przez osobę ludzką są konsekwencją i skutkiem rozpoznanej na drodze racjonalnego poznania prawdy, wówczas wolno twierdzić, iż są one zgodne z naturą ludzką i przyczyniają się do aktualizacji ludzkich potencjalności, czyli skutecznie zdążają do osiągnięcia przez osobę pełni człowieczeństwa.

Ludzkie działanie, które zawsze jest działaniem moralnym i poza kontekstem moralności nie istnieje⁵³, skłania do stawiania pytania o ostateczne źródło norm moralnych. Kto lub co decyduje o tym, iż działanie ludzkie kwalifikuje się zawsze jako dobre bądź złe moralnie?⁵⁴

Filozofia realistyczna w sprawie rozwiązania powyższego problemu ukazuje, iż czyny moralne człowieka, jak również całe życie moralne osoby ludzkiej jest niezrozumiałe bez przyjęcia istnienia osobowego Boga, w którego perspektywie dokonuje się życie moralne człowieka i staje się zrozumiała wartość osoby ludzkiej⁵⁵. Ów osobowy Bóg, Dobro najwyższe⁵⁶, jest źródłem istnienia bytów przygodnych, niekoniecznych, które istnieją na mocy wolnego aktu stwórczego. Zatem świat rzeczy i ludzi jest pochodny ostatecznie od Boga i istnieje przez partycypację, czyli na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga. Jest stworzony na drodze pochodności intelektualnej i przyporządkowany w działaniu ostatecznie samemu

⁵² Por. J. Woroniecki, dz. cyt., t. I, s. 262–263.

⁵³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 103–105; W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 35–41.

⁵⁴ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 193–250; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny...*, s. 29–33; tenże, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*. (W oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu oraz Maksza Schelera), RT-K 6 (1959) 1–2, s. 99–124; F. Bednarski, *Zasada konstytutywna wartości moralnej w etyce św. Tomasza z Akwinu*, SPhCh 25 (1989) 1, s. 59–78. Zdroworozsądkowe patrzenie na świat oraz zdolność prawidłowego odczytania świata wraz ze wszystkimi bytami należącymi do niego jest podstawą moralności wypływającą z natury człowieka. Odczytane mocą ludzkiego rozumu dobro pozostające w perspektywie do drugiego człowieka stanowi konkretną normę ludzkiego postępowania. Podobnie rzecz się ma z dobrem pozostającym w perspektywie do osobowego Absolutu. Źródłem poznania zasad moralnych jest natura ludzka. Rozum bowiem jest zdolny do poznania prawdy. Na tej jego naturalnej zdolności opiera się też działalność normotwórcza, u której podstaw stoi poznanie prawdy o dobru. Prawda o dobru zaś opiera się na zrozumieniu natury człowieka oraz jego celów. Dobrem bowiem jest to, co odpowiada ludzkiej naturze ze względu na jej cel. Porządek moralny wyraża się poprzez ludzkie postępowanie, które jest określone konieczną relacją do normy postępowania moralnego. Takimi normami moralnego postępowania są nakazy, zakazy, wzory postępowania. Wszystkie takie reguły i normy działania, Wyrażone w postaci zdań normatywnych, suponują istnienie obiektywnego ładu, obiektywnego porządku natury, porządku bytów, zwłaszcza człowieka jako bytu osobowego, który w swoim postępowaniu jest związany moralnością. Z kolei istniejący porządek rzeczy i ludzi w świecie realnym jest koniecznościowo związany z Bogiem jako Bytem absolutnym, będącym źródłem, celem i wzorem bytowania i działania.

⁵⁵ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo...*, s. 187.

⁵⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm...*, s. 340–343, 484–491.

Bogu. W związku z powyższym „struktura rzeczy i ludzi jest odniesiona do Boga-Intelektu jako do pierwszej normy”⁵⁷.

Struktura bytów tworzących kosmos ukazuje przejście od bytów niekoniecznych do stwierdzenia istnienia Bytu Koniecznego, ponieważ jak pisze św. Tomasz⁵⁸, każda rzecz, w której zachodzi różnica między jej istnieniem a jej naturą (byty tworzące kosmos takie właśnie są), musi czerpać swe istnienie z innego bytu. Wszystko zaś, co istnieje pochodzi od przyczyny, która jest samym istnieniem. Niedostrzeżenie tego faktu bądź zlekceważenie go, prowadzi do sprzeczności z najbardziej podstawowymi i oczywistymi prawami bytu.

Popełnienie błędu w tym miejscu rozważań filozoficznych ma poważne konsekwencje praktyczne. Wówczas istnienie Boga, jako bytu dającego istnienie, staje się niepotrzebne, przyjmuje się bowiem błędnie, że byty niekonieczne istnieją same z siebie, faktycznie zaś istnieją dzięki udzielonemu im istnieniu.

Ostatecznym uniesprzecznieniem bytów przygodnych jest afirmacja istnienia Boga jako racji bytu, tego, co przygodne. Rozwiązanie tego problemu wymaga przyjęcia z konieczności realnego istnienia pierwszego źródła bytowania bytów przygodnych, co pociąga za sobą stwierdzenie istnienia relacji pochodności bytów przygodnych od Bytu Koniecznego.

Tu odsłania się konieczny związek bytu przygodnego z Bogiem, to bowiem co nie ma w sobie racji swego bytowania, musi ją mieć na zewnątrz siebie. Zatem byt przygodny z konieczności jest związany ze źródłem swego istnienia. Negacja owego czynnika, który udziela istnienia wszystkiemu, co bytuje, jest automatycznie negacją bytu przygodnego, a więc negacją realnej rzeczywistości.

Jeśli zaś ostateczną uniesprzeczniającą racją istnienia wszystkiego jest Absolut⁵⁹, wobec tego człowiek w motywacji ostatecznej swojego postępowania odwołuje się do tego absolutnego Bytu, do Boga, który jest źródłem istnienia świata.

Człowiek zaś, będąc istotą nie tylko rozumną, ale i przygodną, potrzebuje Bytu doskonałego, w relacji do którego może aktualizować swoje potencjalności, dążąc zarówno do obiektywnej prawdy, jak i do najwyższego dobra, do nieutralnego szczęścia. Idąc za myślą św. Tomasza, należy stwierdzić, iż tylko Bóg uszczęśliwia człowieka w pełni⁶⁰. Jeśli zaś tak jest, zrozumiąły staje się fakt, iż

⁵⁷ M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Rzym–Warszawa 1990, s. 91.

⁵⁸ Por. DEE, s. 33–35.

⁵⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 413; tenże, *O rozumienie filozofii...*, s. 191–197.

⁶⁰ Por. S. th. I–II, 2, 8. Szczęście człowieka nie może polegać na jakimś dobru stworzonym, które jest zawsze skończone, wyczerpuje się. Człowiek pragnie dobra doskonałego, które całkowicie zaspokoi ludzkie pożądanie. Zatem żaden byt-dobro przygodne nie może zaspokoić woli człowieka w pełni, jedynie Bóg. Por. B. Dyduła, *Wartości moralne i szczęście*, w: *Człowiek i świat*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 83–100: „...człowiek, jako byt otwarty na dobro nieograniczone, nie może w obecnej rzeczywistości zaspokoić całkowicie swoich pragnień (a tym samym nie może być całkowicie szczęśliwy), ponieważ wszystko, co istnieje na świecie, stoi w jawnej dysproporcji do jego możliwości”, s. 97. Wszelkie dobro osiągnięte, skończone nie zadowala do końca ludzkiej woli.

Bóg postrzegany jest przez człowieka jako jego najwyższe Dobro, do którego z natury swej dąży. Owo dążenie zaś określone jest zakorzenionym w bycie ludzkim pragnieniem szczęścia, szczęścia doskonałego. Wszelkie inne dobro, będąc dobrem analogicznym jest niekoniecznym motywem aktów decyzyjnych, jest zatem dla człowieka motywem niewystarczającym. Człowiek pragnie, by jego czyny znalazły się również w relacji do Bytu doskonałego, w perspektywie Boga⁶¹.

Osiągnięcie przez człowieka ostatecznego celu jest równoznaczne z osiągnięciem szczęścia, pełni doskonałości. Warunkiem osiągnięcia doskonałości, czyli zaistnienia bytu zaktualizowanego, jest dotarcie do kresu-celu ostatecznego życia człowieka, czyli osiągnięcie Najwyższego Dobra, Źródła wszelkiego istnienia i wszelkich praw i norm życia. Ów stan doskonałego szczęścia zaspokaja wszystkie ludzkie aspiracje i chcenia, wykluczając zarazem wszelkie zło, brak i niedostatek, łącznie z obawą utracenia owego najwyższego szczęścia.

Aby człowiek zgodnie ze swoją naturą mógł osiągnąć pożądane przez siebie Dobro, aby jego wielkie i małe działa miały sens i były autentycznym pożytkiem dla całego jego życia, konieczny jest jeden podstawowy i niezmienny, czyli absolutny Sens ludzkiego życia. Potrzebny jest Bóg, który zaspokaja wszystkie pragnienia człowieka zgodnie z jego naturą. Potrzebne jest Dobro najwyższe, które osiągnięte syci w pełni ludzką wolę tak, iż człowiek nie szuka już innego dobra.

Zatem moralność, która stanowi kontekst ludzkiego życia i która jednocześnie z racji swej istoty rozgrywa się na płaszczyźnie międzysobowej, ma swoje odniesienie do osoby Absolutu, który jako najwyższe Dobro stanowi obiektywną normę moralności⁶². „Etyka chrześcijańska utrzymuje, że normy moralne podobnie jak wszystkie prawa natury stworzonej pochodzą od Stwórcy, jednakże sposób pochodzenia olbrzymiej większości tych norm jest naturalny; człowiek uświadamia je sobie po prostu rozumem. W ten sposób uświadamia je sobie człowiek nie znający Objawienia, ale ta naturalna rozumowa droga do uznania norm moralnych nie przestaje bynajmniej istnieć dla człowieka znającego Objawienie⁶³. „Tylko Bóg, najwyższe Dobro, stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności. [...] Tak więc najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się”⁶⁴. Te dwa dobra współgrają ze sobą; dobro moralne, będąc w koniecznej relacji do Dobra najwyższego, kształtuje się i wzoruje na Dobru najwyższym.

Otóż rzeczywistość, na której płaszczyźnie rozgrywają się starania o dobra moralne, a w ostatecznej perspektywie o Dobro najwyższe, jest naturalnym środowiskiem życia ludzkiego. Poza tą rzeczywistością życie człowieka jako człowieka jest niemożliwe.

⁶¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, ZN KUL 17 (1974) 4, s. 17–27.

⁶² Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo...*, s. 187; M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo...*, s. 193–201.

⁶³ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny...*, s. 31–32.

⁶⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, p. 99.

KS. PIOTR MOSKAL
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

POZNANIE BOGA W DRODZE WIARY*

WPROWADZENIE

W literaturze filozoficznej i teologicznej rozważa się na ogół trzy możliwości poznania Boga: doświadczenie religijne, rozumowanie i wiarę, przy czym wiarę traktuje się albo jako jeden ze sposobów, albo jako jedyny sposób poznania Boga.

Wyrażenia „wiara” i „wierzyć” oraz ich obcojęzyczne odpowiedniki znaczą między innymi: polegać na kimś lub na czymś; wierzyć komuś; przyjmować za prawdę; żywić przekonanie o czymś; być przekonanym, że...; powierzać coś komuś.

Różne znaczenia wyrażen *fides* i *credere* wymienia św. Tomasz z Akwinu. „Wiara” znaczy: wierzyć komuś (*credere alicui*); wierzyć w coś (*credere aliquid*); silne przeświadczenie (*opinio vehemens*); jakakolwiek pewność zdobyta na sposób ludzki (*omnis certitudo quae fit per rationem humanam*); prawdomówność, wiarygodność, wierność (*veracitas, fidelitas*); świadomość, sumienność (*conscientia*); sprawność wiary (*ipse habitus quo creditur*); akt wiary (*ipsum credere*); przedmiot wiary (*id quod creditur*); sakrament (*sacramentum*), o ile jest przyczyną lub znakiem wiary; jakakolwiek pewność w sprawach bożych (*quaelibet certitudo quae habetur de divinis*)¹.

Te i inne znaczenia wyrażen „wierzyć” i „wiara” są obecne także w filozoficznym i teologicznym namyśle nad religijną wiarą.

1. GŁÓWNE TYPY INTERPRETACJI RELIGIJNEJ WIARY

I. Istnieją interpretacje wiary jednostronnie akcentujące w niej moment zaufania Bogu (*fiducia*) czy zaangażowania i jakby pomniejszające jej wartość

* Jest to tekst wykładu wygłoszonego 20 stycznia 2000 r. w Auli Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi w ramach dorocznej Akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu.

¹ Zob. *III Sent.* d. 23 *Expositio textus*; *STh* I–II q. 55 a. 1 ad 1; II–II q. 129 a. 6; III q. 86 a. 3 ad 2.

poznawczą. I tak, według M. Lutra „wiara jest bezpieczną ufnością i mocnym przekonaniem serca, przez które trwamy przy Chrystusie”². Według R. Bultmana wiara to przede wszystkim decyzja, pójście w nieznane, pewne ryzyko egzystencjalne³. Z kolei dla L. Wittgensteina wiara to postawa czy zaangażowanie (*Einstellung*)⁴.

II. Wyraźnie kwestionuje poznawczą wartość wiary F. D. E. Schleiermacher, według którego wiara jest tylko manifestacją pobożnych uczuć⁵, czy L. Feuerbach utrzymujący, że wiara w Boga jest niczym innym, jak wiarą człowieka w siebie samego; religijna wiara jest wiarą w boskość człowieka⁶.

Również na gruncie tzw. nondoksastycznej oraz nonrealistycznej koncepcji wiary nie można mówić o poznaniu Boga. Oto R. Audi utrzymuje, że można mieć religijną wiarę (*faith*) przy jednoczesnym braku religijnych przekonań (*belief*): ktoś może mieć na przykład mocną wiarę w Boga i wiarę w to, że Bóg jest królem, ale zarazem nie mieć przekonania, że Bóg istnieje. Jest to tzw. nondoksastyczna (*nondoxastic*) wiara. Zdaniem Audiego istnieją autentycznie religijni ludzie, w których życiu wiara teistyczna odgrywa centralną rolę, ale którzy bądź jeszcze, bądź już nie są przekonani co do podstawowej doktryny religijnej⁷.

Don Cupitt proponuje „chrześcijański nonrealizm” czy „nonrealistyczną wiarę w Boga”. Wedle tej propozycji poglądy religijne nie dotyczą rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wiara w Boga to jedynie „pewien rodzaj świadomości i ćwiczenie tożsamości. [...] wierzyć w Boga, to żyć jak gdyby pod okiem Boga, to oceniać siebie i swój świat w perspektywie wieczności”⁸.

III. Z kolei J. Hick łączy epistemologiczne rozumienie wiary z doświadczeniem religijnym rozumianym jako doświadczenie-jako (*experiencing as*). Wiara

² Sformułowanie Lutra podają za: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 320.

³ Zob. tamże, s. 320.

⁴ Zob. B. R. Tilghman, *Isn't belief in God an attitude?* „International Journal for Philosophy of Religion” 43 (1998), nr 1, s. 17–28.

⁵ Zob. F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, w: *Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe*, t. 7, 1–3, red. H. Peiter, H. Gerdes, U. Barth, cz. 1. (§ 3–5), Berlin–New York 1980–1984, s. 16–20; tenże, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995. Jak zauważa G. L. Müller, podobne stanowisko zajął w katolicyzmie na początku XX w. modernizm (*Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 16 (1996), nr 5, s. 100–114).

⁶ Zob. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, [Warszawa] 1953; tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, [Warszawa] 1959, por. J. A. Kłoczowski, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

⁷ Zob. D. M. Radcliffe, *Nondoxastic faith: Audi on religious commitment*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37, 1995, s. 73–86.

⁸ D. Cupitt, *Po Bogu. O przyszłości religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998, s. 14, 57–58, 125–135; cyt. s. 130.

jest mianowicie elementem interpretacyjnym w doświadczeniu religijnym, jest wolnym aktem interpretacyjnym, kognitywną decyzją stanowiącą odpowiedź na „tajemniczą zagadkowość”. Nie chodzi przy tym, jak mówi Hick, o interpretację intelektualną czy o konstrukt teoretyczny, ale o coś zbliżonego do procesu interpretacyjnego, jaki zachodzi w zmysłowej percepcji. Stosownie do tego rozumienia wiary, jej korelat w postaci objawienia staje się czymś faktycznym dopiero wówczas, gdy spotka się z ludzką wiarą. W ujęciu Hicka pewne fakty, dopóki nie zostaną przez człowieka zinterpretowane jako boże działanie, nie stanowią objawienia. Podobnie jakieś wydarzenie staje się cudem dopiero wówczas, gdy jest doświadczane jako religijnie doniosłe, gdy jest doświadczane właśnie jako cud. Wiara łączy się z wolnością. Nie chodzi jednak o to, że człowiek decyduje się na zaufanie Bogu, ale o to, że działania boże nie są oczywiste i bezbłędnie rozpoznawalne, i dlatego, zdaniem Hicka, człowiek jest wolny. Wolność we wierze polega na możliwości dostrzeżenia bożego działania w ludzkich dziejach⁹.

IV. Kolejny sposób interpretacji religijnej wiary to ten, wedle którego wiara to tylko tyle, co silne przekonanie co do tego, co nie jest wcale lub w pełni uzasadnione. Stawia się tezę o braku uzasadnienia prawdziwości tezy teistycznej. Wobec braku uzasadnienia epistemicznego (logicznego) decyzję, aby wierzyć, uzasadnia się pragmatycznie. Są to tak zwane woluntarystyczne teorie wiary. I tak I. Kant sytuuje wiarę między mniemaniem, jako najniższym stopniem pewności, i wiedzą, jako najwyższym stopniem pewności, i definiuje wiarę jako subiektywnie wystarczające, ale obiektywnie niewystarczające uważanie za prawdę (*Fürwahrhalten*). W jego rozumieniu wiary obecny jest charakterystyczny moment uznania (uważania) za prawdę tego, co z punktu widzenia poznania teoretycznego ma status jedynie hipotezy, a więc tego, co nie jest nieobalalnie uzasadnione. Tak rozumiana wiara, wiara moralna czy wiara rozumu (*Vernunftglaube*), stanowi podstawę porządku moralnego. Obejmuje ona przede wszystkim, jako postulaty rozumu praktycznego, idee Boga, wolności i nieśmiertelności¹⁰.

Innym przykładem takiego stanowiska jest znany „zakład” Pascala: ponieważ nie da się rozumowo rozstrzygnąć kwestii istnienia Boga, pozostaje tylko decyzja, aby wierzyć lub nie wierzyć. Roztropniejsze jest zdecydować się na wierzenie, bo jeśli Bóg jest, człowiek osiągnie szczęście i życie wieczne, a jeśli Boga nie ma,

⁹ Zob. J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46 (1994), nr 464 (1) s. 66–80; tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. 2, London 1987; tenże, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale–New Haven–London 1989, s. 158–162. Por. Ch. Gills, *A Question of Final Belief. John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, Houndmills–Basingstoke–Hampshire–London 1989, s. 43–54.

¹⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, wyd. 2, Warszawa 1984, s. 203, 233. Por. H. Vorster, *Glaube*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 3, Basel 1974, k. 627–643, tu k. 628; J. Forsche, *Glaube*, w: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, red. J. Sandkühler, t. 2, Hamburg 1990, s. 456–459, tu s. 457–458.

człowiek i tak nic nie straci. Jeśli natomiast człowiek decyduje się na niewiarę, niczego nie zyska, jeśli Boga nie ma, ale straci życie wieczne, jeżeli Bóg istnieje¹¹.

Stanowisko Pascala kontynuuje W. James, który stawia następującą tezę: „Nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach”¹². Hipoteza religijna¹³ obejmuje dwa zdania: 1. „Najlepsze są rzeczy bardziej wiekuiście, nie całkiem z tego świata”. 2. „Nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu [tj. w pierwszym zdaniu określonymu – *P. M.*] zapewnieniu”¹⁴. Hipoteza religijna stawia człowieka przed opcją, która jest „opcją żywą”, to jest nierozstrzygalną za pomocą intelektu konkretnego człowieka, „opcją ważką”, to jest dotyczącą wielkiego dobra, a wreszcie „opcją przymusową”, czyli taką, że nie dopuszcza ona zawieszenia sądu i uchylenia się od wyboru. W wypadku bowiem prawdziwości hipotezy religijnej, człowiek, uchylając się od jej wyboru, traci dobro religii tak samo jak wówczas, gdyby tę hipotezę odrzucił. Wobec powyższego wiara religijna, jako wybór hipotezy religijnej, jest czymś uprawnionym.

Koncepcje religijnej wiary, jako przekonania pomijającego odniesienie do Boga oznajmającego określone zdania niejako *a priori*, wykluczają racjonalność logiczną tak rozumianej wiary. Toteż M. Przełęcki twierdzi: „Ów rozziw między stopniem pewności wierzeń religijnych a stopniem ich uzasadnienia jest zasadniczo nieusuwalny, gdyż w nim właśnie upatrywać można jedną z cech definicyjnych tego, co określa się mianem »wiary religijnej«. [...] Akt wiary staje się *ex definitione* aktem logicznie nieracjonalnym”¹⁵.

V. Istnieją wreszcie takie interpretacje wiary religijnej, w których dostrzega się odniesienie człowieka wierzącego i do Boga i do zdań uznanych za objawione przez Boga¹⁶. I tak zdaniem J. Locka wiara polega na uznaniu pewnych zdań (*proposition*) ze względu na to, że rozpoznaje się je jako objawione przez Boga. Tak rozumiana wiara zakłada wcześniejsze rozeznanie co do rzeczywistego istnienia Boga i co do tego, że określone zdania pochodzą od Boga¹⁷.

J. M. Bocheński charakteryzuje religijną wiarę w kategoriach teorii relacji jako relację trójczołową: 1) człowiek wierzący, 2) zdania, w które się wierzy, 3) Bóg, któremu się wierzy. Prawdy wiary są niedowodliwe, ale ich przyjęcie jest

¹¹ Zob. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), wyd. 6, Warszawa 1977 (nr 451), s. 184–189.

¹² Zob. W. James, *Wola wiary*, w: *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 35–61, tu s. 44.

¹³ Hipotezą jest „wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania” (tamże, s. 36).

¹⁴ Tamże, s. 56.

¹⁵ M. Przełęcki, *Problem racjonalności wierzeń religijnych*, w: *Z punktu widzenia humanizmu*, red. B. Stanosz, Warszawa 1995, s. 10–21, cyt. s. 17.

¹⁶ M. Buber oba te aspekty wiary zinterpretował jako dwa typy wiary, które sobie wzajemnie przeciwstawił (*Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995).

¹⁷ Zob. N. P. Wolterstorff, *Faith*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, t. 3, London–New York 1998, s. 538–544, tu s. 542.

częściowo uzasadnione. Szczególną postacią tego uzasadnienia jest religijna hipoteza: człowiek uznaje określone *credo* za prawdę dlatego, że tak chce, a chce tak ze względu na to, że owo *credo* stanowi dlań hipotezę wyjaśniającą całość jego doświadczenia¹⁸. Jest więc w Bocheńskiego interpretacji religijnej wiary element uznania za prawdę tego, co jest tylko częściowo uzasadnione.

Na wieloaspektowość religijnej wiary zwraca się uwagę w tekstach religijno-teologicznych: w Biblii, w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego, w pismach takich myślicieli chrześcijańskich, jak np. św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu czy w pracach współczesnych teologów katolickich, takich jak M. C. D'Arcy, W. Granat, M. Szmaus, J. Ratzinger, W. Kasper i wielu innych. Ta religijno-teologiczna interpretacja religijnej wiary ma dla filozoficznego namysłu nad wiarą religijną dużą wartość heurystyczną. Jej zasadnicze tezy są następujące:

1. Wiara ma odniesienie i do osoby Boga i do prawdy, którą Bóg objawił¹⁹.
2. Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym²⁰.
3. Wiara ma kontekst eklezjalny: wierzący otrzymuje wiarę od innych wierzących – świadków wiary²¹.
4. Wiara jest aktem intelektu. Nie jest to jednak akt pokierowany prawdą o przedmiocie wiary (tzn. intelekt nie dostrzega prawdziwości prawd nadprzyrodzonych), ale jest to akt pokierowany wyborem woli²².
5. Racją wiary jest autorytet Boga objawiającego, Boga, ku któremu jako swemu dobru kieruje się wola, a nie to, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle ludzkiego naturalnego rozumu²³.
6. Od racji wiary należy odróżnić tzw. racje wiarygodności objawienia, a więc pewne racje rozumowego uznania odnośnej nauki jako objawionej przez Boga. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nawiązując do nauczania I Soboru Watykańskiego, stwierdza: „Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia». Tak więc cuda Chrystusa i świętych, proroctwa, rozwój i świętość Kościoła, jego płodność i

¹⁸ Por. P. Moskal, *Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 99–139, tu s. 122–137. Zwolennikiem teorii Bocheńskiego jest J. Herbut. Por. J. Herbut, *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992, s. 13–32, tu s. 28–29. Por. tegoż, *Logiczna charakterystyka języka religijnego. Przyczynek do dyskusji między chrześcijanami a marksistami*, tamże s. 33–62; *Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnianiu religijnej wiary*, „Studia Philosophiae Christianae” 6 (1970), nr 2, s. 197–211; *Wiara*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 534–537.

¹⁹ Zob. *STh* II–IIae q. 2 a. 2; *KKK* 143, 154, 176, 177; *FR* 13.

²⁰ Zob. *DS* 3010; *KKK* 153, 179; *FR* 15.

²¹ Zob. *KKK* 166, 181; *FR* 32, 33.

²² Zob. *STh* II–IIae q. 1 a. 4, q. 2 a. 9; *KKK* 154–156; *FR* 13.

²³ Zob. *STh* II–IIae q. 2 a. 9; *DS* 3008; *KKK* 156; *FR* 13, 55.

trwałość »są pewnymi znakami Objawienia, dostosowanymi do umysłowości wszystkich«, są »racjami wiarygodności«, które pokazują, że »przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem ducha«²⁴. Teologowie mówią nie tylko o zewnętrznych kryteriach (cuda i prorocтва), ale i o wewnętrznych kryteriach objawienia (np. wzniosłość nauki chrześcijańskiej, to że tłumaczy ona sens życia, że ma dużą wartość światopoglądową). Jednak te obiektywne kryteria wewnętrzne mają charakter przede wszystkim negatywny. Gdyby np. nauka chrześcijańska zawierała błędy, z pewnością nie pochodziłaby od Boga. Jednak sama wzniosłość tej nauki nie dowodzi jeszcze jej boskiego charakteru. Dopiero gdyby wykazano, że taka nauka nie może pochodzić od ludzi, można by w tym upatrywać cud, a więc i znak boskiego pochodzenia tej nauki²⁵.

7. Wśród „przedsionków wiary” (*praeambula fidei*) są nie tylko racje wiarygodności oraz łaska Boża i dyspozycje intelektualno-moralne, ale również jakaś wiedza o istnieniu i naturze Boga²⁶.
8. Objawienie i wiara w treść objawienia zakłada uprzednią działalność rozumu polegającą na naturalnym poznaniu Boga, odróżnieniu objawienia od innych zjawisk, nie będących objawieniem (rozpoznanie wiarygodności objawienia), oraz na poznaniu, za pośrednictwem ludzkiego języka objawienia, przedmiotu wiary²⁷.

2. WARUNKI MOŻLIWOŚCI POZNANIA BOGA W DRODZE RELIGIJNEJ WIARY

Ludzie religijni uzasadniają swoje przekonania religijne wiarą w objawienie boże. W badaniach nad religią niekiedy wskazuje się, że jest ona odpowiedzią człowieka na boże objawienie²⁸. Zdarza się, że wiarę w treść objawienia traktuje się jako jedyny sposób poznania Boga, kwestionując przy tym możliwość wyłącznie naturalnego, rozumowego poznania Boga. Czy możliwe jest uzasadnienie prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga w drodze religijnej wiary? Czy możliwe jest poznanie Boga w drodze wiary? Czy wierzenie w treści pretendujące

²⁴ KKK 156; DS 3008–3010.

²⁵ Zob. *STh* II–IIae q. 2 a. 9 ad 3; W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 6, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, passim; M. Szmaus, *Wiara Kościoła*, tłum. J. Zaremba, t. 1, Gdańsk 1989, s. 155–161.

²⁶ Zob. W. Granat, dz. cyt., passim. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi wprost, że człowiek, zanim wypowie swoje »wierzę«, ma jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu i że Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o nim (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Citta del Vaticano 1987, s. 42, 45), por. także *FR* 19, 22, 33, 53.

²⁷ Zob. *FR* 67.

²⁸ M. Rusecki uważa, że »każda religia rozpoczyna się wówczas, gdy człowiek odpowiada na Boży apel decyzją wiary« (*Istota i geneza religii*, wyd. 2, Lublin–Sandomierz 1997, s. 234).

do bycia objawionymi przez Boga jest czynnością logicznie, a nie tylko pragmatycznie, uzasadnioną?

Chodzi nam o wiarę w znaczeniu czynności poznawczej. Przez czynność poznawczą rozumiemy, za A. B. Stępnem, „czynność uzyskiwania informacji o czymś, czynność zaznajamiania się z czymś”²⁹. Odróżniamy poznanie w drodze wiary od takich czynności poznawczych, w rezultacie których dostrzega się rejestrowane w zdaniach stany rzeczy. Dostrzega się zaś stany rzeczy bądź dlatego że są same w sobie i dla nas oczywiste, bądź dlatego że poznaje się je w drodze doświadczenia rozumianego jako poznanie bezpośrednie istniejącego konkretnego (bez pośrednika *ex quo* i *per quod*), bądź dlatego że poznaje się je pośrednio, w drodze rozumowania przebiegającego na poziomie przedmiotowym (a nie meta-przedmiotowym), na podstawie znajomości innych stanów rzeczy. Przedmiotem naszej refleksji jest wiara rozumiana jako czynność żywienia takiego przekonania (*assensus*), którego treścią są takie stany rzeczy, których w sensie wyżej podanym się nie dostrzega, nie widzi. Inaczej mówiąc, chodzi o wiarę jako sposób uznania za prawdziwe zdań, których prawdziwości się nie dostrzega. Jak pisze M. A. Krapiec, chodzi o uznanie określonego sądu za prawdziwy nie dlatego, że widzi się utożsamienie się orzecznika sądowego z podmiotem sądowym³⁰.

Jeżeli żywi się przekonanie co do stanu rzeczy, którego się nie widzi, to znaczy to, że nie ten stan rzeczy porusza intelekt, nie ten stan rzeczy „detonuje” określone przekonanie. Przekonanie to jest więc następstwem decyzji. Intelekt jest poruszony przez wolę. Człowiek wierzy dlatego, że chce wierzyć³¹.

Jeżeli jednak tak rozumiana wiara nie ma być przejawem postawy woluntarystycznej, rozumianej jako podejmowanie decyzji bez dostatecznych racji, to należy odpowiedzieć na pytanie, co mogłoby być wystarczającą racją, aby wierzyć. Z tego, że ewentualnie istniałyby jakieś racje pragmatyczne, aby wierzyć (choćby taka racja, jak zaspokojenie „potrzeby sensu”), nie wynika jeszcze, że istnieje pozapodmiotowo stan rzeczy, będący treścią odnośnego przekonania. Racje

²⁹ A. B. Stępień. *Wstęp do filozofii*, wyd. 2, Lublin 1989, s. 105.

³⁰ Zob. M. A. Krapiec, *Czytając encyklikę „Fides et ratio”*. *Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 17–34, tu s. 18.

³¹ W przedstawionej charakterystyce wiary inspirowamy się m. in. następującym sformułowaniem Akwinaty: „*Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio: si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum*” (*STh* II-II q. 1 a. 4). Por. M. A. Krapiec, *Czytając encyklikę...*, s. 17–18.

pragmatyczne żywienia określonych przekonań nie gwarantują prawdziwości tych przekonań.

Jaka więc racja gwarantowałaby, że żywione przekonanie jest prawdziwe, że istnieje pozapodmiotowo stan rzeczy, który jest treścią przekonania, że zdanie, w którym się stwierdza pewien stan rzeczy, jest zdaniem prawdziwym? Innymi słowy, czy jest jakaś racja, która uzasadniałaby prawdziwość metajęzykowego zdania o postaci: „to oto zdanie (przedmiotowe), które stwierdza taki a taki stan rzeczy, jest prawdziwe”³²?

Wydaje się, że racją tą jest to, że określone zdanie przedmiotowe wypowiedział ktoś, kto jest prawdomówny i kompetentny w dziedzinie, której dotyczy owo zdanie, i dlatego może być dla kogoś autorytetem epistemicznym³³. W przypadku wiary religijnej tym autorytetem epistemicznym jest (ostatecznie) Bóg. Metajęzykowe zdanie jest prawdziwe dlatego, że zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga. Bóg jest, jak mówi św. Tomasz z Akwinu, *formale obiectum fidei*³⁴, jest racją uznania zdania przedmiotowego za prawdziwe i w konsekwencji jest racją żywienia przekonania co do stanu rzeczy stwierdzanego w zdaniu przedmiotowym. Innymi słowy, racją decyzji, aby uznać określone zdanie przedmiotowe za prawdziwe, jest autorytet Boga objawiającego.

Święty Tomasz wielokrotnie powtarza tezę, że intelekt człowieka wierzącego uznaje (*assentit*) prawdę wiary (*res credita*) ze względu na nakaz woli³⁵. Podejmując zagadnienie istnienia wiary u demonów wskazuje na to, że wola może poruszać intelekt, aby ten żywił określone przekonanie, na dwa sposoby: ze względu na przyporządkowanie woli ku dobru lub, jak u demonów, ze względu na to, że podmiot wierzący dostrzega na podstawie znaków (cudów), że określone zdanie pochodzi od Boga, który nie kłamie³⁶.

Wydaje się, że także pierwszy typ wiary suponuje rozpoznanie tego, czy określone zdanie pochodzi od Boga – racji wiary. Zawiera jednak coś, czego brakuje drugiemu typowi wiary: miłości, czyli pragnienia dobra.

W wierze pierwszego typu występuje moment zaufania Bogu i miłości do Boga. Interesujący jest komentarz Tomasza do augustyńskiego rozróżnienia aktu wiary na *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deum*³⁷. W ujęciu Tomasza

³² Wyróżnienie tego metajęzykowego zdania i nazwanie go „dogmatem podstawowym” jest zasługą J. M. Bocheńskiego (*Logika religii*, przekład autorski, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, s. 32–122).

³³ Zob. J. M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, tłum. J. Parys, w: *Logika i filozofia. Wybór pism*, naukowo opr. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187–342.

³⁴ Zob. *STh* II–II q. 1 a. 1; q. 2 a. 2 i 10.

³⁵ Zob. *STh* II–II q. 1 a. 4; q. 2 a. 1 ad 3; a. 9; q. 4 a. 1 i 2; q. 5 a. 2.

³⁶ Zob. *STh* II–II q. 5 a. 2; *De veritate* q. 14 a. 9 ad 4.

³⁷ A. Eckmann, komentując powyższe augustyńskie rozróżnienie, zauważa: „»Credere Deum (Christum)« oznacza akt wiary jako stwierdzenie faktu, że Bóg istnieje. »Credere Deo (Christo)« jest przyjęciem Boskiego autorytetu jako źródła prawdy. »Credere in Deum (Christum)« to ukształtowana wiara – »fides formata« w jej pełnym chrześcijańskim znaczeniu, bazująca na miłości, która

credere Deum to wiara w to, co dotyczy Boga, a co stanowi dla intelektu przedmiot materialny wiary; *credere Deo* to wiara Bogu, który stanowi dla intelektu przedmiot formalny wiary; wreszcie *credere in Deum* to wiara w Boga, o ile stanowi on dla woli (poruszającej intelekt) cel³⁸. Wiara drugiego typu jest tylko wiara wymuszona oczywistością tego, że określone zdanie pochodzi od prawdziwego Boga.

Wskazanie na Boga jako na rację uznania prawdziwości odnośnego zdania przedmiotowego zakłada uprzednie uznanie prawdziwości dwóch innych zdań:

1. Istnieje Bóg, który jest prawdą (i źródłem wszelkiej racjonalności, wszelkiej prawdy) oraz samym dobrem, samą doskonałością (jako taki nie kłamie).
2. Odnośne zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga, tzn. jest przez Boga objawione (zdanie nr 2 jest zdaniem metafizycznym).

Z przeprowadzonych dotąd ustaleń można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Poznanie Boga w drodze religijnej wiary ma miejsce wówczas, gdy nie uzasadnia się prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga, ale to, że te zdania i przekonania są prawdziwe. Inaczej mówiąc, nie uzasadnia się prawdziwości zdań przedmiotowych dotyczących Boga, ale prawdziwość zdania metapredmiotowego stwierdzającego, że odnośne zdania przedmiotowe są prawdziwe. Jeżeli uzasadni się prawdziwość wspomnianego zdania metapredmiotowego, wówczas czynność poznawcza w postaci wierzenia jest logicznie uzasadniona, tzn. że można w drodze religijnej wiary uzyskać prawdziwe poznanie dotyczące Boga.
2. Poznanie (jako czynność i jako wytwór) w drodze religijnej wiary jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, że jest Bóg, który jest racją uznania określonych zdań przedmiotowych za prawdziwe. Jeżeli racją wiary jest Bóg, to poznanie jego istnienia i tego, że jest autorytetem epistemicznym, wyprzedza poznanie w drodze wiary w treść zdań uznanych za objawione przez Boga. A zatem, jeżeli można w drodze wiary w treść zdań objawionych przez Boga uzyskać poznanie Boga, to jednak nie jest to pierwotny sposób poznania Boga.
3. Religijnej wiary nie da się sprowadzić do postaci propozycjonalnej: wiary, że P ³⁹. Nie można wierzyć, że jest Bóg. Skoro racją wiary jest Bóg, to chcąc wie-

zwraca nas ku Chrystusowi i łączy ściśle z Chrystusem” (*Symbol Apostolski w pismach Świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 32).

³⁸ Zob. *STh* II-II q. 2 a. 2. Ciekawe spostrzeżenie czyni E. Stump. Autorka stawia tezę, że rozważania epistemologiczne odgrywają niewielką rolę w procesie nawrócenia, albowiem nie tyle intelekt waży i osądza rozważania epistemologiczne, co raczej wola jest pociągnięta do bożej dobroci i w konsekwencji porusza intelekt, aby ten uznał zdania wiary (*Aquinas on Faith and Goodness*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, red. S. MacDonald, Ithaca–London 1991, s. 179–208). Z kolei M. A. Krąpiec podkreśla miłośgodność wiary, to, że jest ona realnym dobrem człowieka, ukazującym mu perspektywę szczęścia bez granic (*Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87–104).

³⁹ Przeciwnego zdania jest m.in. J. J. Jadacki, gdy podaje tzw. regułę propozycjonalności i twierdzi, że wiara daje się sprowadzić do postaci propozycjonalnej (*Dlaczego nie każda wiara jest*

rzyć, że jest Bóg, należałoby wierzyć ze względu na autorytet Boga, że jest Bóg; wpierw należałoby uznać autorytet Boga, a następnie uznać prawdziwość zdania o istnieniu Boga. Można mówić o wierze, że jest Bóg, tylko wtedy, gdy wyrażeniu „wierzyć” nada się sens inny niż wcześniej przez nas przyjęty.

4. Poznanie w drodze religijnej wiary jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, czy określone zdania pochodzą od Boga. Jeżeli racją wiary w prawdziwość określonych zdań jest Bóg, to trzeba mieć rozeznanie co do boskiego pochodzenia tych zdań⁴⁰.

irracjonalna?, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Toruń 19–21.04.1999 – materiały z konferencji, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 95–100, tu s. 96–97).

⁴⁰ Odróżnienie zdań objawionych przez Boga od zdań przezeń nie objawionych jest złożoną procedurą poznawczą, dotyczącą z jednej strony rozpoznania wiarygodności przekazicieli określonych zdań czy rozpoznania historycznej prawdziwości odnośnej doktryny, a z drugiej strony – rozeznania, czy ewentualne boskie pochodzenie konkretnej doktryny było lub jest potwierdzone jakimś znakiem, który mógłby być uczyniony tylko przez Boga, por. np. A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 99–122; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991; tenże, *Funkcje cudu*, Lublin–Sandomierz 1997.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa–Łódź

KOŚCIÓŁ WPATRZONY W TAJEMNICĘ WCIELENIA SYNA BOŻEGO

WSTĘP

„Wpatrzony w tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, Kościół ma przekroczyć niebawem próg trzeciego tysiąclecia” (*Incarnationis mysterium*, 1) – tymi słowami rozpoczyna Jan Paweł II bullę ogłaszającą Wielki Jubileusz Roku 2000. Tymi słowy Jan Paweł II zachęca nas wszystkich – nas wszystkich, którzy ośmielamy się nazywać chrześcijanami – abyśmy kontemplowali ze wzruszeniem i zdumieniem tajemnicę Wcielenia Syna Bożego. Można powiedzieć, iż od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II nie tylko zachęca nas wszystkich do kontemplacji tej tajemnicy, czyni nas wręcz uczestnikami swojej kontemplacji i swojego wzruszenia.

Czyniąc nas uczestnikami swojej kontemplacji i swojego wzruszenia, Jan Paweł II spełnia posługę Jana Chrzciciela. Ów adwentowy prorok zainicjował słowami *Oto Baranek Boży*, wypowiedzianymi nad Jordanem w kierunku odchodzącego Jezusa z Nazaretu, wędrówkę spojrzenia, wędrówkę serca i wędrówkę myśli dwóch swoich uczniów. To on zainicjował wędrówkę spojrzenia i myśli, które miały stać się cechą wyróżniającą nowy lud, nowy lud Boga.

Od samego początku obecny Papież węduje myślą i sercem ku Chrystusowi – prawdziwej Nowości w dziejach wszechświata i historii, dlatego nazywa Go – Ośrodkiem wszechświata i historii. Znamy, lecz chyba wciąż za słabo rozumiemy słowa: „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości” (*Redemptor hominis*, 1), którymi rozpoczął swoją pierwszą encyklikę – encyklikę programową pontyfikatu – dziś już możemy to powiedzieć – encyklikę przełomu tysiącleci.

Postawmy sobie pytanie, dlaczego Kościół wpatrzony właśnie w tajemnicę Wcielenia, a nie w inną tajemnicę, czy jakiś szczegółowy problem-zadanie (problem-zadanie natury praktycznej)¹ winien przekroczyć próg trzeciego tysiąclecia?

Naszukuję odpowiedź, wypowiadając tezę, której uzasadnienie postaram się przedstawić. Kościół, wpatrzony w tajemnicę Wcielenia, winien przekroczyć próg trzeciego tysiąclecia, ponieważ potrzebuje zdecydowanie orientacji humanistycznej i chrystocentrycznej zarazem, potrzebuje humanizmu chrystocentrycznego. Tego humanizmu potrzebuje współczesny człowiek i współczesny świat. Coś niedobrego dzieje się z człowiekiem. Człowiek zatracą swoją podmiotową godność – prawdziwe, osobowe „ja”, mimo że niemal na każdym kroku mówi się o godności człowieka. Chciałoby się powiedzieć, iż współczesne mówienie o godności człowieka i jego prawach nazbyt często jest koniunktualne i pozbawione rzetelnych fundamentów.

Ma rację ks. Tadeusz Sikorski, gdy pisze: „[...] Papież jest konsekwentny – w swoim chrystocentryzmie. Taki – chrystocentryczny – był akcent tekstów papieskich od początku tego wyjątkowego pontyfikatu. Narzuca się spostrzeżenie, że z roku na rok i z tekstu na tekst chrystocentryzm Jana Pawła II nasila się i wzmacnia jego siła mistyczna”².

Istotnie, chodzi tu o mistyczny, autentycznie religijny wymiar życia człowieka, który niebezpiecznie, nawet mimo różnorodnych przejawów duchowego ożywienia, ulega paradoksalnemu zapoznaniu i – w konsekwencji – erozji.

1. PROBLEMEM JEST CZŁOWIEK

Paradoksalnie, człowiek, którego istotnym przymiotem jest samowiedza, samowiedza, która wyróżnia go (ma wyróżniać) spośród całego stworzenia, ten człowiek nie »zna samego siebie« (*Fides et ratio*, 1). Nie zawsze wie, skąd pochodzi, kim jest i ku czemu zmierza. Jakże znamienne brzmią w kontekście powyższego stwierdzenia słowa Ewangelii św. Jana charakteryzujące osobę Jana Chrzciciela, słowa, nad którymi zbyt łatwo przechodzimy do porządku dziennego: „Pojawił się człowiek posłany od Boga, Jan mu było na imię” (J 1, 6) To właśnie Janowi postawiono pytanie: »Kto ty jesteś?«. Znamy dobrze jego odpowiedź, choćby dzięki temu, że jest ona odczytywana w III niedzielę adwentu (J 1, 19–28). Jan Chrzciciel dokładnie zdał sprawę z tego, kim jest, okazał się tym, który zna samego siebie. Trzeba powiedzieć, że przed podobnym egzaminem stanie czło-

¹ Niedawny II Kongres Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Archidiecezji Łódzkiej nt. *Ecclesia, quod dicis de te ipsa?* (5 grudnia 1999) pozwolił organizatorom mocniej uświadomić sobie, iż wcale nie jest łatwo oderwać się od problemów-zadań (oczywiście zawsze ważnych i pilnych), by – nie negując doniosłości owych problemów – umieścić je jednak w szerszej perspektywie tak, aby nasze zaangażowanie i działania mogły nosić na sobie znamię nowości, oryginalności chrześcijańskiej.

² Ks. T. Sikorski, *Papież Słowianin. Aby zdążyć na dwudziestolecie pontyfikatu*, Łódź 1998, s. 171.

wiek nie tylko u kresu swoich dni. Przed takim egzaminem staje człowiek każdego dnia. Od odpowiedzi na to pytanie zależy właściwie kształt każdego czynu, całokształt działań podejmowanych przez człowieka dla dobra jego samego i społeczności. Czy będą to przedsięwzięcia dokonywane ze świadomością obecności „ja” (w sensie: „ja” działam) aż do maksymalizacji tejże świadomości, kulminującej w osobliwym doświadczaniu odpowiedzialności za własne działanie wobec Boga. Czy będzie to ostatecznie przeżywanie własnego człowieczeństwa z *Bogiem albo bez Boga*. Przeżywanie własnego dramatu człowieczeństwa z Bogiem realistycznie rozumianym, czy raczej z jakąś mglistą, użytecznościową tylko subiektywnie – ideą Boga, albo wedle „naukowo – metodologiczną powściągliwością usprawiedliwionej” postawy – *etsi Deus non daretur*³. Czy też – co byłoby jeszcze bardziej niebezpieczne – dojdzie, przynajmniej w znaczącej skali, do swistego spreparowania iluzji ludzkiego osobowego działania, gdzie autentyczne działania osobowe (*actus humanus*) zostaną podmienione uczynieniami, sterowanymi od zewnątrz przez inżynierów społecznych.

Zanim bardziej szczegółowo przyjrzymy się temu dylematowi albo-albo, spróbujmy sobie uświadomić jego podstawę, która sprawia, iż dylemat ów nie jest tylko dylematem teoretycznym, lecz prawdziwym dylematem egzystencjalnym. Chodzi tu o autentycznie rozumianą podmiotowość człowieka i – w konsekwencji – społeczeństwa.

Powróćmy do tekstu Jana Pawła. W *Redemptor hominis* czytamy: „Zbliżamy się do daty, która przyjmując wszelkie poprawki wymagane przez ścisłość chronologiczną – przypomni nam i odnowi w sposób szczególny świadomość tej kluczowej prawdy wiary, której dał wyraz św. Jan na początku swej Ewangelii: »Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas« (J 1, 14), a na innym miejscu: »Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne« (J 3, 16). [...] W tym zbawczym wydarzeniu dzieje człowieka w Bożym planie miłości osiągnęły swój zenit. Bóg wszedł w te dzieje, stał się – jako człowiek – 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 dla swej odwiecznej Miłości i Miłosierdzia, z całą Boską wolnością – a równocześnie z tą szczodroblivością, która pozwala nam wobec grzechu pierworodnego i wobec całej historii grzechów ludzkości, wobec manowców ludzkiego umysłu, woli i serca powtarzać z podziwem te słowa: »O szczęśliwa wino, która

³ Por. J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991, s. 9; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 88; zob. S. Szczyrba, *Od „śmierci Boga” do „śmierci filozofii”*. Kilka uwag o przyczynach samo-dekonstrukcji filozofii, „Roczniki Filozoficzne” 45–46 (1997–1998), z. 2, s. 128.

zasłużyłaś mieć takiego i tak potężnego Odkupiciela!» (Hymn *Exultet* z Wigilii Wielkanocnej)” (RH, 1).

Jan Paweł II uczynił, określił się w sposób wyraźny sługą tajemnicy Wcielenia: „[...] posługa, która wraz z przyjęciem wyboru na Biskupa Rzymu i Następce Apostoła Piotra stała się na tej Stolicy moim szczególnym obowiązkiem, jest związana z tą właśnie pierwszą i podstawową prawdą Wcielenia” (RH, 2).

Ów powrót do początku pontyfikatu Jana Pawła II, do programowej encykliki tego pontyfikatu, potwierdza – w świetle słów otwierających bullę *Incarnationis mysterium* – nie tylko konsekwencję jej Autora. Potwierdza także znacznie głębszy aniżeli ozdobnikowy i okazjonalny tylko – jakby się nieraz chciało na pierwszy rzut oka sądzić, sens zdania rozpoczynającego ów doniosły dokument: „Wpatrzone w tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, Kościół ma przekroczyć niebawem próg trzeciego tysiąclecia”.

Jan Paweł II zaraz bowiem dopowiada, uzasadniając swoje znaczące stwierdzenie słowami, które są słowami wzruszenia, zdumienia i wdzięczności: „Szczególnie mocno odczuwamy w tym momencie, że winniśmy wraz z Apostołem śpiewać hymn uwielbienia i wdzięczności: »Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli [...], nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi« (Ef 1, 3–5. 9–10). Ze słów tych wynika wyraźnie, że historia zbawienia znajduje w Jezusie Chrystusie swoje zwieńczenie i najpełniejszy sens. W Nim wszyscy otrzymaliśmy »łaskę po łasce« (J 1, 16), dostępując pojednania z Ojcem (por. Rz 5, 10; 2 Kor 5, 18)”, (IM, 1).

Ksiądz Luigi Giussani, inspirator i ojciec znaczącego we Włoszech (i nie tylko we Włoszech) ruchu *Comunione e Liberazione*, powie w zupełnie podobnej tonacji: „Nic nie jest tak wzruszające, jak ów fakt, że Bóg stał się człowiekiem, ażeby udzielić każdemu człowiekowi ostatecznej, definitywnej (*l'aiuto definitivo*) pomocy, by towarzyszyć mu z dyskrecją, czułością i mocą w jego trudnej wędrówce w poszukiwaniu przezeń jego własnego ludzkiego oblicza”⁴.

Warunkiem wzruszenia jest doświadczenie towarzystwa i własnego ograniczenia, własnego grzechu, własnej niemocy⁵. Krótko mówiąc, uznanie własnej bezsilności, że ani ja sam, ani razem z innymi (każdy inny ma ten sam problem do rozwiązania) nie jestem w stanie rozwiązać problemu mojego człowieczeństwa.

⁴ L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, Milano 1995, s. 9.

⁵ Chodzi o doświadczenie znaczenia takiego towarzystwa w sytuacji doświadczania własnego ograniczenia.

Czy stać człowieka dzisiaj na taką szczerość? Czy stać człowieka dzisiaj na takie odkrycie przed innymi siebie? Czy stać człowieka dzisiaj na taką prawdę wobec samego siebie? Czy stać człowieka dzisiaj na takie wyznanie wobec świata? Zresztą komu takie wyznanie mógłby uczynić i nie zostać wykorzystanym i zniewolonym? Czy dominacja nad innymi nie jest dzisiaj uznawana za najlepszy sposób potwierdzenia siebie i obrony przed tym, by nie zostać zdominowanym przez innych?

Ostatnia encyklika *Fides et ratio* pokazuje owo zatroskanie papieża o człowieka, który utracił punkty odniesienia we własnym życiu, który coraz częściej zdaje się, że jest wydany na pastwę „samowoli ludzkich osądów” i „kryteriów pragmatycznych” (por. FR, 5, ale także całe *Wprowadzenie*, 1–6)

Czy stać człowieka dzisiaj na odpowiedź na pytanie: Kim naprawdę jest? Czy dzisiejszy człowiek naprawdę „zna samego siebie” (FR, 1)?

2. CZY CZŁOWIEKOWI POTRZEBNA JEST PRAWDA?

Największym zagrożeniem dla egzystencji poszczególnych jednostek i zbiorowości jest pewna ideologia, która usiłuje utwierdzić człowieka w przekonaniu, że prawda nie jest mu do życia potrzebna, że bez prawdy można się obejść, że dociekanie prawdy, a następnie obstawanie przy niej jest źródłem napięć i konfliktów, rodzi antagonizmy, prowadzi do wojen. Na różne sposoby usiłuje się ową ideologię usprawiedliwić. Najczęściej – ograniczając zdolności poznawcze człowieka, stosując metodologię podejrzliwości, metodologię wątpienia. Jest to ideologia, która sięgając po pomoc nauki, instrumentalizuje ją do własnego celu – kłamstwa. Mentalność, którą upowszechnia się środkami masowej komunikacji, jest mentalnością zakłamaną. Więcej, nieświadomą swego zakłamania. Przeciętny inteligent, a cóż dopiero przeciętny człowiek, nie zaprzęta sobie głowy stawianiem pytań poważnych. Już nie stawia nawet Piłatowego pytania: *Cóż to jest prawda?* W kulturze postmodernistycznej takie pytanie jest wręcz niestosowne.

Czy z tego, że człowiek nie stawia sobie pewnych pytań lub próbuje owe pytania ominąć, unieważnić, usunąć, wynika, że prawda człowiekowi jest niepotrzebna? Czy z tego, że odwołuje się człowieka na różne sposoby od stawiania pytań, wynika, że można w człowieku zdławić wymóg prawdy?

Pewien krytycyzm wobec Kościoła jest być może nie do końca uświadomionym protestem przeciw ideologizacji, która naznaczyła również funkcjonowanie (a chodzi o obecność!) Kościoła w świecie. W świecie – powiedzmy to – próbującym się urządzić po swojemu, wedle atrakcyjnej i humanistycznej idei pomniej-

szania – o ile to możliwe – ludzkiego cierpienia⁶. Może – w sytuacji swoistego przeczulenia wobec ideologii totalitarnych (co nie oznacza odstępstwa od ideologii w ogóle) potrzebne jest raczej innego rodzaju świadectwo Kościoła, które jest już nie tyle mnożeniem słów, choćby najwznioślejszych i prawdziwych (lecz ostatecznie – abstrakcyjnych), ile uobecnieniem prawdy o człowieku i prawdy o zbawieniu. Potrzebne jest świadectwo życia (a z drugiej strony – doświadczanie tego życia) Kościoła, który winien objawiać się światu jako rzeczywistość inkarnacyjna, tzn. rzeczywistość kontynuująca, rozwijająca w czasie i przestrzeni tajemnicę Wcielenia.

„Narodzenie Jezusa w Betlejem nie jest faktem, który można uznać za zamkniętą przeszłość – kontynuuje w sposób niezwykle swoją myśl Jan Paweł II w pierwszym punkcie *Incarnationis mysterium*. Przed Nim staje bowiem cała ludzka historia: Jego obecność oświeca naszą teraźniejszość i przyszłość świata. On jest »żyjącym« (por. Ap 1, 18), Tym »Który jest, i Który był i Który przychodzi« (Ap 1, 4). Przed Nim zgina się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych, a wszelki język wyznaje, że On jest Panem (por. Flp 2, 10–11)”, (IM, 1).

Narodzenie Jezusa w Betlejem nie jest faktem, który można uznać za zamkniętą przeszłość. Dobrze wsłuchajmy się w to stwierdzenie! Jeśli narodzenie Jezusa w Betlejem nie można uznać za fakt z przeszłości li tylko, zresztą nie pozwalają nam na to słowa Janowej Ewangelii („Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” J 1, 14), Słowo bowiem zamieszkało, a nie tylko mieszkało – jak niezbyt właściwie modlimy się słowami modlitwy *Anioł Pański*, lecz także nie przestało mieszkać („Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” – Mt 28, 20), jak mocno i znamienne potwierdza Ewangelia św. Mateusza, to musi zrodzić się pytanie, jak trwa tajemnica Wcielenia (oczywiście razem z tajemnicą Odkupienia), w jaki sposób tajemnica Wcielenia – tajemnica Syna Bożego, który stał się człowiekiem, jest współczesna człowiekowi dzisiaj? Tylko wtedy bowiem zdanie: „Narodzenie Jezusa w Betlejem nie jest faktem, który można uznać za zamkniętą przeszłość”, będzie zdaniem, które będzie zdaniem orzekającym w ścisłym znaczeniu, nie zaś zdaniem wyłącznie w znaczeniu formalnym (o kształcie zdania).

Pytanie: W jaki sposób tajemnica Wcielenia – tajemnica Syna Bożego, który stał się człowiekiem, jest współczesna człowiekowi dzisiaj – ma doniosłe znaczenie egzystencjalne. Oto jak o tym mówi Jan Paweł II w bulli: „Spotykając Chrystusa, każdy człowiek odkrywa tajemnicę własnego życia! Jezus jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi, i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów. Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium

⁶ Por. K. R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. T. Korzyc, t. II, Warszawa 1987, s. 247. Zob. J. Herbut, *Założenia i metody etyki konsensusowej*, w: *Studia metafizyczne*, t. I, *Dyscypliny i metody filozofii*, pod red. A. B. Stępnia i T. Szubki, Lublin 1993, s. 303–309.

oceny rzeczywistości doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie” (IM, 1).

Zanim wypowiemy i uzasadnimy tezę, że to dzięki Kościołowi tajemnica Wcielenia – tajemnica Syna Bożego, który stał się człowiekiem, jest współczesna człowiekowi dzisiaj, spróbujmy jeszcze raz przypatrzeć się dylematowi, o którym mówiliśmy. Chodzi oczywiście o dylemat albo-albo. Z Bogiem albo bez Boga.

3. *FIDES ET RATIO* – ENCYKLIKA DLA CZŁOWIEKA PRZEŻYWAJĄCEGO DRAMAT PRAWDY

Otwierając ostatnią encyklikę Jana Pawła stwierdzenie: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczyił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”, jest czymś więcej niż zwykłą zapowiedzią tematu papieskiej enuncjacji. Jest to stwierdzenie o tak wielkim ładunku treści, że pozostałe rozdziały łącznie z *Wprowadzeniem*, są swoistym rozprawdaniem owego *leitmotiv*. Oczywiście, encyklika poświęcona jest problematyce relacji zachodzących między rozumem i wiarą.

Ponad wszelką wątpliwość Janowi Pawłowi II chodzi jednak o to, by człowiek poprawnie rozegrał dramat prawdy, aby poznał prawdę o Bogu i prawdę o sobie. W sposób niedwuznaczny Jan Paweł II wskazuje na ścisły związek prawdy o Bogu i prawdy o człowieku. W ten sposób, encyklika *Fides et ratio*, choć adresowana bezpośrednio do biskupów Kościoła katolickiego, jest poniekąd adresowana do każdego, kto z pełną powagą odnosi się do własnego życia.

„Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga” – napisze Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*. W następnym zdaniu doda: „Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi” (Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 24)⁷.

Osią każdej kultury, także kultury osoby (kultury osobistej) jest postawa człowieka wobec Tajemnicy, wobec Boga. Albo rozpoznanie i uznanie relacji do Tajemnicy jako konstytutywnej dla w pełni ludzkiego i osobowego życia, albo negacja przynależności – jako dysjunkcja – zdają się, jak niegdyś w historii narodu wybranego propozycja błogosławieństwa i przekleństwa (por. Pwt 11, 26: „[...]

⁷ Zob. też Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995) nr 11–12, s. 7 (p. 9). Jan Paweł II wówczas powiedział m.in.: „[...] każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga”.

ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo albo przekleństwo”), stawać przed człowiekiem przełomu tysiącleci.

„Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą – napisze Jan Paweł II w *Fides et ratio* – do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wyzwania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić” (FR, 80).

Zdania te mogłyby być zupełnie niezrozumiałe w tej encyklice, poświęconej wszak rozważeniu relacji między wiarą a rozumem, bez uwzględnienia przed chwilą wspomnianej zasadniczej perspektywy, której pragną usłużyć. Janowi Pawłowi II idzie nade wszystko o to, by człowiek, każdy człowiek, poprawnie rozegrał dramat prawdy, aby poznać prawdę o Bogu i prawdę o sobie. Aby poznać prawdę o sobie, poznając prawdę o Bogu. Przypomnijmy, iż – zdaniem Jana Pawła II – ideologia komunizmu upadła z powodu błędu antropologicznego, to znaczy na skutek fałszywego rozumienia człowieka (zob. *Centesimus annus*, 13; 22–29). Jeśli dorzucimy uwagę, że ów błąd antropologiczny pozostawał w istotnym związku z błędem teologicznym (fałszywe rozumienie człowieka było w jakiejś mierze konsekwencją ateizmu rzekomo naukowo usprawiedliwionego), to rozwiązanie zagadki człowieka nie będzie możliwe, jeśli nie sprawdzi się choćby jako hipotezy możliwości odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jaką niesie tajemnica Wcielenia, jaką implikuje ta tajemnica. W ten sposób, możemy powiedzieć, Jan Paweł II nie tylko potwierdza nauczanie Soboru Watykańskiego II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę w tajemnicy Słowa Wcielonego”⁸, lecz określa w pewien sposób, biorąc pod uwagę perspektywę historyczną (której w istotny sposób brak gdzie indziej), cel i sens dialogu-konfrontacji z religiami⁹.

W Liście Apostolskim *Tertio millennio adveniente* (p. 6) Jan Paweł II pisze: „Słowo Wcielone jest [...] spełnieniem tęsknoty obecnej we wszystkich religiach ludzkości. To spełnienie jest dziełem Boga samego i przewyższa wszelkie oczekiwania ludzkie. Jest tajemnicą łaski”¹⁰.

Można postawić pytanie: *spełnieniem*, jakiej *tęsknoty* jest Słowo Wcielone? Jakiej *tęsknoty spełnienie* jest oczekiwane we wszystkich religiach ludzkości?

⁸ Sobór Watykański II: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*, 22; zob. *Redemptor hominis*, 8).

⁹ Wypowiedzianego przed chwilą stwierdzenia o kształcie dysjunkcji, wobec której staje człowiek przełomu tysiącleci, rozegrania której owocem – dopowiedzmy – będzie cywilizacja miłości lub cywilizacja śmierci, nie należy odrywać od zjawiska postępującej w świecie globalizacji, prowadzącej w sposób nieunikniony do konfrontacji religii. Owa konfrontacja religii jest – zdaniem kard. Rogera Etchegaray’a – „jednym z największych wyzwań naszej ery, większym nawet niż zetknięcie z ateizmem”, cyt. za: I. S. Ledwoń OFM, K. Pek MIC, *Od redakcji*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1996 – dod. S. S.). *Tekst – Komentarz – Studia*, Lublin – Warszawa 1999, s. 7.

¹⁰ Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio millennio adveniente*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 15 (1994), nr 12, s.6 (p. 6).

Można odpowiedzieć krótko, używając terminu dobrze zdomowionego w teologii: we wszystkich religiach ludzkości jest obecna jakaś propozycja zbawienia, czyli propozycja ostatecznego rozwiązania losu człowieka, znaczenia jego egzystencji. Inaczej mówiąc, we wszystkich religiach ludzkości jest obecna tęsknota (tęsknota wyrażona w szlachetnym wysiłku i podjętej próbie ukształtowania i ucieleśnienia egzystencjalnej [nawet bardziej niż teoretycznej] odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek) za objawieniem się człowieka. To objawienie się człowieka jest uwarunkowane samoidentyfikacją. Psycholog, Amadeo Cencini słusznie powiada: „Poznanie samego siebie jest koniecznością, a zarazem obowiązkiem, od którego nikt nie może się uchylić. Człowiek musi wiedzieć, kim jest. Nie może żyć, jeśli nie odkryje sensu, jaki posiada jego życie. [...] Tożsamość nie jest wszak faktem biologicznym, wpisanym w chromosomy i łatwym do scharakteryzowania; nie jest też prostą prawdą, którą można rozważać i w którą wierzy się w sposób mniej lub bardziej pasywny. Jest ona raczej punktem docelowym, osobistym powołaniem każdego człowieka. Możemy w rzeczywistości wiedzieć, kim jesteśmy i przeczuwać, kim powinniśmy być, ale odkrywamy nasze prawdziwe »ja« dopiero wtedy, kiedy wyrazimy je własnym życiem”¹¹.

W sposób genialny wyraził tę tęsknotę za objawieniem się człowieka św. Paweł w *Liście do Rzymian* (Rz 8, 22; 19): „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia”, gdyż „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych”¹². Żadna z religii nie mogła (i nie może) nie ustosunkować się do tego jęku stworzenia, do jęku samego człowieka¹³. Ów jęk jest

¹¹ A. Cencini, *Będziesz miłował Pana Boga swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 1998, s. 10.

¹² Myśl tę podjął również Jan Paweł II w homilii do młodzieży, w pamiętnym spotkaniu przed kościołem św. Anny w Warszawie: „[...] »stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych«. A więc oczekuje nie tylko na to, że uniwersytety i różnego typu wyższe uczelnie, a przedtem średnie, a przedtem podstawowe szkoły przygotowują inżynierów, lekarzy, prawników, filologów, historyków, humanistów, matematyków i techników, ale oczekuje na objawienie się synów Bożych! Oczekuje od Was tego objawienia – od Was, którzy w przyszłości będziecie lekarzami, technikami, prawnikami, profesorami... Zrozumcie, że człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, jest równocześnie wezwany w Chrystusie do tego, aby w nim objawiło się to, co jest z Boga. Aby w każdym z nas objawił się w jakiejś mierze Bóg”, Jan Paweł II, *Aby w każdym z was objawił się Bóg. Do młodzieży akademickiej zebranej przed kościołem św. Anny*, Warszawa 3 czerwca 1979 roku. Cyt. za: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 45.

¹³ To ustosunkowanie, a zwłaszcza sposób, w jaki religia rozwiązuje problem człowieka, uprawomocnia samą religię, uprawomocnia jej obecność w kulturze i znaczenie dla kultury. Ostatecznie też może stanowić kryterium wartościowania poszczególnych religii. Powiada o tym np. J. Mirewicz, gdy formułuje postulat metodologiczny: „badanie wszystkich systemów religijnych i filozoficznych należy zaczynać od pytania, co one mówią o człowieku, o sensie jego życia i o celu, do którego dążyć powinien” (*Obrońcy i służby Europy*, Kraków 1987, s. 13). Jan Paweł II w swoim słynnym wystąpieniu przed Zgromadzeniem Ogólnym ONZ 5 października 1995 r. powie: „[...] każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej

nade wszystko udziałem świadomej siebie egzystencji. Ów jęk jest wyrazem doświadczenia własnej kondycji, własnej bezyści w obliczu ideału. Temu doświadczeniu dają świadectwo Owidiusz (*Metamorfozy*, VII, 20) i św. Paweł (Rz 7, 14–8, 8), żyjący w nieco innych epokach i kulturach. Obydwaj byli świadkami bezyści moralnej człowieka w rozgrywaniu przezeń dramatu tożsamości.

4. JEZUS Z NAZARETU – ISTOTĄ CHRZEŚCJAŃSTWA, TZN. DOBREJ NOWINY DLA CZŁOWIEKA

Jan Paweł II odczytuje godność człowieka w perspektywie czynu samego Boga wobec człowieka. Kontemplując ów czyn Boga, napisze w sposób porywający: „[...] owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem” (RH, 10).

Romano Guardini, niezwykle teolog, tak pisał pod koniec lat dwudziestych XX w.: „Różne bywały odpowiedzi na pytanie o istotę chrześcijaństwa. Jedni mówili, że istotą chrześcijaństwa jest to, że centralne miejsce w świadomości religijnej zajmuje jednostka; inni, że w chrześcijaństwie Bóg objawia się jako Ojciec, z którym wierzący pozostaje w bezpośredniej styczności; jeszcze inni, że w tej religii najważniejsza jest miłość bliźniego. Nie brakowało i prób dowodzenia, że chrześcijaństwo jest religią najdoskonalszą, gdyż jest w najwyższym stopniu zgodne z rozumem, propaguje najwznioślejszą etykę i pozostaje w zgodzie z naturą.

Wszystkie te odpowiedzi są błędne. Po pierwsze dlatego, że sprowadzają nieograniczoną pełnię chrześcijańskiej rzeczywistości do jakiegoś momentu, który z tych czy innych powodów odczuwany jest jako najważniejszy. Jak bardzo niewystarczające są te odpowiedzi, wynika już choćby stąd, że zawsze można im przeciwstawić odwrotną odpowiedź, równie sensowną i równie mało trafną. Równie dobrze można by na przykład powiedzieć, że osią chrześcijaństwa jest odkrycie wspólnoty religijnej i to nawet w znaczeniu jakiejś ponadindywidualnej całości. Albo że w chrześcijaństwie objawia się niedostępność Boga, w związku

stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga (9). [...] W tym kontekście możemy się przekonać, jak ważne jest zachowanie fundamentalnego prawa wolności religii i wolności sumienia – filarów nośnych całej budowli praw człowieka i fundamentu każdego naprawdę wolnego społeczeństwa. Nikt nie ma prawa deptać tych praw i przymusem narzucać innym swojej odpowiedzi na tajemnicę człowieka.

Kto zamyka się na odmienność albo – co gorsza – próbuje tę odmienność zniszczyć, odbiera sobie możliwość zgłębienia tajemnicy ludzkiego życia. **Prawda o człowieku to niezmiennie kryterium, wedle którego zostają osądzone wszystkie kultury** (podkr. S. S.); jednakże każda kultura może nas czegoś nauczyć o wybranym aspekcie złożonej prawdy. Dlatego »odmienność«, uważana przez niektórych za tak wielkie zagrożenie, może się stać – dzięki dialogowi opartemu na wzajemnym szacunku – źródłem głębszego zrozumienia tajemnicy ludzkiego życia (10)”, Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995) nr 11–12, s. 7.

z tym jest to religia pośrednictwa *par excellence*; że pierwszeństwo miłości Boga znosi na dobrą sprawę coś, co można by nazwać miłością bliźniego. Można posunąć się do stwierdzenia, że jest to religia najtrudniejsza do pogodzenia z rozumem, zaprzeczająca pierwszeństwu etyki i pozostająca w sprzeczności z podstawowymi prawami przyrody.

[...] Ostatecznie chrześcijaństwo nie jest jakąś nauką o prawdzie lub sztuką wyjaśniania istoty życia. Ma ono wprawdzie i ten aspekt, ale nie w tym zawiera się jego istota. Istotą chrześcijaństwa jest Jezus z Nazaretu, Jego konkretny byt, dzieło, losy – jednym słowem konkretna postać historyczna. Czegoś podobnego doświadcza ktoś, dla kogo drugi człowiek zyskuje istotne znaczenie. Nie »ludzkość«, nie »to, co ludzkie«, lecz konkretna osoba. Ta osoba nadaje piętno wszystkiemu innemu i to tym głębiej, im silniejsze jest wiążące nas z nią uczucie. Ta więc uczuciowa może się stać tak silna, że widzimy wszystko przez pryzmat osoby ukochanego człowieka – świat, nasze życie, obowiązki; on jest we wszystkim, wszystko o nim mówi, on nadaje wszystkiemu sens. Kiedy przeżywamy wielką miłość cały świat ogniskuje się w relacji ja – ty, wszystkie zdarzenia dokonują się w obrębie tego odniesienia. [...] nie da się ująć istoty chrześcijaństwa w sposób abstrakcyjny. Nie istnieje taka nauka, taki system podstawowych wartości moralnych, taka postawa religijna i zasady życia, które można by uchwycić w oderwaniu od osoby Chrystusa i powiedzieć, że to jest istota chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo to Chrystus; to, co człowiek otrzymuje przez Niego, i stosunek do Boga, w jakim człowiek może pozostawać za pośrednictwem Chrystusa. Nauczanie jest chrześcijańskie, jeśli wychodzi z Jego ust. Życie jest chrześcijańskie, jeśli jego rozwój wyznaczony jest przez Chrystusa. We wszystkim, co chrześcijańskie, On musi być obecny. Osoba Chrystusa z jej historyczną niepowtarzalnością i wieczną chwałą sama w sobie jest tą kategorią, która określa byt, działanie i naukę chrześcijańską¹⁴.

„We wszystkim, co chrześcijańskie, On musi być obecny. Osoba Chrystusa z jej historyczną niepowtarzalnością i wieczną chwałą sama w sobie jest tą kategorią, która określa byt, działanie i naukę chrześcijańską” – to współbrzmienie z papieskim przesłaniem bulli *Incarnationis mysterium* stwierdzenie znanego teologa, tym bardziej skłania nas do postawienia pytania, w jaki sposób Jezus z Nazaretu, Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest współczesny dzisiejszemu człowiekowi?

5. TAJEMNICA WCIELENIA POPRZEZ KOŚCIÓŁ WSPÓŁCZESNA CZŁOWIEKOWI

W czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus modlił się do Boga: „Ojcze Święty, nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we

¹⁴ R. Guardini, *Istota chrześcijaństwa* (1929), w: *Bóg daleki, Bóg bliski*, wybór tekstów I. Klimmer, tłum. Jan Koźbial, Poznań 1991, s. 177–178; 180; 181.

Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w Nas, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. [...] Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowalesz” (J 17, 20–21. 23).

Było to błaganie o Ducha Jedności i Ducha Miłości, tego samego Ducha, który jako Osobowa Miłość Ojca i Syna, jest Trzecią Osobą Bożą. Jezus w Duchu Świętym wypełnił swoje posłannictwo. Wypełnił je w doskonałej przynależności do Ojca i posłuszeństwie Ojcu.

Bóg posłużył się – wyrażonym w człowieczeństwie Swojego Syna Jednorodzonego – posłuszeństwem i przynależnością, które dla samego przeżywania człowieczeństwa przez człowieka stanowią warunek konieczny i podstawę jego pełni. Posłuszeństwo i przynależność stanowią warunek konieczny i podstawę przeżycia przez człowieka pełni człowieczeństwa, spełnienia się w człowieczeństwie. Ów wymiar religijny, o to tu ostatecznie chodzi, nie jest bynajmniej wymiarem od zewnątrz dodanym. Stanowi on wymiar najbardziej wewnętrzny, wręcz ontyczny, który jedynie człowiek (jako *capax Dei*) może poznać i wyrazić w imieniu poniekąd całego stworzenia. „Cały świat jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, oczekując objawienia się synów Bożych”, oczekując tego, aby w człowieku objawiło się to, co jest z Boga (por. Rz 8, 22; 19). Stworzenie całe błaga o to, aby człowiek rozpoznał godność swoją!

Bóg posłużył się człowieczeństwem swojego Syna. Bóg pragnie posłużyć się człowieczeństwem każdego, kto pójdzie, wyruszy w drogę za Jego Synem¹⁵. Więcej, Bóg pragnie posłużyć się jednością wierzących, Bóg pragnie posłużyć się braterską jednością ludzi. Fundamentem tej jedności jest Chrystus, nie zaś tylko ludzki pomysł, ludzka kalkulacja i tylko ludzkie urzeczywistnianie.

¹⁵ Chodzi tu o pamięć o przynależności do Kogoś, kto jest obecny w historii jako konstytutywny podmiot tejże historii. Owa pamięć nie ma nic wspólnego ze wspomnieniem. Pamięć rozumiana jest tu jako żywa świadomość tego, że historia, naznaczona Obecnością, posiada podmiot, który daleko bardziej jest podmiotem dziejów, aniżeli podmiot ludzki. Więcej, podmiot ludzki może być w pełni podmiotem dziejów tylko dzięki przynależności do Kogoś Innego. Pamięć nie jest więc tylko, ani przede wszystkim, władzą ani aktem człowieka. Jest świadomością religijną, świadomością pozostawania w relacji (do Boga). Niekiedy powiada się tu (tzn. interpretując wezwanie „pójdź za mną” i w konsekwencji „pójście za”) o naśladowaniu. „Idei naśladowania, jak interesująco i w sposób ważny zauważa kard. J. Ratzinger, stanowiącej sedno nowotestamentalnej teologii *Wyjścia*, nie wolno jednak pojmować zbyt wąsko. Właściwe rozumienie naśladowania uwarunkowane jest właściwym rozumieniem osoby Jezusa Chrystusa. Naśladowania nie można zawęzić jedynie do moralności. Naśladowanie jest kategorią chrystologiczną i dopiero z tej perspektywy również nakazem moralnym. [...] Nie, wezwanie do naśladowania nie sprowadza się jedynie do ludzkiego programu, czy też ludzkich cnót Chrystusa. Wręcz przeciwnie, chodzi tu o całą Jego drogę ‘przez zasłonę’ (Hbr 10, 20). To, co istotne i nowe w drodze Jezusa, polega właśnie na tym, że On sam nam tę drogę otwiera i dopiero w ten sposób osiągamy wolność. Ten zaś wymiar naśladowania oznacza zmierzanie ku wspólnotcie z Bogiem, przez co wiąże się on ściśle z misterium Paschy”. Kard. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: Kolekcja *Communio*, 11: *Tajemnica Odkupienia*, Pallottinum, Poznań 1997, s. 15 – 16.

Wyrażana jedność w wierze jest upragnionym znakiem, jest upragnionym doświadczeniem, którego ciągle nie ma, którego ciągle za mało, która ciągle nie tak, jak pragnął tego Chrystus, jest przeżywana. Przeżywana i wyrażana jedność w wierze wyznawców Chrystusa, jest sposobem udzielania się, sposobem niesienia i doświadczenia przez innych Bożej Obecności. „Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie. Gdzie są dwaj lub trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 19–20). Bóg posługuje się nadal tym sposobem, tworzy sobie lud i poprzez ów lud udziela się innym. Kościół zatem, wpatrując się w tajemnicę Wcielenia, która w pewien sposób rozrasta się w czasie i przestrzeni, naznaczając czas i przestrzeń, zmierza ku odkryciu własnej istoty – że jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, tzn. formą Jego – Jezusa konkretnej, a zarazem zbawczej obecności w świecie i dla świata. W ten sposób Kościół mógłby w sposób istotny, rzeczywisty (nie tylko – formalny) być sakramentem ‘wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego’ (*Lumen gentium*, 1)¹⁶.

Odzyskując wymiar znaku-sakramentu, Kościół mógłby być – tak jak Jego Pan (Głowa) – towarzyszem człowieka w jego trudnej wędrówce w poszukiwaniu przezeń jego własnego ludzkiego oblicza.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie: jak Kościół mógłby zaapelować do człowieka współczesnego, tak aby Ewangelia mogłaby skutecznie konkurować z innymi propozycjami w pluralizmie różnych propozycji i systemów, musimy się odważyć za Janem Pawłem II stwierdzić, że autorytarne (autorytatywne nie musi być autorytarne) nauczanie Kościoła musi ustąpić towarzyszeniu człowiekowi, towarzyszeniu dramatowi człowieka, z pełnym uszanowaniem wobec wartości i godności człowieka. Taki właśnie program „owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka, (które) nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną”, „które nazywa się [...] chrześcijaństwem” oferuje Papież, oferuje w sposób świeży, upominając się zarazem o to, aby także chrześcijanie, może przede wszystkim oni, utworzyli drzwi Chrystusowi.

Chrystocentryczny program pociąga za sobą odnowę Kościoła, której oczekiwano od nowego papieża. Nie oczekiwano, że nowy papież sięgnie samej podstawy, która dla wielu wydawała się już wyjaśniona. W swojej encyklice sugeruje, iż głębia wynikająca z Wydarzenia chrześcijańskiego, które nie jest li tylko wydarzeniem z zamkniętej przeszłości¹⁷, sięga owszem poza granice doczesności, lecz jak najbardziej dotyczy współczesności i przeszłości świata „tu i teraz”. Prawda o odkupieniu, a może należałoby teraz powiedzieć zgodnie z intencją Papieża – wydarzenie odkupienia, ogarnia człowieka współczesnego poprzez Kościół, poprzez wydarzenie Kościoła. O taki dynamiczny Kościół, Kościół piel-

¹⁶ Zob. *Incarnationis mysterium*, 4.

¹⁷ Por. tamże, 1.

grzymujący, krocący drogami człowieka¹⁸, nie obawiający się wchodzić w najbardziej zawikłane sprawy ludzkie, nie obawiający się przedstawiania z grzesznikami, zdaje się upominać Jan Paweł II. Taki Kościół on sam ucieleśnia, gdy spotyka się z wiernymi, spełniając posługę umacniania braci w wierze.

Encyklika *Redemptor hominis* jest echem i owocem doświadczania dramatyczności, a w konsekwencji – problematyczności ludzkiego „ja”. Świadomość dramatyczności ludzkiego „ja” towarzyszyła K. Wojtyłe nieustannie. Towarzyszy także Janowi Pawłowi II. Jan Paweł II jest szczególnie zainteresowany owym ludzkim dramatem. Tę uwagę i troskę powierza Kościołowi, gdy mówi, że „Kościół nie może odstąpić człowieka [...]. Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i »serca«. Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie »osobą«) – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko ma swoje własne »dzieje duszy«. Człowiek, który [...] swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne [...] Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego«, i zarazem »społecznego« – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu [...], w obrębie całej ludzkości – **ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa [...]**.”¹⁹ Echem tego przynaglenia z początku pontyfikatu jest prośba, którą wypowiedział Jan Paweł II w *Fides et ratio*: „*Wszystkich proszę, aby starali się dostrzec wnętrze człowieka [...] oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu.*”²⁰

Jan Paweł II realizuje nie tylko nauczanie soborowe, on – jeśli tak można powiedzieć – to nauczanie umiastycznia i antropocentryzuje. Taka jest konsekwencja kontemplacji Tajemnicy Wcielenia.

¹⁸ Por. *Redemptor hominis*, 14.

¹⁹ Tamże.

²⁰ *Fides et ratio*, 107.

KS. ANDRZEJ BLEWIŃSKI
Łódź

ŁÓDZKA MŁODZIEŻ AKADEMICKA NA PRZEŁOMIE WIEKÓW

WSTĘP

Wzrastające zainteresowanie problematyką światopoglądu, a zwłaszcza światopoglądu młodzieży, jest zjawiskiem w pełni zrozumiałym, gdyż zagadnienia dotyczące kształtowania postaw ideowych młodego pokolenia są ważne zarówno z teoretycznego, jak i z praktycznego punktu widzenia. Szczególnego znaczenia nabiera poznanie struktury światopoglądu i jego funkcji, form społecznego zachowania się i systemu uznawanych wartości młodzieży akademickiej oraz opracowanie skutecznych metod kształtowania określonych elementów postawy światopoglądowej i modyfikowania systemów wartości.

Podjęty temat, dotyczący światopoglądu łódzkich studentów, jest interesujący poznawczo, gdyż pozwala w pewnym stopniu poznać mentalność młodzieży i sposoby reagowania na określone zjawiska religijne, społeczne i moralne. Jest także przydatny praktycznie, ponieważ wyprowadzone wnioski mogą, a nawet powinny być wykorzystane w działalności dydaktyczno-wychowawczej.

Przedstawione badania, jeśli chodzi o problematykę i zakres, przeprowadzono po raz pierwszy na naszym terenie. Analizie poddano 3 typy mentalności profilowane według specyfiki poszczególnych uczelni:

- humanistyczny – Uniwersytet,
- przyrodniczy – Akademia Medyczna,
- techniczny – Politechnika.

W miarę zdobywania wiedzy w ramach poszczególnych dyscyplin naukowych, dostrzegalne jest wyraźne różnicowanie postaw, co świadczy o nieco innym, ale też i zmieniającym się spojrzeniu na otaczającą rzeczywistość, ocenianą przez pryzmat określonego typu mentalności, który bywa wypracowany mimo wolnie poprzez sam fakt studiowania na określonej uczelni.

Bezpośrednim celem diagnostycznym i badawczym niniejszego opracowania było zebranie możliwie wyczerpujących informacji na temat światopoglądu studentów trzech wyżej określonych orientacji, a w konsekwencji określenie pozio-

mu postaw religijnych, poziomu przekonań religijnych i poziomu przekonań moralnych badanej zbiorowości.

Na podstawie codziennej obserwacji łatwo można zauważyć proces zmian postaw, który następuje m.in. wskutek konfliktu intelektualnego polegającego na uświadomieniu sobie dystansu poznawczego między danymi nauk a treściami wiary religijnej. Stwierdza się, że im wyższy poziom wykształcenia ogólnego, tym większy występuje krytycyzm wobec religii. Analiza wypowiedzi respondentów prowadzi do następującego wniosku: religia jest stopniowo wypierana ze świadomości młodzieży na rzecz życia społeczno-politycznego, oświaty, kultury, chęci posiadania. Następuje przewartościowanie treści i zmiana opcji z „być” na „mieć”. Sekularyzacja, spotęgowana przez procesy industrializacji i urbanizacji, powoduje pluralizm kulturowy, który ujawnia się przede wszystkim w sferze świadomości jednostek ludzkich. Pluralizm ten czyni największe spustoszenie w sferze religijno-światopoglądowej. Z uwagi na fakt, że Kościół znalazł się na marginesie społeczeństwa, ukształtowała się też nowa forma religijności, pozakościelnej – prywatnej. Wyrazem tego pluralizmu są odmienne postawy światopoglądowe Polaków słabo lub wcale nie związane z instytucjami kościelnymi¹.

Światopogląd, jako przejaw świadomości indywidualnej jednostki, jest zjawiskiem złożonym, będącym przedmiotem wielu dyscyplin naukowych takich, jak: filozofia, socjologia, teologia, politologia, pedagogika, psychologia. Każda z tych dyscyplin inaczej traktuje zagadnienia światopoglądu, co jest związane ze specyfiką poszczególnych dziedzin.

Kreśląc najogólniej szkic do socjologicznego portretu społeczności akademickiej Łodzi, należy stwierdzić, że jest to pokolenie nastawione na szybkie założenie rodziny i osiągnięcie tak zwanej małej stabilizacji. Znaczna część wysoko ceni wartości moralne. Większość jest wierząca, praktykująca i przywiązana do tradycji rodzinnych i katolickich. Dość liczna grupa chciałaby wyjechać z kraju i zamieszkać na stałe za granicą. Naród polski postrzegają jako patriotyczny i gościnny, lecz niezbyt zdyscyplinowany i niezbyt pracowity. Przeważnie są szczepiwi i zadowoleni z własnej sytuacji materialnej, mają wiernych przyjaciół i względnie duże poczucie bezpieczeństwa².

Trzy największe uczelnie Łodzi: Uniwersytet, Politechnika i Akademia Medyczna gromadzą łącznie ponad 70,0% wszystkich studentów aglomeracji miejskiej. Każda z tych uczelni tworzy właściwe tylko sobie systemy oddziaływania i preferencje ze względu na swoją specyfikę. Uniwersytet preferuje przede wszystkim orientację humanistyczną, Politechnika kształtuje myślenie techniczne, a Akademia Medyczna wyznacza opcję przyrodniczą. Wybrane kierunki najbardziej odpowiadają trzem rodzajom mentalności, które są charakterystyczne dla

¹ W. Piwowski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 67 – 68.

² A. Kubiak, I. Przybyłowska, *Wyższe wykształcenie w strategiach życiowych studentów*, „Acta Universitatis Lodzensis Folia Sociologica”, 20 (1990), s. 175.

konkretnych uczelni. Dokonano wyboru studentów historii (reprezentanci Uniwersytetu), którzy zajmują się człowiekiem w jego perspektywie dziejowej i ustalają jego rolę w społeczeństwie. Z kolei włókiennictwo (Politechnika), to kierunek bardzo charakterystyczny dla miasta, jakim jest Łódź. Mimo pewnego upadku przemysłu włókienniczego w rejonie łódzkim, dalej kształci on myśl człowieka służącą postępowi technicznemu pod kątem przydatności w tym przemyśle. Sposób myślenia technicznego jest bardziej konkretny i praktyczny. Przyszli lekarze, reprezentanci środowiska przyrodniczego, postrzegają człowieka jako część natury w aspekcie wrażliwości na jego konkretne problemy.

W przeprowadzonych badaniach wzięli udział respondenci skrajnych roczników, czyli pierwszego i ostatniego. W ten sposób wyniki są bardziej czytelne, a polaryzacja ich bardziej widoczna. Wśród ankietowanych znalazło się 271 kobiet i 239 mężczyzn, co procentowo można wyrazić odpowiednio: 53,1% i 46,9%. Respondenci roku pierwszego liczą 263 osoby (57,0% – kobiety i 43,0% – mężczyźni), natomiast roku ostatniego 247 osoby (49,0% – kobiety, 51,0% – mężczyźni).

AUTODEKLARACJA WIARY I PRAKTYK RELIGIJNYCH

Wiara to postawa człowieka wobec Boga. W socjologii religii na ogół określa się ją jako poznanie i uznanie Absolutu³. Jest ona aktem przyjęcia Objawienia, ze względu na Boski autorytet. W pojęciu „autodeklaracja wiary” chodzi o samookreślenie respondentów wobec rzeczywistości religijnej. Przynależność do pewnej denominacji ma swoje reperkusje w podobieństwie zachowań oraz internalizacji wartości. Konsekwencją przynależności do konkretnej wspólnoty wyznaniowej i właściwe rozumienie swojego miejsca w niej mogą być procesy interpersonalne kształtujące stosunki społeczne. Wyznawana wiara domaga się uewnętrznienia w postaci praktyk religijnych. Takie działanie pozwoli ustalić poziom życia religijnego, który jest integralną częścią światopoglądu.

Wśród respondentów zdecydowana większość – 87,6% deklaruje swoją przynależność do katolicyzmu, natomiast w odniesieniu do studentów Politechniki odsetek ten wynosi aż 90,5%. Silniejsze związki z Kościołem przejawiają zasadniczo słuchacze roku pierwszego (90,0%) niż ostatniego (82,1%). Biorąc pod uwagę płeć respondentów, stwierdza się, że kobiety bardziej identyfikują się z Kościołem (89,7%) niż mężczyźni (82,6%). Niewielki odsetek badanych reprezentuje kościoły protestanckie (2,6%) lub deklaruje swoją bezwyznaniowość (8,8%). Konfiguracja przynależności wyznaniowej respondentów przedstawia się następująco:

³ W. Piwowski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 18.

Tabela 1. Przynależność wyznaniowa respondentów

[illegible]

Zastanawiać może fakt, iż studenci medycyny znacznie ponad średnią danej kategorii reprezentują grupę ateistów, jak również to, że w tej samej kategorii kobiety są liczniejsze niż mężczyźni. Generalnie zdecydowana większość badanych kwalifikuje siebie do społeczności ludzi wierzących związanych z Kościołem katolickim.

Wraz z przynależnością powstaje zagadnienie intensywności wiary. Według poniższej tabeli najwięcej młodych ludzi twierdzi, że choć uznają siebie za wierzących, to jednak odrzucają praktyki w sposób świadomy. Tak odpowiada na przykład ponad połowa słuchaczy Politechniki. Znaczące są też wypowiedzi studentów Uniwersytetu, którzy w 22,4% dowodzą o swojej wierze bez zastrzeżeń, a zarazem w tej samej grupie 24,1% uznaje siebie wprowadzić za wierzących, ale odrzucających praktyki.

Tabela 2. Autodeklaracja religijna respondentów

[illegible]

Istotne wydają się motywacje przynależności do Kościoła. Z przedstawionego poniżej zestawienia wynika, że o przywiązaniu do katolicyzmu decyduje najpierw formacja rodzinna – 75,7%, następnie przyjęty w dzieciństwie chrzest – 73,4% oraz w mniejszym stopniu osobista decyzja – 49,9%. Pozostałe cieszą znacznie mniejszą popularnością.

Tabela 3. Dlaczego jestem katolikiem

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Zostałem ochrzczony	73,3	56,2	78,8	80,5	83,3	83,7	71,7	81,1	64,7	70,6	65,6	74,4
Tak zostałem wychowany	73,3	58,3	86,5	75,6	83,3	81,6	87,0	83,8	70,6	70,6	63,9	76,7
Naraziłbym się na nietolerancję otoczenia	10,0	14,6	9,6	7,3	8,3	6,1	15,2	10,8	11,7	5,9	1,6	11,6
Sam nie potrafię rozwiązać problemów moralnych	6,7	12,5	11,5	7,3	13,9	10,2	30,4	10,8	8,8	5,9	8,2	4,6
Z własnego wyboru i przemyśleń	53,3	33,3	59,6	46,3	58,3	46,9	65,2	51,3	32,3	41,2	59,0	44,2

Wiarę w Boga można określać jako postawę psychiczną człowieka, która polega na przeświadczeniu o prawdziwości jej twierdzeń, mimo ich empirycznej niesprawdzalności. Można ją rozumieć także jako zespół tez głoszonych przez daną religię. W ujęciu chrześcijańskim wiara – to pierwsza i podstawowa z trzech cnót teologicznych: postawa człowieka wobec Boga, który objawia mu samego siebie i swą zbawczą wolę. Wierząc, człowiek dobrowolnie i całkowicie powierza się Bogu, uznając Go za absolutną Prawdę i Dobro, ku któremu chce kierować swoje życie⁴. Dla człowieka wierzącego prawda o istnieniu Boga jest fundamentalna i normatywna. Wraz z przyjęciem lub odrzuceniem wiary pojawiają się daleko idące konsekwencje. Zdumiewa fakt, że 39,0% badanych sądzi, iż wiara religijna wcale nie musi się wiązać z przeświadczeniem o istnieniu Boga. Nadto 7,5% ankietowanych nie potrafi odpowiedzieć na to pytanie. W przedstawionym problemie należy zauważyć na dwa zagadnienia, które dość często łączy się wza-

⁴ K. Bukowski, *Wiara*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 381.

jemnie z sobą. Chodzi o samo rozumienie wiary oraz o konsekwencje z tego wynikające. Niewątpliwie idea wiary w Boga zamyka się w uzyskaniu pewności, że On istnieje jako rzeczywistość obiektywna i działa realnie w ludzkim świecie. Taki pogląd podziela 52,8% respondentów.

Przez pojęcie wiary w Boga można według wypowiedzi ankietowych także rozumieć: „uznanie Jego ingerencji w ludzkim świecie” (58,9%), „dostosowanie życia do wymagań Boga zawartych w dekalogu” (67,7%), „przyjmowanie z uległością i zrozumieniem wszelkich niepowodzeń, chorób, krzywd, które niesie rzeczywistość” (2,9%), wreszcie „wypełnianie bezkrytyczne wszelkich nakazów własnej religii” (26,4%). Choć przedstawione motywy w stosunku do siebie są komplementarne, to jednak istnieje różnica argumentów i związany z nimi zróżnicowany stopień akceptacji poszczególnych wariantów. Najpopularniejszy z nich dotyczy praktykowania wymagań dekalogu. Trzeba tu podkreślić dość wyrównane stanowisko wszystkich trzech uczelni (Politechnika – 69,6%, Uniwersytet – 68,4%, Akademia Medyczna – 65,1%). Istnieje znaczne przesunięcie zdań w miarę postępu lat i zdobywania doświadczeń. Rok pierwszy studiów akcentuje wiarę w Boga w aspekcie praktycznej realizacji dekalogu, (71,8% odpowiedzi twierdzących), to już ich starsi koledzy z roku ostatniego wybierają ten wariant tylko w 63,5%.

Mniejsze różnice występują przy zestawieniu poglądów kobiet (69,3%) i mężczyzn (65,8%). Biorąc pod uwagę cechy społeczne respondentów, można podkreślić poparcie omawianej tezy ze strony młodzieży pochodzenia robotniczego (70,2%) i inteligenckiego (65,9%), natomiast nie ma różnic pomiędzy mieszkańcami domów rodzinnych i akademickich, a zdania ich są zbliżone do średniej standardowej. Wśród szkół wyższych kolejność jest następująca, Politechnika (69,5%), Uniwersytet (68,4%), Akademia Medyczna (65,1%).

Drugim najchętniej przytaczanym argumentem jest rozumienie wiary pod kątem uznania ingerencji Boga w świat człowieka. Liczba zwolenników tej argumentacji w ramach nieco odmiennej specyfiki profilu intelektualnego przedstawia się następująco; Akademia Medyczna (61,6%), Politechnika (61,3%), Uniwersytet (53,8%). Pozostałe weryfikowane kategorie znajdują się poniżej średniej całej ankietowanej populacji.

Trzeci pod względem liczby zwolenników przejaw wiary w Boga dotyczy uzyskania pewności co do istnienia Absolutu. W tej kwestii istnieje dość znaczna polaryzacja zdań. Rok pierwszy uznaje niniejszą argumentację w 60,2%, a rok ostatni tylko w 45,3%. Odmienność jest zauważalna w kategorii konkretnego typu mentalności; techniczny 57,7%, humanistyczny 55,6%, przyrodniczy 45,3%.

Kolejna interpretacja, mająca jednak znacznie mniej zrozumienia, związana z pojęciem wiary jako bezkrytycznym wypełnianiem wszystkich nakazów konfesyjnych, generalnie nie odbiega od średniej zarówno całej populacji, jak i zestawianych konkretnych zbiorowości. Przy badaniu omawianej kwestii w kontekście spojrzenia z pozycji konkretnych uczelni różnice występują w sposób następujący; Uniwersytet – 30,4%, Politechnika – 26,8%, Akademia Medyczna – 22,1%.

Wnikliwa analiza tabeli 4 pozwoli na bardziej obiektywną ocenę postaw respondentów wobec priorytetowych problemów dotyczących fundamentalnych wyobrażeń na temat egzystencji Boga w świadomości ludzkiej i wyrażenia jej w sposób konkretny.

Tabela 4. Pojęcie wiary w Boga

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Zdobycie pewności, że Bóg istnieje	63,3	45,8	67,3	46,3	63,9	57,1	60,9	48,6	44,1	38,2	59,0	32,6
Uznanie ingerencji Boga w świat ludzi	43,3	56,2	59,6	51,2	50,0	59,2	73,9	59,5	50,0	58,8	70,5	60,5
Dostosowanie życia do dekalogu	63,3	66,7	75,0	65,8	72,2	63,3	73,9	70,3	67,6	61,7	73,7	53,5
Przyjmowanie ze zrozumieniem niepowodzeń	30,0	35,4	30,7	24,4	22,2	20,4	39,1	24,3	20,6	17,6	26,2	20,9
Wypełnianie bezkrytyczne nakazów religii	23,3	10,4	17,3	4,9	11,1	16,3	26,1	13,5	11,8	20,6	9,8	9,3

Tolerancja światopoglądowa, a zwłaszcza religijna, stanowi nie tylko dla młodzieży, ale dla ogółu Polaków pewien tradycyjny wzór stosunków społecznych. Wyniki badań wykazują, że wyrozumiałość wobec ludzi o innych przekonaniach i wierzeniach ma odcień sympatii i życzliwości. Najwyższy stopień tolerancji przejawia młodzież techniczna (96,2%), następnie humanistyczna (95,9%), a najniższy młodzież medyczna (90,1%).

Na drugim miejscu ankietowani wybierają opcję życzliwości i sympatii (48,5%). W tym wariancie odrębności zauważalne w kategorii uczelni wyrażają się następującym udziałem procentowym: Uniwersytet – 57,3%, Politechnika – 44,6%, Akademia Medyczna – 43,6%.

Obojętność, która zasadniczo nie zawiera w sobie czynnika emocjonalnego, jest podzielana przez jedną trzecią badanych, ale powyżej tej średniej są studenci o mentalności przyrodniczej (34,3%). Jest ona właściwa szczególnie mężczyznom tej zbiorowości (41,2%). Poniżej średniej znajdują się reprezentanci mentalności technicznej (28,6%). W marginesowym stopniu respondenci okazują wrogość wobec przekonań innych ludzi. W skali globalnej stanowią oni 1,6%. W związku z tym ten aspekt można pominąć, jako że nie zmienia on zasadniczej linii prefe-

rowanej przez zbiorowość akademicką. Największe niezdecydowanie wobec problemów związanych z komunikacją interpersonalną wykazują studenci Akademii Medycznej, nadto słuchacze ostatnich lat studiów oraz mężczyźni biorący udział w badaniach.

Tabela 5 przedstawia udział procentowy badanych zbiorowości wobec omawianego zagadnienia i jest znakomitą ilustracją omawianego tematu.

Tabela 5. Relacje interpersonalne respondentów

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Tolerancja	96,7	93,7	96,1	97,6	91,7	95,9	100,	97,3	94,1	88,2	96,7	81,4
Obojętność	36,7	20,8	34,6	31,7	33,3	26,5	23,9	32,4	41,2	41,2	29,5	30,2
Wrogość	3,3	2,1	0,0	0,0	0,0	6,2	0,0	2,7	0,0	0,0	1,6	2,3
Sympatia	60,0	62,5	53,8	53,7	52,8	42,9	37,0	48,6	52,9	32,3	49,2	37,2

Socjologia religii zajmuje się przejawami religii w aspekcie zjawisk zewnętrznych, uchwytanych przez narzędzia badawcze, jakimi się posługuje. Jednym z przejawów życia religijnego uchwytanego dla socjologa są praktyki religijne, które rozumie się jako czynności religijne nakazane lub zalecane przez Kościół. Praktyki te są pozytywnym lub negatywnym znakiem religijności. Pozytywnym znakiem mogą być wtedy, gdy zachodzi pewne continuum zachowań religijnych. Ma to miejsce: po pierwsze; jeśli ta sama osoba spełnia systematycznie praktykę nakazaną pod grzechem ciężkim jednocześnie w różnych środowiskach społecznych; po drugie; gdy ta sama osoba uczestniczy jednocześnie w wielu praktykach obowiązkowych i nadobowiązkowych⁵.

Negatywnym znakiem religijności są praktyki, w których wyniku katolik nie mający *de facto* żywej religijności, zaniedbuje lub wręcz je zarzuca. Wartość wskaźnikowa praktyk w drugim ujęciu będzie bardziej możliwa do uchwycenia w niniejszej pracy. Wśród wielu praktyk pobożnych wyróżniono: uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej, korzystanie z sakramentów pokuty i Eucharystii, a także zwrócono uwagę na modlitwę i na udział w katechizacji.

Jak wynika z danych zawartych w tabeli 6, tylko 35,4% badanych uczestniczy regularnie we mszy świętej niedzielnej, a 21,9% czyni to mniej systematycznie. W sumie można przyjąć, że 57,3% respondentów mniej lub bardziej systematycznie uczęszcza do kościoła, a 29,4% czyni to sporadycznie. Kontakt z Kościołem poprzez liturgię ma więc ogółem 86,7% populacji ankietowanych. Najbardziej gorliwi są studenci Politechniki (61,4%), mniej słuchacze Akademii Medycznej (55,8%), a najmniej Uniwersytetu (54,9%). Wyraźne odchylenie zauważa

⁵ W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 260.

się na korzyść kobiet (63,5%) w porównaniu ze zbiorowością mężczyzn (50,2%). Istnieje duża rozbieżność w uczęszczaniu do kościoła w miarę postępu w latach. Studenci pierwszego roku praktykują chodzenie do kościoła dość regularnie w 68,3%, to już gorliwość ostatniego rocznika spada do 46,1%. Wśród osób przyznających, że nigdy do Kościoła nie uczęszczają (11,2%) najwięcej studiuje w Akademii Medycznej (15,1%). Generalnie należy stwierdzić, że wbrew pozorom, młodzież akademicka nie uważa udziału w liturgii mszalnej za anachronizm. Dokonując analizy wypowiedzi ankietowych, zauważa się, że mniejsza liczba jest tych, którzy wcale nie uczęszczają na mszę świętą aniżeli tych, którzy wcale nie praktykują modlitwy. Wynika to z faktu, że uczestnictwo w liturgii może mieć także inną, poza religijną motywację na przykład towarzyską. Za taką argumentacją opowiada się również młodzież w bezpośrednich rozmowach.

Tabela 6. Częstotliwość udziału w mszy świętej

Msza święta	UŁ N = 170	PŁ N = 168	AM N = 172	Rok I N = 258	Rok V N = 252	M N = 230	K N = 280	Średnio N = 510
Co niedzielę	33,3	37,6	35,5	42,1	28,6	31,4	38,9	35,4
Kilka razy w miesiącu	21,6	23,8	20,4	26,2	17,5	18,8	24,6	21,9
Kilka razy w roku	24,1	18,4	21,5	13,5	29,4	24,0	19,3	21,3
Raz w roku	7,0	11,3	5,8	7,4	8,7	8,3	7,8	8,1
Nigdy	10,5	7,7	15,1	8,5	13,9	15,7	7,2	11,2
Brak odpowiedzi	3,5	1,2	1,7	2,3	1,9	1,8	2,2	2,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Młodzież – jak wskazuje doświadczenie – przeżywa kryzys spowiedzi. Wynika to głównie z niezrozumienia idei tego sakramentu, jak i jego wpływu na życie codzienne. Dowodem tego jest fakt, iż 23,1% respondentów nigdy nie korzysta ze spowiedzi, a najbardziej oporna w tym względzie jest młodzież o świadomości przyrodniczej (27,9%). Warto zauważyć, że przedstawiciele mentalności humanistycznej nie korzystają ze spowiedzi w 22,2%, a technicznej w 19,0%. Podobnie dzieje się na ostatnim roku studiów (28,2%) gdy na pierwszym roku ten wskaźnik jest niższy o 10,0%. Spowiedź okolicznościowa z okazji uroczystości o zabarwieniu religijnym, praktykowana co kilka lat, jest właściwa 14,5% ankietowanych i nie odbiega zasadniczo od średniej w poszczególnych kategoriach to znaczy: uczelni, roku studiów i płci. Sakrament pokuty jako spełnienie nakazu przykazania kościelnego jest praktykowany przez 19,4% populacji akademickiej. Formalne traktowanie sakramentu pojednania jest charakterystyczne zwłaszcza przez studentów Uniwersytetu (22,2%) oraz dla młodego pokolenia płci męskiej (23,1%). Co kilka miesięcy, a więc parę razy w roku przystępuje do sakramentu pokuty najliczniejszy zespół badanych stanowiący 30,1% uczestników ankiety.

Można zauważyć znaczne dysproporcje występujące pomiędzy członkami określonych grup. W kategorii uczelni dominują słuchacze Politechniki (33,9%), bardziej wyraźnie dominuje rok pierwszy (32,8%) nad ostatnim (27,4%), a jeszcze większa różnica występuje pomiędzy kobietami (35,4%) i mężczyznami (24,0%), którzy generalnie zaniedbują spowiedź. Raz w miesiącu – zgodnie z ideą pierwszych piątków miesiąca – lub częściej, praktykuje omawiany sakrament 8,8% ogółu, ale i w tej kategorii istnieją rozpiętości. Najliczniej reprezentowany jest typ mentalności technicznej (10,1%), dalej typ humanistyczny i przyrodniczy (odpowiednio 9,4% i 7,0%). Znaczna biegunowość praktykowania pokuty występuje między rokiem pierwszym (13,2%) i ostatnim (4,4%). Globalnie reprezentanci świata studenckiego spowiadają się co kilka miesięcy i ta społeczność jest najliczniejsza we wszystkich badanych kategoriach. W przypadku roku ostatniego i populacji mężczyzn zauważa się tendencje zmierzające do rezygnowania z sakramentu pokuty. Udział studentów w praktykowaniu spowiedzi ilustruje dokładnie tabela 7.

Tabela 7. Częstotliwość spowiedzi

Spowiedź święta	UŁ N = 170	PŁ N = 168	AM N = 172	Rok I N = 258	Rok V N = 252	M N = 230	K N = 280	Średnio N = 510
Raz w miesiącu	9,4	10,1	7,0	13,2	4,4	7,4	10,0	8,8
Co kilka miesięcy	27,5	33,9	29,1	32,8	27,4	24,0	35,4	30,1
Raz w roku	22,2	17,9	18,1	19,3	19,4	23,1	16,4	19,4
Co kilka lat	13,4	16,7	13,4	13,9	15,1	13,5	15,4	14,5
Nigdy	22,2	19,0	27,9	18,1	28,2	28,8	18,2	23,1
Brak odpowiedzi	5,3	2,4	4,5	2,7	5,5	3,2	4,6	4,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Przyjmowanie Eucharystii dowodzi żywotności wiary i stanowi niejako kontynuację pokuty, gdyż w powszechnym przekonaniu oba te sakramenty traktowane są łącznie. Tabela 8 ilustruje udział w Komunii świętej w środowisku akademickim archidiecezji łódzkiej. Dane te umożliwiają duszpasterzom przeprowadzenie refleksji nad obecną pracą duszpasterską wśród studentów i pobudzą do określonych działań na przyszłość.

Tabela 8. Częstotliwość przyjmowania Komunii świętej

Komunia święta	UŁ N = 170	PŁ N = 168	AM N = 172	Rok I N = 258	Rok V N = 252	M N = 230	K N = 280	Średnio N = 510
Co niedzielę	1,2	1,8	0,00	1,2	0,8	0,8	1,1	1,0
Kilka razy w miesiącu	15,8	15,5	18,0	23,1	9,5	12,2	19,9	16,4
Kilka razy w roku	25,7	25,0	24,4	21,2	29,1	26,6	24,0	25,0
Raz w roku	17,5	22,0	16,3	23,2	13,9	15,7	21,1	18,6
co kilka lat	15,2	13,1	18,0	10,8	20,2	16,4	15,0	15,5
Nigdy	15,8	14,3	19,2	13,9	19,0	23,1	10,7	16,4
Brak odpowiedzi	8,8	8,3	4,1	6,6	7,5	5,2	8,2	7,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Z zestawienia wynika, że wśród kilku możliwości respondenci preferują kategorie w następującej kolejności: „kilka razy w roku” (25,0%), „raz w roku” (18,6%), „kilka razy w miesiącu” oraz „nigdy” (16,4%), „co kilka lat” (15,5%). Tylko 1,0% ankietowanych przystępuje do Komunii świętej co tydzień. Należy zaznaczyć, że 7,1% badanych nie udzieliło odpowiedzi na zaproponowane pytanie. Nasuwa się wniosek, że studenci nie zauważają głębszych relacji między spowiedzią i Komunią i nie traktują tych sakramentów w sposób komplementarny.

Widać spadek wraz z wiekiem przyjmowania Eucharystii, zwłaszcza w częstotliwości regularnej kilka razy w miesiącu. Podczas gdy rok pierwszy korzysta z niej w 23,1%, to ostatni tylko w 9,5%. Ogólnie widać, że przedstawiciele Politechniki liczniej przystępują do Komunii świętej niż studenci innych badanych uczelni. Okazuje się, że 61,0% spośród respondentów przynajmniej raz w roku przyjmuje Komunię świętą, 15,5% czyni to rzadziej, a 16,4% wcale nie przyjmuje Komunii świętej. Stan *dominantes*, nawet nieregularny wynoszący 42,4% w gronie badanych jest znacznie wyższy od stanu *paschantes*. Studenci wszystkich typów szkół przyznają, że korzystają z Komunii świętej kilka razy w roku (około 25,0%), następnie „raz w roku”, a wreszcie kilka razy w miesiącu”.

Modlitwa jest chyba najbardziej rozpowszechnioną formą kontaktu z Bogiem. Kościół wprowadzić zachęca do udziału w tych praktykach, ale traktuje się je jako nadobowiązkowe. „Nazwa praktyki nadobowiązkowe wskazuje na pewną spontaniczność i dobrowolność w wypełnianiu ich przez katolików⁶. Są określane jako „praktyki pobożne” i zdaniem jednego z autorów mają dużą wartość pozytywną jako wskaźniki wewnętrznej religijności⁷. Według badań modlitwę praktykuje ogółem 82,0% respondentów, choć czynią to z różną intensywnością. Co-

⁶ W. Piwowarski, *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne*, Warszawa 1969, s. 139.

⁷ W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 277.

dzienne modlitwy odmawia 27,4% ankietowanych. Najlicniejszą populację stanowi zbiorowość rocznika pierwszego (32,8%), następnie kobiety (31,8%) oraz reprezentanci myśli technicznej (30,9%). Pozostają oni w znacznej różnicy do reprezentantów mentalności przyrodniczej (26,2%) i humanistycznej (25,2%). Ponad połowa ankietowanych przyznaje się do modlitwy niesystematycznej, co stanowi 54,6% wszystkich badanych. Jeszcze wyższy wskaźnik w tej kategorii charakteryzuje słuchaczy studiów medycznych (57,0%), choć w pozostałych uczelniach odsetek ten jest równie wysoki: 53,8% – Uniwersytet, 53,0% – Politechnika. Stosunkowo spory odsetek badanych przyznaje, że nigdy nie korzysta z modlitwy jako formy realizacji życia religijnego (16,6%). Najbardziej jest to widoczne na przykładzie populacji mężczyzn, którzy stanowią 22,7%, (kobiety 11,8%) oraz zbiorowości roku ostatniego – 20,6% (rok pierwszy 12,7%). Zauważa się tendencję spadkową częstotliwości modlitwy wraz z rozwojem intelektualnym w ramach studiowania w wyższej uczelni. Dotyczy to zwłaszcza słuchaczy Uniwersytetu, gdzie jest niższy procent praktykujących modlitwę codzienną, a jednocześnie wyższy odsetek nie praktykujących w ogóle.

Tabela 9. Częstotliwość modlitwy

Modlitwa	UŁ N = 170	PŁ N = 168	AM N = 172	Rok I N = 258	Rok V N = 252	M N = 230	K N = 280	Średnio N = 510
Codzienna	25,2	30,9	26,2	32,8	21,8	21,8	31,8	27,4
Niesystematyczna	53,8	53,0	57,0	53,3	55,9	54,6	55,0	54,6
Nigdy	18,7	14,9	16,3	12,7	20,6	22,7	11,8	16,6
Brak odpowiedzi	2,3	1,2	0,5	1,2	1,7	0,9	1,4	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tych, którzy modlą się niesystematycznie jest dwukrotnie więcej aniżeli modlących się codziennie.

Ostatnim zagadnieniem związanym z praktykowaniem religijności jest udział w katechizacji, która m.in. wychowuje do życia religijnego. Choć uczestnictwo w nauce religii poddane jest woli rodziców i zainteresowaniu uczniów, należy odnotować wysoki odsetek tych, którzy korzystają ze szkolnej religii. Uczestnicy ankiety twierdzą, że w większości chodzili na lekcje religii w szkole podstawowej (82,2%). Poniżej tej średniej znajduje się młodzież techniczna (78,6%). Uwzględniając zaś katechizację na poziomie szkoły średniej widać niewielki spadek zainteresowania tą formą rozwoju życia religijnego (78,2%). Jednak w konkretnych analizowanych kategoriach widać zróżnicowanie. Powyżej średniej są: kobiety (82,9%), rok pierwszy (81,9%) oraz studenci Politechniki (81,5%). Poniżej średniej należy umieścić: mężczyzn (73,4%), rok ostatni (74,6%), a także społeczność uniwersytecką (77,8%) i medyczną (75,6%). Ogromny spadek zainteresowania kontynuowaniem zdobywania wiedzy katechetycznej i formacji religijnej widać

na przykładzie stosunkowo małej liczbie uczestników spotkań duszpasterstwa akademickiego. Ilustruje to również tabela 10.

Tabela 10. Uczestnictwo w katechezie

Katecheza	UŁ N = 170	PŁ N = 168	AM N = 172	Rok I N = 258	Rok V N = 252	M N = 230	K N = 280	Średni N = 510
Szkoła podstawowa	84,2	78,6	83,7	81,1	83,3	83,0	82,1	82,2
Szkoła średnia	77,8	81,5	75,6	81,9	74,6	73,4	82,9	78,2
Duszpasterstwo akademickie	12,3	13,1	6,4	8,1	13,1	10,0	11,1	10,6
Nigdy	0,6	2,4	2,9	0,8	3,2	2,6	1,1	2,0

Na podstawie powyższego wykazu widać, że katecheza szkolna słabo przygotowuje do włączenia się działalność duszpasterstwa akademickiego, gdyż tylko 10,6% studentów odnajduje się w strukturach tej formacji. Najchętniej na spotkania formacyjne udaje się młodzież techniczna (13,1%), nieco mniej humanistyczna (12,3%), a w minimalnym stopniu przyrodnicza (6,4%). Większa liczba aktywnych członków duszpasterstwa uczy się na ostatnich latach (13,1%) niż na pierwszych (8,1%). Wynika to głównie z faktu, że początkujący studenci poszukują form realizacji siebie, nadto nie mają jeszcze doświadczeń związanych z ogólnym sposobem studiowania, które wypełnia znaczną część każdego dnia.

Reasumując całość zagadnień obecnego bloku tematycznego trzeba stwierdzić, że częstotliwość praktyk religijnych utrzymuje się na średnim poziomie przy jednoczesnej tendencji spadkowej w ramach poszczególnych parametrów. Dokonując ogólnej charakterystyki postaw i praktyk religijnych respondentów, można wyprowadzić ogólne wnioski charakteryzujące globalnie społeczeństwo akademickie Łodzi. Przynależność wyznaniowa respondentów koncentruje się przede wszystkim wokół katolicyzmu. Większość uważa siebie za wierzących, ale zaniedbujących praktyki religijne. Również większość sądzi, że przyjęty w dzieciństwie chrzest, a następnie wychowanie rodzinne zadecydowało o konkretnej opcji wyznaniowej. Poszukiwanie właściwej drogi życiowej przy jednoczesnej pomocy ze strony Kościoła, to dla wielu studentów właściwa motywacja religijnego zaangażowania. Ankietowani swoją wiarę opierają głównie na przeświadczeniu o istnieniu Boga i Jego obecności w świecie ludzkim. Konsekwencją takiej postawy jest chęć kształtowania życia według woli Boga. Naturalnie, że takie spojrzenie nie zmusza do rezygnacji z przyjemności i radości życiowych. Studenci nie zawsze potrafią w trudnych czy przykrych sytuacjach życiowych bezgranicznie zaufać Bogu. W ich świadomości możliwa jest krytyczna postawa wobec własnej religii, która powoduje często selektywne traktowanie zasad wiary. Większość ankietowanych rozumie ateizm jako wyeliminowanie Boga z życia codziennego przy jednoczesnym bezkrytycznym zaufaniu wobec ludzkiego intelektu. General-

nie studenci reprezentują postawę tolerancji, sympatii i życzliwości dla ludzi, którzy głoszą inne przekonania, wierzenia i poglądy. W praktycznym życiu religijnym większość przyznaje się do niesystematycznej modlitwy i względnie uregulowanej obecności na niedzielnej mszy świętej.

Dość słabo wypada obraz praktykowanej spowiedzi i Komunii świętej. Najczęściej jest to formalne spełnianie przykazania kościelnego, które przypomina o wielkanocnej pokucie i Eucharystii. Bardzo niewielki odsetek bierze udział w działalności duszpasterstwa akademickiego. Wśród poszczególnych uczelni najbardziej krytycznie i negatywnie wobec rzeczywistości religijnej są nastawieni przyszli lekarze, a najbardziej otwarci i zaangażowani są przyszli inżynierowie. Młodzież rozpoczynająca życie studenckie jest jeszcze pod większym wpływem domu rodzinnego, natomiast młodzież kończąca studia bardziej poddaje się presji środowiska i zachodzącym w nim procesom interpersonalnym. To sprawia, że jej poglądy są bardziej liberalne. Podobne zjawisko dostrzega się przy porównaniu tych samych zjawisk w kategorii płci respondentów. Dane wynikające z ankiet przemawiają na korzyść kobiet.

RELIGIA W POSTAWACH ŚWIATOPOGLĄDOWYCH

Młodzież, która jest na etapie poszukiwań swojego miejsca w społeczeństwie i tworzenia światopoglądu, nie potrafi jeszcze w pełni zrozumieć wielu zagadnień, które leżą w nurcie ich zainteresowań. Wśród ważnych, fundamentalnych, a jednocześnie egzystencjalnych problemów są pytania dotyczące istoty religii. Trzeba jednak mieć na uwadze fakt, że wszelkie pojmowanie powyższych spraw oparte jest zasadniczo na intuicji i subiektywnej ocenie zjawisk, dopiero później popartej argumentami naukowymi.

Młode pokolenie przede wszystkim postrzega religię w sposób ogólny, głównie jako relację człowieka do Boga, w aspekcie wzajemnych oddziaływań, jakie z tego związku wynikają. Takie zdanie jest bliskie dla 78,7% członków badanej grupy. Jednak od razu trzeba dostrzec istniejące różnice odniesień wobec powyższej tezy, jakie zachodzą w ramach poszczególnych uczelni. Stopień poparcia dla analizowanego aktualnie zagadnienia przedstawia się następująco: Politechnika – 82,2%, Akademia Medyczna – 79,1%, Uniwersytet – 75,0%.

Druga popularna odpowiedź na postawione młodzieży zapytanie wiąże religię z możliwością rozwiązania tajemnicy ludzkiego istnienia. Ranga tego zagadnienia wynosi 65,2% w całej zbiorowości. W kategoriach poszczególnych uczelni powyżej średniej mieści się Akademia Medyczna – 67,4%, poniżej zaś Uniwersytet (64,3%) i Politechnika (63,7%). Większość ankietowanych dostrzega właśnie w religii istotny element egzystencji człowieka w świecie.

Dla młodych ludzi pojęcie Boga jako Absolutu jest zbyt abstrakcyjne, a przez to mało zrozumiałe. Wprawdzie zakres pojęciowy obydwu terminów w pojęciu

filozofii chrześcijańskiej jest zbliżony, to jednak zróżnicowanie nazewnictwa powoduje trudności merytoryczne. W związku z tym znacznie mniej osób niż przewidywano twierdzi, że religia to dążenie człowieka do kontaktu z Absolutem. Dlatego ten argument umieszczono dopiero na trzecim miejscu z 60,5% akceptacją. Jednocześnie 22,9% osób nie udzieliło żadnej odpowiedzi. Na taki wynik niewątpliwie ma wpływ aż 40,4% kobiet roku pierwszego Uniwersytetu. Generalnie kobiety wszystkich trzech uczelni, szczególnie lat początkowych wykazują większe niezdecydowanie w powyższej kwestii. Pewną odmienność w spojrzeniu na omawiany temat można dostrzec uwzględniając specyfikę uczelni. Akademia Medyczna i Uniwersytet uznają w religii kontakt z Absolutem w 58,0%, to Politechnika w 64,3%.

W następnej kolejności respondenci wymieniają religię jako wrodzoną człowiekowi właściwość opierania się na kimś mocniejszym od nas. Taką sugestię przyjmuje 56,4% respondentów, choć istnieje znaczna rozbieżność w poszczególnych populacjach. Duża rozbieżność zdań jest zauważalna wśród osób, które twierdzą, że nie znają zagadnienia (od kobiet roku pierwszego Politechniki – 25,0%, do mężczyzn roku pierwszego Uniwersytetu – 3,4%).

Religia zakłada korzystanie z pomocy Istoty Wszechmocnej, ale wielu nie potrafi dojść do tak oczywistego wniosku. Pewna część ankietowanej młodzieży wykazuje swoisty deizm, polegający na założeniu, że Bóg jako Stwórca Wszechświata istnieje, ale jest On obojętny na dzieje ludzi. Takie stanowisko przyjmuje 17,8% przedstawicieli środowiska akademickiego, podczas, gdy 58,3% nie zgadza się z takim stanem rzeczy, natomiast 23,9% ankietowanych przyznaje, iż nie zna odpowiedzi na tak sformułowany problem. Wysoki stopień polaryzacji wobec omawianej tezy, obrazowany tabelą 12, skłania do wyprowadzenia wniosku o słabej formacji religijnej zdobytej na dotychczasowym etapie życia.

Bilansując powyższe analizowane odpowiedzi na temat rozumienia religii, należy stwierdzić, że młodzież miała do dyspozycji kilka wariantów w stosunku do siebie komplementarnych i dokonywała wyboru kilku sformułowań.

Aby określić naturę religii według opinii ankietowanych, należy powiedzieć, że studenci pojmują ją jako rzeczywisty związek człowieka z Bogiem, w którym można dokonać rozwiązania zagadki ludzkiego istnienia. W kontakcie jednostki osobowej z Absolutem istnieje wrodzona ludzka właściwość oparcia się na kimś silniejszym od nas. Trudno uznać jednocześnie istnienie Boga jako Stwórcy Wszechświata, który byłby obojętny na dzieje ludzi.

Tabela 11. Pojmowanie religii przez respondentów

Religia to:	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Oparcie się na kimś mocniejszym od nas	66,7	62,5	46,1	53,7	41,7	61,2	63,0	54,0	55,9	50,0	62,3	60,5
Uznanie Stwórcy, ale obojętnego na dzieje świata	33,3	14,6	11,5	14,6	25,0	12,2	17,4	13,5	14,7	41,2	9,84	20,9
Kontakt człowieka z Absolutem	66,7	72	9	44,2	53,7	72,2	65,3	64,9	61,8	67,6	55,7	53,5
Rozwiązanie zagadki ludzkiego istnienia	66,7	70,8	55,8	65,8	58,3	61,2	71,7	62,2	73,5	64,7	68,8	62,8
Związek człowieka z Bogiem	80,0	68,7	82,7	68,3	77,8	77,5	87,0	86,5	67,6	88,2	82,0	76,7

Aby poznać istotę religii, nie wystarczy odpowiedzieć na pytanie, czym religia jest, ale także co sprawia i powoduje, czyli jakie są jej skutki. Respondenci jednak nie potrafili kompleksowo udzielić jednoznacznej i pełnej odpowiedzi. Duża część z nich waha się, okazuje niezdecydowanie lub wręcz stwierdza, że nie ma pojęcia, w jaki sposób udzielić odpowiedzi albo po prostu, że zagadnienie jest zbyt trudne do rozwiązania. W związku z tym ranga zagadnienia okazała się dość niska, a odpowiedzi niejednoznaczne.

Mając do dyspozycji pięć sformułowań, najliczniejsze grono ankietowanych przyznaje, że religia przede wszystkim daje wewnętrzną wolność. Taka odpowiedź pada ze strony 37,4% ankietowanych, w tym 45,8% studentów o mentalności technicznej, 37,4% o mentalności humanistycznej i 29,1% o mentalności przyrodniczej.

Religia nie jest dla większości badanych źródłem zadowolenia i zaspokojenia życiowego. Jedynie przez 37,2% jest ona traktowana jako czynnik przynoszący satysfakcję z pełnego życia. Rzecz ciekawa, że udział procentowy odpowiedzi na to zagadnienie jest bardzo zbliżony do poprzedniej tezy. Jedynie warto zwrócić uwagę na stopień poparcia, jakie jest udzielone omawianej funkcji przez studentów badanych uczelni. Z analizy jednoznacznie wynika, że ponownie najwięcej zwolenników jest wśród słuchaczy Politechniki (45,8%), a następnie słuchaczy Uniwersytetu (33,3%) i Akademii Medycznej (32,6%).

Zaprezentowane uprzednio twierdzenia wyrażają pozytywną funkcję religii. Następne trzy możliwości zawierają ujęcie negatywne, które w przypadku uznania mogłyby świadczyć o destrukcyjnej roli religii. Wprawdzie zyskują one znacznie mniejszy stopień akceptacji, jednak należy je wziąć pod uwagę, aby waleń badań był obiektywny. Najwięcej osób (18,6%) stwierdza, że religia uwalnia od własnego myślenia.

Pośród wszystkich ankietowanych 18,4% dostrzega w religii zagrożenie w postaci zabijania indywidualności osoby ludzkiej. Trzeba zauważyć rozbieżności występujące w ramach typów badanych mentalności. Okazuje się, że kolejny raz młodzież medyczna jest nastawiona polemicznie i obawia się zniewolenia osobowościowego (25,0%). Stanowiska pozostałych typów są zbliżone do siebie i stanowią odpowiednio: młodzież humanistyczna – 15,8% i techniczna – 14,3%.

Znacznie mniejszą grupę stanowią ci, którzy uważają, że religia zmniejsza odpowiedzialność za wszystko, co człowiek myśli i robi. Grupa ta stanowi 13,3% badanych słuchaczy szkół wyższych. Tak sformułowanemu problemowi sprzeciwia się 74,0%, a nie udziela odpowiedzi 12,7%.

Dokonując krótkiego podsumowania pytania o miejscu religii w życiu ludzkim, warto odnotować, że mężczyźni w większości wyrażają większe przekonanie o ograniczonej funkcji myślenia w aspekcie wierzeń, jednak dużo liczniejsza jest grupa osób, które mówią o autonomicznej roli intelektu wobec zagadnień religijnych. Na podstawie zgromadzonego materiału można stwierdzić, że religia nie zwalnia człowieka od własnego, odpowiedzialnego myślenia, nie niszczy indywidualności osoby ludzkiej, a przede wszystkim nie zmniejsza odpowiedzialności za wszystko co człowiek myśli i robi, nadto w umiarkowanej formie daje poczucie wewnętrznej wolności i nieco satysfakcji z pełnego życia. Całość omawianych zagadnień związanych z funkcją religii w życiu ludzkim przedstawia tabela 12.

Tabela 12. Właściwości religii w opinii respondentów

Co czyni religia	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Daje wolność wewnętrzną	33,3	39,6	48,1	24,4	47,2	42,9	56,5	35,1	23,5	38,2	34,4	18,6
Daje satysfakcję życiową	33,3	29,2	40,4	29,3	41,7	44,9	58,7	35,1	29,4	35,3	37,7	25,6
Zmniejsza odpowiedzialność	13,3	18,7	7,7	7,3	13,9	8,2	6,5	5,4	26,5	29,4	9,8	20,9
Niszczy indywidualność człowieka	20,0	20,8	7,7	17,1	19,4	16,3	4,3	18,9	23,5	29,4	13,1	39,5
Uwalnia od myślenia	16,7	22,9	13,5	19,5	22,2	12,2	2,8	10,8	32,3	32,3	14,7	32,6

Po dokładniejszej analizie tego zestawienia można wnioskować, że poglądy młodzieży na temat religii w aspekcie jej istoty i właściwości są jeszcze słabo sprecyzowane. Jest to dowód na brak usystematyzowania całości danej problematyki w życiu młodych ludzi. Może to być związane z niedostateczną wiedzą religijną zdobytą w szkole średniej.

Problem pochodzenia religii związany jest z faktem bytowej niewystarczalności osoby ludzkiej oraz potrzebą dopełnienia osobowego, doświadczanego w wyniku obcowania z rzeczywistością transcendentną. Ze względu na zróżnicowanie w punkcie wyjścia definicje religii odmiennie można również pojmować samą genezę religii. Powszechnie wiadomo, że człowiek jest istotą religijną i nawet nie znając żadnego normatywnego określenia, intuicyjnie wprost wyczuwa, czym jest konfesja i jaką pełni ona rolę w życiu jednostek i społeczeństw. Religia, aby była traktowana jako określony system wierzeń, musi mieć charakter objawiony i także samą genezę.

Respondentom zaproponowano trzy naturalistyczne możliwości wyjaśniające pochodzenie religii, pomijając jednak jej źródło nadprzyrodzone jako najbardziej oczywiste. Celem takiego eksperymentu było stwierdzenie, na ile w świadomości badanych jest obecna mentalność ukształtowana za pomocą zdobytych wcześniej wiadomości religijnych. Żadna z przedstawionych wersji nie zyskała większości bezwzględnej, czego praktycznie, zgodnie z założeniem, oczekiwano. Ankietowani mieli więc do wyboru następujące twierdzenia, wobec których zajęli określone stanowisko.

Pierwsze twierdzenie, które cieszy się największym zrozumieniem wśród respondentów, osiągając 46,2% zwolenników, dotyczy ujęcia zjawiska religii w kontekście idealizowania wzorów doskonałości, której twórcą jest człowiek. Większość weryfikowanych kategorii charakteryzuje się wyraźną polaryzacją zdań, a najbardziej istotna jest ona pomiędzy słuchaczami Akademii Medycznej 54,1%, Uniwersytetu – 43,3% i Politechniki 41,1%.

Kolejna teza o mniejszej liczbie zwolenników dotyczy strachu człowieka przed nieznanymi siłami przyrody. W tym przypadku układ zdań przedstawia się następująco: zwolennicy – 33,1%, przeciwnicy – 43,4%, niezdecydowani – 23,5%. Ostatnia, najsłabsza motywacja, uzasadniająca genezę religii, odrzuca jej część nadprzyrodzoną, a traktuje jedynie jako wytwór i wyraz kultury ludowej. Tabela 13 odzwierciedla stopień identyfikacji z tezami na temat powstania religii. Trzeba zwrócić uwagę na polaryzację stanowisk w odniesieniu do zaprezentowanych stanowisk. Taki stan rzeczy kolejny raz dowodzi braku podstawowych wiadomości katechizmowych dotyczących interpretacji ważnych zagadnień religijnych przez pewną część młodzieży akademickiej.

Tabela 13. Geneza religii według respondentów

Powstanie religii	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Idealizacja wzorów doskonałości	46,7	39,6	40,4	48,8	55,6	34,7	39,1	37,8	55,9	58,8	45,9	60,5
Wytwór kultury ludowej	26,7	20,8	13,5	24,4	19,4	22,4	26,1	8,1	29,4	35,3	21,3	44,2
Strach przed siłami przyrody	46,7	31,2	25,0	39,0	33,3	32,6	21,7	29,7	52,9	29,4	32,8	32,6

Dokonując podsumowania całości zagadnienia, należy stwierdzić, że najczęściej problemów z odpowiedzią mają studenci Uniwersytetu – 24,4%. Najliczniejsza grupa dzieląca naturalistyczne spojrzenie na genezę religii studiuje w Akademii Medycznej – 40,5%. Natomiast nie przyjmuje wyżej przedstawionych koncepcji, a tym samym opowiada się za nadprzyrodzonym charakterem genezy religii młodzież Politechniki, w 45,3% swojej zbiorowości.

Religia spełnia funkcję czynnika integracji społecznej, dlatego odgrywa doniosłą rolę w życiu⁸. W obecnym zagadnieniu chodzi o określenie miejsca religii w życiu indywidualnym i społecznym. Za pomocą swojego potencjału intelektualno-psychicznego respondenci określili subiektywnie przydatność religii w życiu ludzi o mentalności zdeterminowanej przez wiek, konstrukcję psychiczną i rozwój umysłowy. Według opinii samych studentów, religia pełni doniosłą rolę w życiu ludzi o słabszej psychice i przeżywających osobiste nieszczęścia, problemy, kłopoty. W dalszej kolejności jest ona potrzebna ludziom starszym, niewykształconym, a wreszcie młodym. Tak sądzi 70,4% ankietowanych. Spośród możliwych propozycji studenci przeznaczają wierzenia na pierwszym miejscu *ex equo* ludziom nieszczęśliwym i słabym psychicznie. Takie oceny padły ze strony słuchaczy Politechniki (76,8%), następnie Akademii Medycznej (70,9%), wreszcie Uniwersytetu (62,0%). Wynika z tego, że młodzież usiłuje w religii znaleźć walor psychoterapeutyczny. W następnej kolejności ankietowani przyznają potrzebę funkcjonowania religii w życiu ludzi starych (66,1%). Może to pochodzić z obserwacji, że tę społeczność najliczniej spotyka się podczas nabożeństw kościelnych.

Młodzież akademicka przyznaje potrzebę praktykowania religii ludziom niewykształconym, uznając w ten sposób, że ci właśnie ludzie są stosownymi adresatami wierzeń. Tak opiniuje 57,9% badanych, z tym, że w sposób zasadniczy wśród poszczególnych uczelni wyróżniają się znacznie studenci Politechniki – 65,5%. Na dalszych miejscach są słuchacze Akademii Medycznej (58,1%) oraz Uniwersytetu (50,3%). Najniższe notowania zyskuje potrzeba funkcjonowania

⁸ J. M. Yinger, *Religia jako czynnik integracji społecznej. Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 138.

religii wśród ludzi młodych. Takiego zdania jest 52,8% respondentów, ale po dokładniejszej analizie wypowiedzi udział procentowy jest bardziej urozmaicony, szczególnie w kategorii porównywanych ze sobą uczelni. Najbardziej tę potrzebę zauważają studenci Politechniki (66,1%), mniej Uniwersytetu (49,1%), a najmniej Akademii Medycznej (43,6%). Z przedstawionych danych procentowych mimo wszystko wynika, że populacja studencka rezerwuje religii kluczowe miejsce i docenia jej służebną funkcję wobec egzystencjalnych potrzeb człowieka. Ogółem 63,0% przedstawicieli środowiska akademickiego docenia potrzebę religii w ludzkim życiu, choć jest to różnie interpretowane.

Tabela 14. Komu potrzebna jest religia?

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Niewykształconym	56,7	43,7	51,9	51,2	69,4	59,2	60,9	75,7	64,7	76,5	44,3	58,1
Nieszczęśliwym	66,7	52,1	63,5	68,3	80,6	71,4	73,9	78,4	79,4	85,3	63,9	62,8
Słabym psychicznie	63,3	54,2	63,5	65,8	77,8	69,4	80,4	81,1	73,5	85,3	63,9	65,1
Młodym	60,0	41,7	55,8	41,5	66,7	59,2	73,9	64,9	41,2	55,9	44,3	34,9
Starym	76,7	47,9	67,3	58,5	80,6	69,4	80,4	78,4	67,6	76,5	50,8	55,8

Rola religii w życiu społecznym – to drugi aspekt omawianego zagadnienia. W tak ustawionej tematyce chodzi o stwierdzenie, w jakich formach działalności i jakiej formacji intelektualnej religia jest właściwa. W każdej z zaproponowanych sytuacji stwierdza się duże nasilenie braku opinii. W niektórych proponowanych możliwościach stopień niezdecydowania przekracza 40,0%. Respondenci dochodzą do wniosku, że religia jest właściwa ludziom z doświadczeniem życiowym (36,0%). Ponownie można odkryć istniejące różnice w spojrzeniu na omawiany problem przez pryzmat specyfiki każdej z uczelni. Kolejny raz pierwsze miejsce zajmują słuchacze Politechniki (48,8%), a następnie Uniwersytetu (33,9%) i Akademii Medycznej (25,6%).

Na trzecim miejscu ankietowani zakwalifikowali ludzi mądrych, jako właściwych odbiorców religii (35,0%), z tym, że najwięcej zwolenników kolejny raz znalazło się wśród młodzieży technicznej (45,2%), dalej humanistycznej (33,9%) i medycznej (26,2%). W dalszej kolejności z religii korzystają ludzie będący w pełni sił twórczych. Takiej odpowiedzi udziela 34,3% respondentów spośród ogółu. To sformułowanie jest najbliższe młodzieży technicznej – 44,1%, a pozostałe uczelnie wykazują w tym względzie mniejszą aktywność. Najmniejszą rangę zyskuje opcja stwierdzająca, że religia jest właściwa ludziom zajęтым przebudową obecnej rzeczywistości materialnej. Taką opinię uznaje jedynie 23,1% wszystkich badanych. Z opinii respondentów wynika, że religia nie jest właściwa wszystkim

ludziom, a niskie notowania zagadnienia dowodzą braku rozeznania sytuacji. Dodając do tego duży stopień niepewności studentów wobec poruszanych problemów, łatwo wysunąć wnioski o braku dostatecznego doświadczenia życiowego i rozeznania wobec poruszanych problemów.

Tabela 15. Komu religia jest właściwa?

Religia jest właściwa ludziom	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Doświadczonym życiowo	33,3	33,3	32,7	36,6	58,3	38,8	58,7	40,5	20,6	17,6	34,4	23,3
Zdrowym psychicznie	40,0	35,4	36,5	46,3	50,0	49,0	67,4	37,8	26,5	17,6	37,7	27,9
Zajętych rzeczywistością materialną	26,7	20,8	19,2	17,1	33,3	38,8	21,7	24,3	23,5	17,6	22,5	11,6
Mądrym	46,7	29,2	32,7	31,7	47,2	49,0	47,8	35,1	26,5	23,5	29,5	23,3
W pełni sił twórczych	36,7	33,3	28,8	31,7	47,2	38,8	47,8	43,2	20,6	20,6	37,7	20,9

Sens życia człowieka zwykle budzi znaczne zainteresowanie. Postanowiono je poszerzyć o wymiar wyznaniowy, oceniając go z perspektywy religijnej. Otóż 65,2% zbiorowości uważa, że sens życia z perspektywy człowieka wierzącego jest pełniejszy. Wśród uczelni jak zwykle największą aprobatę proponowanej tezy oferuje Politechnika (69,6%), dalej Uniwersytet (64,9%) i Akademia Medyczna (61,0%).

Cel oznacza pewną ideę, której podporządkowane są konkretne środki w postaci motywów działań. Cel życia jest nadrzędny w stosunku do motywacji, które go determinują. Ujawniony werbalnie powód działania wprawdzie w dużym stopniu uzasadnia zjawisko, ale nie czyni tego do końca. To, co z punktu widzenia socjologii można powiedzieć o argumentacji czynów ludzkich, zamyka się w wypowiedziach samych respondentów.

Wśród pięciu ewentualności respondenci, wyznaczając argumentację działań, najczęściej podkreślają doskonalenie siebie we wszystkich płaszczyznach osobowości, z uwzględnieniem intelektu, woli i sprawności fizycznej (93,2%). Szczególnie wysoko jest ceniona przez słuchaczy Akademii Medycznej (96,2%), następnie Politechniki (92,3%) i Uniwersytetu (90,6%). Takie aspiracje wskazują na wysokie wymagania, jakie stawia sobie młodzież akademicka w procesie własnej samorealizacji. Drugą znaczącą motywacją jest uzyskanie własną pracą odpowiedniej pozycji w społeczeństwie po to, aby temu społeczeństwu służyć. Tę motywację wybrało 73,8% wszystkich respondentów, wśród których zauważa się dominację kobiet, a między poszczególnymi uczelniami dominują studenci Akademii Medycznej (78,5%), przed Politechniką (73,2%) i Uniwersytetem (69,6%). W dalszej

kolejności respondenci oddają głos na motywację działań życiowych, która pozwala na uzyskanie w krótkim czasie zasobów materialnych zapewniających wygodne życie. Ta kwalifikacja zyskała akceptację 68,3% ankietowanych, natomiast w ramach określonych uczelni sytuacja wygląda następująco: Akademia Medyczna – 70,9%, Uniwersytet – 69,0%, Politechnika – 64,9%.

Motywacje wyznaczające cel w aspekcie wartości religijnych cieszą się z reguły mniejszym zainteresowaniem. Jedynie 45,6% mówi o zrealizowaniu w swoim życiu modelu moralnego zakreślonego przez wyznawaną religię. Dobrze jest podkreślić zauważone odmienności występujące w ramach porównywanych ze sobą szkół. Kolejny raz studenci Politechniki najliczniej opowiadają się za tak sformułowaną odpowiedzią (49,4%), dalej Akademia Medyczna (44,8%) i Uniwersytet (42,7%).

Ostatnia mobilizacja do aktywności ma także wymiar religijny, gdyż dotyczy działania rozumianego jako pełnienie woli Boga. Ten aspekt zyskał najmniejsze poparcie – 42,3% ogółu respondentów (w tym przedstawiciele Politechniki – 47,0%, Uniwersytetu – 42,1%, Akademii Medycznej – 37,8%).

Tabela 16. Motywacje działań respondentów

Motywem mojego dzia- łania jest:	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N=172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Doskonalenie siebie	90,0	89,6	90,4	92,7	94,4	91,8	93,5	89,2	94,1	97,1	98,4	95,3
Wygodne życie	76,7	72,9	59,6	70,7	63,9	73,5	50,0	73,0	64,7	85,3	65,6	72,1
Życie moral- ne zgodne z wyznawaną religią	43,3	43,7	42,3	41,5	41,7	44,9	58,7	51,3	35,3	52,9	50,8	37,2
Służba spo- łeczeństwu	63,3	68,7	65,4	80,5	69,4	65,3	80,4	78,4	79,4	64,7	90,2	72,1
Pełnienie woli Boga	46,7	35,4	48,1	39,0	41,7	32,6	60,9	54,1	32,3	26,5	42,6	44,2

Z diagramu jasno wynika, że największym powodzeniem cieszą się motywacje o charakterze humanistyczno-uitylitarnym, podczas gdy argumentacje o zaobarwieniu religijnym zostały przez większość uznane jako mniej istotne.

Każda osoba ludzka ma określoną hierarchię wartości, według której dokonuje wyborów. Wartości te choć są wyrazem subiektywnych przekonań, dają w pewnej mierze obraz obiektywnego spojrzenia na rzeczywistość. Respondenci, mając do dyspozycji jak zwykle kilka propozycji, ułożyli je według następującej hierarchii ważności: rozum człowieka (36,0%), poziom kultury (24,3%), wiedzę ludzką, (19,5%) religię (12,0%), dobra materialne (6,0%). O ile wartość rozumu

ludzkiego studenci kierunku przyrodniczego dowartościowują w 40,8%, a słuchacze kierunku technicznego w 37,7%, to słuchacze kierunku humanistycznego jedynie w 30,2%. Druga zasadnicza różnica występuje w spojrzeniu na poziom kultury jako walor, który formuje rozwój człowieka. W tym układzie trzeba zaznaczyć zróżnicowanie pomiędzy poglądami studentów Akademii Medycznej, którzy akceptują taką wartość w 26,5%, a słuchaczami Uniwersytetu (25,6%) i Politechniki (20,8%). Trzecia odmienność istnieje w ujmowaniu religii jako wartości, która ma wpływ na ewolucję człowieczeństwa, będąc jej siłą dynamizującą. Jednak ta argumentacja ma względnie niską rangę wśród respondentów, a jednocześnie zawiera rozbieżności. Podczas gdy kierunek techniczny podkreśla znaczenie wierzeń w 16,1%, to kierunek humanistyczny w 10,7%, a przyrodniczy afirmuje tę jakość tylko w 9,4%. Na piątym miejscu respondenci sklasyfikowali dobra materialne jako czynnik świadczący o ważności i dynamice życia. Różnice stanowią jednak ważny wskaźnik, a niewielka liczba zwolenników dowodzi, że sprawy materialne młodzież studencka traktuje dość marginesowo.

Graficzna ilustracja omawianego zagadnienia zawarta jest w tabeli 17, na jej przykładzie można zaobserwować rozczłonkowanie odpowiedzi poszczególnych grup studenckich.

Tabela 17. Wybór wartości kształtujących rozwój człowieka

Proponowane wartości	UŁ N = 170	PŁ N = 168	AM N = 172	Rok I N = 258	Rok V N = 252	M N = 230	K N = 280	Średnio N = 510
Rozum człowieka	30,2	37,6	40,8	35,5	36,5	37,3	34,8	36,0
Dobra materialne	7,8	5,9	4,1	6,3	5,7	6,8	5,4	6,0
Wiedza ludzka	22,4	18,4	17,1	19,1	19,9	19,4	19,6	19,5
Poziom kultury	25,7	20,8	26,5	23,4	25,3	25,1	23,8	24,3
Religia	10,7	16,1	9,4	13,6	10,4	10,3	13,5	12,0
Brak odpowiedzi	3,2	1,2	2,0	2,0	2,3	1,1	2,8	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Dobór wartości życiowych w połączeniu z motywacją działań wyznacza aspiracje egzystencjalne, do których młodzi ludzie sposobią się poprzez zdobywanie doświadczeń podczas wchodzenia w relacje interpersonalne i środowiskowe. Przyszła inteligencja polska stawia na samodoskonalenie siebie, pragnie służyć społeczeństwu, ale dąży jednocześnie do wysokiego standardu życiowego. Studenci Łodzi najbardziej cenią rozwój intelektualny człowieka, chcą utrzymać wysoki poziom kultury i pokładają duże nadzieje w wiedzy ludzkiej.

PODSTAWOWE DOGMATY WIARY

Dogmat wiary – pojęcie ściśle związane z funkcjonowaniem religii – należy rozumieć jako pewnik o charakterze objawionym, który nie podlega krytyce i jest artykułem wiary uznawanym przez Kościół, który obowiązuje jako zasada. Dogmaty Kościoła katolickiego przyjmuje się jako obowiązujące prawdy, które nie podlegają lustracji, a przyjmuje się je ze względu na autorytet podającego. Zagadnienie istnienia Boga jest niewątpliwie fundamentalnym pytaniem każdej religii. W związku z tym respondenci otrzymali szereg twierdzeń, wobec których powinni zająć określone stanowisko. Ujęto je w następujące stwierdzenie:

- a) wy tłumaczenie ruchu we wszechświecie wymaga pierwszej przyczyny, którą ludzie wierzący nazywają Bogiem,
- b) istnieje celowość we wszechświecie, która zakłada istnienie istoty rozumnej racjonalnie wpływającej na zjawiska czasoprzestrzeni,
- c) takie jest przekonanie ogółu ludzi,
- d) istnieje w człowieku dążenie do pełnego szczęścia, którego nie można osiągnąć bez Boga.

Wśród przedstawionych sugestii, respondenci najchętniej opowiadają się za ostatnią z nich. Z grona ankietowanych 52,6% pragnie przeżyć pomyślność doczesną i wieczną, ufając że osiągnie to wyłącznie przy pomocy Boga. W skali poszczególnych uczelni istnieją znaczne różnice. Najchętniej z powyższą tezą zgadzają się studenci orientacji technicznej (63,1%), nieco mniej popierają ją studenci o mentalności humanistycznej (52,1%), a słuchacze medycyny akceptują ją jedynie w 43,0%.

Druga istotna racja uzasadniająca egzystencję Boga związana jest z celowością wszechświata, ma podbudowę o charakterze filozoficznym. Zyskała 43,2 % zwolenników. Okazuje się, że przedstawiona sugestia jest najbliższa słuchaczom Uniwersytetu (49,1%), w nieco mniejszym stopniu popierana przez słuchaczy Politechniki (45,2%), a jeszcze mniej jest popularna wśród słuchaczy Akademii Medycznej (35,5%).

Argumentem skłaniającym do uznania Boga jest konieczność przyjęcia pierwszej przyczyny sprawczej ruchu wszechświata. Takie uzasadnienie przyjmuje 32,3% spośród grona ankietowanych, natomiast odchylenia w badanych kategoriach są niewielkie.

Dla respondentów w omawianym temacie najsłabszy jest dowód na istnienie Boga wynikający z powszechnego przekonania ludzi. Tylko 27,6% badanych przyjmuje takie wytłumaczenie.

Tabela 18. Argumenty uzasadniające istnienie Boga

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Argument pierwszej przyczyny sprawczej	30,0	39,6	21,1	43,9	13,9	32,6	32,6	40,5	41,2	32,3	29,5	32,6
Argument celowości	53,3	58,3	34,6	53,7	27,8	44,9	60,9	43,2	26,5	32,3	37,7	41,9
Powszechne przekonanie ludzi	36,7	18,7	34,6	26,8	44,4	24,5	26,1	21,6	44,1	17,6	14,7	32,6
Dążenie człowieka do pełnego szczęścia	50,0	52,1	57,7	46,3	55,6	53,1	78,3	64,9	38,2	41,2	47,5	41,

Trzeba zauważyć spadek zainteresowania problematyką istnienia Boga generalnie występujący w polskim społeczeństwie. Może to wynikać z braku podstawowej wiedzy oraz niechęci do wysiłku umysłowego. Prawdopodobnie kierowanie się właśnie takimi przesłankami spowodowało brak wielu odpowiedzi na postawione pytania.

Zmartwychwstanie jest pryncypialnym pojęciem, przy którego użyciu chrześcijanie chcą przedstawić to, co dzieje się z człowiekiem po jego śmierci. Prototypem zmartwychwstania jest Chrystus, o czym informuje jedna z podstawowych prawd wiary ujęta w dogmat. Generalnie fakt zmartwychwstania Chrystusa, jak i powszechne przekonanie o zmartwychwstaniu ludzkości jest wyrazem nadziei jednostki osobowej oraz motywacją, która nadaje sens wyznawaniu i praktykowaniu religii. Istnienie życia pozagrobowego jest przedmiotem głębokich przemyśleń i refleksji większości, gdyż w każdym człowieku odzywa się tęsknota za nieskończonością.

Prezentowane w tym paragrafie zagadnienie ma trzy aspekty, które traktują o prawdziwości przekazu ewangelicznego związanego ze zmartwychwstaniem Chrystusa, o przekonaniu dotyczącym życia wiecznego człowieka oraz twierdzenie zaprzeczające istnieniu życia pozagrobowego.

Najliczniejsza grupa popierająca prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa stanowi 69,1% wszystkich ankietowanych. Widoczne zróżnicowanie postaw wobec tego dogmatu występuje we wszystkich badanych kategoriach. Przykładem jest powtarzające się niemal we wszystkich pytaniach zróżnicowanie występujące w badanych określonych społecznościach akademickich. Najbardziej rozumieją ten problem studenci Politechniki (75,0%), mniej Akademii Medycznej (70,3%), a najmniej Uniwersytetu (62,0%).

Z przekonaniem o prawdziwości powyższej prawdy religijnej łączy się inny dogmat traktujący o powszechnym zmartwychwstaniu i życiu wiecznym każdego człowieka. Przyjmuje go 29,8% spośród grona ankietowanych, odrzuca 28,0%, a

wątpliwości uzewnętrznia 40,3%. Największy procent niezdecydowania wykazują studenci Uniwersytetu (43,3%), a najmniejszy Akademii Medycznej (37,8%).

Zdanie negujące egzystencję pozagrobową ludzkości nie ma wielu stronników i w całej populacji liczy jedynie 13,5%. Zdecydowana większość absolutnie nie zgadza się z tym, że śmierć kończy wszystko (63,4%). Dość istotny odsetek respondentów czuje się nie przygotowana do udzielenia odpowiedzi. Dotyczy to 23,1% pytaných.

Tabela 19. Przekonania dotyczące zmartwychwstania i życia wiecznego

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Nie ma życia pozagrobowego	10,0	14,6	15,4	19,5	13,9	18,4	8,7	8,1	20,6	14,7	4,9	16,3
Istnieje życie wieczne	46,7	52,1	50,0	48,8	50,0	59,2	69,6	45,9	44,1	38,2	55,7	48,8
Zmartwychwstanie Chrystusa jest prawdą	56,7	60,4	71,1	56,1	72,2	65,3	82,6	81,1	52,9	73,5	80,3	67,4

Z powyższych danych widać, że więcej osób afirmuje prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa niż tę samą prawdę w odniesieniu do siebie samych. Najmniej osób jest przekonanych do definitywnej śmierci osobowej.

Na podstawie powszechnej i obiegowej opinii duszę należy rozumieć jako czynnik ożywiający ludzkie ciało, będący jednocześnie pierwszym źródłem poznania, racją tożsamości człowieka, pierwszym aktem ciała naturalnego, organizowanego, mającego w możliwości życie. Taki pogląd wyrażany jest przez oficjalną naukę Kościoła, a wypracowany został dzięki ewolucji myśli filozoficznej i teologicznej wielu pokoleń naukowców⁹.

Dogmat o nieśmiertelności ludzkiej duszy należy do głównych prawd wiary katolickiej. Pomimo że znaczna większość respondentów przyznaje się do chrześcijaństwa, to jednak prawdę tę przyjmuje 69,3% osób ankietowanych. Osoby nie mające zdania stanowią 22,3%, a jedynie 8,0% jest w opozycji do tego twierdzenia. Oczywiście istnieją niemałe różnice poglądów. Do najbardziej charakterystycznych należą różnice zdań studentów badanych uczelni. Najbardziej z zaprezentowaną tezą utożsamiają się przedstawiciele Politechniki (78,0%) przed reprezentantami Uniwersytetu (67,3%) i Akademii Medycznej (62,8%). Wobec istotnych treści tego aksjomatu młodzi respondenci odnoszą się do niego w taki sposób, jak ilustruje to tabela 20.

⁹ Zob. M. A. Krapiec, K. Romaniuk, S. Rumiński, Hasło: *Dusza ludzka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, s. 378 – 386

Tabela 20. Dusza ludzka jest nieśmiertelna

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Tak	70,0	70,8	65,4	63,4	63,9	77,5	93,5	73,0	47,1	55,9	78,7	58,1
Nie	3,3	4,2	7,7	7,3	8,3	10,2	2,2	5,4	17,6	14,7	6,5	11,6
Nie wiem	26,7	22,9	25,0	26,8	27,8	12,2	2,2	21,6	32,3	26,5	14,7	30,2
Brak odpowiedzi	0,0	2,1	1,9	2,4	0,0	0,0	2,2	0,0	2,9	2,9	0,0	0,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chrzest jest niewątpliwie pierwszym, zasadniczym i najważniejszym sakramentem przyjmowanym przez człowieka wierzącego.

Według nauki Kościoła stanowi on początek życia nadprzyrodzonego oraz podstawę przynależności do chrześcijaństwa, dlatego zyskał rangę sakramentu inicjacji chrześcijańskiej.

Jedno z istotnych twierdzeń teologicznych mówi, że chrzest faktycznie łączy wiernych wzajemnie, tworząc tym samym Kościół. Ta prawda katechizmowa nie budzi obiekcji, dlatego solidarność z nią jest w pełni zrozumiała, a akceptacja sięga 65,7%. W kategorii uczelni ponownie największe zrozumienie przedstawionej prawdy wykazują studenci Politechniki (70,8%), przed Uniwersytetem (66,9%) i Akademią Medyczną (59,7%).

Podnosząc drugą argumentację dotyczącą nowej rzeczywistości danej od Boga w momencie chrztu (59,5%), należy zauważyć, że ma ona również precyzyjne wyjaśnienie teologiczne. Również w tym względzie występują znaczne rozbieżności między uczelniami: Politechnika 70,8%, Akademia Medyczna w 57,0%, a Uniwersytet w 50,9%.

Dwie pozostałe motywacje wprawdzie nie zawierają uzasadnienia religijnego, jednak występują względnie często, dlatego należy je brać pod uwagę przy analizie wyników. Wpływają one bowiem także na obraz współczesnej młodzieży. W Polsce przywiązuje się dużą wagę do różnego rodzaju tradycji: patriotycznych, obyczajowych, religijnych itd. Niektórzy w tej samej konwencji traktują sakrament chrztu, który z pokolenia na pokolenie jest nieodłączną czynnością praktykowaną po narodzinach dziecka. Wśród respondentów pogląd taki podziela 39,9%. Dla niektórych badanych ten argument ma wartość obyczajową, jednak analizując poszczególne kategorie nie zauważa się drastycznych różnic w globalnym spojrzeniu na całość populacji.

Względy społeczno-środowiskowe, które przemawiają za przyjęciem chrztu wyrażają się m.in. ewentualnymi przejawami nietolerancji czy dyskryminacji ze strony środowiska. Chociaż mają one najniższą rangę (32,9%), to jednak znajdują swoje miejsce wśród argumentów.

Tabela 21. Dlaczego potrzebny jest chrzest?

Chrzest jest potrzebny	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Ze względu na tradycję	30,0	41,7	36,5	36,6	38,9	49,0	34,8	43,2	50,0	52,9	31,1	39,5
Ze względów społecznych	36,7	31,2	32,7	31,7	33,3	28,6	39,1	32,4	38,2	32,3	21,3	44,2
Wprowadza w Bożą rzeczywistość	46,7	45,8	61,5	46,3	69,4	65,3	78,3	70,3	41,2	61,8	65,6	53,5
Włącza w społeczność Kościoła	63,3	52,1	67,3	56,1	75,0	57,1	76,1	78,4	55,9	73,5	72,1	62,8

W odczuciu każdego człowieka spowiedź zawiera w sobie walor obiektywny i subiektywny, dlatego należy traktować ją wieloaspektowo. Obserwacja życia codziennego wskazuje jednak, że wraz z wiekiem oraz rozwojem intelektualnym następuje stopniowy i powolny zanik praktykowania spowiedzi u wielu ludzi. Istnieją liczne przyczyny takiego stanu rzeczy. Do najczęściej wymienianych zalicza się: wstyd przed spowiednikiem, zanik poczucia grzechu i brak zrozumienia dla istoty sakramentu pokuty.

Zdecydowano się dostarczyć gotowe odpowiedzi na konkretne pytania, ale ujęte naturalistycznie, czyli z pominięciem charakteru nadprzyrodzonego. Świadomie zrezygnowano z argumentów teologicznych, gdyż są one absolutnie oczywiste i nie wymagają komentarzy, a jako racja pierwszorzędna nie podlega dyskusji ani jakiegokolwiek formie zastrzeżeń. Zasugerowane odpowiedzi dotyczą kwestii sakramentu pokuty w aspekcie psychoanalizy i materializmu. Ogromna odmiennność zdań dowodzi braku solidnych podstaw, czyli wiedzy i formacji religijnej współczesnej młodzieży. Gdy zabraknie motywacji nadprzyrodzonych młodzież gubi się, czego dowodem są zebrane wyniki. Jest to znak, że tych spraw nie można traktować naturalistycznie, bez kontekstu religijnego.

Tabela 22. Przekonania dotyczące sakramenty spowiedzi

Odpuszczenie grzechów	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Sakralny zabieg psychoanalizy	23,3	37,5	19,2	26,8	30,6	30,6	32,6	24,3	44,1	35,3	26,2	30,2
Kapłan nie może udzielić rozgrzeszenia	30,0	45,8	38,5	51,2	38,9	36,7	41,3	45,9	44,1	38,2	24,6	41,9

PODSTAWOWE ZASADY MORALNE

Przedmiotem analiz niniejszego bloku jest moralność religijna. Stanowi ona jeden z komponentów religijności, zwany również parametrem konsekwencyjnym. Podobnie jak wierzenia religijne, tak i praktyki, stosunek do instytucji religijnych oraz moralność jest sprawdzianem żywotności religijnej. Dziedzina moralności religijnej jest trudno dostępna do badań empirycznych¹⁰. „Moralność religijna, to znaczy taka, która stanowi element składowy oficjalnego modelu religijności propagowana w Kościele katolickim, jest właściwie moralnością naturalną, uzupełnioną pewnymi normami specyficznymi religijnymi – ewangelicznymi i kościelnymi”¹¹.

Miłość jest jedną z zasadniczych idei, które towarzyszą człowiekowi przez całe życie. Ludzie chętnie poddają się działaniu tego uczucia, choć zauważa się, że jest ono rozmaicie pojmowane. Funkcjonujące w subkulturze młodzieżowej pojęcie „wolnej miłości” traktuje się zasadniczo jako współżycie seksualne, którego głównym celem jest tylko zaspokojenie popędu płciowego. Za pełną wolnością w tej dziedzinie opowiada się 33,1% badanych, ale 47,9% jest przeciw, natomiast 19,0% nie potrafi wyrazić swoich przekonań. Dziwi nieco taki rozkład głosów, gdyż obserwacja życia codziennego sugerowałaby odmienne poglądy studentów.

Propagatorzy charakteryzują się również dużą polaryzacją zdań. Jest to szczególnie zauważalne w kategorii uczelni, gdzie na pierwszym miejscu sytuują się studenci Akademii Medycznej – 40,7% (zwłaszcza mężczyźni I roku – 52,9%), na drugim miejscu słuchacze Uniwersytetu – 32,7% (mężczyźni I roku – 43,7%), a na ostatnim natomiast młodzież Politechniki – 25,6% (mężczyźni I roku – 41,7%).

„Nie istnieje w świecie ludzkim prawdziwa miłość”. Wobec tak zredagowanego zagadnienia pojawia się zdecydowanie więcej głosów przeciwnych (72,2%), przy znacznie niższym poparciu (11,4%) i dużym stopniu braku własnego zdania (16,4%). W kategorii szkół najbardziej sceptycznie są nastawieni słuchacze Politechniki (13,7%). Dwie pozostałe szkoły wykazują jednomyślność (9,9%).

¹⁰ M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1963, s. 10.

¹¹ W. Piwowski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1972, s. 231.

Tabela 23. Poglądy na temat miłości

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Jestem za propagowaniem „wolnej miłości”	43,7	29,2	26,9	36,6	41,7	30,6	19,6	10,8	52,9	47,1	29,5	41,9
Nie wierzę w prawdziwą miłość	13,3	8,3	13,5	7,3	16,7	8,2	13,0	18,9	2,9	11,7	14,7	7,0

Dla ludzi wierzących małżeństwo chrześcijan jest sakramentem, a władzę nad sakramentami Chrystus powierzył Kościołowi. Tak określone małżeństwo dla wielu ludzi jest jednak niezrozumiałe i jakby mało nowoczesne. Z uwagi na fakt, że chrześcijaństwo bywa często traktowane selektywnie, a wierni wybiórczo akceptują prawdy religijne, zauważa się to także w odpowiedziach na sformułowanie: „Małżeństwo na próbę daje możliwość lepszego dostosowania się pod wieloma względami, dlatego jestem za tym, aby je propagowano”. Okazuje się, że ta forma nie ma absolutnego poparcia. Akceptuje ją 45,8% wszystkich badanych studentów, zaś zdecydowany sprzeciw wyraża 33,3%, a 20,9% nie jest w stanie ustalić swoich zapatrywań. W celu większej przejrzystości obrazu warto przyjrzeć się poglądom respondentów według struktury uczelni. Obraz socjograficzny tego porównania przedstawia się następująco: słuchacze Uniwersytetu popierają małżeństwa na próbę w 49,1%, a negują w 26,3%. Studenci Akademii Medycznej zaś wykazują następującą orientację: za 47,7%, przeciw 33,1%

Kolejnym sondażem objęto formy zawierania małżeństw, proponując trzy oficjalnie funkcjonujące; czyli ślub tylko cywilny lub kościelny oraz cywilno-kościelny. Najwięcej osób poparło najpopularniejszą dotychczasową formułę cywilno-kościelną (72,0%), nieco mniej położyło nacisk na uroczystość świecką (64,2%), a jeszcze mniej podkreśliło wyłącznie religijny wymiar (59,3%), ale również przy jednocześnie największym stopniu wątpliwości (23,8%), co jest rzeczą zrozumiałą, że przed obowiązywaniem konkordatu ślub jedynie kościelny pozbawiony był skutków prawnych. Wśród tych trzech możliwości największe różnicowanie dotyczy wyłącznie kościelnego związania. Najpierw różnice występujące w kategorii uczelni. Najwięcej zwolenników jedynie ślubu kościelnego studiuje na Politechnice (66,1%), mniej w Akademii Medycznej (58,1%), a najmniej w Uniwersytecie (53,8%).

Tabela 24. Przekonania dotyczące zawierania związków małżeńskich

Ślub	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Cywilny	43,3	70,8	50,0	80,5	61,1	63,3	71,7	70,3	76,5	61,7	60,7	60,5
Kościelny	33,3	54,2	59,6	61,0	55,6	67,3	73,9	64,9	50,0	55,9	67,2	53,5
Cywilny i kościelny	66,7	68,7	92,3	61,0	80,6	65,3	78,3	67,6	55,9	85,3	68,8	69,8

Trzecią kwestią związaną bezpośrednio z problematyką małżeńską jest sprawa rozwodów, które zwłaszcza w ostatnich czasach stały się plagą społeczną. Respondenci wyrażając swoje subiektywne opinie, zdecydowanie opowiadają się za prawnym dopuszczeniem rozwodów, jako istotną formą rozwiązania problemów małżeńskich. Tak sądzi 76,1% ankietowanych, podczas gdy opozycjonistów jest tylko 10,6%, a niezdecydowanych 13,1%. Zgodnie z potwierdzanymi już wielokrotnie oczekiwaniami najwięcej zwolenników ustawy rozwodowej studiuje w Akademii Medycznej (82,0%), następnie w Uniwersytecie (77,8%) i w Politechnice (68,4%).

Tabela 25. Przekonania dotyczące prawnego zabezpieczenia rozwodów

Rozwody	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Tak	80,0	77,1	67,3	90,2	55,6	65,3	78,3	73,0	76,5	85,3	78,7	88,4
Nie	16,7	8,4	7,7	4,9	22,2	22,5	2,2	13,5	11,8	0,0	14,7	2,3
Nie wiem	3,3	14,5	25,0	2,5	22,2	12,2	15,2	10,8	11,7	14,7	6,6	9,3
Brak odpowiedzi	0,0	0,0	0,0	2,4	0,0	0,0	4,3	2,7	0,0	0,0	0,0	0,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Poglądy na temat życia seksualnego człowieka, używania środków antykoncepcyjnych oraz przerywania ciąży należą do niezwykle ważnych zagadnień moralnych. Budzą one zazwyczaj wiele emocji i stanowią tematy często poruszane, zwłaszcza w środowiskach akademickich. Najwięcej jednak problemów skupia się wokół spraw związanych z aborcją. Zdecydowana większość badanych uważa, że aborcja powinna być w pełni zagwarantowana prawem, a legalność jej przeprowadzenia winna być niczym nie skrzępowana. Argumentem przytaczanym najczęściej jest ewentualne zagrożenie życia matki. Tak orzeka 84,7% wszystkich ankietowanych. Najwięcej propagatorów tego argumentu jest wśród przedstawicieli kierunku przyrodniczego (89,5%). Nieco mniej licznie jest reprezentowany kierunek humanistyczny (84,2%), a jeszcze mniej techniczny (80,4%). Najwięk-

sza polaryzacja istnieje wśród kobiet ostatnich lat: Akademia Medyczna – 95,3% i Politechnika – 70,3%.

Drugim najliczniej przytaczanym powodem uznania prawomocności aborcji jest ciąża spowodowana zgwałceniem kobiety. Opowiada się za nią 77,5% zwolenników. Omawiany motyw nie jest już tak jednoznaczny jak poprzedni, dlatego zdania są bardziej podzielone, a wątpliwości dotyczą 12,0% całej populacji. Istotne odmienności zapatrywań widać też na przykładzie poszczególnych kierunków edukacyjnych. Jak w większości przypadków słuchacze profilu przyrodniczego odznaczają się dużym liberalizmem i za aborcją opowiadają się w 83,7%. Poglądy studentów pozostałych orientacji są zbliżone do siebie i wynoszą: dla kierunku humanistycznego 74,8% (przy 14,6% głosów wyrażających niepewność), dla kierunku technicznego 73,8% (przy 10,7% wątpliwości). Przy bardziej szczegółowej analizie zauważa się dużą skrajność przekonań. Za przerwaniem ciąży na skutek gwałtu opowiada się przeważająca liczba kobiet roku ostatniego z Akademii Medycznej (90,7%) i najmniejsza grupa mężczyzn roku ostatniego z Politechniki (63,3%)

Trzecim motywem zachęcającym do usunięcia nienarodzonego życia respondenci wykazali obawę urodzenia dziecka nienormalnego. Za taką koncepcją opowiedziało się 64,6% respondentów, co w rozbiciu na poszczególne uczelnie wyraża się w następujących odsetkach: Akademia Medyczna – 72,7%, Politechnika – 61,9%, Uniwersytet – 59,1%

Następnym argumentem, wobec którego respondenci zajęli stanowisko, jednak z mniejszym poparciem, było przerwanie ciąży na skutek trudnej sytuacji materialnej, w sytuacji kiedy brakuje środków do godziwego życia. Taka ewentualność zyskuje 48,4% poparcia ze strony młodzieży, w tym Akademia Medyczna – 55,8%, Uniwersytet – 47,4%, Politechnika – 41,6%.

Dualizm występuje też w związku z ostatnią racją uzasadniającą legalność aborcji, gdy w rodzinie są już dzieci, bez określania maksymalnego pułapu liczby potomków. Ta motywacja ma najmniejszą liczbę zwolenników. Wśród młodzieży istnieje generalnie zbieżność zapatrywań (Akademia Medyczna – 41,9%, Uniwersytet – 40,3%, przy nieco mniejszej akceptacji ze strony słuchaczy Politechniki 36,3%).

Tabela 26. Przekonania dotyczące legalności aborcji

Warunki przerwania ciąży	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Ciąża zagraża życiu matki	86,7	81,2	82,7	87,8	86,1	75,5	89,1	70,3	82,3	94,1	86,9	95,3
Kobieta została zgwałcona	66,7	75,0	76,9	78,0	80,6	63,3	84,8	67,6	82,3	85,3	78,7	90,7
Rodzina jest wielodzietna	33,3	39,6	38,5	48,8	38,9	32,6	41,3	32,4	35,3	47,1	39,3	46,5
Brakuje środków do życia	53,3	45,8	40,4	53,7	50,0	32,6	45,6	40,5	52,9	61,7	52,5	58,1
Obawa urodzenia dziecka nienormalnego	53,3	60,4	53,8	68,3	61,1	55,1	71,7	59,5	64,7	79,4	67,2	81,4

Aby odszukać obiektywny walor tych rozważań, umożliwiono młodzieży również odniesienie się wobec argumentacji zakazujących dokonywanie aborcji. W tym układzie kolejność motywów jest następująca: wyraźne przeciwwskazania lekarskie (65,6%), powikłania, jakie może nieść ze sobą sam zabieg (49,1%), względy religijno-moralne (42,5%). Uzasadnienie „Moim zdaniem usuwanie ciąży jest niedozwolone, bo niszczy prawdziwą miłość partnera” zyskuje jedynie 21,9% pozytywnych ocen.

Druga okoliczność, którą brano pod uwagę, wiąże się z ewentualnymi powikłaniami zdrowotnymi kobiety po dokonaniu aborcji. Dość istotne różnice zachodzą pomiędzy słuchaczami wybranych uczelni. Największa liczba przeciwników studiuje włókiennictwo (55,9%) Pozostałe kierunki są poniżej średniej (medycyna – 46,5%, historia – 45,0%). Ostatnia przyczyna uzasadniająca utrzymanie ciąży wiąże się z życiem emocjonalnym człowieka i przewiduje destrukcyjną rolę aborcji w odniesieniu do wzajemnej miłości partnerów. Wprawdzie taka argumentacja niesie ze sobą niski stopień zrozumienia, ale przedstawia duży stopień begunowości nastawień. Jako przykład warto porównać poglądy reprezentantów badanych szkół (Politechnika – 25,6%, Uniwersytet – 24,6%, Akademia Medyczna – 15,7%).

Tabela 27. Argumenty przeciwne przerywaniu ciąży

Aborcja jest niedozwolona	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Względy moralne	33,3	37,5	44,2	36,6	33,3	55,1	50,0	59,5	38,2	32,3	47,5	32,6
Względy religijne	40,0	39,6	48,1	39,0	36,1	44,9	54,3	62,2	35,3	32,3	41,0	32,6
Niszczy miłość partnera	33,3	27,1	25,0	14,6	27,8	28,5	30,4	13,5	35,3	5,9	16,4	7,0
Zabieg wywołuje powikłania	40,0	43,7	48,1	46,3	52,8	55,1	58,7	56,7	47,1	32,3	59,0	39,5
Przeciwwskazania lekarskie	60,0	66,7	57,7	68,3	66,7	73,5	78,3	62,2	76,5	58,8	72,1	44,2

Sumienie i grzech to terminy, które pozostają we wzajemnej relacji do siebie. W potocznym rozumieniu sumienie traktuje się jako podstawową dyspozycję człowieka do przeżywania i oceniania wartości moralnych pod kątem odróżniania dobra od zła. Sumienie zawiera w sobie podwójny element – moralny i religijny, dlatego łatwiej je zrozumieć w kontekście grzechu jako moralnego zła.

Pojęcie grzechu z kolei należy do słownictwa wszystkich ludów i kultur, a rzeczywistość, jaką wyraża, ma charakter psychologiczny, moralny i religijny. Określa ono faktyczny stan duchowy człowieka.

Przed respondentami postawiono pytanie dotyczące interpretacji sumienia. Ankietowani, mając do dyspozycji kilka możliwości, wybrali je w następującej kolejności, oświadczając, że jest to: wrażliwość człowieka na działanie form postępowania ludzkiego (72,4%), głos rozumu, który rozstrzyga, co jest dobre, a co złe (69,5%), proces rozumowy zachodzący w człowieku, który uzasadnia racje ludzkiego postępowania (59,3%), głos Boga w duszy ludzkiej (48,5%), wreszcie nieokreślone zjawisko emocjonalne zachodzące w człowieku (39,9%). Niemal wszystkie przedstawione racje wzajemnie się uzupełniają i w ten sposób stanowią komplementarną całość.

Najwięcej osób łączy sumienie z wrażliwością i aktywnością. Wysoko oceniają tę dyspozycję przedstawiciele wszystkich uczelni (Politechnika – 73,8%, Uniwersytet – 71,9%, Akademia Medyczna – 71,5%).

Kolejną cechą sumienia jest jego wymiar intelektualny, który tłumaczy motywy ludzkich działań opartych na zachodzącym permanentnie procesie rozumowym. Taka interpretacja jest bliska ponad połowie ankietowanych, a odchylenia od tego progu nie są zbyt duże. Należy odnotować ten punkt spojrzenia reprezentantów.

Trzecim wyróżnikiem określającym sumienie studenci uznają umiejętność rozeznania dobra i zła. Choć ta argumentacja jest ceniona wysoko, to różnice w kategorii uczelni występują dość wyraźnie. Udział procentowy przedstawia się

następująco: Akademia Medyczna ma w swoich szeregach 72,7% zwolenników, Uniwersytet – 70,2%, a Politechnika – 65,5%

Na czwartym miejscu studenci uznają sumienie jako głos Boga w duszy ludzkiej. Pomimo że wymiar religijny akcentuje mniej niż połowa studentów, jednak istnieje znaczne zróżnicowanie postaw przy równoczesnym prawie 20-procentowym stopniu niepewności oraz 33-procentowym sprzeciwie.

Najmniejsze grono osób wypełniających kwestionariusz rozumie sumienie jako niesprecyzowane zjawisko natury emocjonalnej, które dokonuje się w człowieku.

Tabela 28. Pojęcie sumienia

Sumienie to:	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Głos Boga w duszy	50,0	37,5	63,5	43,9	52,8	49,0	67,4	56,8	32,3	32,4	52,5	34,9
Wrażliwość człowieka	73,4	62,5	76,9	75,6	75,0	59,2	82,6	81,1	76,5	73,5	72,1	65,1
Rozróżnienie między dobrem i złem	73,4	50,0	80,8	78,0	86,1	57,1	67,4	54,0	79,4	64,7	68,8	79,1
Uzasadnienie postępowania ludzkiego	70,0	45,8	57,7	63,4	66,7	51,0	65,2	48,6	76,5	64,7	52,5	62,8
nieokreślone zjawisko emocjonalne	46,7	35,4	38,5	41,5	33,4	34,7	50,0	40,5	41,2	38,2	41,0	39,5

Drugim istotnym problemem jest sprawa poczucia grzechu i rozumienie jego natury. Tego typu zagadnienia wymagają znacznej wiedzy, aby właściwie można było oceniać występujące zjawiska. W powyższej kwestii zaproponowano badanym pięć popularnych wyjaśnień, wobec których oczekiwano określonych reakcji. Najwięcej aprobaty zyskuje zdanie: „popelniam grzech wtedy, gdy czynię coś niezgodnego z własnym sumieniem”. Takie wyjaśnienie otrzymuje w skali ogólnej 85,9% odpowiedzi twierdzących, 9,0% przeczących, a 5,1% respondentów przyznaje, że nie ma sprecyzowanego poglądu na ten temat. Generalnie istnieje niewielka polaryzacja stanowisk w skali ogólnej, aczkolwiek występują pewne różnice. Do najbardziej charakterystycznych można zaliczyć te, które zachodzą między poszczególnymi typami mentalności: przyrodniczej – 88,4%, technicznej – 86,3% i humanistycznej – 83,0%.

W drugiej kolejności respondenci umieszczają rzeczywistość grzechu w kontekście respektowania lub pomijania przykazań Bożych. Taka opinia jest bliska 74,0% wszystkich badanych. Jak zwykle stwierdza się różnice w kategorii typów

mentalności. Najczęściej takie rozumienie jest przyjmowane przez przedstawicieli myśli technicznej (79,8%), następnie myśli przyrodniczej (71,5%), a wreszcie myśli humanistycznej (70,8%).

Dość silnym argumentem jest łączenie grzechu z obowiązkiem uczęszczania na niedzielną mszę świętą. Tak uważa 53,2% biorących udział w niniejszym badaniu ankietowym. Jednakże dużą grupę stanowią również ci, którzy nie zgadzają się z takim ujęciem problemu. Jest ich bowiem 39,7%. Największe zróżnicowanie jest widoczne na przykładzie porównań w ramach konkretnych uczelni. Politechnika w sposób wyraźny preferuje takie spojrzenie na grzech, popierając je w 64,0%, Uniwersytet w znacznie mniejszym stopniu – 49,7%, a Akademia Medyczna – 45,9%.

Na czwartym miejscu w konkretnym przypadku popełniania grzechu młodzież wymienia nierespektowanie przykazań kościelnych. Ranga takiego wykroczenia wynosi 51,7%. Okazuje się, że można zarejestrować następującą prawidłowość. Im niższy stopień zdecydowanej identyfikacji z daną propozycją, tym wyższy stopień zdecydowanego sprzeciwu. Tak dzieje się również w aktualnej sprawie. Ponad 34,0% wszystkich badanych reprezentuje taki właśnie pogląd, nadto 13,0% przyznaje, że nie potrafi się opowiedzieć za żadną proponowaną opcją. Powyższa sugestia czyni także zróżnicowanie postaw. Podczas gdy studenci kierunku technicznego popierają taką koncepcję grzechu w 60,7%, to kierunek przyrodniczy już w 48,9%, a kierunek humanistyczny tylko w 45,6%.

Ostatnie miejsce w tym rankingu zajmuje pojęcie grzechu w przejawie zewnętrznym, jakim jest nie odmawianie codziennego pacierza, co w skali ogółu przynosi 48,0% poparcia. Mniej więcej tyle samo osób nie uznaje tego za grzech. To ujęcie ma dość zróżnicowane proporcje w poszczególnych weryfikowanych kategoriach. Przykładem tego jest zestawienie stanowisk studentów ze względu na kierunek studiów (Politechnika – 55,4%, Akademia Medyczna – 45,3%, Uniwersytet – 43,3%).

Tabela 29. Pojęcie grzechu

Popełniam grzech gdy:	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Nie chodzę na mszę świętą	43,4	41,7	63,5	46,3	58,4	59,2	73,9	64,9	38,2	47,1	55,7	37,2
Nie odmawiam pacierza	40,0	27,1	59,6	43,9	52,8	46,9	65,2	56,7	44,1	47,1	52,5	34,9
Nie zachowuję przykazań Bożych	70,0	66,7	78,8	65,8	80,6	73,5	89,1	75,7	55,9	82,4	77,0	67,4
Nie zachowuję przykazań kościelnych	40,0	31,2	63,5	43,9	58,3	51,0	71,7	62,2	38,2	47,1	57,4	46,5
Czynię coś niezgodnego z sumieniem	90,0	77,1	86,5	80,5	75,0	89,8	91,3	86,5	88,2	94,1	86,9	86,0

Moralność jest terminem wieloznacznym. W sensie obiektywnym oznacza zespół norm i ocen ludzkiego postępowania, które uzasadniane są metafizycznie (np. etyka, czyli filozofia moralna) bądź religijnie (np. moralność religijna, objawiona), obowiązujących niezmiennie i powszechnie; w tym znaczeniu może ona stanowić zespół norm przyjmowanych albo przez jednostkę, albo przez grupę społeczną, narodową lub określających postępowanie (np. moralność Sokratesa, moralność Egipcjan).

Na pytanie, czy w ogóle może istnieć moralność ludzka bez Boga, ankietowani w większości odpowiadają, że tak. Jest to zdanie 62,4% wszystkich respondentów. Pozostali odpowiadają negatywnie – 23,1% lub wykazują nieznaną tematu – 14,5%. Większość przyjmuje istnienie moralności jako normatywnej oceny zjawisk niezależnej od czynników religijnych. Według respondentów Bóg nie stanowi najwyższej zasady moralności dla wszystkich, gdyż można ją zbudować, opierając się na autorytetach ludzkich.

Nieco inną, choć zbliżoną kwestią jest sprawa szukania sensowności moralności poza Bogiem, który niewątpliwie swoim piętnem naznacza wyznawców. W związku z tym przedstawiono respondentom twierdzenie sformułowane w następujący sposób: „Moralność ludzka bez Boga nie ma sensu”. Za tak zaprezentowaną myślą opowiada się tylko 23,5% studentów, a 57,9% ankietowanych jest zdania przeciwnego, natomiast 18,6% nie potrafi udzielić konkretnej odpowiedzi. Najwięcej w tak postawionym problemie znajduje się zwolenników wśród studentów Politechniki (29,7%), w dalszej kolejności wśród słuchaczy Uniwersytetu (24,0%), wreszcie wśród gremium Akademii Medycznej (16,9%).

Tabela 30. Przekonania dotyczące moralności

Moralność:	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Bez Boga może istnieć	56,7	66,7	46,1	82,9	61,1	63,3	50,0	59,5	73,5	61,7	60,7	72,1
Bez Boga nie ma sensu	23,3	29,2	30,8	9,8	25,0	30,6	34,8	27,0	17,6	11,8	24,6	9,3

Ostatnim zagadnieniem podejmowanym w związku z tym tematem jest sprawa możliwości prowadzenia życia moralnego opartego na wartościach oferowanych przez społeczeństwo. W tak zaprezentowanej kwestii jest duża polaryzacja poglądów skoncentrowana wokół zwolenników (40,3%), przeciwników (36,8%) oraz niezdecydowanych (22,9%). Wśród zwolenników dominują reprezentanci mentalności humanistycznej (47,4%), przed technikami (39,9%) i przyrodnikami (33,7%).

Tabela 31. Społeczeństwo daje możliwość życia moralnego

Struktura odpowiedzi	Uniwersytet N = 170				Politechnika N = 168				Akademia Medyczna N = 172			
	mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety		mężczyźni		kobiety	
	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V	I	V
Tak	40,0	41,7	50,0	56,1	44,4	44,9	30,4	40,5	32,3	44,1	27,9	34,9
Nie	43,3	37,5	25,0	19,5	41,7	28,6	52,2	18,9	41,2	44,1	49,2	39,5
Nie wiem	13,3	18,7	23,1	21,9	13,9	24,5	15,2	40,5	26,5	11,8	21,3	25,6
Brak odpowiedzi	3,3	2,1	1,9	2,4	0,0	2,0	2,2	0,0	0,0	0,0	1,7	0,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Niniejsze opracowanie miało na celu przedstawienie światopoglądu religijnego studentów wybranych uczelni w Łodzi. Przeprowadzone prace badawcze mają charakter reprezentatywny z uwagi na dobór szkół, w których pobiera naukę zdecydowana większość słuchaczy w ramach całej populacji akademickiej. Nadto wybór trzech odmiennych typów mentalności, które są modelowane na skutek samego faktu studiowania w danej uczelni, dowodzi nieco innego poglądu na świat reprezentowanych środowisk.

Odnosząc się do samej idei podjęcia prób poznania światopoglądu studentów, trzeba stwierdzić, że według opinii samych respondentów pytania ankietowe niejednokrotnie zmuszały do podjęcia wysiłku intelektualnego i zastanowienia się nad problemami, które nie są rozważane codziennie. Pobudzając do myślenia, w znacznym stopniu mobilizowały do zastanowienia się nad ważnymi problemami o charakterze egzystencjalnym. Jest to niewątpliwie obiektywny walor zaprezentowanych pytań ankietowych, o czym informowali badani w ostatnim pytaniu dotyczącym osobistych uwag na temat ankiety.

Według danych bezpośrednio wynikających z materiału ankietowego można zauważyć, że specyfika każdej uczelni różnicuje świadomość wychowanków i rzutuje na ich formację światopoglądową. Okazuje się, że religia i jej praktykowanie pełnią niezwykle ważną, a nawet decydującą rolę w kształtowaniu światopoglądu. Różny jest stopień znajomości najważniejszych dogmatów wiary, a co za tym idzie różne są także przekonania religijne. Podobna sytuacja przedstawia się w sferze życia moralnego, gdzie wiedza na temat zasad etycznych idzie w parze z ich realizacją.

Reprezentanci mentalności technicznej wykazują bardziej od innych dojrzałą postawę wobec zagadnień religijno-moralnych ujętych teoretycznie i praktycznie.

Rzecznicy myśli humanistycznej okazują się mniej konsekwentni w myśleniu i działaniu na polu światopoglądowym. Wykazują pewną bierność i liberalizm wobec treści wyznaniowo-etycznych.

Najbardziej negatywnie do uznania postawy wiary i etosu życia ustosunkowuje się młodzież studiująca medycynę. Wyróżnia się ona większym stopniem obojętności religijnej, w ich postawach bardziej dominuje relatywizm moralny, a

w odpowiedziach na konkretne pytania zawarte w kwestionariuszu jest więcej sprzeciwu i uprzedzeń przy jednoczesnym braku własnego zdania.

Okazuje się, że czynnik religijny znacznie wyostrzył spojrzenie respondentów na wiele pokrewnych zjawisku religijnemu zagadnień, stał się w niektórych momentach czynnikiem delimitującym określone stanowiska wobec zagadnień. Na pewno spowodował on szybszą i bardziej precyzyjną pracę umysłu respondentów. U całej populacji akademickiej dostrzega się dystans spowodowany mało przekonywującą argumentacją intelektualną wobec treści oficjalnie propagowanych i mających wchodzić w kształt życia społecznego. Niniejsza rozprawa na pewno nie obejmuje wszystkich problemów wchodzących w zakres problematyki badań. Niemniej jednak wyciągnięcie wniosków przez rodziców, nauczycieli, wychowawców i duszpasterzy jest konieczne, aby ich działania zgodne z powiedzeniem „*Verba docent, exempla trahunt*” mogło stać się rzeczywistością.

WOJCIECH BŁASZCZYK

ZARYS ROZWOJU DEMONOLOGII NA PODSTAWIE DZIEŁ:
ŚWIĘTEGO JUSTYNA MĘCZENNIKA, ORYGENESA
I ŚWIĘTEGO ANTONIEGO PUSTELNIKA*

WSTĘP

Szeroko rozumiana nauka demonologii w starożytności chrześcijańskiej jest tematem wielowarstwowym. Nakładają się tu bowiem wpływy: greckie, żydowskie, a także kultur orientalnych. Ta tendencja jest zupełnie naturalna dla wszystkich dziedzin myśli teologicznej. Ale w kwestii nauki o demonach Ojcowie Kościoła wydają się szczególnie inspirowani przez bogaty w tej dziedzinie dorobek myśli helleńskiej i judejskiej.

Problem demonologii został ujęty w tytule: *Zarys rozwoju demonologii na podstawie dzieł: świętego Justyna Męczennika, Orygenesesa i Świętego Antoniego Pustelnika*.

Podstawowym źródłem badań były pisma wymienionych Ojców. W części poświęconej św. Justynowi są to: *Apologie* i *Dialog z Żydem Tryfonem*. Spośród pism Orygenesesa wykorzystano: *O zasadach*, *Przeciw Celsusowi*, *Komentarze do Ewangelii św. Jana*, *Księgi Rodzaju*, *Liczb*, *Jozuego*, *Homilie do Księgi Wyjścia*. Kolejna część literatury źródłowej to *Listy św. Antoniego Pustelnika*.

Niniejsza praca jest efektem poszukiwań inspiracji nauki św. Antoniego Pustelnika o demonach. Taka była pierwotna idea pracy, miała traktować o fenomenie demonologii egipskiego Pustelnika. Następnie kierunek poszukiwań poszedł w stronę Orygenesesa, którego dorobek utwierdził się w *Listach Antoniego*. Zainteresowano się również nauką św. Justyna Męczennika, który w oryginalny sposób godził grecką tradycję mitologiczną z teologią judejską i objawieniem Mesjasza. *Apologie* Justyna adresowane do pogan wymagały od niego, takiego uniwersalne-

* Artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej przedstawionej w czerwcu 2001 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, napisanej pod kierunkiem ks. dra Jana Słomki.

go ujęcia, które w jednej historii zbawienia zrekapitulowałyby wszystkie nadzieje i ujęcia teologiczne współczesnego mu świata.

1. DEMONOLOGIA ŚWIĘTEGO JUSTYNA MĘCZENNIKA

Justyn urodził się na przełomie I i II w. po Chr. w rzymskiej osadzie na terenie Samarii. Czas jego działalności przypada na pierwszą połowę II w. Jak sam jednak wyznaje (*Apologia* I, 1) i jak pozwala nam domyślać się jego łacińskie imię, nie miał korzeni hebrajskich. Miejsce urodzenia predestynowało Justyna do bliskiego kontaktu z kulturą żydowską, jednak od początku widzimy u niego duże zainteresowanie tradycją grecką. Fascynacja nauką filozofów greckich zaowocowała studiami w szkole pitagorejczyków, arystotelików, stoików i wreszcie platoników. Po nawróceniu uznał, że jedyną prawdziwą filozofią jest chrześcijaństwo. Wstąpienie na nową drogę nie kazało Justynowi porzucić umiłowania mądrości. Umiał on połączyć porządek wiary i rozumu tak, by oba się rozwijały równocześnie, bardziej sobie służąc, niż rywalizując. Dla Justyna stosunek wiary do rozumu musiał również odzwierciedlać problem stosunku chrześcijaństwa do pogaństwa. Justyn, jak wielu innych, wyszedł z tego sporu obronną ręką. Asymilując oba światy, podkreślił powszechny charakter posłania Jezusa i otworzył chrześcijaństwu nową drogę. To zaprowadziło Justyna do założenia własnej szkoły filozoficznej w Rzymie, gdzie naukę Pisma Świętego wspierał argumentacją racjonalną na wzór mistrzów greckich.

Przyjęcie nauki Chrystusa jeszcze bardziej przybliżyło filozofa do tradycji religijnej i kulturowej Izraela. Jego pisma łączą więc elementy mądrości Judejczyków i Greków.

1.1. Pochodzenie demonów

Genezę istnienia i działania demonów św. Justyn wywodził z interpretacji początku 6 rozdz. *Księgi Rodzaju* (Rdz 6, 1 nn.). Fragment ten mówi o związkach „Synów Bożych” z córkami ludzkimi. Justyn w owych „Synach Bożych” upatrywał upadłych aniołów. Kiedy bowiem Bóg stworzył wszechświat, poddał go człowiekowi (*Apologia* II, 4, 2). Aniołowie zaś mieli sprawować opiekę nad człowiekiem. Jednak Boży wysłannicy upadli, kojarząc się z niewiastami. Z tych związków urodziły się demony (*Apologia* II, 4, 2 n.). Ponadto upadli aniołowie ujarzmili rodzaj ludzki za pomocą magii, strachu i katuszy. Oni sami pożąдали zła i dlatego nauczyli człowieka wszystkich najgorszych czynów. Pouczyli ludzi co do ofiar, kadzideł i libacji, rozsiali morderstwa, wojny, cudzołóstwa, rozwiązłość i wszelką niegodziwość (*Apologia* II, 4, 4), a ludzie nazwali demony bogami. Bali się bowiem tego, co one robiły i nawet nie śmieli rozumnie badać wydarzeń. Ze strachu i w niewiedzy ludzie zaczęli wzywać demony imionami, które one same sobie nadały (*Apologia* I, 5, 2).

Tak, zdaniem Justyna, został zapoczątkowany kult demonów, który nadal miał się utrzymywać u pogan w ich misteriach (*Apologia* I, 62, 1).

W tym wywodzie na temat pochodzenia demonów Justyn powtarzał, interpretacje pism międzytestamentalnych. Widać tradycja judaistyczna nie była mu obca i nie była mu wrogiem.

1.2. Zwodzicielskie działanie demonów

Justyn kontynuował swoją myśl, przedstawiając adresatom *Apologii*, w jaki sposób demony próbowały oszukać człowieka, by nie poznał swojego prawdziwego Boga. Złe demony wprowadzały w błąd poetów i baśniarzy, aby zniekształcali obraz Boga w oczach człowieka, by człowiek nie umiał rozpoznać pełnej godności mającego przyjść na świat Słowa. Złe demony z niemałym wyrafinowaniem starały się ukryć przyjście Chrystusa.

Justyn przedstawia poszczególne prorocтва mesjanistyczne ST i przyrównuje im mityczne opowiadania greckie, rzekomo naśladowujące zapowiedziane wydarzenia zbawcze. Taki tok myślenia Justyna był uzasadniony jego twierdzeniem, że myśl grecka czerpała od starożytnych pisarzy Izraela. Jeśli więc Platon mógł czytać pisma Mojżesza, to tym bardziej demony mogły znać starotestamentalne prorocтва, by nakazać karykaturować je autorom mitów (*Apologia* I, 44, 8 n).

Najstarszy z pisarzy – Mojżesz – pisząc swoje prorocтво mesjańskie, użył również takich słów: „Ten, który wiąże u winorośli źrebię swoje (*ton polon autou*). Ten, który myje w krwi gron suknię swoją” (Rdz 49,11). Demony, dowiedziawszy się o tym proroctwie, ogłosiły, że to Dionizos stał się synem Zeusa, że właśnie on odkrył szcep winny, do jego misteriów wprowadziły wino (*Apologia* I, 54, 6). Jednak demony nie mogły się dowiedzieć, czy ten, który ma przyjść jest Synem Bożym, czy tylko synem człowieczym. Nie wiedziały, czy wstąpi on do nieba, ani też czy owo źrebię oznacza konia, czy osła. Dlatego demony zaczęły opowiadać o Bellerofonie, który na koniu pegazie wstąpił do nieba, choć był zrodzony z człowieka (*Apologia* I, 54, 7).

Justyn z dużą precyzją opisywał także działanie demonów w nowym czasie zapoczątkowanym przez przyjście Jezusa na ziemię. Widział, okiem filozofa, jak demony dalej prowadziły swoją zgubną działalność.

Podobnie jak z proroctwami Starego Testamentu, że demony je chciały naśladować, tak też się działo, zdaniem Justyna, ze świętymi czynnościami, sakramentami Kościoła. Demony, wiedząc, na czym będzie polegał chrzest, postawiły żądanie, aby również ci, którzy wstępują do ich przybytków, by złożyć ofiary i odbyć libacje, przechodzili przez oczyszczenie (*Apologia* I, 62, 1). Także czynności sprawowane przy Eucharystii zostały naśladowane, co widać w misteriach Mitry, gdzie przy obrzędach wtajemniczenia stawiało się chleb i kielich z wodą (*Apologia* I, 66, 4).

1.3. U wszystkich znajdują się ziarna prawdy

Justyn daleki był od oskarżania całego świata pogańskiego o wpływ demonów. W mądrości Greków dopatrywał się „jądra prawdy” – udziału w odwiecznym Słowie. Twierdził, że nauka Platona nie jest wcale odmienna od nauki Chrystusa, ale po prostu niezupełnie do niej podobna (*Apologia* II, 13, 2). Mądrość grecka – zdaniem filozofa – czerpała nawet z mądrości proroków (*Apologia* I, 44, 9). Platon korzystał z pism Mojżesza – starszego od wszystkich pisarzy greckich (*Apologia* I, 44, 8). Sokrates zaś przez zdrowy rozsądek i sumienne badania doszedł do prawdy i chciał ludzi odwieść od demonów. Ale demony przez niegodziwych ludzi, jako ateusza i bezbożnika, wydały go na śmierć (*Apologia* I, 5, 3). Justyn mówił, że demony występują przeciwko wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób starają się uzgodnić swoje życie ze Słowem i usiłują unikać zła (*Apologia* II, 7, 2). Ale jeszcze gwałtowniej demony rozpalają nienawiść przeciwko tym, którzy ją i oglądają całe Słowo, tzn. Chrystusa (*Apologia* II, 7, 3). Dlatego Justyn wyrzucił adresatom, że skazują chrześcijan bez wyroku i zastanowienia, gdyż czynili to „w ślepym rozdrażnieniu i biczem złych demonów podcięci” (*Apologia* I, 5, 1).

1.4. Podsumowanie

Wyakcentowanie nauki o demonach pozwoliło Justynowi usprawiedliwić Boga przed zarzutami o istnienie zła. Ta teodycea miała więc charakter zarówno teologiczny, jak i filozoficzny.

Wywody filozofa, jak już zostało powiedziane, w dużej mierze opierały się na międzytestamentalnych pismach apokaliptycznych, które autor musiał znać przez swoje związki z judaizmem. Z drugiej strony, ukazując wpływ demonów na kształt mitów greckich, Justyn potwierdzał, że świat helleński był dla niego centrum istniejącej cywilizacji. Wydaje się bowiem, że celem ataków demonów, na płaszczyźnie intelektualnej, były tylko mity greckie. Justyn odróżnił naukę mitów, jako wyraz wierzeń ludowych, od mądrości filozofów. Ci drudzy, dzięki używaniu rozumu, nie ulegli fałszerskim namowom demonów. Wręcz przeciwnie, odkryli część prawdy. Tym samym filozof wskazał, że używanie rozumu jest skuteczną obroną przed demonami. Nic więc dziwnego, że szczyił się on mianem filozofa, a chrześcijaństwo nazywał jedyną filozofią. W tym wszystkim widać jak wielkim szacunkiem Justyn darzył greckich filozofów i ich mądrość.

Znacząca rola nauki o demonach w pismach św. Justyna wynika z roli, jaką filozof przypisywał demonom w historii zbawienia i w życiu codziennym. Demonologia urastała tu do części systemu filozoficznego. Zresztą podobne traktowanie tematu demonów było przyjęte w tzw. teologii filozoficznej już od czasów Platona. Natomiast II w. po Chr. przyniósł szczególny rozkwit demonologii za

sprawą dzieł przedstawicieli tzw. średniego platonizmu: Albinosa i Numeniosa. Justyn, pisząc do pogan, nie mógł pozostać obojętny na te wyzwania¹. Tym samym żyjąc w świecie ukształtowanym na kulturze greckiej, Justyn przyjął również wynikający z filozofii greckiej, szczególnie ze spuścizny platońskiej, poziom dyskusji o demonach. Nie bał się przypisać tym istotom fundamentalnego wręcz znaczenia również na poziomie interpretacji filozoficznej.

Myśl Justyna łączyła w sobie żydowski realizm z greckim intelektualizmem. Jedną z płaszczyzn spotkania tych dwu nurtów były właśnie mity greckie, które przedstawiały idee uniwersalne wraz z realnymi wydarzeniami. Idea działania demonów wymagała odpowiedniego odbicia w konkretach. Taki konkretny, realistyczny materiał dawały mity. Jednocześnie we współczesnym Justynowi świecie mity greckie były nośnikiem większości postaw religijnych. Typ pobożności obowiązujący w pogańskim cesarstwie czerpał właśnie z mitologii greckiej. Przypuszczalnie dlatego Justyn poddał krytyce właśnie mity. W ten sposób uderzył w źródło wszelkiego zgorzienia i kultu demonów. Mity zawierają w sobie pewne archetypy ludzkiego myślenia i wyobraźni. Nie są to jednak przykłady jaśniejące blaskiem prawdziwych wzorów. Justyn obciążył je oskarżeniem o celowy wpływ demonów.

Z tradycji greckiej zostało także zaczerpnięte nazewnictwo oznaczające wrogie człowiekowi i Bogu duchy. Justyn nazywał je złymi demonami. Samodzielnie słowo demon występuje tylko jako skrót myślowy. Najpewniej bierze się to stąd, że przecież pojęcie demon w rozumieniu Greków wcale nie musiało, samo przez się, oznaczać złego ducha. A mogło nawet oznaczać boską wolę, jak to było u Homera i Sokratesa.

2. DEMONOLOGIA ORYGENESA

Orygenes w swoich dziełach znaczącą rolę przypisywał demonom. Wypracował rozwiniętą teorię demonologii. Tak jak cały jego dorobek teologiczny, tak i twierdzenia o działaniu złych potęg stanowią ważny element w historii rozwoju myśli chrześcijańskiej. U Aleksandryjczyka rola złych demonów ma doniosłe znaczenie zarówno dla teologii, jak i dla życia ascetycznego. Jeśli można powiedzieć, że odegrał on znaczącą rolę w historii rozwoju teologii duchowości, to w dużej mierze stało się to za sprawą rozwiniętej przez niego demonologii. Odnajdujemy tu zarówno tematy poruszane już wcześniej przez poprzedników Orygenesa, jak i nowe, nierzadko kontrowersyjne próby rozwiązań rodzących się pytań. Jednocześnie ma on niezwykłą zdolność łączenia w jednym systemie elementów zaczerpniętych z judaizmu wraz z elementami hellenizmu. W ten sposób tworzy niezwykle oryginalną postać demonologii.

¹ Por. L. Gładyszewski, *Święty Justyn – chrześcijański filozof i męczennik*, AK, 71 (1979), t. 93, s. 16.

2.1. Pochodzenie demonów

Początek wszystkich bytów duchowych był jeden, tzn. istniały one w pierwotnej doskonałości u Boga. Jednak na skutek oziębłości² i grzesznych uczynków, dokonał się podział między wszystkimi duchami (*O zasadach* I, 8, 1). Hierarchia bytów jest stosowna do stopnia ich niewierności Bogu. Diabeł, piastujący niegdyś urząd kierowniczy i będący „pieczęcią podobieństwa” Boga (*O zasadach* I, 5, 4), sprzeciwił się swemu Stworzycielowi i został odrzucony. Wraz z nim upadły także pozostałe istoty duchowe. Jedne z nich zgrzeszyły mocniej i dlatego stały się demonami, inne, jako że zgrzeszyły mniej, zostały aniołami. Natomiast trzecim stanem są duchy, które oziębły, lecz ani nie zgrzeszyły dość mocno, by być demonami, ani wystarczająco lekko, by być aniołami. Bóg więc uznał je za odpowiednie do napelnienia rodzaju ludzkiego i stały się duszami (*O zasadach* I, 8, 1). Jednak Orygenes nie chciał zamykać owym duchom drogi powrotu do Boga. Dusze ludzkie przybierają ciało właśnie po to, aby się wydoskonalić i wznieść do pierwotnej doskonałości przez uśmiercanie swoich „ziemskich członków” (*O zasadach* I, 8, 4). Wrogie moce nie są złe ze swej istoty, nie zostały takimi stworzone. Jeśli nie chcą się wycofać ze swych niegodziwości, to nie dlatego, że nie mogą, ale dlatego, że „szaleństwo zbrodni jest już [dla nich] rozkoszą i uciechą” (*O zasadach* I, 8, 4).

Tak sformułowana geneza istot duchowych wskazuje na to, że Orygenes odrzucał podział właściwy gnostycyzmowi, według którego natura bytów jest od początku przesądzona, jedne są złe, a inne – dobre. Według Orygenesusa nie istniały rozmaite natury duchowe, lecz o charakterze poszczególnych bytów przesądzały ich zasługi (*O zasadach* I, 5, 3).

Inną cechą tej genealogii duszy jest jej umiejscowienie pomiędzy aniołami i demonami. Takie położenie nieodzownie nasuwa pytanie o wzajemne relacje między wszystkimi trzema stanami. Otóż aniołowie przynoszą duszom pomoc, a demony zwodzą je i wprowadzają zło (*O zasadach* I, 6, 2). Człowiek wraz ze swoją duszą jest umiejscowiony między tymi dwoma światami i podlega nieustannej walce duchowej. Widzimy więc, że to, co dzieje się w człowieku, jest odzwierciedleniem porządku kosmicznego.

Wychodząc od pochodzenia duszy, Orygenes wpisał w życie człowieka dość wyraźny podział dualistyczny. Ale ten dualizm odnosi się nie tylko do sfery życia duchowego. Jest on również obecny w świecie materialnym. Orygenes wyrażał opinię, że dobra naturalne pozostają pod zarządem, opieką specjalnie powołanych do tego aniołów (*Przeciw Celsusowi* VIII, 31). I z drugiej strony – złe anioły są przyczyną klęsk i chorób (*Przeciw Celsusowi* I, 31).

² Orygenes tłumaczy, że pierwotnie byty duchowe przebywały w bliskości Boga, który jest „ogniem i żarem”. Ich winy sprawiły, że przybliżyli się do wrogich Bogu mocy, które zawsze są zimne. To spowodowało „ochłodzenie” (grec. *psyche*) duchów, a stąd powstały dusze nazywane tym samym słowem *psyche*. Nazwa ta oznacza jednocześnie pochodzenie i nową naturę duszy. W tym sensie oziębłość jest cechą właściwą tylko duszy ludzkiej, por. *O zasadach* II, 8, 3.

2.2. Kult demonów

Orygenes ustosunkował się również do kwestii kultu demonów wśród pogan. Był to problem szeroko dyskutowany w świecie chrześcijańskim. Tak jak poprzedzający go myśliciele, Aleksandryczyk zarzuca poganom, że sprawują kult demonów. Twierdzenie o kulcie demonów, uprawianym przez pogan, zasadza się na założeniu, że materia podlega wpływom, rządcom aniołów dobrych bądź złych. Orygenes nie ganił pogan za to, że czcili aniołów, ale za to, że oddawali cześć aniołom złym. Demony nie są przecież źródłem dobrodziejstw i Opatrzności. Wręcz przeciwnie, są one powodem głodu i chorób. Dążą tylko do zguby człowieka (*Przeciw Celsusowi* I, 31). Demony zwodzą rodzaj ludzki, każą mu wierzyć, że są dobroczyńcami. To zwodnicze działanie, zdaniem Orygenesesa, objawia się w okultyzmie, astrologii, wróżbiarstwie i magii (*Przeciw Celsusowi* VII, 69). Można powiedzieć, że błąd pogan polega na tym, że zostali zwiedzeni przez demony. Tą drogą Orygenes doszedł do stwierdzenia, że pogaństwo powstało i z natury swej jest dziełem demonów. Wobec tego pogaństwo plasuje się w opozycji do chrześcijaństwa. Można więc przenieść podział dualistyczny także na pole religii, gdzie chrześcijaństwo jest nazywane religią prawdziwą (*Przeciw Celsusowi* IV, 92). Tym samym Orygenes powtarzał zarzuty od dawna postawione i mieścił się w tej samej linii, co Justyn.

2.3. Przyjście Chrystusa

Zbawcze przyjście Chrystusa wprowadziło nowy ład na polu walki duchowej. Demony utraciły bowiem wszystko, co zyskały wśród ludzi przez wzbudzenie bałwochwalstwa. Przed przyjściem Chrystusa w świecie panował taki porządek, że aniołowie byli bezsilni, a władzę nad narodami sprawowały demony³. Teraz demony zostały pozbawione swojego władztwa i dlatego wszyscy ludzie, już bez podziałów, tworzą jedno w Chrystusie.

Przyjście Chrystusa zaważyło także na porządku panującym w całym kosmosie. Orygenes dopuszczał myśl o możliwości odwrotu demonów jako istot duchowych od pełnionego zła. Uznawał, że niektóre z nich, widząc niezwykle dzieła Zbawiciela, zaakceptowały swoje wydziedziczenie i powróciły do służby Chrystusowi. Aleksandryczyk, wprowadzając tę ciekawą myśl, tłumaczył jednocześnie zasadność wiary w możliwości nawrócenia niektórych demonów: „Skoro bowiem ludzie nawracają się, przechodzą od niedowiarstwa do wiary, to czemu mamy się zawahać przed powiedzeniem czegoś podobnego również o Potęgach. Albo niechaj nam, ktoś wyjaśni dlaczego ci, którzy zostali odziani w ciało i krew mogą się nawrócić [...], a ci, którzy używają doskonalszej natury, nie potrafią przyjść do wiary w Zbawiciela” (*Komentarz do Ewangelii Jana* XII, 59).

³ Tamże, kol. 183.

2.4. Nauka o dwóch duchach

Orygenes tłumaczył to, co było już poruszane w żydowskiej doktrynie o dwóch duchach. Hebrajskie *jaser* tłumaczone greckim *diaboulion*, tutaj zostało zastąpione terminem *logismoi* tłumaczonym jako „złe myśli”. Termin ten został zaczerpnięty z filozofii stoickiej i był on punktem wyjścia do rozważań na temat tego, co można by nazwać psychologią pokusy⁴. Orygenes szukał odpowiedzi na pytanie o pochodzenie złych skłonności w człowieku. Pytał mianowicie, podobnie jak qumrański *Podręcznik dyscypliny*, dlaczego jedni podlegają większemu wpływowi ducha dobrego, a inni złego? Odpowiadał, tłumacząc, że przyczyną takiego stanu rzeczy są zasługi lub winy, które dusze popełniły przed narodzeniem w ciele. Teraz, w czasie cielesnego bytowania duszy, Opatrzność sprawiedliwie wymierza należność w taki sposób, że każdy pozostaje pod większym wpływem jednego bądź drugiego ducha. Aleksandryjczyk bronił słuszności tej kontrowersyjnej tezy, podkreślając prawdę o istnieniu wolnej woli duszy. Ani rozum bowiem, ani dusza nie mogły istnieć bez dobrego, lub złego działania (*O zasadach* III, 3, 5). Ta argumentacja była konsekwencją wcześniejszych założeń teologii Orygenesesa. Skoro bowiem dusze preegzystowały i już w swoim pierwotnym stanie, obdarzone wolnością, oddawały się dobru lub złu, to rzeczywiście czas zasługiwania rozpoczął się dla nich już przy stworzeniu.

Teorię o preegzystencji dusz Orygenes przejął od Platona. Także tam, u greckiego mistrza, znajdujemy naukę o różnym stopniu doskonałości wcielających się idei. Taki tok wnioskowania mógł łatwo zaprowadzić Orygenesesa do twierdzeń, jakie głosili gnostycy, o podziale ludzi na różne kategorie. Orygenes rzeczywiście nie twierdził, że wszyscy ludzie są jednakowi, lecz że różnica między nimi nie jest spowodowana odrębnością w naturze, a wynika jedynie z osobistego, płynącego z wolnej woli nastawienia do Boga. Choć Orygenes przyznawał, że jedni pozostają pod większym wpływem dobrego, a inni złego ducha, to jednak wolna wola człowieka ma decydujące znaczenie i tylko ona może ostatecznie przesądzić o ludzkim losie⁵.

2.5. Pochodzenie grzechu

Orygenes, podchodząc do tematu pokuszeń, przedatawiał ciekawą myśl. Twierdził mianowicie, że przekonanie niektórych chrześcijan, głoszących, iż gdyby diabeł nie istniał, to nie byłoby grzechu, jest błędne. Bo przecież nie da się utrzymać przekonania, że diabeł jest przyczyną naszego pragnienia, łaknienia lub

⁴ Por. J. Danielou, *Théologie du judeo-christianisme*, 1958, s. 414.

⁵ Por. H. Pietras, *Pneumatikos według gnostyków i Orygenesesa*, w: *Studia Antiquitatis Christianae* 12: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, red. Wincenty Myszor, Warszawa 1996, s. 33.

popędu seksualnego. Te potrzeby wynikają u ludzi z ich natury, a nie mają podłoża demonicznego. Gdyby demony nie istniały, to z pewnością człowiek nie od razu oduczyłby się nadużywania tych przyrodzonych skłonności. Dopiero praca nad sobą i doświadczenie mogą w tej kwestii doprowadzić nas do potrzebnego umiaru (*O zasadach* III, 2, 1–2).

Orygenes wyraźnie rozróżniał aspekt psychologiczny i demoniczny pokusy. Stwierdzał, że ten drugi dochodzi do głosu przez usilne powroty do zła, a nie implikuje go sama natura ludzkich instynktów.

Orygenes, poruszając kwestię złych skłonności w człowieku, nazywał je *poneros dialogismos*. Rozróżnia on *dialogismos* (skłonności), które pochodzą od człowieka, od tych, które poddaje zły duch. Demony wpływają na człowieka właśnie przez skłonności i tak rodzi się pokusa. Człowiek, przyzwalając na nie, daje miejsce demonom. Zły duch jest obecny w sercu człowieka w chwili, gdy popełnia grzech i czeka, aż uzyska przyzwolenie i zostanie przyjęty przez tych, którzy ulegają „złym myślom i nagannym pragnieniom” (*Komentarz do Księgi Liczb* VI, 3). Takiemu działaniu demonów sprzeciwiają się aniołowie, którzy pragną przyprowadzić wszystkich ludzi do Boga (*O zasadach* III, 2, 4).

2.6. Podsumowanie

Najobficiejszemu Orygenes czerpał z Platona. Preegzystencja dusz odpowiada platońskiej preegzystencji idei, które następnie zostają wcielone. Z tej koncepcji, u Aleksandryjczyka wynikała jedność natury wszystkich stworzonych bytów duchowych; poczynawszy od aniołów aż do demonów, łącznie z duszą ludzką. Ta śmiałość w przyswajaniu koncepcji myślicieli pogańskich miała już swoich wielkich poprzedników. Można przypomnieć choćby Justyna, który mówił, że nauka Platona nie jest wcale odmienna od nauki Chrystusa, ale niezupełnie do niej podobna (*Apologia* II, 13, 2). Również i późniejsza tradycja niedaleko odchodziła od tego twierdzenia, tylko obok Platona był jeszcze Arystoteles.

Bogactwo filozoficznych koncepcji greckich myślicieli pozwalało Orygenesowi, jak i innym twórcom chrześcijańskim, systematycznie porządkować wykład. Dawało im mocny punkt zakotwiczenia rozważań teologicznych, stanowiło jakby ośnoś, która dopiero była tkana całą gamą myśli pochodzących z innych tradycji.

W równej mierze Aleksandryjczyk zwracał się do mądrości pism żydowskich. Był świadom korzeni chrześcijaństwa. Stąd właśnie zaczerpnął wiele konkretnych rozwiązań teologicznych. Najbardziej ewidentne przykłady to: nauka o dwóch duchach, o ludzkiej skłonności do zła, walka duchowa, kult demonów u pogan, idea demonów narodów razem z całą koncepcją królestwa ciemności. Orygenes, zgodnie z tradycją żydowską, podkreślał wagę wolnej woli w życiu człowieka, wbrew na ogół deterministycznym koncepcjom greckim.

Orygenes zapisał ważną kartę w historii demonologii. O doniosłości jego twierdzeń świadczy ich duża popularność w ówczesnym świecie. Ów wielki my-

śliciel przyczynił się nie tylko do teoretycznego usystematyzowania demonologii, ale wpłynął także na życie ascetyczne. Opis walki duchowej, droga dążenia duszy do Boga osnuta na historii wędrówki Izraela przez pustynię, są oryginalnymi dziełami, wskazującymi na głębokie zaangażowanie autora w życie duchowe. Z tego doświadczenia czerpali Ojcowie Pustyni. U nich prawdy opisane przez Orygenesę tętniły życiem. Egipskie pustelnie stały się następnie studniami wielu inspiracji chrześcijańskiego monastycyzmu.

3. DEMONOLOGIA ANTONIEGO PUSTELNIKA

Najbardziej autentyczny i kompletny wykład świętego Antoniego na temat złych istot duchowych znajdujemy w *Listach* tego pustelnika. Święty przedstawia tu naukę o pochodzeniu duszy i innych istot duchowych, o roli ciała w obecnym stanie kondycji człowieka, o pochodzeniu różnorodnych poruszeń, a także o roli poznania samego siebie i o używaniu rozumu w walce z szatanem.

3.1. Pochodzenie i pierwotna natura demonów

Kiedy Antoni mówi o pochodzeniu demonów, zauważa, że są one – tak jak i aniołowie – niewidzialne dla oka ludzkiego. Muszą więc mieć wspólną z aniołami istotę duchową (*List IV*, 7). Ale nie tylko aniołowie i demony mają wspólną naturę duchową. Także pochodzenie człowieka wskazuje na jego uczestnictwo w tej samej naturze. To, co jest właściwe człowiekowi, to właśnie istota duchowa – *ousia noera*, która jest wspólna nie tylko aniołom i demonom, ale również z innym bytom. I tak Antoni wymienia jednym tchem wszystko, co uczestniczy w istocie duchowej: „święci, aniołowie, archaniołowie, trony, potęgi, cherubini, serafini, słońce, księżyc, gwiazdy, patriarchowie, prorocy, apostołowie, sam diabeł lub szatan, złe duchy, władca powietrza, słowem wszyscy”. W tym świecie nie zawiera się jedynie wyłącznie doskonała Trójca Ojca, Syna i Ducha Świętego (*List III*, 4). Natomiast jedną naturą z człowiekiem, aniołami i demonami Antoni związał również te trzy: słońce, księżyc i gwiazdy. Można dopatrywać się w tym echa myśli Orygeneses, który interpretując opis stworzenia świata z *Księgi Rodzaju*, uznawał, że słońce, księżyc i gwiazdy, tak samo jak niebo, ziemia i człowiek, są „dziełem samego Boga”, w odróżnieniu od dzieł powstałych „na rozkaz Boga”. To, że Bóg sam uczynił te dzieła, przekonuje Orygeneses o ich wyższej godności wobec dzieł powstałych „na rozkaz Boga” (*Homilia do Księgi Rodzaju* 1, 12).

Różnice, jakie wystąpiły między wymienionymi bytami, wzięły się z ich różnorodnego postępowania. W konsekwencji byty te otrzymały imiona odzwierciedlające właściwą im działalność. Jedne z nich z powodu posłuszeństwa woli Stwórcy, zostały nazwane: archaniołami, tronami, panowaniami, zwierchnościami, potęgami, cherubinami. Inne wskutek postępowania złośliwego otrzymały

imię: potwarców, szatana, demonów, duchów złych i nieczystych, duchów błędu, panów tego świata (*List IV, 7*).

Podobnie rzecz się ma wśród ludzi. Przypadają im w udziale imiona zgodne z ich czynami. Wśród tych imion Antoni wymieniał: królów, sędziów, kapłanów, proroków, apostołów. Ale przyznawał, że także inne imiona, w zależności od czynów, przypadają ludziom w udziale (*List IV, 7*). W tej genealogii istot duchowych u św. Antoniego nie trudno zauważyć podobieństwa, wręcz odwzorowania myśli Orygenesesa. Zazwyczaj transformację doktryny Aleksandryjczyka do środowisk wczesnego życia ascetycznego wiązano z osobą Ewagriusza Pontyjskiego, który przez kilkanaście lat żył w celach i tam zmarł w 399 roku. Jednak poglądy Orygenesesa musiały być znane Antoniemu już wcześniej. Można się domyślać, że poznał je za pośrednictwem innych mnichów znających grekę, gdyż trudno przypuszczać, aby funkcjonowały wówczas przekłady koptyjskie⁶.

3.2. Znaczenie poznania i prawdy w życiu człowieka

Należałoby teraz powiedzieć o drodze, jaką Antoni wyznaczył człowiekowi w kierunku powrotu do jedności z Bogiem. Jest to o tyle ważne, że środki naprawy człowieka są jednocześnie narzędziami walki z demonami.

Antoni stawiał człowiekowi cel, aby rozpoznał się według pierwotnej natury, „wedle istoty duchowej”. Święty przywiązywał duże znaczenie do poznania prawdy i nie wątpił, że „wrogowie światłości nieustannie knują zasadzki przeciw prawdzie” (*List VI, 1*). Objawienie prawdy Antoni widział właśnie jako odpowiedź Boga na knowania szatana, który nieustannie zamazywał obraz Przymierza w sercu człowieka. Dlatego Bóg, w miarę jak szatan siał zniszczenie, coraz bardziej odkrywał przed człowiekiem swoje prawdy. Począwszy od Prawa Przymierza – niejako wpisanego od początku w serce człowieka, poprzez Prawo pisane, zawarte w ST, aż po przyjście Syna i obecne działanie Ducha, Bóg daje człowiekowi poznać prawdę. Człowiek obdarzony rozumem powinien wiedzieć, kim jest ze swej istoty duchowej. Jak pisał Antoni: „[...] kto zna siebie, zna też ekonomię zbawienia urzeczywistnioną przez Stwórcę oraz to wszystko, co On czyni dla swoich stworzeń” (*List VI, 1*).

W tym procesie samopoznania człowieka decydujące znaczenie odgrywa fakt przyjścia Syna Bożego na ziemię. Można powiedzieć, że wraz z przyjściem Chrystusa dokonała się jakościowa zmiana w losach ludzkości. Została uleczona rana pierwotnego grzechu i możemy coraz lepiej poznawać naszą naturę i zamiary szatana. „Wszelkie jestestwo, dla którego przyszedł Pan, to jest obdarzone pojętnością ducha, powinno poznać własną naturę, to jest powinno poznać samo siebie i umieć rozsądzać między dobrem i złem, jeśli chce osiągnąć wyzwolenie w czas Przyjścia Pana” (*List II, 3*.) Wynika stąd, że Chrystus przyszedł właśnie do tych,

⁶ Por. E. Wipszycka, *Wstęp do Listów*, w: *Święty Antoni Pustelnik*, Warszawa 1987, s. 120.

którzy są obdarzeni ową „pojętnością ducha”, czyli dar pewnej zdolności rozumowej był dla Antoniego warunkiem życia chrześcijańskiego. Patrząc na historię świata jako na historię zbawienia z centrum w osobie Zbawiciela, cecha rozumności staje się wręcz wyznacznikiem szczególnej kategorii bytów, które uczestniczą w owocach zbawienia. Natomiast o tych bytach duchowych, które były przeciwne objawianiu się Bożego Prawa, Antoni pisał, że „[...] prawo to przyniosło śmierć ich duszom, jak i zmysłom ich serca, stały się one niezdolne do posługiwania się inteligencją według tego, co było ich właściwością u początków stworzenia [...]” (*List II*, 1). Ta oryginalna myśl odsądzająca demony od inteligencji nie tylko podkreśla znaczenie rozumu, ale ustanawia także pewną nieprzekraczalną barierę między bytami mającymi dawniej tę samą naturę.

Poznanie prawdy znaczyło dla Antoniego także poznanie nauki o właściwym składaniu czci Bogu. Oskarżał on demony o to, że odwracają człowieka od prawdziwej czci dla Stwórcy. Z drugiej strony ostateczną nadzieję w tej mierze Antoni wiązał z nauczaniem Ducha Świętego, który odejmując człowiekowi władzę ciała, pozwala mu czcić Ojca we właściwy sposób (*List V bis*). Temat czystości kultu powraca u Antoniego bardzo często. Być może jest to echo dyskusji o kulcie demonów z czasów judeochrześcijańskich. Głos w tej kwestii zabierał i Justyn, i Orygenes, zarzucając poganom, że czczą demony (*Przeciw Celsusowi VIII*, 31).

Antoni nawoływał do poznania siebie, swojej natury, gdyż to pozwala lepiej znać przeznaczenie człowieka i walkę, jaką toczy o nas szatan. Pierwsze, o co człowiek powinien się troszczyć, jest poznanie siebie, a potem poznanie tego, co pochodzi od Boga (*List VI*, 1). Antoni podkreślał znaczenie rozumu, który jest wspomagany przez Pismo Święte i odczytuje prawdę o położeniu i przeznaczeniu człowieka. Zresztą w tym samym duchu wypowiedział się święty Atanazy w *Żywocie świętego Antoniego*: „Prostotą duszy jest jej naturalny pierwiastek rozumny, bo taka została stworzona. Z drugiej strony, jeśli się opuści i zwróci przeciw swojej naturze – to ma nazwę zła duszy” (*Żywot św. Antoniego* 20). Wynika stąd, że rozumność nie była bynajmniej neutralna w ekonomii walki ze złem. Jako naturalna cecha duszy stawiała wymóg zdobywania mądrości pod sankcją grzechu – „zła duszy”. Dlatego Antoni nie stronił od udzielania nauk o tym, jak działają demony i jaka powinna być postawa chrześcijanina wobec świata i wobec tychże złych mocy.

3.3. Pierwsze załamanie i jego konsekwencje

Pierwotna istota duchowa człowieka pozwalała mu żyć w prawości. Ludzie znajdowali się pod wpływem serca, które z kolei nauczał Duch. W tym stanie diabeł nie miał żadnego udziału w człowieku. Grzech wkraść się przez pychę. Szatan wdał się w ciało i odtąd człowiek utracił pierwotną jedność istoty duchowej. Ciało natomiast stało się bardziej podatne na złe skłonności i na działanie demonów. Ciało więc od czasu pierwszego załamania, niesie bagaż obciążeń, poru-

szeń, skłonności, które mogą obarczyć duszę stworzoną na obraz Boży (*List I*, 2). Od ciała pochodzą dwa rodzaje poruszeń w człowieku. Po pierwsze, ciało jest siedzibą poruszeń, które należąc do jego natury, są z nim konstytutywnie związane od chwili jego stworzenia. Drugi rodzaj poruszeń wynika z rozbudzenia naturalnych skłonności ciała, gdyż przez obfitość jedzenia i picia budzi się tym większe łakomstwo. Dlatego trzeba poskramiać swoje ciało i brać je w niewolę (por. 1 Kor 9, 27). Jednak dusza człowieka ma rozsądzać wszystko, co pochodzi z ciała. Żadne poruszenia cielesne nie dochodzą do głosu bez woli duszy (*List I*, 3). Istnieje jeszcze jeden rodzaj poruszeń w człowieku. Te poruszenia pochodzą od złych duchów, które mogą oddziaływać bezpośrednio na duszę lub poprzez ciało. Jeśli ktoś nie zwraca uwagi na te poruszenia i nie stara się oczyszczać z owej „potrójnej choroby”, wówczas złe duchy mogą opanować jego serce i zasiewają namiętności w naturalnych poruszeniach ciała. Demony wzbudzają w takim człowieku niepokój i toczą z nim zacieklą walkę (*List I*, 3). Antoni przypisywał bezpośredniemu działaniu demonów tylko jeden z trzech rodzajów poruszeń w człowieku. Także i w tych myślach Antoniego trudno nie dostrzec zbieżności z Orygenesem. Aleksandryczyk wyraźnie rozróżniał skłonności do grzechu, jakie drzemią w ciele człowieka bez względu na działanie demonów, od tych skłonności, które pojawiają się z poduszczeń złych duchów. Występował on także przeciwko tym, którzy uważali, że gdyby nie było demonów, to człowiek by nie grzeszył (*O zasadach III*, 2, 1–2).

Z analizy tych poruszeń wynika, że demony, oddziałując na człowieka, pragną opanować nie tylko jego serce, lecz również ciało. Stąd wynika potrzeba dyscypliny ascetycznej w życiu praktycznym na wzór słów św. Pawła w *Liście do Koryntian*: „Poskramiam moje ciało i biorę je w niewolę” (*List I*, 3).

3.4. Miejsce zamieszkania demonów

Antoni powietrze przypisywał demonom jako miejsce ich zamieszkania. Nie są one tylko mieszkańcami powietrza, lecz wprost są jego władcami (*List III*, 4). Idea zamieszkiwania demonów w strefie powietrza pochodzi ze świata kultury greckiej, która wskazywała na zawieszenie tych istot między ziemią i „eterem”. Odpowiadało to ich roli pośredników między ludźmi i bogami. Pisarz Apulejusz urodzony w Numidii około 125 r. w dziele *O bogu Sokratesa*, stwierdza, że żaden bóg nie rozmawia wprost z ludźmi. Sokrates nie słyszał boga, lecz głos demona – *daimónion*⁷. Z takiego przekonania bierze się idea, że tak jak bogowie dla eteru, a ludzie dla ziemi, tak demony przypisane są do powietrza.

Podobnie i u Żydów powietrze stanowiło przestrzeń zamieszkiwaną przez niezliczone duchy. Wyraz takiej wiary dał także św. Paweł w *Liście do Efezjan*

⁷ Por. C. S. Lewis, *Odrzucony obraz*, Kraków 1995, s. 49.

(Ef 2,1–2): „[...] Władcy mocarstwa powietrza, to jest ducha, który dział teraz w synach buntu”⁸.

Najwyraźniej w powszechnej mentalności ludowej pozostało przekonanie, że miejscem właściwym dla „duchów średnich” jest właśnie powietrze. Antoni bowiem wykorzystuje to oznaczenie bez skrępowania jakąkolwiek próbą bliższego tłumaczenia swego stwierdzenia. Podobnie, a nawet z jeszcze większą częstotliwością pisze o miejscu zamieszkiwania demonów św. Atanazy w *Żywocie* (*Żywot* 21).

Idea demonów powietrza była obecna zarówno w świecie greckim, jak i w NT, a także u Ojców Kościoła. Święty Paweł umiejscawia duchy zła w *en tois epouraniois* (Ef 6, 12). Także teksty judeochrześcijańskie przedstawiają szatana zawsze w sferze dolnego nieba, która to sfera ma bezpośredni kontakt z ziemią. Zbawcze działanie Jezusa pozbawiło szatana jego władzy i miejsca w niebie. Jednak to działanie miało się odnosić do czasów eschatologicznych⁹. Takie umiejscowienie sił w kosmosie implikuje kolejny problem: Czy dusze, wstępując do nieba, muszą przejść przez sferę zamieszkania demonów? Judeochrześcijaństwo odpowiada pozytywnie na to pytanie. Dusze, wstępując do nieba, muszą unikać schwytania przez demony, które usiłują je zatrzymać. Jednak nie są one w stanie uniknąć niewoli demonów, o ile same wewnętrznie nie są wolne od jakiejkolwiek niewoli¹⁰.

3.5. Pustynia

Znaczenie pustyni nie tylko odnosiło się do konkretnego miejsca geograficznego i klimatycznego, ale pustynia była głębokim symbolem biblijnym. Cała chrześcijańska duchowość pustyni ma swoje źródła w Biblii. Co więcej, ta duchowość jest silnie związana z tendencjami obecnymi w monastycyzmie esseńskim i u Jana Chrzciciela. Asceza, opierająca się na poście, celibacie, modlitwie i medytacji biblijnej, stanowiła ważny element życia wspólnoty w Qumran i u uczniów św. Jana Chrzciciela¹¹.

Pustynia była także postrzegana jako domena szatana. Zamieszкана przez dzikie zwierzęta, surowa, pozbawiona życia sprawiała wrażenie ziemi przeklętej. Choć początkowo dla narodu nomadów, którym byli Żydzi, pustynia stanowiła mieszkanie Jahwe, z czasem uznano ją za ojczyznę szatana¹². Zresztą taki motyw pojawia się również w Ewangelii w scenie kuszenia Jezusa (por. Mt 4, 1–11), czy w innym miejscu w słowach Jezusa o miejscu przebywania demonów (por. Mt 12, 43).

Z pewnością pustynia nie była dla Antoniego tylko miejscem samotności, pokuty i ascezy. Wyjście na pustynię oznaczało świadome przyjęcie walki z po-

⁸ Por. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 115 n.

⁹ Por. J. Danielou, dz. cyt., s. 148.

¹⁰ Tamże, s. 150.

¹¹ Por. J. Steinmann, *St. Jean – Baptiste et la spiritualité du désert*, 1956, s. 164.

¹² Tamże, s. 157.

kusami diabła, dopuszczenie do bezpośredniej konfrontacji z siłami zła. Pustynia była ucieleśnieniem tych wyzwań¹³.

3.6. Podsumowanie

Wykład demonologii i antropologii zawarty w *Listach* Antoniego plasuje się w szerokim nurcie wpływów myśli greckiej. Pustelnik uwypuklał znaczenie rozumu, wyraźnie rozdzielał istotę duchową od cielesnej, mówił o jedności duchowej natury takich kategorii bytów jak: ludzie, anioły, demony i ciała niebieskie. Wśród chrześcijańskich poprzedników Antoniego duże podobieństwo myśli możemy znaleźć u Orygenesesa, jak np. przy rozróżnianiu pożądliwości w człowieku. Przy opisie pochodzenia duchowej natury ludzi aniołów i demonów, w poglądach na temat natury ciał niebieskich i ciała człowieka po zmartwychwstaniu Antoni wręcz utożsamiał się z Orygenesem.

W pismach Antoniego widoczne są również podobieństwa do nauki judaizmu, do myśli zawartej w literaturze okresu międzytestamentalnego. Dostrzegamy je w opisie wrogiego działania demonów, które chcą zawładnąć ludzkim ciałem i duszą. Ich wrogość wobec człowieka wynika z zazdrości, która jest raną demonów jęczącą się na widok szczęśliwości ludzkiej.

Innym żywym motywem zaczerpniętym z serca tradycji żydowskiej jest symbol pustyni jako miejsca ascezy i walki ze złem. Wymowa znaczenia pustyni pochodzi z Biblii i z żywej wśród pierwszych gmin chrześcijańskich tradycji esseńskiej¹⁴.

ZAKOŃCZENIE

Demonologia w nauce Ojców Kościoła pełniła różne role. Jej znaczenie ulegało przemianom wraz z dojrzwaniem poglądów na istotę i znaczenie demonów. Istotnym przykładem tego rozwoju są omawiane w pracy koncepcje demonologii św. Justyna, Orygenesesa i św. Antoniego. U Justyna demonologia była istotnym argumentem apologii, tłumaczącym poganom niezupełną zgodność ich myśli z nauką rodzącego się chrześcijaństwa. Orygenes przypisywał jej znaczenie w soteriologii. Natomiast u Antoniego budowała ona myśl i postawę ascetyczną, nadając jej niezwyklej głębi i mądrości. Tak wszechstronne ujęcie przekonuje nas o wadze, jaką do problemu demonologii przywiązywali Ojcowie Kościoła.

Justyn dokonał syntezy myśli o demonach funkcjonującej w starożytnym świecie. Dzięki temu przysporzył chrześcijaństwu szczególnej żywotności. Wyzwolił bowiem obie tradycje – żydowską i grecką – z ograniczenia ich własnych pojęć, co

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 110.

stało się następnie impulsem pełnym obietnic i nadziei w dalszym rozwoju myśli chrześcijańskiej. Justyn do rozważań o demonologii włączył grecką mitologię, filozofię, żydowską historię zbawienia i wszystkie te na pozór odległe dziedziny połączył i zinterpretował w świetle przyjścia Chrystusa na ziemię.

W ten nurt odważnego i oryginalnego patrzenia na problematykę demonologii wpisał się następnie Orygenes. Podobnie jak Justyn był on daleki od przesądów i lęków przed religijnością niechrześcijańską. W konsekwencji nazначzył swoją epokę niezwykle oryginalną koncepcją demonologii. Według Orygenesesa moc demonów na skutek przyjścia Chrystusa utraciła swój dawny determinizm, swoje panowanie, które rozdzielało świat dualistycznie na dwie równorzędne siły. Znaczenie odkupienia dokonanego przez Chrystusa rozpoczęło scalanie świata również na płaszczyźnie duchowej. Orygenes dopuścił tu myśl, że niektóre demony się nawróciły, a dziedzictwo szatana nie będzie trwać wiecznie. Dodatkowo chrzest i męczeństwo stanowią konkretne środki, przez które panowanie demonów może być pomniejszone. Orygenes przewyciężył tu dualistyczne skłonności literatury greckiej i żydowskiej, wyzwolił myśl ze zbyt ciasnych pojęć Boga i wprowadził nową nadzieję na zbawienie.

Wreszcie bogactwo przenikających się tradycji znalazło swoją jak najbardziej praktyczną realizację w nauce i życiu św. Antoniego. Ten egipski mnich, którego postać jest owiana legendą, pisząc swoje uwagi o demonach, przedstawiał je jako wrogów mądrości i prawdy. Niezwykły szacunek dla tych intelektualnych wartości zdradza jego przywiązanie do tradycji greckiej. Poprzez przyjście Chrystusa, działanie Ducha Świętego, jak i przez całą historię zbawienia Bóg objawia człowiekowi prawdę. Wielki optymizm, jaki wynika z *Listów* i zachęt Antoniego, opiera się właśnie na świadomości przeznaczenia człowieka do prawdy. Tradycja żydowska i grecka są niejako drogowskazami, ostoją poznania, źródłem i ziarnem prawdy. Mądrość Pustelnika przysporzyła mu niezwykłego autorytetu i wielu naśladowców. Ojciec monastycyzmu urósł do miary jednej z najbardziej wpływowych postaci cywilizacji europejskiej.

Zadziwiający jest fakt twórczego połączenia tradycji greckiej z żydowską w myśli chrześcijańskiej. Nie może być tu mowy o antagonizowaniu czy wykluczaniu jednego nurtu na korzyść drugiego. Opisani autorzy chrześcijańscy wyprowadzają z funkcjonujących wizji świata demonicznego spójny, asymilujący obraz doświadczenia wielu kultur i wieków. Jest to niewątpliwie świadectwem otwartości i uniwersalizmu wypracowanych przez nich idei.

KS. WALDEMAR KULBAT
Łódź

OKULTYZM NAMIASKĄ RELIGII?

1. CO TO JEST OKULTYZM?

W najnowszym *Innym słowniku języka polskiego* okultyzm to „Wiara w istnienie sił tajemnych w człowieku i w przyrodzie, a także wiedza i praktyki związane z tą wiarą, np. alchemia, magia, astrologia”. *Encyclopaedia Britannica* precyzuje natomiast: „okultyzm to rozmaite teorie i praktyki związane z wiarą w nadprzyrodzone siły lub byty i ich poznanie lub wykorzystywanie. Te wierzenia i praktyki – przeważnie związane z magią i wróżbiarstwem występowały we wszystkich społeczeństwach na przestrzeni znanej nam historii”. W opracowaniach teologicznych można znaleźć wiele różnych definicji okultyzmu, zasadniczo podobnych, mniej lub bardziej rozbudowanych, zawierających dodatkowe aspekty i akcenty. Zdaniem A. Rescha treść pojęcia okultyzm, pochodzącego od łac. *occultus* – ukryty, tajemny, obejmuje wszelkie zjawiska, doktryny i praktyki, które odnoszą się do ukrytych sił w świecie, w człowieku i poza światem, a które są niedostępne dla normalnego, opartego na poznaniu zmysłowym doświadczeniu¹. Według A. Koeberlego okultyzm to „pojęcie zbiorcze, obejmujące pełnię tajemniczych sił i stosunków, które działają w sferze duchowej człowieka, w jego naturalnych uzdolnieniach oraz na styku pomiędzy tymi dwoma biegunami”². Natomiast H. Ekkehaard formułuje następującą definicję: „Okultyzm to nieostre i częściowo polemiczne zbiorcze określenie dla pewnej doktryny, względnie reprezentującego tę doktrynę ruchu czy grupy, która koncentruje się na biernie doświadczanych, lub aktywnie wywoływanych siłach, zjawiskach i przeżyciach natury psychicznej lub fizycznej poza dziedziną

¹ A. Resch, *Okkultismus* w: U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, *Handwoerterbuch religioeser Gegenwartsfragen*, t. VIII, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 320–324.

² A. Koeberle, *Okkultismus*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Tübingen 1986, s. 1614–1619.

praw naturalno-przyrodniczego systemu, jak również związane z tymi zjawiskami metody badań, teorie, praktyki i rytury”³.

Doktryna i praktyka okultyzmu opierają się na założeniu, że poza dostępnym nam na drodze empirii światem są ukryte siły, które pozwalają się rozpoznać nie na drodze poznania racjonalno-analitycznego, lecz intuicyjno-analogicznego. Celem jest nie tylko stopniowe poznanie (gnoza) i osiągnięcie wiedzy tajemnej, lecz również wyjaśnianie (astrologia, alchemia, jasnovidzenie, seanse mediumiczne), a przede wszystkim przemiana dokonywana przez religijne praktyki (wróżbiarstwo, uzdrawianie, inicjacje, pośredniczenie przez czynniki magiczne i telepatyczne). Granice między zjawiskami są płynne, dlatego trudno jest rozróżnić okultyzm i ezoteryzm. E. Tiryakian w okultyzmie widzi „technikę”, która ukazuje ukryte siły i prowadzi do empirycznych rezultatów, podczas gdy w ezoteryzmie widzi on religijno-filozoficzny system wiary, który służy tej „technice”⁴.

2. EKSPLOZJA OKULTYZMU I SŁABOŚĆ WIARY

Współcześnie mamy do czynienia z ogromnym rozpowszechnianiem się praktyk okultystycznych. Ponieważ trudno o aktualne dane, pozostaje odwołać się do dostępnej literatury. Ekkehard podaje, że ok. 100 mln osób praktykuje spirytyzm. W 1975 r. w Wielkiej Brytanii było około 3 tys. praktykujących czarowników i czarownic, we Francji w tym samym czasie było 34 tys. zawodowych wróżbitów, istniało tam około 2 tys. związków okultystycznych. W ostatnim czasie te liczby wzrosły. Zainteresowanie okultyzmem przejawiało się także w bardzo wielu publikacjach na te tematy. W 1982 r. w obszarze języka niemieckiego pojawiło się ponad tysiąc nowych publikacji propagujących okultyzm. W beletrystyce sukcesy odnosi nowy gatunek literacki: „fantasy”, który nawiązując do motywów sag i baśni, podejmuje tematy okultystyczne⁵. Współcześnie nie tylko wielkie księgarnie Paryża, Rzymu czy Wiednia, ale także księgarnie w małych miasteczkach Europy, także księgarnie w Polsce, prezentują obszerne działy literatury okultystycznej. Okultyzm wkroczył potężną falą do sal kinowych, setek kanałów telewizyjnych, programów radiowych, Internetu i niezliczonych wydawnictw prasowych. Horoskopy, astrologia, świat wampirów, demonów, upiórów, to zwykła codzienność nie tylko w programach dla młodzieży i dorosłych, ale także w programach dla dzieci. W wielu krajach przeprowadzane są badania nad zasięgiem wpływu okultystycznej fali na młodzież i dzieci. Wiele z nich sygnalizuje niepokojące zjawisko fascynacji

³ H. Ekkehard, *Okkultismus*, w: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, t. IV, Stuttgart–Berlin–Köln 1998, s. 263–267.

⁴ W. Janzen, *Okkultismus*, w: *Teologische Realenzyklopaedie*, XXV, Berlin–New York 1995, s. 216–220.

⁵ H. Ekkehard, dz. cyt., s. 265.

okultyzmem, jednak alarmistyczne dane podawane przez publicystów są krytycznie oceniane przez badaczy⁶.

Jednocześnie wraz z rozszerzaniem się zjawiska okultyzmu zaznacza się spadek wiary. 81% Amerykanów w 1957 r. przekonanych było, że religia może odpowiedzieć na problemy świata, w 1989 r. to przekonanie podzielało jedynie 61%⁷. W 1978 r. 52% deklarowało przekonanie, że religia dla nich jest bardzo ważna, w 1994 r. to przekonanie podzielało 58% Amerykanów. Jednak dla wielu z nich nie ma znaczenia uczestniczenie w praktykach religijnych swojego Kościoła. Poziom praktyk religijnych spada: jedynie 32% uczęszcza do kościoła lub synagogi raz w tygodniu, natomiast 14% prawie co tydzień (ogółem uczęszcza 46%). Według Gallupa jedynie 10% może być uznanych jako zaangażowanych religijnie w swoich parafiach.

W Europie sytuacja jest jeszcze gorsza. Według badań *World Values Survey* przeprowadzanych w latach 1990–1993 ustalono, że w Niemczech Zachodnich jedynie 18% ludności uczestniczy w liturgii, w Wielkiej Brytanii 14%, we Francji 10%, w Szwecji zaledwie 4%. Refleksja dokonana przez socjologów amerykańskich nad przemianami duchowymi pokolenia urodzonego w przedziale czasowym między 1945 a 1954 rokiem wykazuje, że 2/3 należących do tej populacji wystąpiło ze swoich Kościołów w okresie swojej młodości na 2 lub więcej lat. Z tych, którzy odeszli, 25% powtórnie odkryło ważność chrześcijaństwa, kiedy założyli własną rodzinę⁸. W rezultacie, zgodnie z badaniami Davida Roosena, religioznawcy z Hartford Seminary w Connecticut, ich udział w praktykach kościelnych (we wszystkich grupach wieku) wzrósł z 33% w 1975 r. do 41% w 1990 r. Jednak (42%) większa część pozostała poza Kościołem. Jak stwierdza *American Bible Society* 90% ludzi posiada Pismo Święte, jednak tylko 27% regularnie je czyta. Sytuacja duchowego głodu sprawia, że ludzie są podatni na przyjęcie cegokolwiek, a znajdując się poza chrześcijańskimi Kościołami, są zagrożeni ideologią szerzącego się okultyzmu, zwłaszcza występującego w postaci ruchu *New Age*, który jest prawdziwą puszką Pandory, zawierająca okultystyczne teorie i praktyki, a w nich duchowość Wschodu łączy się z antyreligijnymi teoriami zachodniej psychologii. *New Age* można też rozpatrywać jako potężny ruch dysponujący swoimi programami telewizyjnymi, radiowymi, internetowymi, siecią księgarń, restauracji, a nawet kościołów. Często struktury i organizacje *New Age* kryją się pod maską grup terapeutycznych. Świetnie prosperują media oferujące *channeling*, czyli kontakt z „duchami przewodnikami”. Odbywane przeważnie w weekendy seminaria kosztują od 150 do 1500 \$. Prywatne konsultacje kosztują około 250 \$ za godzinę. W rezultacie zwiedzeni przez duchowych „pośredników”

⁶ H. Wiesendanger, *In Teufels Küche. Jugendokkultismus: Gründe, Folgen, Hilfen*, Düsseldorf 1992.

⁷ Według *Princeton Religion Research Center*, cyt. za: T. A. Modica, *Overcoming The Power of the Occult*, Milford 1996.

⁸ Według badań Wade Clarcka Roofa, socjologa religii z Uniwersytetu Santa Barbara w Kalifornii.

tracą tysiące dolarów. Niezwykły profit przynoszą książki i czasopisma okultystyczne z kręgu *New Age*. W 1987 r. w USA było 2500 księgarni okultystycznych, w ciągu 5 lat ich liczba uległa podwojeniu. Według A. Greeleya, socjologa religii z *National Opinion Research Center*, w 1986 r. 1/3 populacji wierzyła w możliwość jasnowidzenia, w tym samym czasie według *National Opinion Research Center* na Uniwersytecie w Chicago 42% respondentów deklarowało, że kontaktowali się ze zmarłymi. W 1983 r. badania Instytutu Gallupa wykazały, że 25% Amerykanów wierzy w reinkarnację. W 1990 r. badania Gallupa potwierdziły, że 46% Amerykanów wierzy w moc energii psychicznej, 36% w telepatię, a 24% w astrologię. Mimo deklarowanego racjonalizmu, okultyzmowi ulega także młodzież. W 1989 r. Ośrodek Badań nad Religią Uniwersytetu w Princeton wykazał, że 58% młodzieży wierzy w astrologię, 50% w spostrzeganie pozazmysłowe, 29% w czary, a 22% w istnienie upiórów⁹. Dane te wskazują, że propaganda okultyzmu przez *New Age* odnosi sukcesy: alternatywne w stosunku do chrześcijaństwa duchowości stają się atrakcyjne. Wiele pojawiających się nowych kultów szerzy synkretyzm i odrzuca Chrystusa jako Zbawiciela. Należy też wspomnieć o zjawisku infiltracji Kościołów chrześcijańskich przez struktury okultystyczne. W parafiach chrześcijańskich pojawiają się seminaria Jogi, Medytacji Transcendentalnej, Kontroli Umysłu Silvy. Wiek, w którym obecnie znajduje się to pokolenie w szczególny sposób skłania do poszukiwań duchowych. Zdaniem G. Gallupa jest oczywiste, że obserwujemy przejawy duchowego głodu. Natomiast psycholog R. May skomentował istniejącą sytuację: „Ugrzęźnięcie w okultyzm jest kompensowaniem niepokoju”.

3. PRZYCZYNY OKULTYZMU

Dla wielu badaczy przy eksplikacji przyczyn okultyzmu punktem odniesienia staje się sytuacja duchowa lat sześćdziesiątych. „Nowy wspaniały świat”, w którym liczyły się jedynie wartości materialne, obnażył swoją duchową pustkę. Zamiast świetlanej przyszłości ujrzano trzy przerażające widma: nuklearnej zagłady, przeludnienia i katastrofy ekologicznej. Zachwianiu uległa także dotychczasowa wiara w postęp i racjonalizm, gdyż to właśnie uczeni stworzyli broń masowej zagłady. Odrzucenie moralności chrześcijańskiej przez wiele środowisk było związane z buntem przeciw dotychczasowym autorytetom. Zjawisko to było w dużej mierze reżyserowane i narzucone przez opiniotwórcze elity uniwersyteckie, a rozpowszechniane przez środki kultury masowej. Badacze podkreślają, że tego rodzaju „okultystyczne odrodzenia” zdarzały się już w historii w burzliwych okresach przejściowych; w przeddzień rewolucji francuskiej, przed I wojną świa-

⁹ Powyższe dane za: T. A. Modica, dz. cyt.

tową i przed rewolucją w Rosji¹⁰. Bardzo dużą rolę odegrała we wspomaganiu tej okultystycznej fali literatura; południowoamerykańska literatura „realizmu magicznego” (Carlos Fuentes, Gabriel Garcia Marquez, Jorge Luis Borges), wątki hermetyczne u Lawrence’a Durrella, Thomasa Pynchona, Michela Tourniera. W rezultacie nastąpiły przemiany, w których rezultacie: „postacią najtrafniej ucieleśniającą zachodnią kulturę nie jest pokorny jak owieczka Zbawca przybity do krzyża. Wręcz przeciwnie, jest to ktoś zupełnie inny – mag, czarownik, który w renesansowym folklorze własną krwią podpisał pakt z Diabłem. Postacią definiującą naszą cywilizację nie jest Jezus, lecz Faust”¹¹. Powyższy pogląd charakteryzuje samoświadomość środowisk okultystycznych, dla których chrześcijaństwo należy już tylko do przeszłości. Bardzo istotną rolę w przekazywaniu idei okultystycznych odegrała muzyka rockowa. Jimi Hendrix np. wierzył, że muzyka jest magią, jej rytm mógł wprowadzać słuchacza w stan podobny do transu. John Densmore, perkusista wyznał kiedyś, że koncerty jego zespołu przeradzały się w przypominające rytuał widowiska¹². Według Hendrixa, muzyka, którą uprawiał, to coś więcej niż muzyka, jest ona jak kościół dla zagubionych. Wielu wykonawców tego rodzaju muzyki dążyło do tego, by wprowadzała ona słuchaczy w odmienne stany świadomości¹³.

Interesujące wyjaśnienie genezy okultyzmu przynosi socjologia wiedzy. Z tego punktu widzenia rozwój okultyzmu jest złączony z emancypacją klas średnich i odbija ich kryzysy. Z jednej strony przyjmuje on idee autonomii i rozwoju jednostki, przenosząc je od realizacji na polu społecznym do dziedziny wewnętrznej poszukiwania sensu życia i religijnego kosmosu. Z drugiej strony okultyzm przynosi możliwość neutralizacji egzystencjalnych lęków poprzez takie praktyki, jak mantyka czy spirytyzm. Zaobserwowano, że okultyzm nasila się zwłaszcza w czasach kryzysu (I i II wojna światowa oraz okres powojenny). Warto wspomnieć, że w społeczeństwach zachodnich pewne formy okultyzmu stają się szczególnie popularne: przekonanie o reinkarnacji, ufologia, badanie głosów zmarłych, *channeling*. Eliade w swoim studium o okultyzmie stwierdzał szczególny rozwój okultyzmu w subkulturach młodzieżowych¹⁴. Obok sekularyzmu, chrześcijaństwa kościelnego, nurt *religio occulta* staje się jakby trzecim nurtem przebiegającym obok, ale i wewnątrz oficjalnej religii¹⁵. Zdaniem Hummela atrakcyjność okultyzmu wynika z faktu, że łączy on stare tradycje z zasadami nowoczesności. Dlatego można go interpretować jako wykorzystujący nowoczesne metody oddziaływania protest antymodernistyczny i ruch kompensacyjny. Według Eliade, siłę przyciągania okultyzmu tłumaczy potrzeba przeżycia „osobowej inicjacji” na drodze pogłębionego

¹⁰ M. Baigent, R. Leight, *Eliksir i kamień, historia magii i alchemii*, Warszawa 2000.

¹¹ Tamże, s. 15.

¹² Zob. tamże, s. 265.

¹³ Zob. tamże, s. 268.

¹⁴ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992.

¹⁵ W. Janzen, dz. cyt., s. 216–220.

poznania i doświadczenia własnej osoby, związków z wszechświatem i transcencji. Sukcesy okultyzmu w środowisku młodzieży wiążą się z brakiem adekwatnej pomocy w rozwiązywaniu egzystencjalnych kryzysów, braków w duszpasterstwie i indywidualnym kierownictwie duchowym. „Żyjemy w czasach kryzysu, jednostka czuje się bezsilna i bezradna. Człowiek szuka sensu, jakiejś ponad wszelkimi zagrożeniami istniejącej Mocy” – wyjaśnia socjolog Ulrich Mueller¹⁶. Zainteresowanie okultyzmem wynika często z kryzysu tożsamości młodych ludzi, pojawia się lęk przed samodzielnością, presja „racjonalnego” społeczeństwa, w którym człowiek często przegrywa swoje społeczne i zawodowe szanse, prowadzi do poczucia bezsilności, znalezienia się w pułapce. Odwołanie do tajemnych mocy daje wtedy iluzję bezpieczeństwa. Praktyki magiczne przynoszą możliwość manipulacji, przekroczenia własnych ograniczeń. Wróżby, cudowne terapie, pomoc duchów z zaświatów wydają się potężną pomocą. „Magia jest mocą bezbronną” – wyjaśnia Hubert Kohle, religioznawca z Augsburga¹⁷. Współczesny okultyzm jest w szerokim zakresie inspirowany przez media. W Niemczech badacze mówią o powodzi spirytystycznej literatury zalewającej rynek. Czasopisma młodzieżowe takie jak „Maedchen” czy „Bravo” (ponad milionowy nakład) zamieszczają poradniki w rodzaju: *Jak przyjmować przesłanie z zaświatów*, *wahadelko powie ci prawdę*, *Błyskawiczny kurs wykładania kart – spojrzenie w przyszłość* – itp. Źródłem okultystycznej inspiracji są telewizyjne seriale i filmy. Obok takich filmów jak *Omen* czy *Egzorcysta* istnieją setki innych podających motywy i rytuały okultystyczne.

Wśród okoliczności wspomagających rozwój okultyzmu należy wymienić kryzys wiary i przekonanie, że Kościół nie jest w stanie zaspokoić wszelkich potrzeb ludzi. Harald Baer stwierdza: „Eksplzja okultyzmu jest zjawiskiem protestu przeciw skostniałemu chrześcijaństwu”¹⁸. Zagadnienia mistyki, życia po śmierci są zaniedbane przez katechetów i kaznodziejów. Fascynacje okultyzmem to symptom aktualnej niewystarczalności elementu mistycznego w Kościołach, a także pewnej niepewności, dwuznaczności wypływającej z uwarunkowań społecznych i kulturowych środowiska¹⁹. Kościoły instytucjonalne zaniedbały ten teren i powstała pustka²⁰. Stąd poszukiwania na własną rękę wartości duchowych po to, aby utrzymać duchową równowagę.

¹⁶ H. Wiesendanger, dz. cyt., s. 68–77.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ H. Baer, *Neue Wege zur Transzendenz?* za: H. Wiesendanger, dz. cyt., s. 76.

¹⁹ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998, s. 424.

²⁰ H. Wiesendanger, dz. cyt., s. 76.

4. FUNKCJONOWANIE OKULTYZMU

Wbrew prognozom o narastaniu sekularyzacji i nadejściu społeczeństwa laickiego, racjonalnego i świeckiego obserwujemy kształtowanie się nowej wrażliwości duchowej i otwarcie się na transcendencję. Jednak brak tutaj odniesienia do konkretnej historycznej formy chrześcijaństwa, które ucieleśnia się w Kościele. Wiara religijna często zostaje zredukowana do pewnego rodzaju psychologicznej kompensacji, religia staje się dobrem konsumpcyjnym między wielu innymi dobrami, dającym się całkowicie pogodzić z logiką społeczeństwa rozwiniętego kapitalizmu: jednostka czuje się zmiażdżona przez struktury nowoczesnego społeczeństwa, a w „oswojonych”, zafałszowanych formach religijnych już nie znajduje bodźca do nawrócenia i twórczości²¹. Jest znamienne, że ta nowa wrażliwość religijna objawia się w dużej mierze jako zainteresowanie przejawami okultyzmu, magią, horoskopami, astrologią, chiromancją itp. Można to zinterpretować jako rozbudzenie zainteresowania wartościami głębszymi i niewyraźnymi oraz jako próbę powrotu do utraconych wartości, a nawet jako powrót do nadziei ponadświatowych po załamaniu się nadziei światowych. De Fiores stwierdza: „Nigdy dość demaskowania ryzyka odejścia od historii, istniejącego w obecnym przepływie magii; jednakże trzeba również rozpoznać w okultyzmie pewną wartość religijną, nie tylko dlatego, że jest on protestem przeciw zbyt racjonalnemu, technologicznemu i biurokratycznemu społeczeństwu Zachodu, ale też dlatego, że działalność wróżbiarska i magiczna łączy się zawsze z ludzką potrzebą odkrycia tego, co ukryte w misterium Kosmosu”²². Popularność okultyzmu wiąże się z tendencją do wycofywania się religijności jako wierzenia, zorganizowanej według systemu koncentrycznego: credo – kapłani – rytury – przyjęcie wobec świata postawy „innego”. W tym wypadku podstawą jest istotowy związek z porządkiem etycznym formalnym i zewnętrznym (rzadziej wewnętrznym), realizowanym w życiu poprzez zachowania rytualistyczne, które wyrażają lub chcą wyrazić przynależność do świętego misterium. Dla człowieka wierzącego najważniejsze jest utożsamienie się z tym misterium poprzez przyjęcie „wyznania”, często bez konsekwentnej praktyki życiowej. Natomiast okultyzmowi sprzyja raczej religijność doświadczenia. Tutaj chodzi o koncepcję świata, która opiera się na organicznym subiektywizmie, a postulowaną wartością centralną jest ewolucja osoby, jej aktualizacja w perspektywie antropocentrycznej. Święte jest to, co pozwala jednostce zrealizować jej potencjalne możliwości. Funkcjonowanie okultyzmu wiąże się ponadto z bardziej fundamentalnymi chorobami naszych czasów. Okultyzmowi sprzyja bowiem pustka kulturowa, indyferentyzm, narcystyczny egoizm oraz rozpad wszelkich wartości. Zjawisko „mitologizacji” teraźniejszości polega na wynoszeniu przez współczesną kulturę na piedestał tego, co tymczasowe, krótko-

²¹ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, dz. cyt., s. 425.

²² S. De Fiores, *Spiritualita contemporanea w NDS*, s. 1517, za: L. Boriello, dz. cyt., s. 455–456.

trwale, przelotne. Wielu w tej tymczasowości cierpi na bezsilny smutek i rozpacz. Można zauważyć przejawy nihilizmu i katastrofizmu. Wszystkie te zjawiska, będące przejawem kryzysu kultury, w jakiejś mierze sprzyjają okultyzmowi.

5. CZY OKULTYZM MOŻE ZASTĄPIĆ RELIGIE?

Zdaniem niektórych okultyzm w całkowicie zsekularyzowanym społeczeństwie może spełniać funkcję budzenia zmysłu tajemnicy i tworzenia podbudowy na otwarcie się na przestrzeń wiary. Jednak o wiele bardziej poważnie trzeba przyjmować twierdzenia opisujące okultyzm jako „niewierność fundamentalną”²³. W dotychczasowej dyskusji ukształtowały się następujące postawy wobec okultyzmu: postawa racjonalistyczno-demitologizacyjna, która określa światopogląd okultystyczny jako niemożliwy do pogodzenia zarówno z nowoczesnym obrazem świata, jak i z zasadniczą postawą Biblii wobec magii i mitów.

Demonizacja okultyzmu. W ujęciu zwolenników tego rodzaju interpretacji okultyzmu jawi się jako wpływ przeciwnych Bogu mocy, prowadzących do zaprowadzenia siły zła (*civitas diaboli*).

Stanowisko postulujące precyzyjne odróżnienie zjawisk okultystycznych, jako zjawisk wewnątrzświatowych, od transcendencji działania Bożego. W tym ujęciu zjawiska okultystyczne mogą być jakimś znakiem kierującym ku tajemnicy świata. Jednak Objawienie Boże kieruje ku zupełnie innemu poziomowi rzeczywistości²⁴.

Istnieje potrzeba prowadzenia interdyscyplinarnych studiów nad okultyzmem ze strony takich nauk, jak: religioznawstwo, psychologia, psychologia głębi, socjologia, parapsychologia, teologia. Szczególne zadanie Kościoła (a więc wszystkich chrześcijan) polega na pełnieniu funkcji profetycznej, krytycznej wobec wszelkich przejawów bałwochwalstwa, również tych, które wiążą się z różnymi postaciami okultyzmu. Natomiast w stosunku do ludzi uwikłanych w okultyzm w szczególny sposób jawi się potrzeba dialogu.

²³ A. Posacki SJ, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996.

²⁴ W. Janzen, dz. cyt., s. 217–19.

BP ADAM LEPA

Łódź

MEDIA – CZWARTA WŁADZA, CZY SŁUŻBA CZŁOWIEKOWI?*

WSTĘP

Zgodnie z tytułem wykładu będę się posługiwał sformułowaniem „czwarta władza”, choć dziś mamy do czynienia z mediami, które stały się już „pierwszą władzą”. Jak widać na co dzień, władza mediów jednych polityków kreuje, innych zaś eliminuje ze sceny politycznej; decydująco wpływa na obraz rządu i parlamentu; podejmuje miażdżącą krytykę władzy sądowniczej, rozstrzyga o stosunku społeczeństwa do rządzących koalicji i do partii politycznych. Od tej władzy przede wszystkim zależy sterowanie opinią publiczną.

Ponadto niemal każdy polityk staje się wcześniej czy później człowiekiem mediów. One mu imponują, aby go później wciągnąć w zwodnicze tryby swojej gigantycznej maszyny. Dlatego nie może dziwić fakt, że w Polsce zmieniają się rządy parlamenty, partie i politycy, natomiast najważniejsze centra opiniotwórcze pozostają zawsze w tych samych rękach.

Wykład składa się z dwóch części. W części pierwszej ukazane będą najważniejsze negatywne skutki sytuacji, gdy media są przede wszystkim instrumentem polityki, to znaczy służą wyłącznie władzy. Część druga rozpatruje działalność mediów jako formę służby człowiekowi (w sensie postulatycznym).

Mówiąc o mediach, mam na myśli świat mediów, zakreślony w obrębie dwóch głównych grup mediów: publicznych i komercyjnych. A zatem z refleksji wyłączone są tzw. media społeczne, do których należą m.in. media wyznaniowe.

1. GDY MEDIA WYŚLUGUJĄ SIĘ WŁADZY POLITYCZNEJ

Przeprowadzone badania oraz zwykła obserwacja pozwalają stwierdzić, że jeżeli media oddane są bez reszty polityce, lekceważąc jednocześnie dobro człowie-

* Wykład wygłoszony 10 kwietnia 2000 r. w Uniwersytecie Łódzkim w ramach Konwersatorium nauki społecznej Kościoła.

ka, stwarzają i potęgują zjawiska, które stanowią zagrożenie dla rozwoju jednostki i społeczeństwa. Równolegle z tym postępuje w mediach proces instrumentalizowania człowieka. Wszak staje się on przede wszystkim środkiem w osiąganiu celów politycznych czy ideologicznych albo jednych i drugich (jak było w totalitaryzmie komunistycznym). Ograniczę się do przedstawienia pięciu najważniejszych zjawisk, które występują zawsze tam, gdzie w mediach człowiek spychany jest na plan dalszy – najczęściej jako narzędzie w grach politycznych czy w ideologizacji społeczeństwa. Będzie to „pięć grzechów głównych” polskich mediów.

Te „grzechy główne” to: zatrucie informacyjne, nowa mitologia, poprawność polityczna, manipulowanie człowiekiem oraz plotka medialna.

Zatrucie informacyjne

Nigdy się o nim wprost nie pisze – najczęściej na dalekim marginesie innych problemów. Polega ono na tym, że sprawy bardzo ważne i ważne przedstawia się w taki sposób i w takim kontekście, jakby były one mało ważne, albo też nic nie znaczyły. I odwrotnie: sprawy bagatelne ukazuje się jako niezwykle ważne i istotne.

Są dziś tematy, wartości i sprawy, które się w mediach albo całkowicie pomija, albo stawia na samym końcu. Mówimy wtedy: drobny druk i ostatnia strona.

Oto kilka przykładów. W wielu mediach elektronicznych i drukowanych z zasady nie mówi się o odrodzeniu moralnym społeczeństwa; choć sprawa ta powinna być naturalnym tematem po czasach, gdy panował polityczny system zakłamania. Nawet gdy rozważa się zjawisko powszechnej korupcji w Polsce, również pomijany jest temat odrodzenia moralnego narodu.

Są media, w których nigdy nie mówi się o formacji patriotycznej, o chrześcijańskich korzeniach kultury, o tożsamości czy godności narodowej. A jeżeli dotyka się tych spraw to w taki sposób, jakby one niewiele znaczyły albo należały do zamierchłego i „niepostępowego” arsenału wartości.

Innym przykładem zatrucia informacyjnego jest nadmierne promowanie tolerancji przy jednoczesnym dezawuowaniu miłości bliźniego. W ostatnich latach „tolerancyjność” urosła nam do rangi super-cnoty, czy super-zalety człowieka, gdy tymczasem tolerancja ani nie każe drugiemu człowiekowi przebaczać czy pomagać, ani nawet zrozumieć go. Natomiast miłość bliźniego idzie bardzo daleko i każe dobrze czynić nawet tym ludziom, którzy przyjmują postawę nienawiści.

Zatrucie informacyjne wtedy zwłaszcza jest wprowadzane w mediach, gdy pragnie się osiągnąć chaos moralny, aby na jego fundamencie budować nową obyczajowość. W wyniku takich zabiegów następują zmiany w obrębie piramidy wartości. Szczególnie groźna dla jednostki i społeczeństwa jest podmiana wartości strukturalnej, a więc tej, która znajduje się na szczycie piramidy wartości. Jeżeli tą wartością było *sacrum* i w wyniku długotrwałego zatrucia informacyjnego zostało podmienione przez inną wartość, np. pracę, dobrobyt, sławę, wtedy może to oddziaływać destrukcyjnie na osobowość danego człowieka. Przypomnę, że we-

dług Allporta jednostka, dla której wartością strukturalną jest *sacrum*, ma największe szanse rozwoju osobowości.

Gdy kilka lat temu Umberto Eco odwiedził Polskę, publicznie stwierdził, że media niszczą w człowieku *sacrum*. Nie rozwinął tej myśli i nikt go nawet o to nie poprosił. Wydaje się jednak, że to niszczenie *sacrum* przebiega przede wszystkim w następstwie zatrucia informacyjnego.

Powstaje więc pytanie, dlaczego wprowadza się do mediów zatrucie informacyjne. Pytanie pozostawiam bez odpowiedzi, tym bardziej że wkracza ono w dziedzinę polityki. To samo pytanie zresztą można postawić pod adresem każdego z „grzechów głównych” polskich mediów.

Nowa mitologia

Idzie tu o mity współczesne albo polityczne. One bez udziału mediów nie mogą się rozwijać i upowszechniać. Media również uczestniczą czynnie w ich fabrykowaniu.

Mit określa się jako pogląd, który nieistniejącym wydarzeniom i zjawiskom nadaje pozory niewzruszonej prawdy¹. Istotną i najważniejszą funkcją mitu jest więc pozorowanie prawdy. Następuje to stosunkowo łatwo, ponieważ każdy mit dysponuje dużą dozą pozorowanej naturalności. Właśnie dlatego mity są niełatwo wykrywalne.

Mity konstruowane na użytek propagandy prowadzą często do dezintegracji społeczeństwa oraz do chaosu społecznego. Znakomity amerykański znawca mediów H. I. Schiller, pisze, że „mitów używa się po to, aby panować nad ludźmi”². Z kolei ojciec Józef Maria Bocheński, autor *Sto zabobonów*, twierdził, że przyczyną szerzenia się mitów jest „wątpienie w rozum, nieufność do prostego rozsądku, która prowadzi do łatania dziur w naszej wiedzy za pomocą kłamliwych historyjek, które się potem elegancko nazywa mitami”³.

Obecnie zrobiło się w Polsce gęsto od mitów. Funkcjonują nadal te, które powstały po 1945 r. (choć już nie wszystkie) i oddziałują na nasze życie mity, które sfabrykowano po 1989 r. Pamiętamy mity „stare”, takie jak mit „przyjaźni polsko-radzieckiej” czy mit „wyzwolenia Polski przez Armię Czerwoną”. Jakże głęboko tkwi w świadomości społeczeństwa mit „prywatności religii” (efekt mitu jest obecny m.in. na świadectwie szkolnym, na którym nie wolno szkole zaznaczyć z czego jest ocena – z religii czy z etyki).

Z nowych mitów mamy mit „polskiego piekła”, który prawdopodobnie powstał jako antidotum przeciwko próbom dekomunizacji państwa. Mamy też mity, które zniekształcają obraz polskiego społeczeństwa, np. mit „fanatyzmu religijnego Polaków” czy mit „antysemityzmu polskich katolików”. Jest też bardzo subtelny mit „Kościoła organizacji”, który ukazuje Kościół wyłącznie w warstwie społecznej i poli-

¹ A. Lepa, *Mity i obrazy*, Łódź 1999, s. 8 n.

² H. I. Schiller, *Sternicy świadomości*, tłum. z ang., Kraków 1976, s. 18–19.

³ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Paryż 1987, s. 71.

tycznej, eliminując całkowicie jego nadprzyrodzone pochodzenie i zbawczą misję (pierwsze elementy w budowaniu tego mitu zawarto w *Spizowej bramie* Brezy).

Olbrzymia większość polskich mediów czynnie uczestniczy w fabrykowaniu i upowszechnianiu starej i nowej mitologii. Jeden ze znanych publicystów napisał trafnie, że komuniści w Polsce „wnosili wiele bezproduktywnych fabryk. Jedy-nym chwalebnym wyjątkiem okazała się fabryka mitów. Jej wytwory do dzisiaj tkwią w ludzkich duszach”⁴.

I tu również pozostawiam bez odpowiedzi pytanie, dlaczego fabrykuje się i upowszechnia w mediach nowe mity i wraca do starych.

Poprawność polityczna

Trudno określić, co sprzyja postawie poprawności politycznej – brak odwagi cywilnej, nieliczenie się z prawdą, nadmierna lojalność wobec „swoich”, idea postępowości czy życiowy pragmatyzm. Jedni autorzy twierdzą, że postawa poprawności jest skutkiem „prania mózgów”, inni zaś że jest zakamuflowaną formą tego prania, a nawet nowym totalitaryzmem.

Poprawność polityczna staje się dziś coraz bardziej powszechna. Jest realizowana nie tylko w tym celu, aby się niebezpiecznie nie „wychylić”, lecz przede wszystkim po to, aby realizować liberalno-lewicową i „postępową” wizję świata, którą przyjmuje się i głosi jako obowiązującą w pewnych środowiskach.

W imię takiej poprawności nie wypada, a nawet nie powinno się mówić pozytywnie o Kościele czy o dobrych cechach Polaków. Jeżeli już trzeba mówić o działalności charytatywnej, to przede wszystkim o akcjach Jerzego Owsiaka itd.

Poprawności politycznej nadają specyficzne piętno mass media. Ostatnio mówi się o poprawności medialnej. Wtedy inaczej mówi się „prywatnie”, a już zupełnie „poprawnie” mówi się przed mikrofonem czy kamerą telewizyjną.

To właśnie postawa poprawności politycznej sprawia, że o pewnych zjawiskach czy faktach nie mówi się wcale i wtedy określonych osób, sytuacji czy wydarzeń absolutnie nie krytykuje się. Towarzyszy temu lęk przed nazywaniem rzeczy po imieniu. Bo można się wtedy narazić – komuś albo czemuś. Używa się wtedy eufemizmów albo słów zastępczych, które nic nie mówią.

Ostatnio popis poprawności politycznej dali w Gnieźnie w swoim *Orędziu* prezydenci pięciu krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Przybyli tam w 1000-lecie synodu gnieźnieńskiego, który jak powszechnie wiadomo, był również hołdem wobec św. Wojciecha, męczennika i wielkiego ewangelizatora Europy. Brakło prezydentom odwagi politycznej (i cywilnej), aby wprost powiedzieć o chrześcijańskich korzeniach Europy. Nawet słowem nie wspomnieli o św. Wojciechu, który kładł podwaliny w budowaniu zjednoczonej Europy. Jednocześnie w tekście *Orędzia* pojawił się cały arsenał nowomowy w ujęciu poprawności politycznej. Oto kilka sformułowań: „dalekowzroczne projekty wielkich wizjonerów eu-

⁴ J. Gaul, *Nowe polskie mitologie*, „Odra” 1995, nr 11, s. 15.

ropejskich”; „wspólne korzenie cywilizacji europejskiej”; „nauki ze szczytu gnieźnieńskiego sprzed tysiąca lat” czy sloganowo brzmiące zdanie „budowa wolnej, bezpiecznej, stabilnej i dostatniej Europy”.

Na przykładzie *Orędzia* prezydenckiego ogłoszonego w Gnieźnie widać wyraźnie, jak poprawność polityczna lekceważy fakty, a więc zakłamuje prawdę. Poprawność ta rozwija się i umacnia w mediach i dzięki mediom. Uruchamiana jest wtedy nowa cenzura i funkcjonują techniki atakowania tych przejawów myślenia i postępowania, które są niezgodne z aktualnie obowiązującą poprawnością polityczną. Stosuje się wtedy w mediach blokadę informacji, ośmieszenie, uogólnienie faktów, przemilczenie itp.

Nadal odczuwa się w Polsce wielki niedostatek publikacji na temat poprawności politycznej z uwzględnieniem jej politycznych i moralnych następstw. Również i w tym miejscu pozostawiam otwarte pytanie o przyczyny budowania idei poprawności politycznej i narzucania jej społeczeństwu za pośrednictwem mediów.

Manipulowanie człowiekiem

Nasza wiedza na temat manipulowania staje się coraz bogatsza. Mówi się o tym zjawisku w wielu mediach. Wolność słowa pozwala też ujawniać i piętnować najbardziej karygodne przejawy manipulacji. Ponieważ jest ona zagrożeniem dla osoby ludzkiej, na jej temat wypowiada się również Jan Paweł II. W przemówieniu wygłoszonym w 1980 r. w siedzibie UNESCO, przestrzegał świat przed wyrafinowanymi postaciami manipulowania – przede wszystkim automanipulacji⁵. W 1991 r. w Olsztynie Papież, mówiąc o odpowiedzialności za wypowiedzane słowo, stwierdził, że pewne słowa, które w rzeczywistości stanowią dla człowieka zło, „mogą być tak podawane, tak preparowane, żeby zrobić wrażenie, że są dobrem”. I dodał zaraz: „To się nazywa manipulacja”⁶.

Manipulacja jest celowym i skrytym działaniem, przez które narzuca się jednostce lub grupie ludzi fałszywy obraz pewnej rzeczywistości⁷. Dziś stosuje się w mediach bardzo skuteczne i z trudem wykrywane techniki manipulowania. Wśród nich są również takie, które oddziałują na podświadomość jednostki. Narzucane są wtedy odbiorcom mediów sugestywne zachęty do apostazji, narkomanii, satanizmu i zbrodni seksualnych. Zjawiska te są obecne szczególnie w programach amerykańskiej MTV – nazywanej „najważniejszym przekazem muzyki rockowej”. Stacja emituje tę muzykę na cały świat⁸. Dziś, dzięki antenom satelitarnym, programy MTV są odbierane w Polsce przez tysiące młodych ludzi.

⁵ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986.

⁶ Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1991, nr 5.

⁷ A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 23; por. M. Mońko, *Skorumpowany język manipulacji*, „Odra” 2000, nr 2, s. 2–11; ks. Z. Hanas, *Różne formy manipulacji człowiekiem*, „Communio” 2000, nr 11, s. 55–67.

⁸ Z. Godzic, *Przypadek MTV. Symulowanie, adresowanie i przyjemność*, w: *Prędkość i przyjemność*, red. A. Gwóźdź, Kielce 1994, s. 84–102.

Manipuluje się człowiekiem nie tylko w polityce, zjawisko to występuje coraz częściej w reklamie. Ponadto od pewnego czasu można dowiedzieć się z prasy i z wypowiedzi ludzi pokrzywdzonych, że w Polsce już funkcjonują sekty, które z niezwykle skuteczną skutecznością stosują wobec swoich podopiecznych, wypróbowane techniki manipulowania, a nawet prania mózgu.

Tu również należy postawić pytanie, dlaczego manipuluje się człowiekiem. Odpowiedź jednak wymaga odrębnego studium, a więc trzeba ją odłożyć, a pytanie pozostawić otwarte.

Plotka medialna

Jeszcze do niedawna uważano przekonanie, że plotka spełnia swoją rolę wyłącznie w stosunkach międzyludzkich jako dość sensacyjny element życia towarzyskiego. Tymczasem od długiego czasu jest ona narzędziem tzw. propagandy szeptanej. Wykorzystywana była w propagandzie komunistycznej, np. w Łodzi przed przyjazdem Papieża Jana Pawła II w 1987 r.⁹ Obecnie mówi się o plotce medialnej, a więc fabrykowanej w mediach i przez nie upowszechnianej. Ludzie mediów posługują się plotką w sposób, który od początku ma budzić w odbiorcach zaufanie do wprowadzanej w obieg nieprawdziwej opinii. Stosuje się wtedy znane określenia wstępne, takie np. jak: „według niepotwierdzonej informacji” czy po prostu „jak powszechnie wiadomo...”

Plotkę określa się jako poufne przekazywanie niesprawdzonych informacji, które oddziałują na niekorzyść trzeciej osoby¹⁰. Plotkę od obmowy różni klimat poufności („proszę tego nie powtarzać!”), przyciszony głos i sensacyjny temat, który zaspokaja potrzebę obcowania z tego typu wiadomościami (właśnie dlatego czytane są chętnie „kolorowe pisemka” i różnego rodzaju brukowce).

Dzięki mediom plotka szybko się rozprzestrzenia i przez rozmaite wzmocnienia zyskuje na wiarygodności. Ostatnio kilka takich medialnych plotek znalazło swój epilog w sądzie. Wyjątkowo pomocna dla plotki jest wysoka kreatywność mediów. Przecież tzw. fakty medialne funkcjonują na pograniczu z plotką, a często się z nią pokrywają. W związku z tym zrozumiała stała się opinia Instrukcji watykańskiej *Aetatis novae*: „Dla wielu rzeczywistością jest to, co środki przekazu uznają za rzeczywiste; wszystko, czemu nie poświęcają uwagi wydaje się pozbawione znaczenia” (AN, nr 4).

Plotka w mediach stała się dogodnym narzędziem w operowaniu tzw. etykietką w stosunku do osób niewygodnych, zbyt popularnych czy nie mieszczących się w ramach obowiązującej poprawności politycznej. Stosuje się wtedy dla nich etykietkę oszołoma, antysemitę, a nawet faszystę.

⁹ A. Lepa, *Papież Jan Paweł II w Łodzi*, Łódź 1992, s. 40–44.

¹⁰ Por. K. Thiele-Dohrmann, *Psychologia plotki*, tłum. z niem., Warszawa 1980, s. 18–19.

Bardzo trudno odwrócić bieg plotki, a zwłaszcza plotki medialnej. Wszelkie tłumaczenia przynoszą najczęściej skutek odwrotny w myśl znanego powiedzenia Francuzów: „qui s'excuse, s'accuse” (kto się usprawiedliwia, ten się oskarża).

Również i w tym punkcie można stwierdzić, że odpowiedź na pytanie, dlaczego media uczestniczą w fabrykowaniu i upowszechnianiu plotki, wymaga odrębnego opracowania.

2. GDY MEDIA SŁUŻĄ CZŁOWIEKOWI

Przypomnienie głównych grzechów polskich mediów mogło wywołać wrażenie, że już nie może być gorzej. To z kolei zdaje się prowadzić do postawy sceptycyzmu, że nie da się nic zmienić w świecie mediów. Tymczasem rzeczywistość jest inna.

Należy podkreślić, że jest jeden wspólny mianownik pięciu wymienionych grzechów. Jest nim negatywny stosunek do prawdy. W każdym z tych zjawisk występuje (oczywiście w zróżnicowanym stopniu) lekceważenie prawdy: w zatruciu informacyjnym, nowej mitologii, poprawności politycznej, manipulacji i plotce medialnej.

Media powołane są do służby człowiekowi

Mimo istnienia wymienionych zjawisk, które stanowią zagrożenie dla jednostki i dla społeczeństwa, media są jednak zdolne pozytywnie oddziaływać na swoich odbiorców. Przy czym możliwości te są w poważnym stopniu ograniczone – właśnie ze względu na wspomniane już wysługiwanie się władzy politycznej oraz w zależności od pewnych cech osobowych odbiorcy, takich jak np. krytycyzm, odporność na wpływ mediów, umiejętność selekcjonowania treści itp. Trzeba też pamiętać, że użytkownikiem mediów jest społeczeństwo posttotalitarne (kiedyś mówiło się, że kraje socjalistyczne to kraje naiwnych obywateli).

Pozytywny wpływ, jaki mogą wywierać media na jednostkę, nie ogranicza się tylko do oddziaływań bezpośrednich (np. przeżycia wywołane w następstwie transmitowania pielgrzymki papieskiej w radio czy w telewizji). Może on doprowadzić nawet do ukształtowania w odbiorcy pewnych postaw. Jak wiadomo, postawa jest dlatego bardzo ważna w życiu człowieka, ponieważ jej głównymi składnikami są: intelekt, wola, uczucia i aktywność. Dzięki tym składnikom w postawie wyraża się cały człowiek. Z tej racji o kształtowanie postaw człowieka zabiegają dziś przede wszystkim nauczyciele, duszpasterze, ludzie kultury, charzmatyczni mówcy. Natomiast zawładnąć postawami usiłują politycy, ludzie mediów i dysponenci propagandy.

Różne mogą być postawy pozytywne kształtowane przez media. Przykładowo można wymienić takie, jak postawa dialogu, postawa szerokich horyzontów czy postawa tolerancji. Dziś niewiele mówi się o pozytywnych postawach. Może dlatego, że nie prowadzi się nad nimi szerzej zakrojonych badań. Ponadto postawy negatywne kształtowane przez media są badane najczęściej i bywają z niepokojem omawiane

przez nauczycieli, pedagogów czy rodziców. Na temat postawy agresji kształtowanej przez media czy postawy konsumizmu medialnego napisano już wiele publikacji¹¹. Można więc powiedzieć, że w świadomości społeczeństwa postawy pozytywne ukształtowane dzięki mediom, są zmagoryzowane przez postawy negatywne.

Postawy pozytywne, które odbiorcy zawdzięczają mediom, potwierdzają przekonanie, że media te mogą służyć człowiekowi. Takie jest również stanowisko Kościoła. Wyraża je najpełniej Instrukcja duszpasterska Stolicy Apostolskiej *Communio et progressio* (*Zjednoczenie i postęp*) z 1971 r. Czytamy w niej m.in., że „środki społecznego przekazu należą do najskuteczniejszych i najbardziej przystępnych czynników, zdolnych wpłynąć na utwierdzenie się miłości, która może wreszcie rodzić zjednoczenie” (CP, nr 12). Jak widać, jest to bardzo optymistyczne spojrzenie Kościoła na media. Już sam tytuł tego dokumentu (*Zjednoczenie i postęp*) mówi sam za siebie. Gdy tymczasem poprzednie dokumenty (encyklika *Miranda prorsus* i soborowy dekret *Inter mirifica*) wyrażały przede wszystkim podziw i uznanie wobec mediów. Powstała z inspiracji Soboru Watykańskiego II i opracowana w jego duchu Instrukcja *Communio et progressio* poszła bardzo daleko i stała się wyrazicielem otwarcia się i zaufania Kościoła wobec mediów. Dokument ten zawiera pełny i wysoce kompetentny wykład teologii mediów – pierwszy w historii Kościoła.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że od mediów należy pilnie oczekiwać, aby służyły człowiekowi zgodnie z ich naturalnym powołaniem. Trzeba w związku z tym udzielać pomocy ludziom pracującym w mediach.

Służba prawdzie w mediach jest służbą człowiekowi

W przemówieniu do biskupów polskich, przybyłych w 1998 r. do Rzymu z wizytą *ad limina Apostolorum*, Papież Jan Paweł II powiedział: „Należy pamiętać, że właściwym celem i zadaniem społecznych środków przekazu jest służba prawdzie i jej obrona. Polega ona na obiektywnym i rzetelnym przekazywaniu informacji, unikaniu manipulacji prawdą i przyjmowaniu postawy nieprzekupnej wobec prawdy. Służba prawdzie jest służbą sprawie człowieka...” (Jan Paweł II, *Przemówienie z 14 lutego 1998 r.*).

Te słowa Jana Pawła II powinien z uwagą przeczytać i wziąć do serca każdy dziennikarz – niezależnie od wyznawanej religii i poglądów politycznych.

Papież daje do ręki ludziom mediów niejako gotową instrukcję, jak mają realizować swoje powołanie, aby ich codzienna praca stała się służbą pełnioną człowiekowi. Na czym polega ta służba w ujęciu Jana Pawła II? W swojej wypowiedzi Papież wskazuje na trzy fundamentalne warunki tej służby: przekazywanie informacji zawsze zgodnie z prawdą, wystrzeganie się jakiegokolwiek manipulacji prawdą oraz stała nieprzekupność wobec prawdy.

¹¹ Np. M. Braun-Gałkowska, *Oddziaływanie obrazów przemocy na psychikę*, „Ethos” 1997, nr 4, s. 33–49; W. Sikorski, *Agresywność młodzieży a jej preferencje dotyczące programów telewizyjnych*, „Psychologia Wychowawcza” 1998, nr 3, s. 231–238.

Przekazywanie informacji zawsze zgodnie z prawdą – tzn. nawet wtedy, gdy to się nie będzie opłacało, a nawet może się okazać bardzo niekorzystne dla portfela czy dalszej kariery. Na szczęście są dziennikarze, którzy wolą stracić pracę niż publikować kłamliwe informacje.

Wystrzeganie się jakiegokolwiek manipulacji prawdą. Każda manipulacja jest przejawem zakłamania, a więc lekceważy prawdę. Jest również krzywdą wyrządzaną człowiekowi, który ufa swoim mediom i nawet nie domyśla się z ich strony działań manipulatorskich.

Dziennikarz, który chce być człowiekiem prawdy, nie tylko sam nie manipuluje, ale również czyni wszystko, aby w jego gazecie, radiu czy telewizji również nie manipulowano.

Nieprzekupność wobec prawdy to taka uczciwość dziennikarza, która odrzuca każdą pokusę przekupstwa. Ani perspektywa awansu, ani też obietnica nowych korzyści materialnych czy presja poprawności politycznej nie mogą doprowadzić dziennikarza do zdrady prawdy.

Dziennikarz, który jest chrześcijaninem, wie bardzo dobrze, do czego może doprowadzić lekceważenie przezeń prawdy – w nim samym i u ludzi, którzy są odbiorcami medium, w którym on pracuje.

1. Jest ono wyrazem pogardy wobec Chrystusa, który siebie nazywał Prawdą. Mówił przecież: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem” (J 14, 6).

2. Zakłamuje samego człowieka – tego, który kłamie i tego, który jest okłamywany. Jest to specyficzny stan zniewolenia człowieka. Dlatego Chrystus zapewniał swoich uczniów: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

3. Zgodnie z wypowiedziami Jana Pawła II, jeżeli prawda nie stanie się fundamentem działalności politycznej, „łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (encyklika *Centesimus annus*, nr 46).

A zatem „czwarta władza”, która lekceważy prawdę i okłamuje swoich odbiorców, zagraża również narodowi i państwu, stanowiąc niebezpieczeństwo dla demokracji.

Z wypowiedzi Jana Pawła II wynika, że nie jest wcale ideałem sytuacja, gdy media nie kłamią. One mają również stawać w obronie prawdy – jest to przecież jeden z głównych celów i zarazem podstawowe zadanie wszystkich mediów.

Widać już pierwsze kroki stawiane przez ambitne media, aby bronić prawdy. Wyrazem takiej postawy jest działalność demaskatorska niektórych z nich, zmierzająca do powiedzenia pełnej prawdy o jakimś fakcie czy usunięcia kolejnej białej plamy w najnowszej historii Polski.

Wypowiedź Jana Pawła II jest dla nas przestrogą. Należy ją sobie dobrze uświadomić: zagrożona prawda jest zagrożeniem dla demokracji i dla wolności. Jest więc zagrożeniem dla państwa i narodu. Natomiast służba prawdzie w mediach jest służbą człowiekowi – jest służbą Polsce.

WNIOSKI

1. Odbiorcy mediów powinni wyraźniej niż dotąd oczekiwać, a nawet domagać się od ludzi mediów, służby człowiekowi. Wtedy przede wszystkim urzeczywistni się to oczekiwanie, gdy osoby pracujące w mediach będą miały ambicję, aby swoim warsztatem służyć człowiekowi. Tę ambicję trzeba u nich stymulować i pogłębiać (rozmowy bezpośrednie, listy, telefony itp.).

2. W ramach wychowania do mediów powinno się ukazywać olbrzymie możliwości pozytywnego ich oddziaływania na człowieka. Należy też uczyć, jak skutecznie reagować na negatywne wpływy mediów.

3. Trzeba dostrzegać w mediach publicznych i komercyjnych aktualne przejawy służby człowiekowi i mówić o nich z aprobatą – albo w liście do odpowiedniej redakcji, albo poprzez publiczne promowanie autora oraz jego wartościowych programów czy publikowanych tekstów.

4. Powstaje też wniosek o charakterze pilnego postulatu, aby naukowcy, badający świat mediów z pozycji socjologii, psychologii społecznej czy pedagogiki, kładli większy nacisk na pozytywny wpływ mediów na jednostkę i społeczeństwo i aby o tym wpływie więcej pisali. Mogłoby to bowiem pogłębić w społeczeństwie głód wartościowych mediów i emitowania ambitnych treści.

5. Służba człowiekowi w mediach powinna się stać również stałym tematem w wypowiedziach publicystów. Również oni poprzez współtworzenie opinii publicznej mogliby się przyczynić do pozytywnych przeobrażeń w świecie mediów.

6. Z powyższego wynika konieczność popularyzowania pilnego postulatu, że media mają służyć a nie wysługiwać się.

Z przedstawionych wniosków i dość realistycznych postulatów płynie przekonanie, że również sami odbiorcy mediów mogą się przyczynić do ich pozytywnej transformacji, której celem jest służba człowiekowi.

Nie ma innej, bezpiecznej alternatywy dla „czwartej władzy” jak właśnie służba człowiekowi. Inne rozwiązanie, a więc jakaś „trzecia droga” może się okazać jeszcze bardziej niebezpieczna dla jednostki i społeczeństwa niż „wysługiwanie się przez media polityce”. Mając to na uwadze, Alain Woodrow, znany specjalista z zakresu kultury masowej, opublikował w Paryżu w 1996 r. książkę pod wymownym tytułem: *Les médias – quatrième pouvoir ou cinquième colonne?* (Media – czwarta władza czy piąta kolumna?). Media jako „czwarta władza” tylko wtedy nie przeobrażą się w „piątą kolumnę” wymierzoną przeciwko kulturze, obyczajom, religii, jak również lekceważącą tożsamość i godność narodową oraz duchowe aspiracje społeczeństwa, jeżeli przyjmą postawę autentycznej służby człowiekowi.

Zakończę życzeniem, abyśmy jak najrychle doczekali czasów, kiedy „pracować w mediach” będzie zawsze i niezmiennie oznaczało „służyć człowiekowi”.

KS. MAREK STĘPNIAK
Łódź

RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY POLSKIEJ W OKRESIE PRZEMIAN SPOŁECZNYCH

WSTĘP

Młodzież jest grupą społeczną, którą otacza szczególna uwaga psychologów i socjologów, a wielorakie badania prowadzone wśród młodzieży mają pokazać zmiany, zachodzące w jej świadomości, postawach wobec świata i wobec wartości ważnych dla życia społecznego. Młodzież jest także tą grupą wiernych, którą szczególną opieką duszpasterską otacza Kościół. Jan Paweł II, zwracając się wielokrotnie do młodzieży, przypomina, że jest ona przyszłością Kościoła i świata. Wyrazem troski Kościoła o młodzież są także różne działania podejmowane w naszym kraju, inspirowane przez biskupów polskich oraz przez ruchy, stowarzyszenia i organizacje katolickie, w których życiu młodzież uczestniczy.

Religijność współczesnej młodzieży polskiej w ostatnich latach kończącego się XX wieku jest interesującym problemem zarówno dla duszpasterzy, katechetów jak i rodziców. Zapoznanie się ze stanem religijności młodego pokolenia oraz z przemianami, jakie zachodzą pod wpływem różnych czynników, jest konieczne, aby zrozumieć młodzież, pomóc jej we wzrastaniu w wierze, a także ma duże znaczenie w poszukiwaniu nowych metod duszpasterskiej pracy z młodymi ludźmi.

W niniejszej pracy podjęta zostanie próba przedstawienia wybranych zagadnień religijności w jej dwóch podstawowych wymiarach: wyznań wiary i praktyk religijnych. Jak młodzież ocenia swój stosunek do wiary? Jak wypełnia podstawowe praktyki religijne? W jakich kierunkach idą przemiany religijności młodzieży, co wpływa na te przemiany? Jakie wnioski można wyprowadzić dla działań, których celem będzie pogłębienie wiary młodego pokolenia?

I. SPOŁECZNO-RELIGIJNY KONTEKST ŻYCIA WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

Okres młodości spełnia istotną rolę w rozwoju człowieka i jest czasem przygotowania do życia dojrzałego i wynikających z niego obowiązków. Młody człowiek między 16 a 25 rokiem życia rozwija się biologicznie, psychicznie, intelektualnie i społecznie. Wiek młodzieńczy jest okresem przejściowym od osiągnięcia dojrzałości biologicznej i psychicznej do uzyskania statusu człowieka dorosłego. Obejmuje lata szkoły średniej, studiów wyższych lub rozpoczęcia pracy zawodowej. Młodzież, osiągnąwszy pewną dojrzałość intelektualną, kształtuje się także światopoglądowo. Po okresie krytycyzmu wobec uznanych form życia i poglądów, charakterystycznego dla okresu dojrzewania, kształtują się własne, indywidualne przekonania młodych ludzi. Czas młodości to również okres dojrzewania społecznego. Ze względu na zmianę warunków życia, wydłużanie czasu nauki ten okres przeciąga się, czego wyrazem jest późniejsze podejmowanie pracy zawodowej oraz decyzji o założeniu rodziny¹.

W ujęciu socjologicznym młodzież – jak stwierdza ks. prof. H. Łuczak – jest specyficzną grupą społeczną, poddaną działaniu jej tylko właściwym prawom, do których należą m.in. zależność materialna od innych i wolność od zobowiązań małżeńskich. Młodość jest także czasem dojrzewania religijnego, charakteryzującym się wieloma trudnościami i kryzysami. Odrzucając świat dziecięcych wyobrażeń i praktyk religijnych, młody człowiek odkrywa swoją drogę do Boga i miejsce we wspólnocie Kościoła, osiągając duchową równowagę i dojrzałość². Badania prowadzone nad religijnością młodzieży w zachodnich społeczeństwach pluralistycznych oraz w społeczeństwie polskim wskazują na fakt, że mimo zachodzącej laicyzacji i spadku praktyk religijnych, występuje duże zainteresowanie młodzieży wiarą chrześcijańską. Zainteresowanie prawdami religijnymi oraz samą osobą Jezusa Chrystusa nie musi oznaczać jednak przyjęcia chrześcijaństwa, szczególnie jego nakazów moralnych i niezrozumiałych dla młodzieży niektórych prawd wiary. Według wspomnianego wyżej autora wynika to z faktu, że „prawdy te dotyczą rzeczywistości nadprzyrodzonej i nie mają związku z tym, czego młodzi doświadczają w codziennym życiu”³. Chrześcijaństwo jest traktowane bardziej jako rzeczywistość społeczno-kulturowa niż jako osobiste doświadczenie wiary i nawiązanie dialogu z Bogiem. Z drugiej strony charakterystyczne jest zainteresowanie młodych ludzi różnymi formami religijności, pochodzącymi z doświadczeń religii Dalekiego Wschodu lub propagowanymi przez sekty.

Przemiany cywilizacyjno-kulturowe umożliwiają młodzieży zdobywanie szerokiej wiedzy o otaczającym świecie, nawiązywanie nowych kontaktów między-

¹ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1981, s. 340.

² Por. H. Łuczak, *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994, s. 8–10.

³ Por. tamże, s. 24.

ludzkich, poznanie życia i zwyczajów panujących w innych narodach. Doniosłe znaczenie mają także działania o charakterze moralnym: podejmowanie działań na własną odpowiedzialność, akceptacje określonych zasad moralnych, wybór wartości istotnych w życiu codziennym. H. Łuczak, charakteryzując te działania, stwierdza, że młodzież przywiązuje dzisiaj mniejszą wagę do jednoznacznych zachowań, jednolitych warunków życia i selektywnych wyborów, natomiast ceni sobie zdolność dostosowania się do różnych okoliczności. Cechą charakterystyczną jest także podważanie obiektywnego charakteru zasad moralnych, regulujących codzienne zachowania, pozwalających rozróżnić dobro od zła. Współczesna młodzież kieruje się bardziej indywidualnym sumieniem i własną wrażliwością. Poprzestawanie na własnej intuicji w postępowaniu moralnym doprowadza do relatywizacji wartości i zachowań. Miejsce trwałych zasad moralnych zastępuje doświadczenie, które wskazuje, że dobrem jest to, co powszechne, naturalne, codzienne⁴.

Przemiany postaw religijnych i moralnych młodzieży mają znaczący wpływ na ich odniesienie wobec Kościoła. Zainteresowaniu życiem i działalnością Ojca Świętego, poszukiwaniu przeżyć religijnych we wspólnotach kościelnych towarzyszy wybiórcze podejście do norm moralno-doktrynalnych głoszonych przez Kościół oraz daleko idąca rezerwa wobec zbawczego pośrednictwa kościelnych instytucji. Kościół jest postrzegany przez młodzież nie tyle jako wspólnota wierzących w Chrystusa, ale jako instytucja pełniąca ważne funkcje społeczne, np. wychowanie, działalność dobroczynna, zaangażowanie na rzecz ubogich i sprawiedliwości społecznej. Młodzież, stawiając wysokie wymagania pod adresem Kościoła, często traci poczucie przynależności do niego. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest trudność w uznawaniu praw Kościoła do głoszenia obiektywnej prawdy i formułowania zasad moralnych, które obowiązują wszystkich ludzi. Przywiązując duże znaczenie do osobistego doświadczenia i weryfikacji zasad w codziennym życiu, młodzież przez negację prawd głoszonych przez Kościół podważa także jego rolę nauczania i prowadzenia ludzi do zbawienia.

Przedstawiona wyżej charakterystyka postaw religijnych i moralnych młodzieży oraz relacji do Kościoła, opracowana przez ks. H. Łuczaka nie jest zapewne wyczerpująca, choć zawiera bardzo interesujące elementy. Biorąc pod uwagę tempo przemian zachodzących w świadomości społeczeństwa trudno jest postawić jednoznaczną ocenę życia religijno-moralnego młodzieży. Wydaje się, że postawy młodzieży wobec religii ulegają dużemu zróżnicowaniu. Odejściu od Kościoła i praktyk religijnych oraz odrzuceniu wartości moralnych przez pewne grupy młodych ludzi towarzyszy wzrost zainteresowania wartościami religijnymi, życiem Kościoła, praktykami oraz znaczący udział młodych ludzi w działalności ruchów i organizacji katolickich.

Młodzież polska stanowi integralną część społeczeństwa polskiego i wraz z nim doświadcza różnorodnych przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych.

⁴ Tamże, s. 27–28.

Społeczeństwo polskie, budując system demokratyczny, staje się społeczeństwem pluralistycznym. Życie współczesnego człowieka, zwłaszcza ludzi młodych – jak stwierdza ks. prof. R. Kamiński – „rozczepia się na wiele segmentów i rozgrywa w różnych miejscach”⁵. Powoduje to szereg zmian w stylu życia, w funkcjonowaniu małżeństwa i rodziny, a także ma swoje konsekwencje w życiu religijnym. Pluralizm, jako następstwo procesu sekularyzacji, czyli zeświecczenia, odnosi się do społeczeństw rozwiniętych, które nie akceptują jednolitego systemu wartości, przekonań i wzorów zachowań. Charakterystyczną cechą tych społeczeństw jest współistnienie jednostek, grup, instytucji oraz różnych światopoglądów, ideologii i kultur, które pozostają we wzajemnej konkurencji. Zjawisko pluralizmu ma swoje konsekwencje na płaszczyźnie kultury i struktur społecznych⁶.

Charakteryzując sytuację współczesnej młodzieży polskiej, należy stwierdzić, że ulega ona wpływom pluralizmu kulturowego i społecznego. Zdaniem R. Kamińskiego pluralizm kulturowy to sytuacja, w której występuje konkurencja i współzawodnictwo w preferowaniu różnych światopoglądów, filozofii życia i systemów znaczeń i pozyskiwanie dla nich klientów na rynku światopoglądowym⁷. W takiej sytuacji decyzja o przyjmowanych wartościach i normach zależy od człowieka, a religia katolicka, traktowana jako prywatna sprawa, jest jednym z wielu systemów na rynku światopoglądowym. Kościół, oceniając pluralizm kulturowy, stwierdza, że jest on skutkiem przesadnego podkreślania podmiotowości osoby i jej wolności. Społeczeństwo pluralistyczne powinno funkcjonować – według nauczania społecznego Kościoła – opierając się na podstawowych wartościach, akceptowanych przez wszystkich⁸. Przypuszczać można, że młodzi ludzie o nieukształtowanej jeszcze osobowości, nie mający trwałej hierarchii wartości są szczególnie podatni na oddziaływanie pluralizmu kulturowego.

R. Kamiński stwierdza, że pluralizm społeczny określa strukturę społeczeństwa. Jest to sytuacja, w której poszczególni ludzie, grupy i instytucje społeczne, realizując własne cele, pozostają we wzajemnej konkurencji i współzawodnictwie. Fundamentem działalności konkurujących grup społecznych są rozmaite wartości, wpływające na życie społeczne i na tożsamość jednostek. Pluralizm społeczno-kulturowy, mimo wielu pozytywnych cech, niesie także niebezpieczeństwa dla życia religijnego i moralnego. Pierwszym z nich jest odrzucanie wartości o charakterze absolutnym. Dobro zaczyna oznaczać to, co w danej chwili jest użyteczne i przyjemne. Złem jest wszystko, co przeszkadza w zaspokojeniu subiektywnych pragnień. Każdy może tworzyć prywatny system wartości. Środowisko to sprzyja także powątpiewaniu, że *tylko w prawdzie można znaleźć zbawienie*. Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy, pozostawiając samej wolno-

⁵ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 15.

⁶ Tamże, s. 20–21.

⁷ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 28–29.

⁸ Por. tamże, s. 41 n.

*ści, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zadanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe (VS 84)*⁹. Zjawisko takie, trafnie dostrzeżone przez Jana Pawła II, stwarza niebezpieczeństwo manipulowania sumieniem, którego rezultatem jest relatywizm moralny.

Analizy ks. R. Kamińskiego, dotyczące społeczeństwa pluralistycznego, ukazują główne kierunki przemian, jakie dokonują się w społeczeństwie polskim oraz zagrożenia i szanse, jakie niesie ze sobą pluralizm. Można stwierdzić, że młodzież, stanowiąca część społeczeństwa polskiego, które ulega w coraz większym stopniu procesom pluralistycznym, ulega zapewne wspomnianym wyżej zjawiskom. Wielką wartością jest możliwość świadomego i dojrzałego wyboru i przyjęcia chrześcijańskiego posłannictwa spośród wielu innych systemów moralnych. Takiej szansy nie dawał totalitaryzm, narzucający jeden, ściśle określony system wartości. Rynek światopoglądowy, który systematycznie poszerza się od 1989 r., stawia społeczeństwo wobec nowych wyzwań, a Kościołowi nakazuje poszukiwać nowych form głoszenia Ewangelii, której adresatem jest także młodzież.

Na tym tle interesujące są przemiany systemu wartości, uznawanych przez młodzież. Wartości można rozumieć za ks. prof. J. Mariańskiego jako duchowe, moralne przekonania jednostek i grup społecznych, kierujące postawami oraz zachowaniami jednostkowymi i zbiorowymi¹⁰. Wartości jako wzorce myślenia ustalają kryteria ważności spraw i wyznaczają normy działania. W badaniach socjologicznych wyróżnia się wartości podstawowe, ostateczne i codzienne. Wartości podstawowe są konieczne dla rozwoju człowieka i społeczeństwa, stanowią fundament porozumienia i działania społecznego, wyrażają godność osoby ludzkiej. Należą do nich wolność, życie, równość, sprawiedliwość, miłość, prawda, solidarność. Wartości codzienne mają charakter relatywny, skupiają się na jednostce, ale mają także charakter społeczny. Obejmują aspiracje, dążenia, cele życiowe, które są zewnętrznym przejawem potrzeb podstawowych i wyższego rzędu. Wartości ostateczne określają racje ludzkich aspiracji, dążeń i działań, mogą mieć charakter religijny i odnosić się do Boga, sacrum, rzeczywistości nadprzyrodzonej lub charakter świecki (wartości humanistyczne). Uznawana przez młodzież hierarchia wartości codziennych, osobowych i ostatecznych pozwoli lepiej zrozumieć przemiany religijności młodzieży polskiej i jej główne kierunki.

Badania prowadzone przez ks. J. Mariańskiego wskazują wyraźnie na fakt, że wśród wartości codziennych młodzież najwyżej ceni szczęśliwe życie rodzinne oraz te wartości, które w sposób pośredni do niego się odnoszą, np. odwzajemniona miłość, szacunek ludzki, świadomość, że jest się potrzebnym, ciekawa praca, wiara religijna. Niżej ocenione zostały takie wartości jak: grono przyjaciół, spokój w narodzie, dobrobyt, wykształcenie, pomyślność ojczyzny, sława, władza. Dążenia związane z materialnym poziomem życia nie znajdują w opinii mło-

⁹ R. Kamiński, dz. cyt., s. 25.

¹⁰ J. Mariański, dz. cyt., s. 137.

dzieży tak wysokiego uznania, jak można by przypuszczać na podstawie obserwacji czy obiegowych poglądów o materialistycznym podejściu młodzieży do życia. Wysoką ocenę młodzieży uzyskały także tzw. wartości o charakterze uroczystym. Młodzież uznała, że warto narażać własne życie dla: ratowania życia ludzkiego, wolności, ojczyzny, pokoju, religii, sprawiedliwości. Wyniki badań zaprzeczają twierdzeniom o braku idealizmu młodego pokolenia i odrzuceniu wartości tradycyjnych¹¹. Młodzież podziela w dużym stopniu tradycyjną hierarchię wartości, funkcjonującą w społeczeństwie polskim. Należy przypuszczać, że dzieje się tak głównie za sprawą rodziny, która mimo niepokojących zjawisk i narastającej patologii, wypełnia swoje funkcje wychowawcze i ogrywa wciąż najważniejszą rolę w kształtowaniu postaw religijnych i moralnych młodego pokolenia. Rodzina polska pozostaje społecznością wprowadzającą w życie społeczne, przekazującą dziedzictwo kulturowe, oparte na tradycji chrześcijańskiej, oraz uczy podstawowych zasad życia społecznego. O prawomocności tego stwierdzenia świadczy bardzo wysoka ocena szczęśliwego życia rodzinnego przez badaną młodzież.

„Styl życia i wyznawane wartości w młodym pokoleniu wywierają i wywierać będą – jak stwierdza ks. J. Mariański – znaczący wpływ na całe społeczeństwo”¹². Młodzież, otrzymując od rodziców, rodziny, społeczeństwa, Kościoła określone wartości religijne i moralne, jedne z nich akceptuje, inne odrzuca, tworzy w ten sposób własny system religijno-moralny, który po wejściu w wiek dojrzały przekazuje następnemu pokoleniu. Zdaniem wspomnianego wyżej autora w społeczeństwie szybko i głęboko zmieniającym się młodzież odgrywa coraz większą rolę, „jest grupą nie tylko socjalizowaną, ale i socjalizującą, także w odniesieniu do świata ludzi dorosłych”. Przemiany społeczne, w których uczestniczy młodzież, nie mogą być lekceważone, ale nakładają wymóg poszukiwania nowych form duszpasterskich i nowych sposobów głoszenia Ewangelii młodemu człowiekowi. Aby dobrze spełnić to zadanie, rodzice, katecheci i duszpasterze muszą uwzględniać kondycję religijno-moralną młodzieży polskiej oraz jej oczekiwania.

II. AUTODEKLARACJA WIARY I WYBRANYCH PRAKTYK RELIGIJNYCH

Religijność, jako postać religii, występująca w określonej grupie społecznej (np. religijność młodzieży, mieszkańców miasta, wsi, inteligencji) jest zjawiskiem złożonym. W badaniach socjologicznych religijność opisuje się w oparciu o jej parametry, do których zalicza się: globalny stosunek do wiary, wiedzę religijną, ideologię religijną, doświadczenie religijne, praktyki religijne, wspólnotę religijną

¹¹ Por. tamże, s. 144–150.

¹² J. Mariański, dz. cyt., s. 56.

i moralność religijną¹³. Poziom religijności jest więc sumą poszczególnych parametrów, na których podstawie otrzymuje się obraz życia religijnego.

Badając pierwszy z wymienionych parametrów: globalny stosunek do wiary, stawia się badanej młodzieży pytania dotyczące samooceny postawy religijnej, częstotliwości wypełniania praktyk religijnych, motywacji oraz przemian ich religijności. Zapoznanie się ze stosunkiem do wiary członków danej grupy społecznej jest pierwszym krokiem do poznania ich religijności. Ma ona zapewne charakter subiektywny, ale jej prawdziwość zostaje sprawdzona w konfrontacji z innymi wymiarami religijności.

Najbardziej oczywistym i najłatwiejszym do zbadania przejawem religijności są praktyki religijne. Mają one charakter obowiązkowy (np. udział w niedzielnej mszy świętej) lub nadobowiązkowy (np. udział w nabożeństwie majowym), są wypełniane publicznie (np. udział w procesji) lub prywatnie (osobista modlitwa w domu), jednorazowo (sakrament chrztu świętego) lub powtarzają się w pewnych odstępach czasowych (zwyczaj dzielenia się opłatkiem). Podstawowymi praktykami religijnymi badanymi przez socjologów są: udział we mszy świętej i świadomość tego obowiązku, praktyka sakramentu pokuty, posty, potrzeba ślubu kościelnego, sens katolickiego pogrzebu, odmawianie pacierza, udział w nabożeństwach nadobowiązkowych, przestrzeganie zwyczajów religijnych.

Charakterystyka religijności młodzieży polskiej i jej przemian na przestrzeni lat 1988–1997 zostanie ograniczona do prezentacji dwóch parametrów: globalnego stosunku do wiary i praktyk religijnych. Źródłem informacji są badania ogólnopolskie zaprezentowane w pracy J. Mariańskiego¹⁴ i K. Pawliny¹⁵ oraz badania przeprowadzone w Łodzi, Pabianicach i Wolborzu¹⁶.

Globalny stosunek do wiary i praktyk religijnych młodzieży szkół ponad podstawowych utrzymywał się w świetle badań J. Mariańskiego do końca lat osiemdziesiątych na wysokim poziomie. W 1988 r. 62,8% badanej młodzieży określiło się jako wierzący i praktykujący regularnie, 27,2% jako wierzący i praktykujący nieregularnie, 6,4% jako wierzący i niepraktykujący, 1,0% jako niewierzący i praktykujący, a 1,6% jako niewierzący i niepraktykujący. Z badań wynika, że prawie wszyscy badani uczniowie byli wierzący (96,4%), różnili się tylko stopniem aktywności religijnej, a tylko 2,6% określało siebie jako osoby niewie-

¹³ Por. W. Piwowski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 65.

¹⁴ J. Mariański, dz. cyt.

¹⁵ K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998.

¹⁶ Por. T. Kruszc, *Przynależność do Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży jako czynnik wpływający na poziom praktyk religijnych w środowisku wielkomiejskim*, Warszawa–Łódź 1998 (masz. pracy magisterskiej); G. Lorek, *Przynależność do Ruchu Światło-Życie jako czynnik wpływający na postawy młodzieży wobec małżeństwa chrześcijańskiego. Studium pastoralne*, Warszawa–Łódź 1998 (masz. pracy magisterskiej); L. Stefanek, *Praktyki religijne młodzieży. Studium pastoralne na przykładzie Zespołu Szkół Mechanizacji Rolnictwa w Wolborzu*, Warszawa–Łódź 1999, (masz. pracy magisterskiej). Prace powyższe zostały przygotowane pod kierunkiem ks. dra M. Stępnika w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.

rzące. Badania wskazują także na silny związek zachodzący między wyznawaną wiarą a praktykami religijnymi.

Na wysoki poziom wyznawanej wiary wskazują również badania przeprowadzone wśród młodzieży na krótko przed rozpoczęciem przemian społecznych i politycznych w Polsce na przełomie 1988 i 1989 r. Wśród młodzieży uczącej się w szkołach średnich i studiującej na wyższych uczelniach 17,9% uznało siebie za głęboko wierzących, 61,8% za wierzących, 15,3% za niezdecydowanych w sprawach wiary, 2,4% za obojętnych religijnie i 2,4% za niewierzących. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się na poziomie 82,0% wśród uczniów i 74,3% wśród studentów¹⁷.

Wysoki poziom globalnych wyznań wiary potwierdza tezę stawianą przez J. Mariańskiego, że w Polsce w okresie tzw. realnego socjalizmu lat osiemdziesiątych religijność nie stała się zjawiskiem marginesowym, a życie religijne angażowało znaczną część młodego pokolenia Polaków. Proces laicyzacji, którego celem było wyeliminowanie religii z życia społecznego, był przez całe dziesięciolecie elementem budowania ustroju socjalistycznego. W tej perspektywie wyznawanie wiary było świadectwem przynależności do Kościoła, wierności tradycji narodowej i często zamanifestowaniem oporu wobec władzy państwowej¹⁸.

Przemiany, jakie nastąpiły po 1989 r., przyniosły demokratyzację życia społecznego i początki społeczeństwa pluralistycznego, krytykę działań Kościoła, szeroką społeczną dyskusję nad podstawami życia społecznego. Procesy te wpłynęły zapewne na postawy młodzieży wobec religii. Z badań prezentowanych przez K. Pawlinę wynika, że w 1992 r. 6,0% młodzieży deklarowało się jako głęboko wierzący, 77,0% jako wierzący, 14,0% jako niezdecydowani, 3,0% jako niewierzący (wierzący ogółem stanowili 83,0%). W 1994 r. odpowiednie wyniki wynosiły: 6,0%; 75,0%; 14,0%, 4,0% (ogółem wierzący 81,0%) a w 1997 r. odpowiednio 10,0%, 65,0%, 12,0%, 9,0%, 4,0% (ogółem wierzący 75,0%). Z badań wynika, że na przestrzeni lat 1989–1997 zmniejszyła się liczba głęboko wierzących, natomiast nieznacznie wzrosła liczba wierzących, a zmniejszyła się więc liczba ogółu młodzieży wierzącej z 82,0% do 75,0%. W niewielkim stopniu zmniejszyła się liczba niezdecydowanych i wzrosła liczba niewierzących. Znaczny wzrost dokonał się w grupie „obojętnych”. Pełne przedstawienie poziomu autodeklaracji z uwzględnieniem środowiska łódzkiego przedstawia tabela 1.

¹⁷ J. Mariański, dz. cyt., s. 74

¹⁸ Tamże, s. 76.

Tabela 1. Autodeklaracja wiary młodzieży

Autodeklaracja w %	Pawlina 97	Łódź 97 LO	Łódź 97 KSM	Pabianice 97 LO	Pabianice 97 Oaza	Wolbórz 97
Głęboko wierzący	10,0	4,0	25,0	7,5	15,0	33,3
Wierzący	65,0	67,0	65,0	65,0	82,5	42,5
Niezdecydowani	12,0	27,0	8,0	26,2	2,5	24,1
Obojętni	9,0	1,0	2,0	–	–	–
Niewierzący	4,0	1,0	–	1,2	–	–
Razem	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Badania socjologiczne próbują wskazać także na czynniki wpływające na poziom autodeklaracji wiary. Zalicza się do nich płeć, miejsce zamieszkania oraz typ szkoły średniej. Na podstawie porównania autodeklaracji wiary dziewcząt i chłopców można wnioskować, że za głęboko wierzących uważa się 11,3% dziewcząt i 9,1% chłopców, za wierzących odpowiednio 68,2% i 59,6%, niezdecydowani to 11,6% dziewcząt i 13,0% chłopców, obojętni – 6,8% i 11,6% i niewierzący 2,1% dziewcząt i 6,3% chłopców¹⁹.

Tabela 2. Autodeklaracja wiary a płeć

Autodeklaracja w %	Pawlina		Łódź LO		Łódź KSM		Wolbórz	
	dz.	chł.	dz.	chł.	dz.	chł.	dz.	chł.
Głęboko wierzący	11,3	9,1	3,0	5,0	25,0	25,0	42,8	20,0
Wierzący	68,2	59,6	80,0	47,5	67,0	61,0	42,8	40,0
Niezdecydowani	11,6	13,0	17,0	42,6	8,0	8,0	14,4	40,0
Obojętni	6,8	11,6	–	2,5	–	6,0	–	–
Niewierzący	2,1	6,3	–	2,5	–	–	–	–
Razem	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Dane przedstawione powyżej potwierdzają hipotezę stawianą w badaniach nad religijnością, mówiącą o tym, że młodzież żeńska jest bardziej wierząca niż młodzież męska oraz wskazuje na znacznie wyższy poziom autodeklaracji wiary dziewcząt należących do KSM i Oazy oraz mieszkających w środowisku wiejskim i małym mieście.

Czynnikiem wpływającym na autodeklarację wiary jest również miejsce zamieszkania. Zakłada się bowiem, że środowisko, rodzina, krewni, sąsiedzi, znajomi, miejscowa parafia wywierają znaczny wpływ na życie religijne młodego pokolenia. Badaniami, prezentowanymi przez K. Pawlinę, została objęta młodzież mieszkająca na wsi, młodzież ze średnich miast (20–50 tys. mieszkańców) oraz ze środowisk wielkomiejskich. Jako głęboko wierzący deklarowało się 14,9% młodzieży wiejskiej, 8,3% młodzieży średnich miast i tyle samo młodzieży ze środo-

¹⁹ K. Pawlina, dz. cyt., s. 17.

wisk wielkomiejskich. Wierzący to odpowiednio: 69,5%, 63,5% i 59,2%. Znaczna przewaga niezdecydowanych występuje w środowiskach miejskich (14,6% – średnie miasto, 13,8% duże miasto, 8,8% wieś). Tam również w większym stopniu młodzież deklaruje swoją obojętność religijną (11,5% średnie miasto, 11,7 duże miasto, 5,1% wieś) i niewiarę (2,1% średnie miasto, 6,6% duże miasto, 1,7% wieś)²⁰. Na podstawie powyższych danych należy przyjąć za prawdziwą hipotezę mówiącą, że młodzież wiejska jest bardziej wierząca niż młodzież miejska.

Tabela 3. Autodeklaracja wiary a miejsce zamieszkania

Autodeklaracja w %	wieś	średnie miasto	duże miasto
gł. wierzący	14,9	8,3	8,3
wierzący	69,5	63,5	59,2
niezdecydowani	8,8	14,6	13,8
obojętni	5,1	11,5	11,7
niewierzący	1,7	2,1	1,7
Razem	100,00	100,00	100,00

Drugim parametrem religijności, który zostanie omówiony w tym rozdziale, są praktyki religijne. Jak stwierdza J. Mariański podstawowe praktyki religijne katolików polskich odznaczały się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dużą stabilnością, a nawet pewnym wzrostem. Przytoczone przez autora badania przeprowadzone na ogólnopolskiej próbie, wyznaczonych grup młodzieży polskiej na przełomie 1988 i 1989 r., pokazały, że 36,6% młodzieży uczęszcza do kościoła w każdą niedzielę, 31,3% – w prawie każdą niedzielę, 13,2% – około 1–2 razy w miesiącu, 7,4% – tylko w wielkie święta, 3,1% z okazji ślubu, chrztu i pogrzebu, 4,5% wcale nie chodziło do kościoła. W 1992 r. – jak wynika z sondażu CBOS – 12,0% badanej młodzieży polskiej ostatnich klas szkół średnich i zasadniczych zawodowych uczęszczało kilka razy w tygodniu do kościoła, 61% raz w tygodniu, 19% kilka razy w roku a 8% stanowili niepraktykujący. Wśród młodzieży studenckiej Łodzi badani deklarowali swój udział we mszy świętej w następujący sposób: kilka razy w tygodniu – 1,5%, w każdą niedzielę – 32,0%, około 1–2 razy w miesiącu – 25,5%, tylko w wielkie święta – 22,5%, w ogóle nie praktykuje – 18%. Badania tej podstawowej i obowiązkowej praktyki religijnej potwierdziły stawiane hipotezy: młodzież młodsza (uczniowie) spełniała częściej praktyki religijne niż młodzież starsza (studenci), młodzież żeńska częściej niż młodzież męska, młodzież wiejska częściej niż młodzież miejska²¹.

W badaniach prezentowanych przez K. Pawlinę z 1997 r. praktyka udziału w niedzielnej mszy świętej przedstawiała się następująco: w każdą niedzielę uczest-

²⁰ Por. tamże, s. 19.

²¹ Por. J. Mariański, dz. cyt., s. 129–131.

niczyło 31,1% badanej młodzieży, 28,9% – prawie w każdą niedzielę, 13,1% – chodzi 1–2 razy w miesiącu, 12,6% wyłącznie w wielkie święta, 5,5% tylko z okazji chrztu, ślubu, pogrzebu, 7,9% w ogóle nie chodzi do kościoła²².

Porównując wyniki badań, można stwierdzić, że na przestrzeni dziesięciu lat nieznacznie zmalała liczba młodzieży regularnie uczęszczającej na niedzielną mszę świętą, wzrosła natomiast liczba młodzieży praktykującej okazjonalnie, nieregularnie i nie uczęszczającej do kościoła. Przytoczone wyniki badań nie pozwalają jednak stwierdzić, że spełnianie tej pierwszej i podstawowej praktyki religijnej wykazuje wyraźną tendencję zniżkową. Pomimo zachodzących przemian społeczno-kulturowych około 60,0% młodzieży uczestniczy regularnie we mszy świętej niedzielnej z pobudek religijnych. Jak stwierdza J. Mariański „wskazuje na to pewna systematyczność ich spełniania, a także fakt, że są one realizowane w warunkach, w których zanika liczenie się z presją otoczenia i kontrolą społeczną”²³.

Interesująco wypada porównanie wyników zaprezentowanych wyżej z badaniami wśród młodzieży regionu łódzkiego. Wyniki pokazują zdecydowanie częstsze i regularne spełnianie praktyki niedzielnej Eucharystii wśród młodzieży należącej do KSM i zamieszkującej w środowisku wiejskim i małego miasta.

Tabela 4. Udział młodzieży we mszy świętej

Udział w %	Pawlina 97	Łódź LO	Łódź KSM	Wolbórz
W każdą niedzielę	31,1	21,0	65,0	41,7
Prawie w każdą niedzielę	28,9	20,0	27,0	26,7
1–2 razy w miesiącu	13,1	19,0	3,0	15,8
Tylko w święta	12,6	26,0	2,0	15,8
Tylko z okazji ślubu	5,5	5,0	3,0	–
Nie chodzi	7,9	3,0	–	–
Razem	100,00	100,00	100,00	100,00

Udział we mszy świętej zakłada również przyjęcie Komunii świętej, gdyż „sprawowanie ofiary eucharystycznej jest nastawione na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię” (KKK 1382). Badania nad religijnością wskazują na wzrastającą liczbę wiernych przyjmujących Komunię świętą podczas mszy świętej. Ta praktyka jest wyrazem dojrzałej wiary i świadczy o świadomym i intensywnym życiu religijnym. Wyniki badań dotyczących tej praktyki wśród młodzieży Łodzi i Wolborza przedstawia tabela:

²² Por. K. Pawlina, dz. cyt., s. 34–35.

²³ J. Mariański, dz. cyt., s. 135.

Tabela 5. Częstotliwość przystępowania do Komunii świętej

Jak często?	Łódź LO	Łódź KSM	Wolbórz
W ostatnim tygodniu	17,0	62,0	20,8
W ostatnim miesiącu	24,0	22,0	10,8
Przed kilkoma miesiącami	18,0	6,0	45,8
W okresie Wielkanocy	15,0	5,0	10,0
Przed rokiem	20,0	3,0	12,5
Ani razu od dzieciństwa	6,0	2,0	—
Razem	100,00	100,00	100,00

Kolejną praktyką religijną, do której przywiązuje się duże znaczenie w formacji religijno-moralnej młodzieży, w nauczaniu Kościoła i w katechizacji jest spowiedź święta. Kościół nakłada na wiernych obowiązek spowiedzi wielkanocnej, ale także zachęca, by wierni częściej korzystali z sakramentu pokuty. Na podstawie badań ogólnopolskich przeprowadzonych wśród młodzieży polskiej na przełomie 1988 i 1989 r. stwierdzono, że do spowiedzi co miesiąc przystępowało 39,4% badanych, częściej niż raz w miesiącu – 3,3%, raz w roku spowiedź odbywało 29,3% badanych, co kilka lat – 7,3%, ani razu od dzieciństwa – 2,5%, w ogóle nie przystępowało do spowiedzi – 4,4%, a odpowiedzi nie udzieliło 13,8% badanych. Z analizy danych otrzymanych w powyższych badaniach wynikało, że obowiązek spowiedzi wielkanocnej spełniało 76,0% uczniów i 63,2% studentów, 75,4% dziewcząt i 68,6% chłopców, 81,8% młodzieży wiejskiej i 68,2% młodzieży miejskiej. Z wyników tych można wnioskować, że w odniesieniu do praktyki spowiedzi potwierdzają się hipotezy dotyczące zależności tej praktyki od wieku, płci, miejsca zamieszkania²⁴.

Badania dotyczące powyższej praktyki przeprowadzone przez K. Pawlinę w 1997 r. potwierdzają wysoki poziom jej wypełniania. Większość badanej młodzieży spełniała obowiązek spowiedzi wielkanocnej (73,1%): 5,9% wyznało, że przystępowało do spowiedzi w ostatnim tygodniu, 23,2% w ostatnim miesiącu, 44,0% przed kilkoma miesiącami, 8,9% przed rokiem, 13,3% przed kilkoma laty, a 1,1% wyznało, że w ogóle nie przystępuje do sakramentu pokuty.

Wyniki powyższe pozwalają wnioskować, że w ostatnim dziesięcioleciu wzrosła liczba młodzieży praktykującej sakrament pokuty częściej niż jeden raz w miesiącu oraz tych, którzy przystępują do tego sakramentu jeden raz lub kilka razy w roku lub raz na kilka lat. Praktyka sakramentu pokuty utrzymuje się jednak wśród młodzieży na wysokim poziomie i nie ma przesłanek, by twierdzić, że młodzież neguje jego znaczenie.

²⁴ Tamże, s. 139.

Tabela 6. Praktyka sakramentu pokuty

Częstotliwość w %	Pawlina 97	Łódź LO	Łódź KSM	Wolbórz
Częściej niż raz w miesiącu	5,9	13,0	60,0	8,9
W ostatnim miesiącu	23,2	44,0	32,0	11,1
Przed kilkoma miesiącami	44,0	21,0	2,0	17,5
Przed rokiem	8,9	15,0	5,0	22,5
Przed kilkoma laty	13,3	4,8	1,0	40,0
Ani razu od dzieciństwa	1,1	2,2	–	–
Razem	100,00	100,00	100,00	100,00

Modlitwa indywidualna – trzecia z omawianych praktyk religijnych – jest praktyką nadobowiązkową, która ma swoje źródło w przekonaniach osobistych, w wychowaniu religijnym w rodzinie, w formacji katechetycznej. Ten indywidualny kontakt z Bogiem badany jest pod względem częstotliwości, miejsca, okoliczności. Badania przeprowadzone w latach 1988/89 wśród młodzieży szkół średnich i studentów przez J. Mariańskiego pokazały, że codziennie modli się 48,7% badanych, co kilka dni 15,6%, w niedzielę i święta – 1,2%, od czasu do czasu – 12,4%, tylko w ważnych sytuacjach życiowych – 5,3%, bardzo rzadko – 7,1%, wcale – 7,6%. Znaczenie modlitwy indywidualnej w życiu młodego człowieka również było znaczące: 31,3% przypisuje modlitwie bardzo duże znaczenie, 40,1% – duże, 8,8% – niezbyt duże, 2,7% – małe, 1,4% – bardzo małe, 4,9% – żadne, 10,2% – nie miało zdania w tej sprawie²⁵.

Badania K. Pawliny z 1997 r., choć stosują nieco inne kryteria czasowe, potwierdzają, że większość młodzieży (69,3%) praktykuje częstą modlitwę indywidualną. Młodzieży modlącej się codziennie jest 51,9%, 17,4% modli się raz w tygodniu, 7,3% przynajmniej jeden raz w miesiącu, 7,4% – kilkakrotnie w ciągu roku, 4,6% – raz w roku i rzadziej, a 10,4% – nigdy²⁶. By dać pełny obraz tej praktyki, wypada przedstawić dane uzyskane w badaniach wśród młodzieży w aglomeracji łódzkiej.

Tabela 7. Praktyka modlitwy

Częstotliwość modlitwy	Łódź LO	Łódź KSM	Wolbórz
Codzienne rano i wieczorem	16,0	49,0	24,2
Raz dziennie	42,0	25,0	30,0
Raz w tygodniu	13,0	4,0	23,3
Tylko w trudnych sytuacjach	16,0	8,0	11,7
Nigdy	13,0	4,0	10,8
Razem	100,00	100,00	100,00

²⁵ Por. tamże, s. 155–156.

²⁶ Por. K. Pawlina, dz. cyt., s. 39–41.

Przeprowadzona wyżej analiza badań wybranych parametrów religijności młodzieży pozwala stwierdzić, że zarówno autodeklaracja wiary, jak i wypełnianie podstawowych praktyk religijnych utrzymują się na dość wysokim poziomie. Zaznacza się także zróżnicowanie ze względu na płeć, wiek, miejsce zamieszkania, które potwierdza tendencje występujące w badaniach nad religijnością ludności dorosłej. Na tej podstawie można przypuszczać, że religijność młodzieży zależy w dużej mierze od religijności rodziny i środowiska w którym młodzież wzrasta.

Przedstawione wyniki badań pozwalają także twierdzić, że religijność młodzieży w zakresie autodeklaracji wiary i podstawowych praktyk religijnych nie uległa wielkim przemianom na przestrzeni lat 1989–1997. Młodzież deklaruje swój związek z wiarą i Kościołem i daje temu świadectwo poprzez udział w liturgii, korzystanie z sakramentu pokuty i modlitwę.

III. ZMIANY W POSTAWACH MŁODZIEŻY WOBEC WIARY WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA

Religijność rozumiana jako postawy wobec wiary i zachowania moralne osób tworzących konkretną grupę społeczną jest rzeczywistością złożoną, na którą wpływ mają różnego rodzaju zjawiska społeczne, związane z powstawaniem społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego państwa. Analizy oparte na badaniach religijności młodzieży z lat 1988/89–1997 ograniczają się jedynie do dwóch wymiarów religijności: globalnych wyznań wiary i praktyk religijnych. Wymiary te na przestrzeni dziesięciu lat burzliwych przemian społecznych utrzymywały się na dość wysokim poziomie i nie uległy gwałtownym zmianom. Znaczna część młodzieży deklarowała się jako wierząca i spełniała podstawowe praktyki religijne. Obawy o rozszerzającą się obojętność religijną młodzieży, jej masowe odchodzenie od Kościoła i porzucanie wiary nie wydają się uzasadnione. Zmniejszeniu uległa co prawda liczba wierzących i głęboko wierzących, a także liczba spełniających regularnie podstawowe praktyki religijne. Nie są to jednak zmiany, na podstawie których można by twierdzić, że przemiany społeczne w Polsce w znaczący sposób spowodowały odejście młodzieży od Kościoła.

Obojętność religijna i niewiara występujące w środowisku młodzieży są zjawiskami, które na przestrzeni ostatnich lat wystąpiły w niewielkim stopniu, choć badania wskazują na pewien wzrost liczby niewierzących. Inną grupą, która także powiększyła się na przestrzeni dziesięciu lat, są niezdecydowani. Wątpliwości dotyczące wiary mogą wynikać z niewystarczającej formacji religijnej wyniesionej z rodzinnego domu oraz z zaniedbań podstawowych praktyk religijnych i życia sakramentalnego. Inną przyczyną wątpliwości może być wpływ środowiska szkoły, rówieśników, środków społecznego przekazu. Wzory zachowań proponowane młodzieży często nie zawierają odniesienia do wartości religijnych czy chrześcijańskiego systemu moralności. Niepokoić może także proponowana mło-

dzieży fałszywa koncepcja wolności, rozumiana jako odrzucenie autorytetu rodziców, wychowawców, Kościoła i zasad moralnych, np. Dekalogu. Dlatego – jak twierdzi J. Mariański – należy „liczyć się z wycofywaniem się części młodzieży i ludzi dorosłych na pozycje obojętności i dystansu, połączone ze zmniejszaniem się zaufania do Kościoła lub swoistym szukaniem odpowiedzialności przed Bogiem bez pośrednictwa Kościoła (religijność pozakościelna, pozainstytucjonalna, autonomiczna, zneutralizowana). Może także wzrastać zbiorowość tzw. humanistów bez religii, którzy są wrażliwi na hasła solidarności i równości wszystkich ludzi, ale bez religijnych motywacji”²⁷. Obojętność religijna może być groźniejsza dla życia religijnego niż ateizm. Prowadzi ona bowiem do utraty wiary, do bierności w życiu religijnym, braku uczestnictwa w życiu parafii.

Przedstawione badania dotyczące podstawowych, obowiązkowych praktyk religijnych spełnianych przez młodzież wskazują na ich wysoki poziom. Niepokoić może wzrost liczby praktykujących nieregularnie oraz znaczna różnica poziomu praktyk religijnych występująca między młodzieżą wiejską a młodzieżą miejską. Jak stwierdza K. Pawlina różnica ta utrzymuje się do dziesięcioleci i świadczy o tym, że proces laicyzacji bardziej rozwinął się w środowiskach miejskich niż na wsi²⁸. Obecnie młodzież wiejska korzysta w podobnym stopniu z dóbr kultury jak młodzież w mieście, uczęszcza do szkół w miastach, a zatem pozostaje pod dużym wpływem środowiska miejskiego. Można jednak przypuszczać, że znaczny wpływ na religijność młodzieży wiejskiej wywiera w dalszym ciągu rodzina i środowisko zamieszkania. Spełnianie praktyk religijnych jest jeszcze częścią kultury środowiska wiejskiego, a także należy do powszechnie uznawanej i zachowywanej obrzędowości rodzinnej.

Powrót katechezy do szkół w 1990 r. umożliwił Kościołowi oddziaływanie wychowawcze na znacznie większą część młodzieży niż to miało miejsce w salach katechetycznych. Chociaż udział w lekcjach religii nie jest obowiązkowy, większość młodzieży regularnie uczestniczy w tych zajęciach. Katecheza w szkole stwarza możliwość częstego kontaktu duszpasterzy i katechetów z młodzieżą, umożliwia odbywanie regularnych zajęć, pełniejszą realizację programu. Sprawia także, że wychowanie religijne stało się częścią procesu wychowania młodego pokolenia, prowadzonego przez trzy współdziałające ze sobą instytucje: rodzinę, szkołę i Kościół. Porównując wyniki badań z lat 1988/89 i 1997 stwierdzamy jednak, że nie nastąpił wzrost praktyk religijnych i liczby wierzących wśród młodzieży. Można więc przypuszczać, że katecheza w szkole nie wpłynęła znacząco na postawy młodzieży wobec wiary i na spełnianie podstawowych praktyk religijnych. Katecheza na pewno pomaga pogłębić wiedzę religijną, daje znajomość podstawowych prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego, w mniejszym stopniu natomiast wprowadza młodego człowieka w życie Kościoła jako wspólnoty

²⁷ J. Mariański, dz. cyt., s. 102.

²⁸ Por. K. Pawlina, dz. cyt., s. 46–47.

Ludu Bożego, wśród której prawdziwie jest obecny Chrystus w Słowie Bożym i sakramentach świętych. Znacząca różnica między liczbą deklarujących się jako wierzący i głęboko wierzący a liczbą regularnie praktykujących pozwala przypuszczać, że dla znacznej części młodzieży wiara pozostaje sprawą deklaracji i osobistych przekonań, które niekoniecznie muszą być uzewnętrzniane jako praktyki religijne.

Można przypuszczać także, że powrót katechezy do szkół spowodował, zarówno w środowiskach miejskich, jak i wiejskich, rozluźnienie więzi młodzieży z rodzinną parafią. Katecheza w salach parafialnych budowała relacje między młodzieżą a duszpasterzami-katechetami, parafia była miejscem regularnych cotygodniowych spotkań, bezpośrednia znajomość z księdzem katechetą ułatwiała spotkania przy innych okazjach i sprzyjała oddziaływaniom wychowawczym. W warunkach katechezy szkolnej młodzież, uczęszczając do szkół w różnych częściach miasta lub daleko od miejsca stałego zamieszkania, najczęściej spotyka duszpasterza z innej parafii lub katechetę świeckiego. Oddziaływanie duszpasterskie i wychowawcze tych osób ogranicza się tylko do czasu zajęć, ponieważ osoby te nie mają wpływu na praktyki religijne swoich uczniów.

Trudno powiedzieć, jak jakim poziomem utrzymywałyby się religijność młodzieży w wymiarach przedstawionych w tej pracy, gdyby nie katecheza szkolna. Można przypuszczać, że w sytuacji, gdy słabnie oddziaływanie wychowawcze rodziny, także w zakresie wychowania religijnego, systematyczna katecheza jest dla znacznej grupy młodzieży jedyną formą łączności z Kościołem.

Głównym zadaniem duszpasterskiej pracy Kościoła z młodzieżą i dla młodzieży jest obok katechezy, tworzenie odpowiednich warunków do powstawania środowisk, w których młodzież mogłaby znaleźć wsparcie dla swoich potrzeb życia Ewangelią. H. Łuczak postuluje, że katecheza szkolna powinna być uzupełniona działalnością grup duszpasterskich, skupiających młodzież²⁹. Postulat ten od wielu lat jest przypominany przez różne środowiska naukowe i duszpasterskie. Jeśli młodzież ma wzrastać w wierze, to potrzebuje chrześcijańskiego otoczenia, ponieważ ono w dużej mierze wpływa na przekonania, wartości i wzory zachowań³⁰.

W miarę upływu czasu coraz więcej młodych ludzi szuka oparcia swej wiary w rozmaitych stowarzyszeniach, wspólnotach i ruchach kościelnych. W Kościele polskim największym zainteresowaniem młodzieży cieszy się Ruch Światło-Życie, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Odnowa w Duchu Świętym, Neokatechumenat. Celem ich działalności jest uczestnictwo w misji Kościoła, który dzisiejszemu światu głosi Chrystusa. Ruchy i stowarzyszenia działają poprzez grupy parafialne. Każda z takich grup jest środowiskiem, w którym młodzież znajduje wsparcie swoich potrzeb życia Ewangelią. Małe grupy gromadzą osoby o podobnych zainteresowaniach i potrzebach, dają możliwość dzielenia się swoi-

²⁹ Por. H. Łuczak, dz. cyt., s. 75.

³⁰ Tamże, s. 192–193.

mi problemami, chronią człowieka przed anonimowością współczesnego życia. Działalność tych grup polega na studiowaniu Pisma Świętego, poznawaniu i refleksji nad prawdami wiary, praktykowaniu czynnej miłości bliźniego, dawaniu świadectwa chrześcijańskiego życia i doskonaleniu siebie. Przez małe grupy dokonuje się wprowadzenie młodych w trzy główne płaszczyzny życia chrześcijańskiego: wiarę, liturgię i świadectwo. W środowisku rówieśników wiara przyjęta, przemysłana i przeżywana staje się częścią życia codziennego.

Na podstawie badań prezentowanych przez J. Mariańskiego należy stwierdzić, że przynależność do grup parafialnych pozytywnie wpływa na poziom deklaracji wiary i praktyk religijnych, a zatem prowadzi do pełniejszego zaangażowania w życie Kościoła w wymiarze parafialnym³¹. Katolicy przynależący anonimowo do parafii nie czują się odpowiedzialni za Kościół. Formacja religijno-moralna i apostolska pomaga młodym ludziom świadomie przeżywać swoją wiarę i związek z Kościołem. W tej sytuacji słuszne jest stwierdzenie K. Pawliny, że „celem parafii jest stworzenie możliwości i zachęcenie do tworzenia przez młodzież własnych środowisk na terenie wspólnoty parafialnej”³². W procesie wychowania i dojrzewania w wierze środowisko znacznie bardziej niż instytucja wpływa na osobowość młodego człowieka. Formacja w środowiskach młodzieżowych działających przy parafii powinna uwzględniać wartości religijne i moralne, praktyki religijne, wprowadzenie w modlitwę, ale także sport, rozrywkę, dyskusje i inne formy spędzania wolnego czasu.

Oddziaływanie Kościoła na młodzież ma przede wszystkim służyć pogłębieniu wiary oraz poczucia przynależności do wspólnoty Ludu Bożego. Biorąc pod uwagę poziom deklaracji wiary i praktyk religijnych, należy dążyć do tego, aby młodzież deklarująca się jako wierząca wypełniała podstawowe praktyki religijne i kierowała się w swoim życiu Ewangelią i nauką Kościoła. Tradycyjne działania duszpasterskie takie, jak katecheza, rekolekcje powinny być uzupełnione tworzeniem środowisk młodzieżowych przy parafiach, które staną się wspólnotami wiary i miejscem formacji chrześcijańskiej.

ZAKOŃCZENIE

Religijność młodzieży przedstawiona w tej pracy opartej na badaniach J. Mariańskiego i K. Pawliny i innych publikacjach teologicznych i socjologicznych w wymiarach autodeklaracji wiary i praktyk religijnych utrzymuje się na wysokim poziomie i nie uległa wielkim zmianom na przestrzeni ostatnich lat. Zaznaczył się co prawda niewielki spadek liczby osób, które deklarowały głęboką wiarę i regu-

³¹ J. Mariański, dz. cyt., s. 139–140.

³² K. Pawlina, dz. cyt., s. 197.

larne wypełnianie praktyk religijnych, nie jest to jednak zjawisko, na którego podstawie można by twierdzić, że młodzież odchodzi od wiary i Kościoła.

Polska młodzież pozostaje zapewne pod silnym wpływem przemian społeczno-politycznych i kulturowych, jakie dokonują się obecnie w Polsce. Pluralizm społeczno-kulturowy i tzw. „rynek światopoglądowy” może sprzyjać pogłębianiu się laicyzacji, wyrażanej jako obojętność religijna, zanik praktyk religijnych, czy nawet utrata wiary. Dlatego tak ważne jest, aby rozpoznając sytuację religijną młodego pokolenia, podejmować takie działania, które służyć będą pogłębieniu wiedzy religijnej młodzieży oraz umożliwią jej doświadczenia Kościoła jako wspólnoty wiary. Niezastąpioną rolę spełnia tu zarówno katecheza szkolna, jak i działalność ruchów, stowarzyszeń, organizacji katolickich, które wychowują aktywnych katolików i przygotowują ich do dawania świadectwa Chrystusowi w codziennym życiu.

Prezentowany artykuł omawia tylko wybrane wymiary religijności młodzieży. Są to wymiary ważne, ale nie dają one pełnego obrazu religijności i jej zmian w ostatnich latach. Interesujące byłyby zapewne opracowania innych wymiarów, np. moralności, przekonań i poczucia przynależności do Kościoła. Wydaje się jednak, że opierając się na danych przedstawionych w tej pracy, można twierdzić, że znaczna część polskiej młodzieży to osoby wierzące, często spełniające ważne praktyki religijne i ceniące sobie przynależność do Kościoła. Zadaniem duszpasterzy, katechetów i rodziców jest wskazanie młodzieży jej miejsca w Kościele i pomoc w dojrzewaniu w wierze.

KS. JAN JACHYM
Łódź

ŻYCIE SPOŁECZNE W BIBLI

WSTĘP

Religijny charakter ksiąg biblijnych i odczytywanie treści objawionych w nich zawartych, przesłania ich ludzką warstwę. Prawie niewidoczny dla czytelnika jest obraz życia społecznego, w którego ramach powstały księgi święte. A przecież pisarze natchnieni – hagiografowie żyli w konkretnych ramach historycznych i społecznych, uczestnicząc w kulturze i dorobku cywilizacyjnym swoich czasów. Święci autorzy, zwiastując Boże objawienie, czynili to, odnosząc się do wydarzeń i zwyczajów społecznych. Używali pojęć i zwrotów właściwych językom biblijnym i rozumianych przez siebie współczesnych.

Rozwój naukowych dyscyplin, szczególnie socjologii i antropologii, oraz ogromny postęp w odczytywaniu tekstów literackich starożytnego Bliskiego Wschodu, pozwala na coraz pełniejsze poznawanie struktur społecznych tego regionu świata starożytnego, a w nim Izraela¹. Przy uważnej lekturze wyłania się z kart Pisma Świętego życie społeczne Izraela tym wyraźniej, im bardziej zbliżamy się do czasów Jezusa. Dane archeologiczne i oparte na nich prace uczonych umożliwiają rekonstrukcję struktur społecznych Izraela w jej historycznym rozwoju od czasów Abrahama.

Całość rozważań trzeba podzielić na dwie części, uwzględniając życie społeczne czasów Starego Testamentu i nową społeczność Izraela już z hellenistycznymi wpływami czasów Nowego Testamentu².

¹ Zob. *Życie społeczne w Biblii*, pr. zbior. pod red. G. Witaszka, Lublin 1997.

² Zob. *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1113–1122; H. C. Kee, *Socjologia nowotestamentowa*, w: tamże, s. 1113–1122; R. R. Wilson, *Socjologia starotestamentowa*, w: tamże, s. 1122–1128.

1. ŻYCIE SPOŁECZNE IZRAELA W OKRESIE STAREGO TESTAMENTU

Prehistoria narodu Izraela, to czasy pierwszej połowy drugiego tysiąclecia przed Chrystusem (lata od 2000–1550). Jest to okres na wpół koczowniczych ludów przemieszczających się na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu. Na te stulecia datuje się wędrówkę Abrahama z Charanu do Palestyny³. Historię Izraela można zacząć od XIII stulecia przed Chr., kiedy w Palestynie osiedla się naród izraelski powracający z niewoli egipskiej. Poświadczają to dane archeologiczne i współczesne im dokumenty. Od tego czasu można mówić o społeczności Izraela. Ten początek historii Izraela wiąże się ze zmianami społecznymi i politycznymi, które nastąpiły na terenie Palestyny pod koniec epoki późnego brązu (ok. 1550–1200 przed Chr.) i na początku epoki żelaza (ok. 1200 przed Chr.)⁴.

Dane archeologiczne z tego okresu przekonują, że społeczeństwo izraelskie było hierarchiczną organizacją rodów, co potwierdza tekst *Księgi Jozuego* (Jz 7). Taki system społeczny oparty na więzach krwi – patriarchalny, był podstawą życia wspólnego aż do czasów Sędziów i fundamentem tworzenia się jedności społeczeństwa izraelskiego.

Współcześni badacze ten okres historii Izraela nazywają „federacją społeczno-religijną” plemion izraelskich. A rosnąca świadomość łączących je więzów politycznych, etnicznych i wojskowych, utrwala w nich poczucie jedności społecznej i afirmację określającej ich wspólną nazwy *Izrael*⁵.

Historia społeczna Izraela, którą zauważamy przy lekturze Starego Testamentu, bazuje zasadniczo na wspólnotach miejskich, w których ma swoje środowisko życiowe większość tekstów Biblii.

Na umocnienie solidarności społecznej, poczucia równości i braterstwa między jednostkami wpływała od czasów Przymierza Synajskiego coraz mocniej wiara w Jedyne Boga – Jahwe, Pana życia i ziemi.

Dominacja zbiorowości nad jednostką, jaka się wytworzyła w społeczności Izraela ma swoje uzasadnienie w tym, że jednostka była bezbronna wobec wielu zagrożeń ówczesnego życia człowieka⁶. Co słusznie zauważył już J. Wellhausen: „Koło historii toczyło się, nie zważając na jednostkę, której nie pozostało nic innego, jak podporządkować się całości i szukać rekompensaty w powodzeniu ludu”⁷.

Te pierwsze organizacje życia społecznego oparte na rodzinie patriarchalnej – ród, zaopatrywały osady miejskie w wełnę i mięso, a jako zapłatę przyjmowały wyroby rzemiosła do produkcji rolniczej. Skutkiem czego, nie ma w tym okresie zbytniego zróżnicowania zawodowego ani klas społecznych⁸.

³ Zob. W. T. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967.

⁴ J. Warzecha, *Dawny Izrael*, Warszawa 199, s. 78–83.

⁵ Por. H. Witczyk, *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, w: *Życie społeczne...* s. 69–111.

⁶ M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 7–20.

⁷ J. Wellhausen, *Izraelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894, s. 69.

⁸ J. Warzecha, dz. cyt., s. 87.

Taki stan rzeczy przetrwał dwa stulecia. Władzę sprawowano przez „starszych” rodów i miast. Ten zaś sposób życia społecznego określa się jako pierwotną demokrację plemienną, gdzie rody i plemiona zachowywały swoją niezależność i wolność. Występujący w tym okresie przedmonarchicznym „sędziowie” – to przywódcy szczepów, miast. Łączy ich wspólna cecha: wybrani przez Boga, mają wymierzać sprawiedliwość Jahwe⁹.

Postępujący osiadły tryb życia powoduje wzrost demograficzny, rozwój produkcji i handlu. Związane z tym bogacenie się poszczególnych rodzin przyczynia się do rozwarstwienia społecznego, które zaczyna się dzielić na grupy społeczne¹⁰.

Zasadniczą zmianą w życiu społecznym Narodu Wybranego wywołuje wybranie Saula na pierwszego króla Izraela. Opowiadania Starego Testamentu o tym wyborze reprezentują kilka różnych stanowisk wobec idei monarchii w Izraelu. Z tekstów Starego Testamentu wynika, że przyczyną przejścia od społeczeństwa o demokracji plemiennej do ustroju monarchicznego były zagrożenia zewnętrzne, szczególnie w postaci Filistynów.

Porównując się z narodami ościennymi, Naród Wybrany coraz bardziej uświadamiał sobie, że niezależność polityczną i gospodarczą gwarantuje mu ustrój monarchiczny z silną armią¹¹.

Nie bez znaczenia jest fakt wzrastającej wymiany handlowej z sąsiadami, a coraz bardziej zróżnicowana produkcja i handel pogłębiały rozwarstwienie i zróżnicowanie społeczeństwa. Te zaś współczynniki rozwoju życia społecznego domagały się sprawnej administracji, którą w ówczesnych strukturach życia mogła zapewnić władza królewska – instytucja monarchii.

Księgi Starego Testamentu – *Samuela, Królewskie, Kronik* zapoznają nas z mechanizmem administracji i rodzajami urzędników królewskich (np. 1 Krl 4, 2–6; 2 Sm 8, 16–18; 20, 23–26). Można w tych opisach znaleźć odwzorowanie aparatu władzy państw ościennych, w których już wcześniej wprowadzono monarchię¹².

Bardzo despotyczne rządy już za czasów Salomona, a więc w pół wieku od powołania monarchii, wywoływały niezadowolenie społeczne. Zwielokrotniony ucisk społeczeństwa podatkami i robotami publicznymi za Roboama – syna Salomona, doprowadza do rozpadu państwa i powstania dwóch królestw północnego i południowego. Królestwo północne, które utworzył Jeroboam, ze stolicą w Samarii, nazwano izraelskim. Królestwo południowe – judzkie ze stolicą w Jerozolimie, zachowało dynastię Dawidową u władzy. Dane archeologiczne z tego okresu wskazują na rozwój nie tylko produkcji rolnej, ale takich dziedzin przemysłu, jak: garncarstwo, włókiennictwo i metalurgia¹³.

⁹ J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 167–170.

¹⁰ Por. A. Chouraqui, *Życie codzienne ludzi w Biblii*, Warszawa 1995, s. 35–38.

¹¹ Zob. H. Witezyk, dz. cyt., s. 85–93.

¹² H. Ordon, *Powstanie Królestwa i jego administracja*, w: *Życie społeczne...*, s. 113–123.

¹³ J. Bright, dz. cyt., s. 220–222.

Wzrost gospodarczy bogacił przede wszystkim znajdujących się na szczycie struktury społecznej, a więc urzędników państwowych i kupców. Warstwy niższe popadły w biedę, tracąc często nawet dziedziczną ziemię¹⁴.

W okresie monarchii w życiu społecznym i religijnym obydwu królestw: północnego i południowego, pojawiają się prorocy. Powołani przez Boga, ogłaszają Boże Objawienie i utrwalają monoteizm w Narodzie Wybranym. Jednocześnie w swych wystąpieniach odnoszą się do sytuacji społecznej Izraela. W ucisku ekonomicznym widzą symptom poważnej choroby religijnej. Przecistawiają się tej sytuacji i domagają się reform. Zapowiadają też karę za sprzeniewierzenie się prawu Przymierza, które było normą życia społecznego w Izraelu. Prawo to bowiem regulowało stosunki wobec Boga i względem ludzi¹⁵. Wymowne są w tej materii wystąpienia proroków tej miary co Amos, Micheasz i Izajasz. Ich wypowiedzi pełne są wołania o sprawiedliwość społeczną¹⁶. Amos wypomina: „uciśkacie biednych, gnębicie ubogich” (Am 4, 1). Izajasz przepowiada karę za grzech niesprawiedliwości społecznej (Iz 1, 24–25). W tym tekście, podobnie jak w wypowiedziach mędrców (Prz 14, 31; 17, 5), Jahwe utożsamia się z pokrzywdzonymi. Podobnie uczy Jeremiasz (2, 34; 5, 28), Malachiasz (Ma 3, 5) i Ezechiel prorok wygnania (Ex 22, 29). Obojętność bogaczy – warstw wyższych – na głos proroków i łamanie prawa Przymierza doprowadziła Naród Wybrany do klęski.

Królestwo północne – izraelskie w wyniku najazdu Asyryjczyków uległo zniszczeniu w 721 r. przed Chr. Królestwo południowe – judzkie, przez dwukrotne zdobycie Jerozolimy w 597 i 586 r. przed Chr. – zostało zdziesiątkowane przez Babilończyków i poddane obcej władzy. Zburzenie Jerozolimy w 586 r. przed Chr. i pójście na wygnanie do Babilonii, było punktem zwrotnym w społecznej historii Izraela.

Upadek państwowości, uprowadzenie w niewolę znaczniejszych obywateli, zniszczyło zarazem dotychczasowe struktury życia administracyjnego i społecznego.

„Reszta” Izraela, która wróciła z niewoli babilońskiej, coraz bardziej z narodu staje się wspólnotą religijną. Ten nowy etap życia, ocalałej społeczności Narodu Wybranego, w czasach Ezdrasza – Nehemiasza rozpoczyna epokę judaizmu, która będzie istnieć w czasach Jezusa¹⁷.

Judejczycy, po powrocie z wygnania, rządzeni przez namiestników perskich, wracają do teokracji. Koncentracja wysiłków na studiowaniu Tory i troska o kult świątynny zmieniają orientację religijną. W nowych warunkach życia wspólnoty narodowej podkreśla się na nowo prawdę o Bogu, który jest królem Izraela (Wj 15, 18; Lb 23, 21; Sdz. 8, 23; 1 Sm 8, 7)¹⁸.

¹⁴ A. Chouraqui, dz. cyt., s. 52–55.

¹⁵ Por. G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 75–86.

¹⁶ Por. G. Witaszek, *Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*, Lublin 1992; M. Filipiak, dz. cyt., s. 39–43.

¹⁷ J. Bright, dz. cyt., s. 387–405.

¹⁸ Por. H. Witczyk, *Narodziny i dzieje...*, s. 105–110.

Budowa od nowa struktur życia społecznego była bardzo trudna i rodziła wiele konfliktów. Wiemy o tym bardzo mało, jedynie na podstawie ksiąg Ezdrasza – Nehemiasza, oraz proroków Abdiasza i Malachiasza¹⁹.

Ten czas formowania się społeczności judaistycznej nie ma dokumentacji historycznej. Dopiero *Księgi Machabejskie* ukażą wspólnotę żydowską już zorganizowaną zarówno w życiu politycznym, jak i społecznym²⁰.

W tym okresie wczesnego judaizmu pod naciskiem przeróżnych sił politycznych i problemów gospodarczych kształtują się od nowa warstwy społeczne.

Z tych przemian u progu nowych czasów wyłoni się wspólnota Izraela, podzielona wyraźnie już nie tylko na biednych i bogatych, ale na grupy społeczne. Obecność, których zaznaczy się tak mocno w historii społeczno-politycznej tego okresu i w tekstach biblijnych ksiąg Nowego Testamentu.

2. ŻYCIE SPOŁECZNE CZASÓW JUDAISTYCZNYCH NOWEGO TESTAMENTU

Pisma Nowego Testamentu powstały w okresie judaizmu, przemieszanego z kulturą grecko-rzymską. Napisane pod natchnieniem Ducha Świętego, nie są więc sumą elementów ówczesnego świata, takich jak nurty ówczesnego judaizmu, czy siły polityczne, kierunki kulturowe i prądy religijne narodów pogańskich basenu Morza Śródziemnego. W tym czasie tradycyjne podziały Narodu Wybranego na pokolenia już nie funkcjonują. Rozróżnienie na rody, wywodzące się od patriarchów, ustąpiło miejsca podziałowi na warstwy społeczne. Zastanawiający jest jednak fakt, że Nowy Testament nie mówi o różnicy między pospółstwem a szlachetnie urodzonymi. Podział na bogatych i ubogich natomiast jest ciągle obecny we wszystkich pismach nowotestamentowych.

Świadczy to o przekonaniu, iż przed Bogiem wszyscy są równi. Izrael zdecydowanie odróżnia się od innych starożytnych państw swoim stanowiskiem wobec rozwarstwienia społecznego według hierarchii majątkowej. Z wyjątkiem klasy kapłańskiej, wszyscy Żydzi są sobie równi. Judaizm, który odznaczał się wiernością Prawu (Torze) akcentował mocno tę zasadę religijną życia społecznego. Przypieczętuje to Chrystus, ucząc, że nie przyszedł znieść Prawa, lecz je wypełnić (Mt 5, 17). A starotestamentowe zasady o łagodnym obchodzeniu się z niewolnikami, Nowy Testament stara się pogłębić i ich sytuację uczynić bardziej humanitarną²¹.

Prawo i obyczaj żydowski pozytywnie oceniają pracę szczególnie rolników i rzemieślników. Broniąc ich przed wyzyskiem, określa się też długość czasu pracy

¹⁹ G. Witaszek, *Myśl społeczna...*, s. 209–244.

²⁰ J. Bright, dz. cyt., s. 421–444.

²¹ Por. A. Kondracki, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne...*, s. 269–289.

i sposób opłacania. Obecnie stwierdza się istnienie już wówczas związków zawodowych, tak mieliby być zorganizowani rybacy znad jeziora Genezaret²².

Rolnicy, rzemieślnicy, niewolnicy, to warstwy społeczne tworzące Izrael w okresie Nowego Testamentu.

Z przypowieści (np. Łk 12, 13–21; 16, 19–31; 18, 18–30) poznajemy, że w epoce Chrystusa istniała grupa bogaczy. Jak twierdzą znawcy przedmiotu, nie była ona w Palestynie zbyt liczna²³.

W *Liście św. Jakuba* czytamy: „Dziś albo jutro udamy się do tego oto miasta i spędzimy tam rok, będziemy uprawiać handel i osiągniemy zyski” – Jk 4, 13. Wydaje się, że w czasach Nowego Testamentu była już dość znacząca grupa społeczna zajmująca się handlem²⁴. Zainteresowanie handlem, kupiectwem datuje się na okres niewoli babilońskiej. Wtedy to wielu Żydów, wrastając w cywilizację babilońską, z rolnika przekwalifikowało się na handlowca – kupca, bankiera²⁵. Handel i transport przynosiły duże zyski, tworzyły nowych bogaczy, obok bogatych „dzierżawców podatków”, tak pogardzanych w czasach Jezusa (por. Mt 9, 11; 11, 19; 18, 17).

Na życiu społecznym tego okresu wycisnęła swoje piętno grupa ludzi, określana mianem „uczeni w Prawie”. Zrodzili się w niewoli babilońskiej, kiedy to wygnańcy pozbawieni ojczyzny, świątyni i kultu zwrócili się ku Torze. Studiowanie Prawa Mojżeszowego, wierne przestrzeganie jego przepisów broniło wygnańców przed utratą tożsamości narodowej i religijnej²⁶. „Uczeni w Prawie” pochodzili z różnych warstw społecznych, utrzymywali się z pracy własnych rąk, lecz łączyła ich głębsza wiedza na fundamencie podobnego wykształcenia. Kazuistyczna interpretacja Tory oraz żądanie zachowania jej wręcz literalnego miało uczynić naród odporny na wpływy pogańskie. Sposób, w jaki ewangelisci opisują tę grupę opisują dowodzi jej ważnej roli w życiu społecznym i narodowym²⁷.

Przypowieść Pana Jezusa o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1–16) rzuca światło na problem bezrobotnych w społeczeństwie. Oczekujący na rynku na zatrudnienie, są częścią proletariatu, jak się współcześnie ich określa. Zaliczyć do niego trzeba także niewolników i żebraków. Ten biedny „lud ziemi”, buntujący się często na swój los, ma swoje znaczenie historyczne. To wśród najuboższych orędzie Jezusa znajdzie chętnych słuchaczy (por. J 7, 37–53).

Życie społeczne w czasach Nowego Testamentu, nie tyle było zależne od kondycji poszczególnych klas społecznych, ile od ugrupowań polityczno-religijnych dominujących w społeczeństwie. Judaizm tego okresu charakteryzuje się wielkością znaków duchowych i społecznych, których rozwój można prześledzić

²² Zob. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 17.

²³ X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Wprowadzenie, Poznań 1981, s. 71.

²⁴ Zob. hasło: *Handel i transport*, w: *Encyklopedia biblijna...*, s. 374–381.

²⁵ Por. M. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. I, Tarnów 1994, s. 132 n.

²⁶ H. Daniel-Rops, *Od Abrahama do Chrystusa*, Warszawa 1967, s. 315 n.; A. Chouraqui, dz. cyt., s. 344–347.

²⁷ H. Daniel Rops, *Życie codzienne w Palestynie czasów Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 139–142.

od czasów Machabeuszy z II w. przed Chrystusem. Do nich zaliczyć trzeba znanych nam z ksiąg Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangelii: faryzeuszy, sadyceuszy, esseńczyków i zelotów²⁸.

Faryzeusze stanowili w czasach Jezusa, bardzo wpływową warstwę społeczeństwa, a wiodącą po 70 r. – po zburzeniu Jerozolimy przez Rzymian. Charakteryzowała ich gorliwość w wypełnianiu Prawa oraz fanatyczny nacjonalizm. Dążyli do przywrócenia teokracji w Izraelu. Byli wielkimi przeciwnikami Rzymian. Stanowili zwartą grupę, w której skład wchodził kapłani, uczeni w Prawie, a także kupcy, rzemieślnicy i rolnicy. Zachowywali dystans w stosunku do ludzi bogatych, którzy ulegli hellenizacji, jak również w odniesieniu do „ludu ziemi”, który był dla nich nieczysty (J 7, 49)²⁹.

„Członkowie stronnictwa nie byli zbyt liczni... Ale znaczna część narodu żydowskiego, zwłaszcza warstwy uboższe, klasa robotnicza, podzielały ich pogląd i [...] »były za Faryzeuszami«, co pozwalało im rozgłaszać, [...], że reprezentują cały naród”³⁰.

Bogate sfery kapłańskie i świeckie tworzyły stronnictwo sadyceuszków. Uznawali tylko Torę; byli bardzo podatni na wpływy helleńskie. Mieli duże znaczenie w życiu społecznym. Możliwość wpływów zarówno na rządzących, jak na rządzonych zawdzięczali swoim bogactwom. W stosunku do Jezusa nastawieni byli wrogo z pobudek politycznych (J 11, 47–48), a niechęć faryzeuszków miała podłoże religijne. Chrystus Pan zaś przestrzegał przed „kwasem faryzeuszków i sadyceuszków” (Mt 16, 6).

Esseńczycy, to „zrzeszenie”, jak sami się określali, wywodzące się ze środowiska kapłańskiego. Oparte na surowym przestrzeganiu Prawa, wydaje się przerostem faryzeizmu. Czystość rytualna odgrywała w ich życiu naczelną rolę. Tworzyli wspólnoty, kierowane przez kapłanów zarówno w Palestynie, jak i poza nią, np. w Syrii.

Najbardziej znana nam dziś, to wspólnota w Qumran, która chyba była domem macierzystym całego zrzeszenia. Mimo że znamy ich księgi: Regułę Zrzeszenia, Dokument Damasceński Wojnę Synów Światłości z Synami Ciemności, trudno na obecnym etapie badań określić ich miejsce i rolę w życiu społecznym i religijnym Izraela. Nie trudnili się handlem, żyli z pracy fizycznej i nie brali udziału w kulcie ofiarniczym w świątyni. Nie służyli również w wojsku³¹.

Zeloci – gorliwcy, to skrajni nacjonaści, chcący siłą wyzwolić Izrael spod okupacji. Jedni uważają ich za skrajną lewicę faryzeuszków³², inni za grupę z kręgów kapłańskich, zbliżoną do esseńczyków³³. Na pewno tworzyli najbardziej skrajne stron-

²⁸ Zob. T. Jelonek, *Przed lekturą Nowego Testamentu*, Kraków 1993, s. 15–20; E. Szymanek, *Środowisko Nowego Testamentu*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 25–27.

²⁹ F. Gryglewicz, *Faryzeusze*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989, s. 55–57; H. Wakle, *Wspólne dziedzictwo*, Tarnów 1993, s. 34–36.

³⁰ A. Chouraqui, dz. cyt., s. 351.

³¹ Zob. S. J. Tanzer, *Esseńczycy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 277; A. Chouraqui, dz. cyt., s. 356–363.

³² H. Daniel-Rops, *Życie codzienne...*, s. 351.

³³ H. Wahle, dz. cyt., s. 42.

nictwo polityczno-religijne. Z ich szeregów rekrutowali się przywódcy i uczestnicy kolejnych buntów i powstań. Wykorzystując niezadowolenie społeczeństwa z okupacji rzymskiej, spowodowane biedą, bezrobociem, różnicami klasowymi, próbowali przywrócić wolność ojczyźnie. Rozumowali, że w ramach Przymierza ich kraj i naród należą do Boga, stąd trzeba usunąć wszystko, co tę jedność rozrywa.

Obraz życia społeczeństwa żydowskiego w czasach Nowego Testamentu. byłby niepełny, gdyby pominąć wpływ na to społeczeństwo hellenizmu. Palestyna bowiem tamtych czasów stanowiła część świata grecko-rzymskiego, w ramach wielkiego Imperium Romanum. Górowała w nim kultura helleńska, w której obok kultury fizycznej zwracano również uwagę na sprawy duchowe. Znalazło to swoje odbicie w sztuce, obyczajach, instytucjach i stylu życia. Jakie rozmiary przybrała hellenizacja Palestyny niech unaoczní nam porównanie danych. Z 350 miast założonych w okresie hellenizmu, około 30 miast helleńskich znajdowało się w Palestynie, np. znane z Ewangelii miasta Dekapolu. Archeologowie odkopali ruiny 20 teatrów greckich na terenie Palestyny.

Między judaizmem a hellenizmem istniało stałe napięcie. Teocentryczna kultura żydowska spotkała się bowiem z antropocentryczną kulturą helleńską. Żydzi ciągle musieli wybierać: asymilację albo odejście od hellenizmu, krytykę, albo przyjęcie i dalszy rozwój, węższą albo szerszą interpretację Tory.

W sytuacji nakładających się na siebie tak różnych wpływów: religijnych, politycznych i społecznych funkcjonowało codzienne życie ludzi czasów Nowego Testamentu.

Jezus, głosząc orędzie zbawienia, nie zmienia ani politycznego, ani społecznego ustroju. W swych pouczeniach nie zajmuje stanowiska wobec problemów społecznych i gospodarczych. Nie ocenia żadnego ze stanów i zawodów. Przypowieści dokumentują, że Mistrz z Nazaretu zauważa jednak pracę każdego człowieka: rolnika przy uprawie roli (Łk 9, 62) robotników w winnicy (Mt 20, 1–15) rybaków (Mt 13, 47–50) gospodynie domowe (Mt 13, 33; Łk 15,8 n), sługi i niewolników (Łk 12, 37; 17, 7–10). Swoją naukę adresuje do wszystkich. W przypowieściach bowiem występują prawie wszystkie grupy społeczne: kupcy, handlarze, budowniczowie, rzemieślnicy, celnicy, żołnierze, królowie, ministrowie, sędziowie, lekarze, zarządcy, dzierżawcy, rolnicy i pasterze, a także bezrobotni i żebracy³⁴. Głoszone przez Jezusa przykazanie miłości ma odmieniać życie jednostki, doprowadzić do przemian społecznych i trwałego pokoju wśród ludzi pielgrzymujących do Domu Ojca.

³⁴ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 109–118.

KS. JAN JACHYM
Łódź

BIBLIA O BOGU OJCU

WSTĘP

Zapowiadając jubileusz dwutysiąclecia chrześcijaństwa papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* przypomina: „Całe życie chrześcijańskie jest jakby wielkim pielgrzymowaniem do domu Ojca, którego bezwzruszczną miłość do każdego człowieka [...] odkrywamy każdego dnia”. Tę najważniejszą podróż życia odbywamy we wspólnocie Kościoła, który jest ostatnim etapem historii zbawienia na tej ziemi:

„Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (J 17, 4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2, 18). Tak to cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego (KK, 4). Taka rzeczywistość Kościoła obecna była w nauczaniu tak Ojców wschodnich jak i zachodnich, a wśród nich: św. Cypriana, św. Jana Damasceńskiego, św. Augustyna¹.

W rozwoju kulturowym ludzkości, bardzo wcześnie zauważono podobieństwo pomiędzy ojcem ziemskim człowieka, a opiekuńczym duchem bóstwa, któremu zaczęto nadawać tytuł „Ojciec”. Już ludy starożytne obdarzały tym tytułem swoje bóstwa. Teksty z Ugarit (Ras Szamra, XIV wiek przed Chrystusem), zawierają w odniesieniu do bóstwa El określenie „król ojciec Szunem”². Podobnie jest w religiach Asyrii i Babilonii, np. król miasta Lagasz, modląc się do bóstwa, przemawia:

Nie mam matki, ty jesteś moją matką;
Nie mam ojca, ty jesteś moim ojcem;
Ty mnie poczęłeś w swoim sercu
zrodziłeś mnie w swojej świątyni³.

¹ Zob. M.-A. Vannier, *Bóg Ojciec – Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, Warszawa 1999.

² J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 118.

³ Cyt. za: J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie św.*, w: *Abyście znali Ojca waszego*, pr. zbior. Pallottinum, Poznań 1999, s. 19.

Współczesne badania kultur starożytnych wykazują zależność między stopniem uduchowienia pojęcia ojcostwa w ogóle, a tytułem ojciec, którym obdarzano swoje bóstwa. W pełni czytelnym tego świadectwem jest Zeus grecki i Jowisz kapitolński.

Znane pojęcie ojcostwa bóstw u Semitów, Egipcjan, Greków i Rzymian, spotykamy w tekstach biblijnych przypisujących Bogu Jahwe tytuł *ojciec*. Trzeba jednak zaznaczyć, że w Biblii tytuł ojca został oczyszczony ze wszystkich skojarzeń niewłaściwych Bogu. Zatrzymano tylko to, co przez analogię z życiem rodzinnym można odnieść do Boga jako Ojca⁴.

1. BÓG-OJCIEC W STARYM TESTAMENCIE

W księgach Starego Testamentu słowo „ojciec” występuje 1180 razy, ale na określenie Boga użyte zostało tylko 19 razy. Nie oznacza to, że sama idea nie była znana. Teksty *Księgi Rodzaju* mówiące o dialogu Adama z Bogiem w raju czy Abrahama w sprawie Sodomy i Gomory tchną taką serdecznością i dobrocią Boga, że Ojcowie Kościoła chcą widzieć w nich tę relację Ojca do syna, aczkolwiek nie ma samego zwrotu *ojciec* – hebr. *ab*.

Pierwsze odniesienie do tej roli Boga jako Ojca spotykamy w tekstach *Księgi Wyjścia*. Gdzie Bóg objawia się jako Ojciec Narodu Wybranego przy wyjściu z Egiptu. „A ty wtedy powiesz do faraona: »To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael«” (Wj 4, 22).

Obraz zrodzenia i Bożego ojcostwa przedstawia skarga Mojżesza, który podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej nie radzi sobie z rozgoryczonym ludem. „Rzekł więc Mojżesz do Pana: »Czemu tak źle się obchodzisz, ze sługą swoim, czemu nie darzysz mnie życzliwością i złożyłeś na mnie cały ciężar tego ludu? Czy to ja poczęłem ten lud w łonie albo ja go zrodziłem, żeś mi powiedział: Noś go na łonie swoim, jak nosi piastunka dziecko, i zanieś go do ziemi, którą poprzyśiągłem dać ich przodkom?«” (Lb 11, 11–12)⁵.

Ojcostwo Boże w stosunku do Izraela wypływa z Bożego wybraństwa i zawarte go Przymierza na Synaju. Skutkiem czego Naród staje się wspólnotą dzieci Bożych, jak głosi *Księga Powtórzonego Prawa*: „Wy jesteście dziećmi Pana, Boga waszego” (Pwt 14, 1). A „określenie Jahwe jako ojca poszczególnych Izraelitów jest ważnym etapem teologii biblijnej, uwydatnia znaczenie osoby w obliczu Boga”⁶.

Mimo tak nielicznych zwrotów odnoszących się do pojęcia ojcostwa Bożego, uważna lektura Pięcioksięgu odkrywa przed czytelnikiem obraz Boga tak pełnego dobroci i miłosierdzia, troszczącego się o człowieka, że porównanie z ojcem rodziny najlepiej oddaje wzajemne relacje. Wydaje się, że ojcostwo Jahwe i odpo-

⁴ X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1973, s. 620–628.

⁵ Niektórzy egzegeci chcą widzieć tu obraz Jahwe jako matki ludu, zob. S. Łach, *Księga Liczb*, Pallottinum, Poznań 1971, s. 131.

⁶ S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Pallottinum, Poznań 1971, s. 183.

wiednio synostwo Izraela nie są eksponowane w tych księgach dlatego, aby odciąć się od skażonych religijnie odnośnych wyobrażeń narodów ościennych.

Obecność imion teoforycznych w tekstach Tory dowodzi, że przekonanie, iż Bóg jest ojcem dla swoich wyznawców było obecne w życiu Narodu Wybranego od wieków. W *Księdze Liczb* np. znajdujemy takie imię jak Eliab – co oznacza: „mój Bóg jest ojcem” (Lb 1, 9; 16, 1)⁷.

W czasach królewskich Izraela, wystąpią powoływani przez Boga ludzie, którzy troszcząc się o zachowanie wartości religijnych i moralnych, ogłaszają Boże Objawienie. A w nawiązaniu do idei wybraństwa i przymierza prorocy kreślą coraz pełniejszy obraz Boga jako Ojca.

Prorok Izajasz na wstępie swych wypowiedzi przeciw Judzie i Jerozolimie stwierdza: „Niebiossłuchajcie, ziemio, nadstaw uszu, bo Pan przemawia: »Wykarmiłem i wychowałem synów, lecz oni wystąpili przeciw Mnie«” (Iz 1, 2). Użyte przez proroka terminy hebrajskie na oznaczenie karmienia i wychowania, podkreślają trud ojcowski Boga, który otacza swój lud opieką⁸.

Najpiękniejszy i najpełniejszy obraz Boga jako Ojca zawiera *Księga Proroka Ozeasza*: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, a składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go. Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdyga i rozpalają się moje wnętrzności” (Oz 11, 1–4.8). Miłość Jahwe jest tu zaprezentowana w formie miłości ojcowskiej do syna, która spotyka się z niewdzięcznością⁹.

Ojcowską miłość i przywiązanie Jahwe do swego ludu, podkreśla Jeremiasz jako wymowny kontrast do braku wdzięczności w narodzie¹⁰.

„Ja zaś powiedziałem sobie: Jakże chciałbym cię zaliczyć do synów i dać ci przepiękną ziemię, najwspanialszą pośród posiadłości narodów! Myślałem: będziesz Mnie nazywał: »Mój Ojcze!« i nie odwrócisz się ode Mnie. Ale jak niewiasta nie dotrzymuje wiary swemu oblubieńcowi, tak nie dotrzymaliście Mi wiary wy, domu Izraela – wyrocznia Pana”. (Jr 3, 19–20)

„Jestem bowiem ojcem dla Izraela” głosi prorok czasów oblężenia Jerozolimy i niewoli babilońskiej (Jr 31, 9). Z tego faktu wypływa Boże miłosierdzie dla wybranych, którzy z synowską uległością i zaufaniem powinni poddać się Bożej Opatrzności¹¹.

⁷ Zob. szerzej: J. Warzecha, dz. cyt., s. 20 n.

⁸ L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, Pallottinum, Poznań 1996, t. I, s. 108.

⁹ J. Drozd, *Księga Ozeasza*, w: *Księgi proroków mniejszych*, Pallottinum, Poznań 1968, s. 99–100.

¹⁰ L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Pallottinum, Poznań 1967, s. 124 n.

¹¹ D. Barthelemy, *Dieu et son image*, Paris 1963, s. 178–180.

„Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ile-
kroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego
się składają ku niemu moje wnętrzności; muszę mu okazać miłosierdzie! – wy-
rocznia Pana” (Jr 31, 20).

Temat ojcostwa Bożego dla narodu i każdej jednostki rozwijają prorocy cza-
sów niewoli. Rozżalonym i zbuntowanym przeciw swemu Bogu, prorok przypo-
mina, że dziecko nie może buntować się przeciw ojcu. Oporna postawa narodu
wobec Jahwe – Ojca jest nieuzasadniona. „Biada temu, kto spiera się ze swoim
twórcą, dzbanowi spomiędzy dzbanów glinianych! Czyż powie glina temu, co ją
kształtuje: »Co robisz?« albo jego dzieło powie mu: »Niezdara!« Biada temu, kto
mówi ojcu: »Coś spłodził?« albo niewieście mówi: »Co urodziłaś?« Tak mówi
Pan, Święty Izraela i jego Twórca: »Czyż wy Mnie będziecie pytać o moje dzieci
i dawać Mi rozkazy co do dzieła rąk moich?«” (Iz 45, 9–11).

Deutero Izajasz porównał Boga – Ojca z garncarzem, a Trito Izajasz w modli-
twie błagalnej przyzywa Bożego miłosierdzia i w imię Bożego Ojcostwa doprasza się
łaski wybawienia. „Spojrzyj z nieba i patrz z Twej stolicy, świętej i wspaniałej! Gdzie
Twoja zazdrosna miłość i Twoja potęga? Gdzie poruszenie Twych uczuć? Miłosier-
dzia Twego nie powstrzymuj, proszę: Boś Ty naszym Ojcem! Zaiste, nie poznaje nas
Abraham, Izrael nas nie uznaje; Tyś, Panie naszym Ojcem, »Odkupiciel nasz« to
Twoje imię odwieczne” (Iz 63, 15–16). Jeszcze raz ton prośby do Jahwe – Ojca za-
brzmi w rozdziale 64 *Księgi Izajasza*, gdzie błagający czują się stworzeniem – „gliną”
w rękach Boga Stwórcy, ale i Ojca: „A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem. Myśmy
gliną, a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy my wszyscy. Panie, nie
gniewaj się tak bezgranicznie i nie chowaj w pamięci ciągle naszej winy! Oto wej-
rzyj, prosimy: My wszyscy jesteśmy Twym ludem” (Iz 64, 7–8).

Dopełnieniem tego obrazu Boga jest modlitwa dziękczynna Tobiasza, w której
wielbiąc sprawiedliwego Boga, autor z przekonaniem głosi, że Bóg jest Ojcem¹².
„Wysławiajcie Go, synowie Izraela, przed narodami, ponieważ On was rozpro-
szył między nimi. I tam okazywał wam swoją wielkość, wynoście Go pochwała-
mi przed wszystkim, co żyje, ponieważ On sam jest Panem i Bogiem naszym, On
sam Ojcem naszym i Bogiem po wszystkie wieki. On karci was za wasze niepra-
wości, ale zmiłuje się nad wami wszystkimi i zgromadzi was spośród wszystkich
narodów, między którymi zostaliście rozproszeni” (Tb 13, 3–5). Tę szczególną
cześć Bogu, jako Ojcu, winni słudzy ołtarza, których upomina prorok Malachiasz:
„Syn powinien czcić ojca, a sługa swego pana. Lecz skoro Ja jestem Ojcem,
gdzież jest cześć moja, a skoro Ja jestem Panem, gdzież szacunek dla Mnie? To
mówi Pan Zastępów do was, o kapłani: Lekceważycie imię moje, a jednak pyta-
cie: Czym to okazaliśmy lekceważenie Twemu imieniu?” (Ml 1, 6).

Teksty Biblii powstałe po powrocie z wygnania sytuują ojcostwo Jahwe w kon-
tekście Jego stwórczych dzieł. W których ramach Bóg jest ojcem każdej jednostki:

¹² Zob. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela*, Kraków 1997, s. 229.

„Bowień karci Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi” (Prz 3, 012). „Panie, Ojczy i Władco życia mego, nie zdawaj mię na ich zachciankę, i nie dozwól, bym przez nie upadł. Panie, Ojczy i Boże mego życia, nie dawaj mi wyniosłego oka, a żądzę odwróć ode mnie!” (Syr 23, 1.4–5).

Na progu prawie czasów Nowego Testamentu „Reszta” Izraela pojmuje coraz głębiej, że ich Bóg Jedyny jest ojcem zarówno całego ludu, jak i poszczególnych ludzi: „Ale steruje nim Opatrzność Twa, Ojczy! Bo i na morzu wytyczyłeś drogę, wśród bałwanów ścieżkę bezpieczną” (Mdr 14, 03). Boża Opatrzność z ojcowską miłością chce prowadzić wszystkich do zbawienia. Odniesienie do Boga jako Ojca, obecne w tekstach Starego Testamentu, potwierdzają pisma późnego judaizmu.

Obraz Boga – Ojca zarówno narodu, jak i indywidualnego człowieka występuje w pismach rabinistycznych. Inwokacje do Boga – Ojca w niebie zawierają modlitwy synagogalne od tamtych czasów aż po współczesne¹³. Pobożni Żydzi do dziś modlą się do Boga: Abinu, Malkenu – nasz Ojczy, nasz Królu¹⁴.

2. BÓG OJCIEC W NOWYM TESTAMENCIE

Starotestamentalne przeświadczenie o ojcostwie Bożym, żywe w wierze i kulcie Jahwe czasów judaizmu, Chrystus Pan jednoznacznie potwierdza, ucząc: „Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojczy wasz, Ten w niebie” (Mt 23, 9). Nauka Jezusa o Bogu Ojcu ma podwójny wymiar. Mistrz z Nazaretu precyzyjnie zaznacza różnicę między Bogiem Ojcem dla ludzi, a Bogiem Ojcem Jezgo: „To, co nie zna precedensu w historii i co należy do istoty misji Jezusa Chrystusa, to prawda o Bogu, który jest dla Jezusa Ojcem w takim sensie, w jakim nie jest On ojcem dla nikogo. Bóg jest dla Jezusa Ojcem, który rodzi Go od wieków jako równego sobie pod względem natury”¹⁵. Tę prawdę o Bogu Ojcu i Synu i Duchu Świętym określamy tajemnicą Trójcy Świętej objawioną przez Jezusa – Słowo Wcielone.

Bóg Jezusa to również Ojczy nasz – „Ten w niebie”. Święty Jan – umiłowany uczeń – głosi, że Bóg jest Miłością. Na przestrzeni czterech Ewangelii ukazany został obraz Boga – Ojca pełnego miłości i miłosierdzia.

Bóg Jezusa Chrystusa w Ewangeliach to:

- Ojczy, który troszczy się o ludzi: „u was nawet włosy na głowie wszystkie są policzone” (Łk 12, 6).
- Ojczy, który wie czego potrzebują: „Przecież Ojczy wasz niebieski wie, że tego wszystkiego wam potrzeba” (Mt 6, 32).
- Ojczy, który wgląda w tajniki serca: „A Ojczy, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6, 4.6.18).

¹³ Por. H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo*, Tarnów 1993, s. 17 n.

¹⁴ J. Kudasiewicz, *Teologia ewangelii synoptycznych*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, Lublin 1986, s. 32 n.

¹⁵ R. Forycki, *Podstawy kultu Boga Ojca*, w: *Abyście znali Ojca...*, s. 42.

- Ojciec, który jest doskonały: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 4, 48).
- Ojciec, który jest dobry i miłosierny: „On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45).

Jakże wyraziście Jego obraz kreśli Chrystus w znanej wszystkim przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 5, 11–32). I dodaje Jezus uwagę: „Jeśli....wy choć źli jesteście, umiecie dobre dary dawać swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie” (Mt 7, 9–11). Jezus, ucząc jako „Ten, który ma władzę”, domaga się spełnienia warunku, którego mocą każdy będzie mógł wejść do Domu Ojca w niebie: „Nie każdy, który Mi mówi: „Panie, Panie!”, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7, 21). *Znając słabość i niewystarczalność człowieka, poucza także, „gdy się modlicie” – „tak się módlcie”:* „Ojcze nasz, który jesteś w niebie, niech się święci imię Twoje!
Niech przyjdzie królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie.

Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj;

i przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili: i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego!” (Mt 6, 9–13).

Święty Marek notuje w swej Ewangelii aramejską formę zwracania się do Boga – Abba – tatusiu (Mk 14, 36). Słowo to wywodzące się z mowy dziecka, wyraża ścisłą więź Jezusa z Bogiem¹⁶. Możliwość takiego tytułowania Boga istnieje dla tych, którzy duchowo są już dziećmi Bożymi: „Kto nie przyjmuje królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10, 15). Stając się „synami Ojca, który jest w niebie” (Mt 5, 45), można z ufnością pielgrzymować „do Domu Ojca. Którego bezwarunkową miłość do każdego człowieka... odkrywamy każdego dnia” (TMA). Bóg – Ojciec pełen miłości poprowadzi człowieka jak tatuś dziecko za rękę. Modlitewne zawołanie „Abba” jest świadectwem tego poczucia bezpieczeństwa będących w mocy Boga. Listy św. Pawła (Ga 4, 6; Rz 8, 15) dowodzą, że w pierwszych gminach zachowano to aramejskie słowo w liturgii, aby przy jego użyciu wyrazić swój dziecięcy stosunek do Boga. Wtedy bowiem prawdziwie i szczerze miłujemy Boga, czyniąc to, co się Jemu podoba: „Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 16).

„Zjednoczeni jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” pamiętajmy słowa św. Augustyna: „Ojcze nasz; to imię budzi w nas zarazem miłość, zapał w modlitwie... a także nadzieję”¹⁷. Jest to nadzieja zakończenia pielgrzymki ziemskiej w „królestwie Ojca” w niebie.

¹⁶ Zob. hasło: *Abba*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, pr. zbior., Warszawa 1996, s. 4.

¹⁷ Cyt. za: J. Usiadek, *Rok Boga Ojca*, Olsztyn 1998, s. 17.

KS. ANDRZEJ KOCIOLEK
Łódź

CHRYSTOLOGICZNO-SAKRAMENTALNY WYMIAR NOWEGO LUDU BOŻEGO JAKO CENTRALNE ZAŁOŻENIE DLA BIBLIJNO-KERYGMATYCZNIE UJĘTEJ KATECHEZY

WPROWADZENIE

Ujęcie Kościoła w kategorii sakramentalnej podejmowane przez współczesną teologię nie jest nowością. Można powiedzieć, że idea sakramentalności Kościoła znana była od samego początku jego istnienia. Problem ten podejmowali już Ojcowie Kościoła¹. Sakramentalność Kościoła opisywano, stosując różne pojęcia: określano Kościół chrześcijańskim sakramentem, nadsakramentem², pełnym sakramentem, całym sakramentem, zasadniczym sakramentem, prasakramentem³, pierwotnym sakramentem czy podstawowym sakramentem⁴. Sobór Watykański II ukazał model Kościoła jako „powszechny sakrament zbawienia” (KK 48)⁵. Należy jednak odróżnić sakramentalność Kościoła od siedmiu znaków łaski, których Kościół jest nie tylko szafarzem, lecz znakiem i narzędziem zbawienia⁶.

¹ A. Skowronek, *Kościół jako prasakrament*, „Ateneum Kapłańskie” 68 (1965), s. 1.

² Tą problematyką w XIX w. zajmował się M. J. Scheeben, oraz J. A. Oswald, E. Commer.

³ Ks. W. Hanc na oznaczenie Kościoła jako sakramentu cytuje wypowiedzi teologów, którzy stosują różne nazwy tego pojęcia. Należą do nich: A. Grillmeier, V. Warnach, O. Semmelroth, K. Rahner, por. W. Hanc, *Teologiczne podstawy ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej (od Soboru Watykańskiego II)*, w: *Studia ekumeniczne*, pr. zbior. pod red. J. Myśkowa, t. IV, Warszawa 1987, s. 126.

⁴ Por. A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia, Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 78–93; tenże, *Sakramenty wiary. Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, t. I, Włocławek 1995, s. 46–54.

⁵ Por. L. Balter, *Apostolstwo w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Studia Theologica Varsoviensia” 23 (1985), s. 244–248.

⁶ „... sam stanowi (Kościół) »cały sakrament« (*Ganzsakrament*) lub »sakrament podstawowy« (*Grundsakrament*). Przez takie postawienie zagadnienia chce się wyrazić, że zbawcze dzieło Chrystusa, którego dokonuje Duch Święty, przejawia się w każdej działalności Kościoła i nie ogranicza się tylko do niego samego lub do pewnej konkretnej tylko dziedziny, ale dzięki powszechnej zbawczej woli Bożej nie zna czasu i granic. Tam gdzie chodzi więc o zbawienie ludzi, zawsze w jakiś sposób widać skuteczną działalność i obecność Chrystusa nie tylko w Kościele katolickim, ale i w

1. KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT ZBAWIENIA W CHRYSZTUSIE

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II, chcąc wyrazić zbawcze pośrednictwo Kościoła, posłużyła się pojęciem sakramentu⁷. Zastosowanie tego pojęcia stanowi bogaty i ważny element w zrozumieniu istoty Kościoła⁸ oraz pełniejszy i wyraźniejszy sposób widzenia jego życia, zadań i celów⁹. Także rozważania teologiczne poszły w kierunku wykazania sakramentalnego charakteru Kościoła¹⁰. Już sama dwuwymiarowość Kościoła uzasadnia zastosowanie do niego określenia sakramentu¹¹. Kościół bowiem jest wspólnotą, zgromadzeniem kultywno-zbawczym, którego początek i źródło stanowi zawarte przymierze z Bogiem, jest organizmem, w którym istnieje łączność i zjednoczenie Kościoła ziemskiego hierarchicznie zorganizowanego z Kościołem świętych, w którym Darem i Dawcą łaski jest Duch Święty. Ponadto Kościół w widzialnej postaci jest Ludem Bożym, a równocześnie Mistycznym Ciałem Chrystusa, oraz jak podaje Konstytucja o Kościele: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1)¹². Za pomocą tego pierwszego określenia Kościoła, który jest „niejako w Chrystusie sakramentem” Konstytucja *Lumen gentium* pragnie ukazać jego tajemnicę¹³, naturę i jego zadania¹⁴.

innych chrześcijańskich Kościołach i kościelnych wspólnotach, a nawet w religiach niechrześcijańskich oraz w poszczególnych osobach, które na skutek swej niewiedzy o Bogu usiłują odpowiedzieć w sumieniu swemu powołaniu według najlepszych swoich zamiarów”, por. W. Hanc, dz. cyt., s. 126.

⁷ H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: *Kościół w świetle Soboru*, pr. zbior. pod red. H. Bogackiego i S. Moysy, Poznań 1968, s. 73.

⁸ A. Zuberbier, *Czy wiem w co wierzę*, Kielce 1992, s. 223.

⁹ „W rozwijającej się eklezjologii powstał w ostatnich dziesięciokach lat nowy kierunek, zwany eklezjologią sakramentalną. Do głównych jego przedstawicieli należy niemiecki teolog Otto Semmelroth, autor pracy *Kirche als Ursakrament*”, zob. T. Siudy, *Sakramentalna natura Kościoła w ujęciu Otto Semmelrotha*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 3 (1975) s. 363; por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 93.

¹⁰ B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) 2, s. 11.

¹¹ S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Eklezjologia*, t. II, Tarnów 1995, s. 34.

¹² W. Hanc, dz. cyt., s. 125; R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969), s. 13.

¹³ „Wśród ojców soboru istniała wprawdzie nieliczna opozycja sprzeciwiająca się stosowaniu wobec Kościoła wyrażenia »sakrament«, ponieważ może to powodować pewne zamieszanie i stwarzać u wiernych wrażenie, że sobór powiększa katechizmową liczbę siedmiu sakramentów. Przytłaczająca większość uczestników soboru opowiedziała się jednak za ujęciem pośrednictwa zbawczego Kościoła w kategoriach sakramentalnych, gdyż odpowiada to starochrześcijańskiemu rozumieniu Kościoła oraz dobrze wyjaśnia funkcję Kościoła w Bożym planie zbawczym. [...] Sobór oczywiście nie umieszcza Kościoła w szeregu siedmiu sakramentów, gdyż sens słowa »sakrament« w odniesieniu do Kościoła łagodzi dodanym zastrzeżeniem: »niejako sakrament«, a więc sugeruje istnienie tylko pewnej analogii między Kościołem a siedmioma sakramentami”, H. Bogacki, dz. cyt., s. 73–74; S. Rosa, dz. cyt., s. 34; B. Snela, dz. cyt., s. 11.

¹⁴ B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 22.

Chcąc przybliżyć sobie opis Kościoła, jako sakramentu, należy zwrócić uwagę na takie terminy jak: misterium i tajemnica. Termin misterium ukazuje rzeczywistość, która z natury nie jest do końca poznawalna i odnosi się ono zarówno do Boga, jak i do Kościoła¹⁵. Ponieważ w Biblii nie występuje termin „sakrament”, greckie określenie *mysterion*, które w zlatynizowanej formie brzmi *mysterium*, było często tłumaczone i rozumiane przez Ojców Kościoła jako *sacramentum*¹⁶. Trzeba jednak zauważyć, że takie rozumienie biblijnego *mysterion* (por. 1 Kor 2, 6–16; Ef 1, 4–14; Kol 1, 15–27; 1 Tm 3, 16) jako *sacramentum* przechodziło ewolucję w okresie patrystycznym. Było często przekładane w zlatynizowanej formie jako *mysterium*, następnie terminy *mysterium* i *sacramentum* ujmowano synonimicznie, a w miarę upływu czasu zaczęto posługiwać się terminem sakrament, ujmując te treści, które dzisiaj zawiera¹⁷.

Wyrażenie *mysterion* odnosi się do Boga jako niezgłębionej tajemnicy, a także wskazuje na historycznie dostrzegalne objawienie się Bożego dzieła zbawienia, przybierając określoną postać w życiu ludzkim, i równocześnie w sposób dynamiczny jest obecne w formie sakramentu. Inaczej mówiąc, misterium wiąże się z ekonomią zbawienia i wyraża Boga w Jego udzielaniu się ludziom¹⁸. Według św. Pawła *mysterion* dotyczy odwiecznego planu Bożego. Od wieków Bóg postanowił zbawić ludzkość przez Chrystusa i w Chrystusie. Zatem istotną cechą zbawczej tajemnicy Boga (*mysterion*) jest zjednoczenie całego rodzaju ludzkiego¹⁹.

Bóg udziela ludzkości zbawienia przez miłość, łaskę i miłosierdzie, dlatego posyła swego Syna Jezusa Chrystusa, który staje się w najpełniejszym znaczeniu sakramentem (*mysterium – sacramentum*)²⁰. Zbawczy plan Boga realizowany jest przez człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, a człowiek – dzięki wszczępieniu w Jego życiodajne męczeństwo i uwielbienie – zostaje zbawiony²¹. Człowieczeństwo Chrystusa było bowiem widzialnym, uchwytnym i skutecznym „znakiem i narzędziem” zjednoczenia z Bogiem niewidzialnym. Obecnie to zadanie przejmuje Kościół, który został zrodzony z Jego Serca, z Jego paschalnego misterium i jest prawdziwym Ciałem Chrystusa (por. KK 7 i 8)²². Człowieczeństwo Chrystusa jest skutecznym znakiem całej Jego tajemnicy, czyli rzeczywistości niewidzialnej

¹⁵ S. Stasiak, R. Zawila, *ABC teologii dogmatycznej*, Oleśnica–Wrocław 1993, s. 230.

¹⁶ B. Mokrzycki, *Misterium Kościoła*, Warszawa 1987, s. 19–20.

¹⁷ Święty Hieronim, tłumacząc Pismo Święte na język łaciński, termin „*mysterion*” najczęściej pozostawiał w brzmieniu „*mysterium*”, rzadziej tłumaczył jako „*sacramentum*”, a raz przełożył jako „*testimonium*”. Święty Augustyn ujmował „*mysterium*” i „*sacramentum*” synonimicznie. Tertulian jako pierwszy konsekwentnie posługiwał się „*sacramentum*” na wyrażenie „*mysterion*”, por. E. Ozorowski, dz. cyt., s. 98.

¹⁸ Por. tamże, s. 96; W. Hanc, dz. cyt., s. 127.

¹⁹ S. Rosa, dz. cyt., s. 35; por. S. Nagy, *II Nadzwyczajny Synod Biskupów*, „Ateneum Kapłańskie” 107 (1986), s. 14.

²⁰ B. Mokrzycki, *Misterium Kościoła...*, s. 19–20.

²¹ H. Bogacki, dz. cyt., s. 74.

²² B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia...*, s. 22.

i Jego Bóstwa, oraz szczytowym punktem całej zbawczej struktury sakramentalnej²³. Zatem jest ono pierwszym sakramentem (protosakramentem), ponieważ stało się znakiem, które ujawniło ludziom zbawczą wolę Bożą. Ponadto człowieczeństwo Syna Bożego jest narzędziem zbawienia, gdyż wszczepionym w siebie udziela zbawienia. Można zatem powiedzieć, że Chrystus w swym bóstwie i człowieczeństwie jest sakramentem Boga wobec ludzi²⁴. Chrystus jest tajemnicą Boga, czyli znakiem najwyższej miłości Ojca wobec ludzkości (Kol 2, 2), na mocy faktu Wcielenia stał się bowiem Jego obrazem, jest też sakramentem Boga, ponieważ od momentu Wcielenia „w Nim [...] mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2, 9)²⁵. Treść pojęcia sakramentalności w sposób najpełniejszy realizuje Chrystus, w którym łaska i sam Bóg przybrały najdoskonalsze ucieleśnienie. Dlatego w tym sensie słusznie można stwierdzić, że prawzorem sakramentalności jest Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. Wreszcie rozumowanie takie prowadzi do przekonania, że „ostateczną racją wszelkiej sakramentalności jest tajemnica Wcielenia, w której widzialne, zmysłowo uchwytne ciało ludzkie połączone zostało w unii hipostatycznej z Boską Osobą Słowa”²⁶.

Odnosząc pojęcie sakramentu do Chrystusa i następnie do Kościoła, należy mieć na uwadze sens analogiczny, a nie jednoznaczny²⁷. Dlatego teolodzy w celu odróżnienia misterium Chrystusa i Kościoła od konkretnych siedmiu rytów-sakramentów używają w odniesieniu do pojęcia „sakrament” przymiotników bądź wyrażenia „prasakrament”. Chrystus jest pierwszym prasakramentem (protosakramentem), natomiast Kościół jest drugim po Chrystusie, czyli sakramentem zasadniczym, podstawowym, umożliwiającym zaistnienie siedmiu sakramentów w życiu ludzi wierzących²⁸. W teologii posoborowej stosowane są również wyrażenia „Chrystus sakramentem Boga” i „Kościół sakramentem Jezusa Chrystusa”²⁹, czy wreszcie wyrażenie, że Chrystus sam w sobie jest „typem wszelkiej sakramentalności”³⁰.

Sobór Watykański II, podejmując myśl patrystyczną, ideę sakramentalności Kościoła wyprowadza ze ścisłego powiązania Kościoła z Chrystusem, ponieważ stanowi on kontynuację zbawczego działania rozpoczętego przez Wcielenie. Tak

²³ „Z chwilą jednak wstąpienia do nieba, człowieczeństwo Jezusowe (jako sakrament – znak) przestało być dla nas rzeczywistością widzialną. Stąd w okresie między wniebowstąpieniem a ostatecznym przyjściem Chrystusa tę funkcję sakramentalną pełni Chrystus Mistyczny, czyli Kościół – sakrament – znak”, S. Rosa, dz. cyt., s. 36.

²⁴ H. Bogacki, dz. cyt., s. 74.

²⁵ B. Lewandowski, *Sakrament wielki w Chrystusie i w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie” 97 (1981), s. 433.

²⁶ A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia...*, s. 79.

²⁷ A. Skowronek, *Kościół jako prasakrament*, „Ateneum Kapłańskie” 68(1965) s. 2; por. S. Rosa, dz. cyt., s. 36.

²⁸ B. Mokrzycki, *Misterium Kościoła...*, s. 21.

²⁹ Por. A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia...*, s. 80–93; por. H. Bogacki, dz. cyt., s. 74.

³⁰ T. Siudy, dz. cyt., s. 363–364.

jak Chrystus, również Kościół jest sakramentem, czyli znakiem łaski, którą oznacza i daje, prowadząc do zjednoczenia ludzi z Bogiem i wzajemnie między sobą. W ten sposób Kościół stał się sakramentem Jezusa Chrystusa wobec ludzkości, ponieważ za jego pośrednictwem tu i teraz dokonuje się zbawcze działanie Jezusa Chrystusa³¹. Zbawienia i zjednoczenia rozbitej grzechem ludzkości dokonuje Bóg przez Chrystusa i w Nim (por. J 11, 49–52; Ef 2, 14–22). Jednakże od momentu Paschy Chrystusa z Jego woli „widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK 9) stał się właśnie Kościół. Następnie Zesłanie Ducha Świętego na wspólnotę uczniów Chrystusowych w dniu Pięćdziesiątnicy ujawniło światu całemu „Kościół jako powszechny sakrament zbawienia” (KK 48)³². A. Skowronek, podejmując problematykę sakramentalności Kościoła, stwierdza, że wynika ona z podobieństwa Kościoła do Chrystusa, a nawet z pewnej tożsamości Chrystusa z Kościołem³³. Ojcowie Soboru myśl tę wyrazili w następujący sposób: „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK 9).

Kościół jest widzialnym znakiem zbawczego działania Boga, a zarazem narzędziem udzielania zbawienia przez Boga³⁴. Po wniebowstąpieniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego, które stało się epifanią Kościoła, ludzie nie pozostali sami, lecz nadal pośród nich obecny jest Chrystus w sposób rzeczywisty, a Kościół – Mistyczny organizm przejął funkcje, które pełniło ziemskie ciało Chrystusa³⁵. Kościół jest swego rodzaju kontynuacją i przedłużeniem ziemskiego Chrystusa³⁶, a przez to stał się sakramentem objawiającej i zarazem zbawczej mocy

³¹ H. Bogacki, dz. cyt., 74; por. J. Myśków, *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, „Collectanea Theologica” 43 (1973), 1, s. 193; W. Kubik, „Zarys wiary” – *Nowy katechizm*, „Katecheta” 30 (1986), s. 68.

³² B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia...*, s. 22.

³³ A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia...*, s. 79.

³⁴ H. Bogacki, dz. cyt., s. 75.

³⁵ E. Ozorowski, dz. cyt., s. 103.

³⁶ Ks. A. Skowronek podejmuje ten problem chrystologiczno-sakramentalny na podstawie dociekań teologicznych Schillebeeckxa, który „zauważa, że Kościół jest swego rodzaju kontynuacją ziemskiego Chrystusa, ale: Wielkanoc dokonała tu znaczącego przesunięcia perspektywy; Chrystus wskrzeszony z martwych żyje mianowicie dziś, tu i teraz. Funkcje wykonywane w okresie ziemskiego życia Jezusa przejęło teraz Jego ciało uwielbione, czyli niebiańskie, dla naszych oczu odąd jednak niedostępne. I oto: zmysłowo-widzialne przedłużenie doczesnego człowieczeństwa Chrystusa stanowi, od momentu Jego Wniebowstąpienia, sakramentalny Kościół. Tak pojęta sakramentalność Kościoła przerzuca zatem pomost, wyrównuje niejako dysproporcje między Chrystusem niebiańskim a ludzkością. Dzięki tej swoistej »substytucji« wzajemne spotkania człowieka z Chrystusem Cieleśnym dokonywać się mogą także po Wniebowstąpieniu, choć w sposób odrębny. Chrześcijaństwo, twierdzi Schillebeeckx, z natury domaga się trwałej sakramentalności”, A. Skowronek, *Sakramenty wiary...*, s. 48.

Boga. Rozpoczęło się misterium Wcielonego Słowa Bożego, które trwa nadal w świecie, a ujawnia się i realizuje przez widzialne znaki³⁷.

Kościół, będąc rzeczywistością bosko-ludzką, nosi w sobie elementy widzialne i niewidzialne, stanowiące o sakramentalności drogi obranej przez Boga w celu zbawienia ludzkości. Z tych dwóch elementów składa się rzeczywistość sakramentalna, stanowiąc organiczną jedność. „Znak widzialny – stwierdza H. Bogacki – wyobraża w sposób symboliczny niewidzialną rzeczywistość nadprzyrodzoną, a zarazem powoduje tę rzeczywistość jako narzędzie. Sakramentalność działania polega na tym, że pewne znaki widzialne Bóg podniósł do godności narzędzi, które sprawiają skutki nadprzyrodzone, jakie owe znaki widzialne symbolicznie przedstawiają”³⁸. Tak również Kościół jest rzeczywistością zawierającą tę samą dwuwymiarowość: pierwiastek stworzony, widzialny i pierwiastek nadprzyrodzony, niewidzialny. Przy czym powiązanie tych elementów tworzy sakramentalną rzeczywistość Kościoła, gdzie jego element widzialny pełni funkcję nosiciela rzeczywistości niewidzialnej, pełniąc funkcję znaku powołanego do reprezentowania i wtajemniczania w nadprzyrodzoną i boską tajemnicę Kościoła³⁹. Kościół, jako sakrament, akcentuje dwuwymiarową bosko-ludzką, nadprzyrodzoną i widzialną jego rzeczywistość oraz wewnętrzny i organiczny związek tych istotnych pierwiastków. Ponadto sakramentalność Kościoła pozwala na zaakcentowanie jego dynamiczności. Aktywność ta dotyczy zarówno pierwiastka boskiego, jak i ludzkiego⁴⁰.

Konstytucja *Lumen gentium* zaznacza, że „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12, 32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6, 9) Ducha swego Ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia” (KK 48). Jeśli Kościół rzeczywiście ma być powszechnym sakramentem zbawienia, to misja zbawcza zobowiązuje wszystkich członków Ludu Bożego, czyli na wszystkich członkach Kościoła spoczywa obowiązek troski o rozwój królestwa Bożego na ziemi⁴¹.

Kończąc tę myśl, należy zatem podkreślić, że zasadniczym aspektem sakramentalności Kościoła oraz całej jego sakramentalnej działalności jest wiara, która oświeca i wyjaśnia ziemską postać zbawczej obecności Boga. Już od samego początku cała ludzkość została objęta boskim planem zbawienia, który został dopełniony przez Wcielenie Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Stąd ustanowiony przez

³⁷ E. Ozorowski, dz. cyt., s. 103.

³⁸ H. Bogacki, dz. cyt., s. 75.

³⁹ S. Rosa, dz. cyt., s. 36–37.

⁴⁰ „Kościół jest nie tylko owocem Bożego działania, nie tylko miejscem, gdzie otrzymuje się łaski, nie tylko dachem, pod którym działa szczególnie Bóg, nie tylko wspólnotą uczestniczących w zbawieniu, ale posiada upoważnienie Boże i posłannictwo Boże wobec świata. Pełni rolę aktywną, jako znak i narzędzie zbawienia świata. Kościół ma uczynić widzialnym Boga i Jego łaskę, ma jej udzielać ludziom (KK 8)”, S. Rosa, dz. cyt., s. 38.

⁴¹ Por. L. Balter, dz. cyt., s. 248–250.

Chrystusa Kościół jako sakrament Bożego zbawienia, ma być znakiem ukazującym wszystko, co zostało dokonane w pełni przez Chrystusa, co się dokonuje w obecnym czasie i co spełni się w czasach ostatecznych⁴².

2. KOŚCIÓŁ UOBECNIAJĄCY SIĘ W SAKRAMENTACH

Niemal wszystkie dokumenty soborowe zawierają treści dotyczące sakramentów⁴³ w sensie i aspekcie eklezyjalnym. Na uwagę zasługuje częste nawiązywanie do myśli patrystycznej, która łączyła praktykę sakramentów z problematyką Kościoła⁴⁴. Istnienie, struktura i zadania Kościoła są podporządkowane zbawczej ekonomii opartej na Wcieleniu i odnajdującej swoje ukształtowanie w siedmiu sakramentach. Właśnie taki związek Kościoła z Wcieleniem i sakramentami stanowi ważną cechę pierwotnej świadomości Kościoła w czasach nowotestamentowych i patrystycznych⁴⁵.

Sakramenty swymi początkami sięgają czasów Jezusa Chrystusa, chociaż ich ustanowienie niekoniecznie i nie w każdym przypadku musi się opierać na konkretnym słowie Jezusa historycznego, mówiącego wyraźnie o danym sakramencie. Sakramentalne rytury podlegały powolnemu kształtowaniu, a także ulegały modyfikacjom dokonywanym przez Kościół. Ustanowienie sakramentów można również wyjaśnić na podstawie idei Kościoła-prasakramentu. Sakramenty stanowią więc część fundamentalnego aktu założenia Kościoła, ponadto z Kościoła jako prasakramentu one wypływają i rozwijają się, a także stanowią prawdziwe i konieczne życiowe realizacje Kościoła. Przez sprawowanie sakramentów Kościół w sposób szczególny przejawia swoją sakramentalność⁴⁶. Sakramenty pozwalają

⁴² W. Hanc, dz. cyt., s. 130.

⁴³ Z dokumentów, w których nie porusza się problematyki sakramentalnej, wymienić możemy tylko trzy i to bardzo krótkie: *Dekret o środkach przekazu myśli*, *Deklarację o religiach niechrześcijańskich* i *Deklarację o wolności religijnej*. Choć w *Deklaracji o wolności religijnej* jest aluzja do chrztu, ale w aspekcie Chrystusowego nakazu misyjnego i w nawiązaniu do Mt 28,19–20, A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów*, „Collectanea Theologica” 38 (1968) 4, s. 7.

⁴⁴ „Dziwić może fakt, że stosunek sakramentów do Kościoła, czyli eklezyjalny ich sens i aspekt, był w teologii prawie niedostrzegalny, mimo że patrystyka wiązała praktykę sakramentów z problematyką Kościoła. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że Kościół pierwszych wieków chrześcijaństwa rozwijał się silniej na płaszczyźnie społecznej, podczas gdy w czasach nowożytnych linia jego rozwoju przesunęła się wyraźnie w kierunku życia religijnego pojętego indywidualistycznie, życia mniej świadomego swych związków z całością chrześcijańskiej społeczności. Słusznie skądinąd zdanie *sacramenta propter homines* interpretować zaczęto na wskroś indywidualistycznie; sakramenty zeszły do roli środków w prywatnej, odizolowanej od Kościoła-Ciała Mistycznego pobożności”, A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów...*, s. 8.

⁴⁵ C. Rychlicki, *Kościół widzialnym sakramentem zbawczej jedności*, „Studia Płockie” 11 (1983), s. 40.

⁴⁶ „[...] nie chodzi, oczywiście, o pierwszeństwo czasowe w znaczeniu, że Kościół był przed sakramentami, że jego założenie poprzedziło ustanowienie sakramentów. Sedno problemu tkwi w pytaniu: Czy ustanowienia sakramentów nie można by wyjaśnić – niezależnie od ustanawiających

bowiem Kościołowi kontynuować kapłańską misję Jezusa Chrystusa. Opierając się na nauce soborowej, można stwierdzić, że celem sakramentów jest doprowadzenie do uświęcenia człowieka, także budowania Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, a ponadto oddawania chwały i czci Bogu (por. KL 59)⁴⁷. Wyraźnie został tutaj zarysowany aspekt personalistyczny i eklezjalny sakramentów. Problematykę tę podjął A. Skowronek, biorąc pod uwagę myśl teologiczną wyrażoną na ten temat przez Schillebeeckxa, który ujmując pojęcie sakramentu w kategoriach organu-znaku zbawczej woli Bożej, realizowanej za pośrednictwem Chrystusa i Kościoła będącego przedłużeniem Chrystusa uwielbionego. W ten sposób zostało oczyszczone pojęcie sakramentu z realizmu fizycznego, za sprawą którego upatrywano w sakramencie wyłącznie narzędzie łaski⁴⁸.

A. Skowronek przedstawia także rys eklezjalny sakramentu w ujęciu K. Rahnera, według którego bardzo ważną i właściwą kwestią jest wyodrębnienie roli, jaką pełni Kościół w sakramencie. Udzielając sakramentów jednostce ludzkiej, występuje Kościół zawsze w charakterze zorganizowanej zewnętrznie i społecznie struktury. Zatem można stwierdzić, że Kościół aktualizuje się przez sakramenty, które są elementarnymi i podstawowymi sposobami tej aktualizacji czy autorealizacji. Dowodem najgłębszej istoty Kościoła jest spełnianie szafarstwa sakramentów, dzięki któremu wznosi się on na najwyższy „stopień swej aktualizacji”. Takie rozumowanie przeciwstawia się mniemaniu, że Kościół jest tylko i wyłącznie szafarzem i administratorem sakramentów. Inaczej mówiąc, sakramenty są traktowane przez K. Rahnera jako podstawowe realizacje Kościoła⁴⁹. Każdy z siedmiu sakramentalnych rytów „stanowi najwyższy stopień samourzeczywistniania się Kościoła”⁵⁰.

słów historycznego Jezusa – także na podstawie idei Kościoła jako Prasakramentu?”, por. A. Skowronek, *Sakramenty wiary...*, s. 65–66; por. E. Ozorowski, dz. cyt., s. 112–115.

⁴⁷ A. Kokoszka, *Zobowiązujące znaki łaski. Sakramentologia moralna*, t. I, Tarnów 1995, s. 19.

⁴⁸ „Sakrament Kościoła jest: a. osobistym (kultycznym i uświęcającym) czynem zbawczym uwielbionego Chrystusa; b. dzieło to dokonuje się w Kościele i przez Kościół, który niebiański i niewidzialny zbawczy czyn Chrystusa na mocy zleconego mu urzędu »sakramentalizuje w uświęcającym misterium kultycznym«. Misję tę spełnia Kościół poprzez swego szafarza, który z tej właśnie racji musi mieć zawsze intencję czynienia tego, co czyni Kościół; c. kultyczna czynność uwielbionego Kapłana-Chrystusa, sakramentalizowana przez Kościół, skierowana jest zawsze do konkretnego człowieka i to do tego stopnia, że owa odnośnia do konkretnej osoby stanowi integralną część istoty kościelnego sakramentu; d. uświęcająca czynność uwielbionego Chrystusa w pełni owocować może jednak tylko wówczas, o ile przyjmująca sakrament jednostka włączy się aktywnie w te czynności Chrystusa z wiarą i tęsknotą za łaską. Trzy pierwsze człony definicji analitycznej należą do istoty sakramentu, człon czwarty decyduje o jego pełnej owocności”, por. A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów...*, s. 14–15.

⁴⁹ „Oto jeden z wariantów myśli wyrażanej przez Rahnera niejednokrotnie w różnym wyrazie słownym: z sakramentami do czynienia mamy wszędzie tam, gdzie Kościół jako medium zbawcze łaski napotyka na jednostkę »w ostatecznej aktualizacji swej istoty«, przy czym Kościół wystąpić musi w całym charakterze swej zewnętrznej, społecznie zorganizowanej struktury”, por. A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów...*, s. 16.

⁵⁰ A. Skowronek, *Sakramenty wiary...*, s. 66–67.

Przeto Kościół jako prasakrament zawiera w sobie w sposób ontologiczny wszystkie sakramenty oraz w nich urzeczywistnia swoją istotę⁵¹.

W dokumencie „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła” czytamy: „Każdy sakrament zakłada i wyraża wiarę Kościoła, który go celebrowuje. Istotnie, w sakramencie Kościół czyni coś więcej niż tylko wyznaje i wyraża swoją wiarę: uobecnienia on misterium, które celebrowuje. Duch Święty objawia Kościół jako Ciało Chrystusa, które On ustanawia i sprawia, że wzrasta. W ten sposób Kościół przez sakramenty zasila i rozwija wspólnotę wiary swoich członków” (WSJK 6)⁵². Przez sakramenty chrześcijanie jednoczą się z Chrystusem, włączają się we wspólnotę Kościoła, ale nie tylko na zasadzie członkostwa polegającego na organizacji ludzkiej, lecz każdy z osobna oraz wszyscy razem tworzą Lud Boży, czyli Kościół. Wartości sakramentalne przekształcają i przenikają do natury i życia ludzkiego i w ten sposób tworzą nową egzystencję w Chrystusie, a równocześnie w Jego Mistycznym Ciele – Kościele⁵³. Jednakże sakramenty nie są jakimś dodatkiem do życia chrześcijańskiego, lecz ich istnienie nierozdzielnie związane jest z istnieniem i istotą Kościoła. Dziś teologowie podkreślają eklezjologiczny sens sakramentów, ukazując element kościelny jako pierwszorzędny skutek każdego sakramentu⁵⁴. W sakramentach Kościół się po prostu wypowiada, one budują Kościół i wyposażają go w określoną strukturę; w sakramentach Kościół rodzi i powołuje do życia swe dzieci, a zarazem wytwarza i buduje sam siebie⁵⁵. Problem ten dostrzegli Ojcowie Soboru Watykańskiego II, którzy zwrócili uwagę na społeczny i kościelny charakter sakramentów, wypływający z idei Kościoła jako sakramentu i powszechnego kapłaństwa wiernych⁵⁶. „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu” – czytamy w *Konstytucji o liturgii* (KL 59).

Każdy sakrament jest aktem samourzeczywistniania się Kościoła⁵⁷. I nie tylko jednostka, ale cały Kościół czerpie korzyści z nadprzyrodzonych darów, płynących z sakramentów. Dlatego też należy podkreślić czynny udział Kościoła w sprawowaniu obrzędów sakramentalnych. Obrzędy sakramentalne i inne czynności liturgiczne nie wchodzą w zakres prywatnej działalności, lecz jest to posłan-

⁵¹ B. Snela, dz. cyt., s. 11.

⁵² *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym.

⁵³ B. Brzuszek, *Zobowiązanie wiernych świeckich do apostołstwa*, „Collectanea Theologica” 42 (1972)3, s. 59.

⁵⁴ „Każde spotkanie w sakramencie z Chrystusem jest wprawdzie spotkaniem z Kościołem, czyli: spotkanie człowieka w sakramencie z Kościołem jest z kolei sakramentem (znakiem) spotkania z Chrystusem. Każdy sakrament wszczepia jednostkę w sposób sobie właściwy w organizm Ciała Mistycznego. Tym samym nasuwa się wniosek, że sakramenty budują i tworzą Kościół”, A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów...*, s. 17.

⁵⁵ A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) 3, s. 19.

⁵⁶ J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie soborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, pr. zbior., Poznań 1968, s. 579–580.

⁵⁷ A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów...*, s. 20.

nictwo i kult całego Kościoła, który jest sakramentem jedności (por. KL 26). Ten aktywny współdział w czynnościach liturgicznych, odnoszących się również do wszystkich sakramentów, dotyczy całego Kościoła, czyli wszystkich wiernych: duchownych i świeckich⁵⁸.

Przez sakrament chrztu człowiek otrzymuje nowy byt, zmienia dotychczasowe życie, jednoczy się z Chrystusem, tworząc z Nim jedno Ciało. Chrystus jest źródłem życia i działania, dlatego to zjednoczenie człowieka z Nim i upodobnienie do Niego w chrzcie winno pobudzać do aktywnego udziału i współpracy w zbawczym posłannictwie. Chrzest czyni człowieka członkiem Kościoła, czyli Mistycznego Ciała Chrystusa, dlatego członkostwo to winno mobilizować do współodpowiedzialności w budowaniu Kościoła, gdyż każdy z członków otrzymuje w Kościele nadprzyrodzone życie, wysłużone przez Chrystusa. Stąd każdy ochrzczony, mając swoje miejsce w społeczności Kościoła, ma dalej przekazywać to nadprzyrodzone życie innym ludziom nie tylko tym, którzy żyją we wspólnocie Chrystusa, ale wszystkim, będącym jeszcze poza tą wspólnotą⁵⁹. Tę kościelną, twórczą rolę sakramentu chrztu wyraził św. Paweł, stwierdzając: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostali napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne członki” (1 Kor 12, 13–14). Natomiast w innym miejscu mówi: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27)⁶⁰.

Człowiek przez chrzest, wiążąc się z Chrystusem i z Jego losami, jednocześnie wiąże się z ustanowionym przez Niego Kościołem, inaczej mówiąc, chrzest jest fundamentalną więzią jedności chrześcijan z Chrystusem, między sobą oraz z Kościołem, a także wezwaniem dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich do przewyciężenia istniejących podziałów⁶¹.

⁵⁸ Por. J. Charytański, dz. cyt., s. 580.

⁵⁹ Por. B. Brzuszek, dz. cyt., s. 61–62; „Teologiczne znaczenie chrztu ma według ksiąg Nowego Testamentu aspekty różnorodne. I tak czytamy w tekstach o obrzędzie inicjacji przewidzianej dla każdego, kto chce należeć do Chrystusa, Jego królestwa, czy też wspólnoty chrześcijańskiej (Mt 18, 19–20; Mk 16, 15–16; J 3, 5), że jest to włączenie w ciało Chrystusa (1 Kor 12, 13), lub do gminy chrześcijańskiej (Dz 2, 41.47), podobnie jak to się działo przez obrzezanie, włączające do społeczności izraelskiej (1 Kor 12, 11–13)”, J. Łach, *Teologia biblijna sakramentu chrztu*, w: *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu homiletyczno-katechetycznego*, pr. zbior. pod red. S. A. Porębskiego, Warszawa 1973, s. 69.

⁶⁰ Por. J. Charytański, *Wychowanie świadomości chrztu*, w: *Nowe życie w Chrystusie...*, s. 94–96.

⁶¹ „O wszczepieniu w Kościół w mocnej dykcji ekumenicznej mówi wielki Dokument z Limy: »Chrzest, sprawowany w posłuszeństwie naszemu Panu, jest znakiem i przypieczętowaniem naszego wspólnego uczniostwa. Poprzez chrzest chrześcijanie jednoczą się z Chrystusem, wzajemnie ze sobą oraz z Kościołem każdego czasu i każdego miejsca. Nasz wspólny chrzest, jednoczący nas z Chrystusem w wierze, jest zatem fundamentalną więzią jedności. Jesteśmy jednym ludem, powołanym do wyznawania jednego Pana i służenia Mu... Dlatego nasz wspólny chrzest w Chrystusie jest wezwaniem dla Kościołów, aby przewyciężyły swoje podziały i w widzialny sposób zmanifestowały swoją wspólnotę« (Chrzest, nr 6)”, por. A. Skowronek, *Sakramenty wiary...*, s. 156–157; L. Kuc, *Dojrzewanie wspólnoty kościelnej przez chrzest*, w: *Nowe życie w Chrystusie...*, s. 86–87.

W sakramencie bierzmowania chrześcijanin jeszcze ściślej łączy się z Kościołem, a tym samym, otrzymując moc Ducha Świętego, włącza się do pełnego uczestnictwa w misji całego Kościoła⁶². Tekst soborowy potwierdza znaczenie tej tezy: „Przez sakrament bierzmowania (wierni) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej” (KK 11). Takie stwierdzenie zakłada, że przyjęty przez ochrzczonego sakrament bierzmowania wymaga zaangażowania w chrześcijańskie życie publiczne Kościoła i świata. Chodzi tutaj o uczestnictwo w posłannictwie Kościoła oraz o umocnienie współpracy i współdziałania w budowaniu wspólnoty Kościoła⁶³.

Najdobitniej swoje związki ze społecznością kościelną wykazuje Eucharystia, która jest przyczyną i znakiem jedności Ludu Bożego. Eucharystia, będąc ofiarą Chrystusa i Kościoła, w sposób szczególny ukazuje wspólnotę chrześcijańską, Kościół jako sakrament Chrystusa chwalebnego⁶⁴. Eucharystia gromadzi chrześcijan, przyczynia się do tworzenia Mistycznego Ciała Chrystusa, a także umożliwia dawanie świadectwa: „...w sakramencie chleba eucharystycznego uprzytamnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10, 17). Wszyscy ludzie powołani są do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata i od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy, do którego zdążamy” (KK 3). Kościół ukazuje więc pełnię swego misterium, czyli staje się Ciałem Chrystusa zjednoczonym z Głową właśnie przez ten szczególny moment, kiedy dokonuje celebracji Eucharystii (por. MKE I, 4)⁶⁵.

Sakrament Eucharystii jest źródłem i szczytem urzeczywistniania się Kościoła⁶⁶. W tym sakramencie bowiem zawarta jest pełnia życia Kościoła, ponieważ w nim otrzymuje i to na sposób sakramentalny Chrystusa chwalebnego, z którym jednoczy wszystkich wiernych. C. Rychlicki stwierdza, że „pierwszym i podstawowym skutkiem Eucharystii jest uobecnienie Ofiary Krzyża. Tego rodzaju skutek jest rzeczywistością eklezjalną. Ofiara Chrystusa i Chrystus jako ofiara stają

⁶² J. Charytański, *Słowo i sakrament...*, s. 580.

⁶³ „...dzieło zaczęte w chrzcie bierzmowanie prowadzi dalej i dopełnia go. I dlatego znaczenie bierzmowania zakotwiczone jest w nowej sytuacji człowieka, która wymaga nowego uzdolnienia dla zaangażowania ochrzczonego w chrześcijańskie życie publiczne Kościoła i świata. Ochrzczony przez bierzmowanie w sposób sakramentalny zyskuje uczestnictwo w posłannictwie Kościoła dla kontynuowania dzieła Chrystusa; doznaje wzmocnienia dla współpracy w budowaniu Kościoła jako wspólnoty i do służby na rzecz zbawienia świata”, por. A. Skowronek, *Sakramenty wiary...*, s. 237–240.

⁶⁴ Por. A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów...*, s. 20–21; C. Rychlicki, dz. cyt., s. 51; W. Danielski, *Sprawowanie „Pamiętki Pana” we wspólnocie ludu Bożego*, „Collectanea Theologica” 38 (1968) 2, s. 5–20.

⁶⁵ „Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”, Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym.

⁶⁶ Por. A. Rojewski, *Eucharystia sakramentem jedności Kościoła. Aspekt liturgiczno-pastoralny*, „Studia Płockie” 11 (1983) s. 163–164.

się tu obecne poprzez widzialną figurę Kościoła istniejącego w przestrzeni i czasie. W rzeczywistości widzialna ofiara Chrystusa tak na Kalwarii, jak i w wymiarach eklezjalnych Eucharystii jest wyrażeniem na sposób ludzki relacji Syna Bożego do Ojca w życiu Trójcy Świętej⁶⁷. Eucharystia jest sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności, węzłem miłości i ucztą paschalną. To przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestniczący w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznoszą się do wspólnoty z Chrystusem i nawzajem ze sobą. I wreszcie ci, którzy posilają się w Komunii świętej Ciałem Chrystusa, w sposób konkretny przedstawiają jedność Ludu Bożego⁶⁸.

Eklezjalny aspekt odnajdujemy również w sakramencie pokuty, ponieważ umożliwia on przywrócenie jedności z Bogiem i Kościołem⁶⁹. Pokuta doprowadza człowieka na nowo do pokoju z Kościołem, a więc pokoju z Chrystusem⁷⁰.

Przez sakrament namaszczenia chorych cierpienia chrześcijan w ich chorobie umieszczone są wśród cierpień Kościoła i stają się owocne dla całego Kościoła. Inaczej mówiąc, sakrament namaszczenia chorych jest widzialnym „aktem wszczepienia w Kościół w jego eschatologicznej funkcji przewyższającej śmierć”⁷¹.

Sakrament małżeństwa włącza chrześcijan w relację z Kościołem. Małżeństwo chrześcijańskie jest znakiem miłości i obrazem jedności Chrystusa z Oblubienicą-Kościółem. Sakrament ten wyraża szczególny udział w związku Kościoła z Chrystusem, a także udział w życiu nadprzyrodzonym, którym Chrystus obdarza swój Kościół⁷². Czyli pierwszy skutek sakramentu małżeństwa w aspekcie eklezjalnym „polega na wszczepieniu związku małżeńskiego dwojga ludzi w obłubienczy stosunek zachodzący między Kościołem a Chrystusem”⁷³. Miłość i

⁶⁷ C. Rychlicki, dz. cyt. s. 51; por. B. Lewandowski, *Liturgiczno-eucharystyczna obecność Chrystusa w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1974), s. 282–284; *Bóg z nami. Podręcznik dla katechetów*, t. II, pr. zbior. pod red. J. Charytańskiego, Warszawa 1971, s. 309–311; *Bóg z nami. Podręcznik metodyczny*, t. II, pr. zbior. pod red. W. Kubika i Z. Marka, Kraków 1995, s. 287; J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii*, „Katecheta” 30 (1986), s. 253.

⁶⁸ E. Ozorowski, *Problematyka człowieka w nauce o sakramencie Eucharystii*, „Collectanea Theologica” 44 (1974) 3, s. 19.

⁶⁹ J. Charytański, *Słowo i sakrament...*, s. 580; por. A. Skowronek, *Sakrament pokuty i pojednania w nauczaniu Kościoła*, „Ateneum Kapłaństwa” 106 (1986), s. 51–53.

⁷⁰ „W świetle planu zbawienia w sakramencie pokuty człowiek staje wobec Boga jako członek Mistycznego Ciała. Grzesznik nie przestaje należeć do Kościoła, ale sam siebie umieszcza na pozycjach przeciwnych własnej misji świadczenia o świętości Boga”. C. Rychlicki, dz. cyt., s. 51; por. A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Sakrament pojednania*, t. 2, Włocławek 1995, s. 172–176.

⁷¹ „Eklezjalny aspekt sakramentu namaszczenia chorych nie jest tak łatwo wykrywalny i narzucający się jak przy innych sakramentach. Słuszna okazuje się przestroga przed stosowaniem tu jakiejś *analogia fidei*, »że skoro wszystkie pozostałe sakramenty wykazują taki aspekt eklezjologiczny, musi to zachować ważność także w odniesieniu do namaszczenia chorych«”, A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów...*, s. 30.

⁷² C. Rychlicki, dz. cyt., s. 51.

⁷³ A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów...*, s. 29.

zjednoczenie Chrystusa z Kościołem jest zatem wzorem miłości i organicznej jedności męża i żony (por. Ef 5,21–33)⁷⁴.

Aspekt eklezjalny występuje także w sakramencie kapłaństwa, którego celem jest służba dla dobra całego Ludu Bożego. Sakramentalny charakter kapłaństwa skierowuje do realizacji zadań i aktów kościelnych. Kapłan przekazuje łaskę za pośrednictwem znaków sakramentalnych Kościoła. Kapłan, sprawując ofiarę eucharystyczną, składa ją więc w imieniu Chrystusa, ale nosicielem tej ofiary jest cały Lud Boży (por. DPŻK 30; 48)⁷⁵. „Znaczy to, że – jak ujmuję ten problem A. Skowronek za flamandzkim teologiem Schillebeeckxem – kapłan występuje w imieniu wiernych tylko i wyłącznie dlatego, iż występuje bezpośrednio w imieniu Chrystusa, ponieważ Chrystus reprezentowany przez niego w obrębie widzialnego Kościoła, sam jest przedstawicielem całego Ludu Bożego”⁷⁶.

Podsumowując, stwierdzić należy, że istnienie sakramentów związane jest nierozdzielnie z istnieniem i istotą Kościoła, dlatego w skutkach sakramentów uwidocznia się aspekt i sens eklezjologiczny. Sakramenty, jednocząc człowieka z Chrystusem, równocześnie zespalają go z całą wspólnotą kościelną. Rzeczywistość Kościoła jest również organizmem społecznym, stąd każdy sakrament wszczepia chrześcijanina w sposób sobie właściwy w organizm Mistycznego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Dlatego można podkreślić, że sakramenty budują i tworzą Kościół i Kościół uobecnia się przez sakramenty⁷⁷.

⁷⁴ „Sakramentalność Kościoła, jak się wydaje, eksponuje w swoim nauczaniu św. Paweł, kiedy zestawia następujące rzeczywistości: Chrystus-Kościół, mąż-żona, Chrystus-Głową Kościoła, mąż-głową żony i rodziny. Związek organiczny mężczyzny z niewiastą jest obrazem związku Chrystusa z Kościołem, jako Jego Ciałem »mistycznym«, miłość Chrystusa do Kościoła-wzorem miłości męża do żony, zjednoczenie organiczne Chrystusa z Kościołem (Głowa-Ciało)-wzorem zjednoczenia organicznego w małżeństwie aż do stworzenia »jednego ciała«, to jest żywej komórki każdej społeczności, zarówno cywilnej, jak i kościelnej.” (por. Ef 5, 25–32). „W tej perspektywie chrystologiczno-eklezjologicznej św. Paweł podkreśla sakramentalność i jedność organiczną małżeństwa, jaką Stwórca zamierzył »od początku«, kiedy powiedział: »dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła«, B. Lewandowski, dz. cyt., s. 434–435; por. A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Małżeństwo i kapłaństwo*, t. 3, Włocławek 1996, s. 45–68.

⁷⁵ *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*.

⁷⁶ „Kapłaństwo dwu sakramentów inicjacyjnych nie jest – jak to mocno akcentuje E. H. Schillebeeckx – uczestnictwem w kapłaństwie zorganizowanym hierarchicznie. Prawdziwym jest natomiast twierdzenie, że zarówno kapłaństwo laikatu (chrztu i bierzmowania), jak i kapłaństwo sakramentalnych święceń jest uczestnictwem w pełniejszym kapłaństwie Kościoła”, por. A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów...*, s. 26–27; tenże, *Sakramenty wiary...*, s. 185–201.

⁷⁷ Por. A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów...*, s. 17–22.

ANNA TAUBWURCEL
Łódź

NIEWIASTA W BOŻYM PLANIE ZBAWIENIA*

W Liście apostolskim *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II zachęca, by spojrzeć na kobietę nade wszystko poprzez przesłanie zawarte na jej temat w Ewangelii¹. Przy tym posługuje się tu znamienym określeniem – „biblijny paradygmat »Niewiasty«”, chcąc w ten sposób uwydatnić wielką godność kobiety. Zwraca zarazem uwagę, że ta godność związana jest z miłością, jakiej kobieta doznaje, i miłością, jaką sama obdarza. Jan Paweł II podkreśla, że „w paradygmat biblijnej »Niewiasty« zostaje wpisana od początku po kres dziejów walka ze złem i ze Złym”². Jest to walka o człowieka i o jego zbawienie.

Zagadnienie to rozpatrzmy w trzech punktach: 1) idea „Niewiasty” w *Mulieris dignitatem*, 2) Bogarodzica wzorem „Niewiasty” w ujęciu Jana Pawła II, 3) macierzyństwo i dziewictwo – dwie drogi powołania niewiasty. Będziemy poszukiwać odpowiedzi na pytania: jaka jest rola „Niewiasty” w Bożym planie zbawienia oraz w czym zawiera się godność i prawdziwe powołanie niewiasty?

1. IDEA „NIEWIASTY” W *MULIERIS DIGNITATEM*

Sformułowanie „biblijny paradygmat »Niewiasty«” występuje w *Mulieris dignitatem* kilkakrotnie, głównie w punktach 19 i 30. Wyrażenie to zrazu brzmi nieco zagadkowo, głównie z tego powodu, że słowo „Niewiasta” ma w papieskim dokumencie różną pisownię. Jan Paweł II pisze je i małą literą, i dużą, z cudzysłowem lub bez i poprzedza je słowem *paradygmat*. Żeby uniknąć nieporozumień, ustalmy sens tych różnic. *Paradygmat*, słowo pochodzenia greckiego, mi-

* Fragment pracy magisterskiej na temat *Jana Pawła II biblijny paradygmat »Niewiasty«*, przygotowanej pod kierunkiem ks. dra T. Sikorskiego, przedstawionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie w maju 2000 r.

¹ Por. *Mulieris dignitatem*, 2.

² Tamże, 30.

mo obcego brzmienia, nie sprawia większego kłopotu. Słowniki tłumaczą je jako „przykład, model, wzór do naśladowania”³.

Słowo „Niewiasta” ma sens bardziej złożony. I tak pojawia się ono poraz pierwszy w 2 punkcie dokumentu. Pisane małą literą w cudzysłowie wskazuje na Maryję jako biblijną „niewiastę” (por. Rdz 3, 15). Ten sam kontekst słowa „niewiasta” można znaleźć w punktach: 3, 4, 11, 27. Słowo niewiasta pisane małą literą bez cudzysłowu dotyczy kobiety. Po raz pierwszy słowo to pojawia się w 3 punkcie dokumentu. Papież, nawiązując do *Listu do Galatów* (4, 4), wskazuje na niewiastę jako pośrednika Nowego Przymierza Boga z ludem wybranym. Jan Paweł II zaznacza, że miarą godności każdego człowieka jest jego zjednoczenie z Bogiem, a „Maryja – biblijna niewiasta – jest najpełniejszym wyrazem tej godności”⁴. Powyższy kontekst słowa niewiasta najpełniej można odczytać w punkcie 6 *Mulieris dignitatem*: „W języku biblijnym nazwa ta (niewiasta) wskazuje na istotową takżsamość w stosunku do mężczyzny: iś – iśsa, czego niestety nie mogą na ogół wyrazić języki współczesne. »Ta będzie zwana niewiastą – iśsa – bo ta z mężczyzny – iś – została wzięta (Rdz 2, 23)«”⁵. Słowo niewiasta użyte w tym samym znaczeniu występuje też w punktach: 11, 13, 15.

Treść zawarta w 30 punkcie *Mulieris dignitatem* daje odpowiedź na pytanie o znaczenie słowa „Niewiasta” pisanego dużą literą. Występuje ono w tym punkcie aż sześciokrotnie. Trzykrotnie bez cudzysłowu i trzykrotnie w cudzysłowie. Jan Paweł II, nawiązując do *Apokalipsy św. Jana* (12, 1), mówi o „Niewieście obleczonej w słońce z księżycem pod stopami i wieńcem gwiazd ponad głową”. Papież podkreśla, że ta wspaniała Niewiasta na miarę całego dzieła Stworzenia, tak samo jak pramatka Ewa, cierpi bóle i męki rodzenia (por. Ap 12, 2, Rdz 3, 10). „Przed mającą rodzić Niewiastą wciąż staje Wielki Smok, Wąż starodawny (Ap 12, 9), który chce pochłonać Jej dziecię”⁶. Papież proponuje, by *Apokalipsę* (12, 9) odczytać w świetle ewangelii dzieciństwa (Mt 2, 13.16), a wtedy stanie się jasne, „że w paradygmat biblijnej »Niewiasty« zostaje wpisana od początku po kres dziejów walka ze złem i ze Złym. Jest to walka o człowieka, o jego prawdziwe dobro, o jego zbawienie”⁷.

„Niewiasta” to Maryja, która nie tylko dźwiga tajemnicę Ewy – matki wszystkich żyjących, ale podejmuje walkę ze Złym o każdego człowieka, o jego „tak” Bogu. Maryja przez miłość odnajduje to, co Ewa przez grzech zgubiła. Maryja to niewiasta, za której pośrednictwem Bóg zawarł z ludzkością Nowe Przymierze, widząc w Niej niewiastę, która była zamierzona w dziele Stworzenia i która jest powrotem do biblijnego „początku”, która, jak powiada Papież w punkcie 11, „jest

³ Patrz np. hasło: paradygmat, w: *Nowy słownik poprawnej polszczyzny*, red. A. Markowski, Warszawa 1999, s. 638, *Sposób, wzór, wzorzec, charakter czegoś*.

⁴ *Mulieris dignitatem*, 5.

⁵ Tamże, 6.

⁶ Tamże, 30.

⁷ Tamże.

nowym początkiem godności i powołania kobiety...”. Czyż można się dziwić, że słowo „Niewiasta” Papież pisze dużą literą? Mowa tu przecież o niewieście niezwykłej, jedynej w całych dziejach ludzkości, o „pełnej łaski” Dziewicy z Nazaretu, matce Syna Bożego, o „pełni doskonałości tego, co »niewieście«, co »kobiece« i o prawzorze osobowej godności kobiety”⁸.

Wyrażenie „biblijny paradygmat »niewiasty«” pojawia się w *Mulieris dignitatem* po raz pierwszy w punkcie 19. Papież odnosi je do początku Nowego Przymierza, do „pełni czasu”, kiedy Bóg zesłał Syna swego zrodzonego z „niewiasty” (Ga 4, 4).

Skojarzenie z *Protoewangelią* w *Księdze Rodzaju* (3, 15) nasuwa się samo i to nie tylko za sprawą słowa „niewiasta”. Jest ono wymienione na pierwszym miejscu w *Protoewangelii* i w *Nowym Testamencie*. W biblijnym „początku” – jako Ewa, pra-matka Tego, który jest zapowiedziany jako Odkupiciel Świata; Maryja – jako Bogarodzicielka, gdy nadeszła „pełnia czasu”.

Odkupienie ma się dokonać przez walkę ze złem i ze Złym (por. rdz 3, 15), który jako ojciec kłamstwa, jest sprawcą grzechu w dziejach człowieka. Zapowiedź zwycięstwa nad złem jest zawarta w *Starym Testamencie* (por. Rdz 3, 16). Zapowiedź ta odniesiona jest do „niewiasty”, podobnie jak w *Nowym Testamencie*. „Niewiasta” ma swoiste pierwszeństwo jako matka – rodzicielka, jako pierwsza wychowawczyni człowieka.

Protoewangelia i potem *Ewangelia* zapowiadają Odkupienie (Rdz 3, 16; J 8, 44), u którego źródło jest nieprzyjaźń między „niewiastą” a Złym. Jan Paweł II powie: „Trudno jest pojąć, dlaczego słowa *Protoewangelii* tak mocno uwydatniają »niewiastę«, jeśli się nie przyjmie, że w Niej ma swój początek Nowe i ostateczne Przymierze Boga z ludzkością, Przymierze w odkupieńczej Krwi Chrystusa. Zostało ono naprzód zawarte z »niewiastą« przy zwiastowaniu w Nazarecie”⁹. W tym miejscu Papież zwraca uwagę na nowość ewangeliczną: po raz pierwszy w dziejach ludzkości Bóg zawarł Przymierze ze swoim ludem za pośrednictwem „niewiasty”. Maryja – niewiasta z Nazaretu stoi u początku nowego, wiecznego i nieodwołalnego Przymierza. Maryja podejmuje tajemnicę niewiasty, której początkiem jest Ewa »Pra-matka wszystkich żyjących«. Jan Paweł II powie za św. Ambrożym: „Maryja jest »nowym początkiem« godności i powołania kobiety, wszystkich kobiet i każdej”¹⁰.

Zwiastujący Anioł Gabriel zwraca się do Dziewicy z Nazaretu: „łaskis pełna”. Jan Paweł II w 5 punkcie dokumentu powiada, że owa „pełnia łaski” „oznacza zarazem pełnię doskonałości tego, co »niewieście«, co »kobiece«”. W Matce Boga, Dziewicy z Nazaretu ukazują się dwa szczególne wymiary powołania niewiasty w świetle Bożego Objawienia: macierzyństwo i dziewictwo. „Dziewictwo i macierzyństwo współistnieją w Niej: nie wykluczają się wzajemnie ani nie ograniczają [...] osoba Bogarodzicy pozwala wszystkim ludziom – zwłaszcza wszystkim kobie-

⁸ Por. tamże, 5.

⁹ Tamże, 11.

¹⁰ Tamże.

tom – dostrzec, w jaki sposób te dwa wymiary i te dwie drogi osobowego powołania kobiety wzajemnie się tłumaczą i dopełniają”¹¹.

Niezwykłą godność, jakiej dostąpiła niewiasta – Dziewica z Nazaretu ukazała „pełnia czasu”, kiedy Bóg zesłał Syna swego zrodzonego z »niewiasty«. Maryja została matką Syna Bożego. Godność Jej polega, z jednej strony, na nadzwyczajnym zjednoczeniu z Bogiem. W tym aspekcie niewiasta reprezentuje całe człowieczeństwo. Z drugiej strony, jest to szczególne zjednoczenie z Bogiem, które może być udziałem tylko niewiasty. Jest to bowiem zjednoczenie matki z synem. Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem* podkreśla: „biblijny paradygmat niewiasty znajduje swój punkt kulminacyjny w macierzyństwie Bogarodzicy”¹².

Pełną perspektywę biblijnego paradygmatu „niewiasty” Jan Paweł II ukazuje w 22 punkcie dokumentu: „po raz pierwszy zarysowuje się wyrażnie w zapisie biblijnego początku (por. Rdz 3, 15), wyznaczając szlak od Stworzenia poprzez grzech do Odkupienia [...]. Jeśli chcemy w pełni zrozumieć (zbawczą ekonomię Boga), to z pola widzenia naszej wiary nie możemy zgubić tajemnicy niewiasty: dziewicy – matki – oblubienicy”¹³.

W ostatnim, 30 punkcie Listu *Mulieris dignitatem* sformułowanie „biblijny paradygmat »niewiasty«”, w tym krótkim paragrafie, występuje aż trzykrotnie. Mowa jest tu o wielkiej godności kobiety z zaznaczeniem, że ta godność wypływa z „porządku miłości”, w jakim niewiasta została stworzona u „początku” dzieła Stworzenia. Przywołując symbol oblubieńczy z Listu do Efezjan (5, 21–33), Papież stwierdza, że w świecie osób stworzonych, właśnie w niewieście znajduje zakorzenienie „porządek miłości”. „Niewiasta” jako oblubienica jest tą, która doznaje miłości, by wzajemnie miłować. „Zapis Księgi Rodzaju – odczytany w świetle oblubieńczego symbolu z Listu do Efezjan pozwala pojąć prawdę, która w sposób zasadniczy zdaje się rozstrzygać sprawę godności kobiety [...] i jej powołania: *godność kobiety mierzy się porządkiem miłości*”¹⁴. Jan Paweł II dodaje, że ten „prymat miłości” nie dotyczy tylko miłości oblubieńczej w małżeństwie, ale ma charakter bardziej uniwersalny – dotyczy całości stosunków międzyludzkich.

W końcowym akapicie 30 punktu Papież wskazuje, że „niewiasta” z *Protoewangelii* jest obecna w eschatologicznych dziejach świata i człowieka. Tutaj „niewiasta” ze *Starego Testamentu* urasta do rangi „biblijnego paradygmatu”. *Apokalipsa* (12, 1) ukazuje „niewiastę” obleczoną w słońce, z księżycem pod stopami i wieńcem gwiazd ponad głową. Ta wspaniała „Niewiasta” na miarę całego dzieła Stworzenia cierpi ból i mękę rodzenia, podobnie jak pra-matka Ewa. Przed Nią, „Niewiastą”, która ma porodzić, staje znów, znany z *Protoewangelii*, Zły, ojciec kłamstwa, Wąż starodawny (por. J 8, 44), by pochłonąć jej dziecię.

¹¹ Tamże, 17.

¹² Tamże, 19.

¹³ Tamże, 22.

¹⁴ Tamże, 29.

Odczytując *Apokalipsę* w świetle ewangelii dzieciństwa (Mt 2, 13. 16), Papież stwierdza: „w paradygmat biblijnej »Niewiasty« zostaje wpisana od początku po kres dziejów walka ze złem i ze Złym. Jest to walka o człowieka, o jego prawdziwe dobro, o jego zbawienie”¹⁵.

Biblijna „Niewiasta”, która zyskuje rangę „biblijnego paradygmatu”, Ewa – Maryja, toczy ze Złym dramatyczną walkę o każdego człowieka, o Boży zamysł wobec niego, gdyż Bóg zawierzył Jej człowieka w sposób szczególny. Bóg zawierzył człowieka właśnie Jej, biblijnej „Niewieście”, gdyż „porządek miłości”, w jakim Bóg stworzył świat, stanowi Jej powołanie.

To powołanie Jan Paweł II silnie akcentuje. Rekapitułując dotychczasowe rozważania, wprowadza je w Chrystusową przyszłość obecnych czasów. Wychodząc z założenia, że powołaniem kobiety w znaczeniu podstawowym, uniwersalnym jest obdarowywanie miłością jako „bezinteresownym darem”, Papież konkluduje, że „Bóg w jakiś szczególny sposób, zawiera jej (kobiecie) człowieka właśnie ze względu na jej kobiecość. (I to zawierzenie) w sposób szczególny stanowi też o jej powołaniu”¹⁶.

Kobieta świadoma tego zawierzenia i swego powołania jest silna i wrażliwa. W tym właśnie, dopowiada Papież, objawia się „geniusz” kobiety, który może zapewnić w naszych niewrażliwych czasach pochylenie się nad każdym człowiekiem. „Nasze czasy oczekują na objawienie się owego »geniuszu« kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na każdego człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że »największa jest miłość« (1 Kor 13,13)”¹⁷.

Odczytany przez Papieża z kart Pisma Świętego „biblijny paradygmat »Niewiasty« jawi się jako drogowskaz godności i prawdziwego powołania kobiety oraz to, co nie ulega zmianom ani przedawnieniom, gdyż znajduje swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki”¹⁸.

Jan Paweł II w zakończeniu Listu apostołskiego *Mulieris dignitatem* wyraża nadzieję, że rozważania te, być może, dopomogą każdej kobiecie w odkryciu znaczenia swej kobiecości. Tej oryginalności, która odróżnia ją od męczyzny i która jest bogactwem, jakim została obdarowana przez Stwórcę w tajemnicy Stworzenia. „Rozważając tajemnicę »niewiasty«, Kościół modli się, by kobiety odnalazły w tej tajemnicy siebie i swoje najważniejsze powołanie”¹⁹.

¹⁵ Tamże, 30.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, 31.

2. BOGARODZICA WZOREM „NIEWIASTY” W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Centralne wydarzenie zbawcze, jakim jest Zmartwychwstanie, bierze początek z „pełni czasu, kiedy Bóg zesłał Syna swego zrodzonego z niewiasty” (por. Ga 4, 4). Jan Paweł II w Liście apostolskim *Mulieris dignitatem* podkreśla, że owa „niewiasta” nie tylko jest obecna w centrum tego wielkiego wydarzenia zbawczego, ale „to wydarzenie urzeczywistnia się w Niej i przez Nią”²⁰. Bóg bowiem, szanując wolną wolę człowieka, nie nakazał Dziewicy z Nazaretu zostać matką Zbawiciela świata. Ona aktem swojej wolnej woli dała odpowiedź wiary – „fiat”. W punkcie 5 dokumentu Jan Paweł II wskazuje na nadprzyrodzony wymiar tego wydarzenia.

Gdy nadeszła „pełnia czasu” Bóg wyniósł „niewiastę” do godności nadzwyczajnej. Uczynił ją matką swego Syna. Niewiasta z Nazaretu, Maryja dostąpiła nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem. Jan Paweł II podkreśla, że to zjednoczenie z Bogiem zawiera dwa aspekty. Z jednej strony, jest to takie zjednoczenie z Bogiem, które warunkuje bytowanie każdego człowieka na ziemi. Pod tym względem Niewiasta z Nazaretu reprezentuje całe człowieczeństwo. „Z drugiej strony, wydarzenie nazaretańskie uwidatnia taką postać zjednoczenia z żywym Bogiem, które może być udziałem tylko »niewiasty« Maryi: zjednoczenie matki z synem”²¹.

Dziewica z Nazaretu stała się matką Zbawiciela świata. W punkcie 4 listu *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II, powołując się na Sobór w Efezie, przypomina: „Maryja poczęła człowieka, który był Synem Boga”. *Theotókos* – Bogarodzica, ta nazwa stała się imieniem własnym tego szczególnego zjednoczenia z Bogiem, jakie było udziałem Dziewicy Maryi.

W pierwszej fazie dialogu, kiedy Maryja dowiaduje się od Bożego Zwiastuna, że zostanie matką, wyraża zdziwienie, bo przecież nie zna męża. Kiedy Zwiastun wyjaśnia: „Duch Święty cię osłoni i to, co niemożliwe u ludzi, stanie się możliwe u Boga” (por. Łk 1, 31–37), Maryja odpowiada „fiat – niech mi się stanie”. Poprzez odpowiedź wiary wyraża swoją wolną wolę i staje się podmiotem tego zjednoczenia z Bogiem, jakie dokonało się w tajemnicy Wcielenia (por. *Mulieris dignitatem*, 4).

Jan Paweł II zwraca uwagę na jeszcze jedną, ogromnie ważną deklarację Maryi: »Oto ja służebnica Pańska« (Łk 1, 38). Papież bardzo mocno to zdanie akcentuje, zaznaczając, że nie można go wrywać z kontekstu ani spłycać, ani pomniejszać. W tym zdaniu bowiem wyraża się prawda o Bogu jako Stwórcy i człowieku jako stworzonoci. To zdanie jest osobistym odniesieniem Maryi do Daru, jaki jej został objawiony. Jan Paweł II podkreśla, że: „w tym zdaniu zawiera się cała świadomość stworzonoci w stosunku do Stwórcy. Maryja od pierwszej chwili

²⁰ Tamże, 3.

²¹ Tamże, 4.

swego Boskiego macierzyństwa włącza się do mesjańskiej służby Chrystusa²². Chrystus bowiem „jako Sługa Pański ukazał ludziom na czym polega królewska godność służenia”²³.

Godność każdego człowieka, podkreśla Papież, jego powołanie, związane jest ze służeniem, z bezinteresownym darem z siebie samego. „Maryja – biblijna niewiasta – jest najpełniejszym wyrazem tej godności i tego powołania”²⁴. Maryja obdarowana przez Boga darem ponad ludzką miarę „odkrywa własne, kobiece człowieczeństwo i całe bogactwo oryginalności »niewiasty« takiej, jaką Bóg chciał: osoby dla niej samej, a która równocześnie odnajduje siebie »poprzez bezinteresowny dar z siebie samej«”²⁵.

Dziewica Maryja została matką. Współlistnieją więc w Niej macierzyństwo i dziewictwo, jak mówi Papież, dwa „szczególne wymiary powołania kobiety w świetle Bożego Objawienia”²⁶. W Maryi te dwie drogi powołania kobiety nie wykluczają się, ale wzajemnie dopełniają. W 17 punkcie dokumentu Papież powie: „osoba Bogarodzicy pozwala wszystkim ludziom – zwłaszcza wszystkim kobietom – dostrzec, w jaki sposób te dwa wymiary i dwie drogi osobowego powołania kobiety wzajemnie się tłumaczą i dopełniają”²⁷.

Nieco niżej, w 19 punkcie *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II powraca do pojęcia „biblijny paradygmat »Niewiasty«”, by skonkludować: „biblijny paradygmat »niewiasty«, znajduje swój punkt kulminacyjny w *macierzyństwie Bogarodzicy*. „I odtąd za każdym razem, ilekroć *macierzyństwo kobiety* powtarza się w dziejach człowieka na ziemi, pozostaje ono już zawsze w *relacji do Przymierza*, jakie Bóg zawarł z rodzajem ludzkim za pośrednictwem macierzyństwa Bogarodzicy”²⁸.

Za pośrednictwem Bogarodzicy Bóg – Stwórca ukazał macierzyństwo jako wielkie posłannictwo niewiasty. Jan Paweł II, ukazując macierzyństwo Maryi Dziewicy, podkreśla dobrowolne przyjęcie przez Nią macierzyństwa jako daru Boga. Papież zwraca również uwagę na gotowość Dziewicy z Nazaretu do uczynienia z siebie „bezinteresownego daru”. Przez „bezinteresowny dar” z siebie samej Maryja odkrywa swoje kobiece człowieczeństwo i całe bogactwo oryginalności niewiasty, jakiej Bóg chciał w dziele Stworzenia.

²² Tamże, 5.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, 5.

²⁵ Tamże, 11.

²⁶ Tamże, 7.

²⁷ Tamże, 17.

²⁸ Tamże, 19.

3. MACIERZYŃSTWO I DZIEWICTWO – DWIE DROGI POWOŁANIA KOBIETY

Maryja, Dziewica z Nazaretu za sprawą Ducha Świętego stała się matką Syna Bożego. W Niej spotkały się dwa wymiary powołania kobiety: macierzyństwo i dziewictwo. W zwykłym biegu rzeczy macierzyństwo jest owocem małżeńskiego zjednoczenia mężczyzny i niewiasty. To zjednoczenie małżeńskie jest wyrazem miłości oblubieńczej, dzięki której „małżonkowie łączą się ze sobą tak ściśle, że stanowią jedno ciało” (por. Rdz 2, 4), stając się wzajemnie dla siebie bezinteresownym darem. Dar ten nie może ulec zniekształceniu przez męskie pragnienie dominacji, „ani przez zamknięcie się kobiety we własnych instynktach”²⁹. „Bezinteresowny dar z siebie” jest otwarciem się na drugą osobę. Jest on wzajemny, ale dotyczy w pierwszym rzędzie kobiety, gdyż jak zauważa Papież, „odnajduje ona swoje powołanie przez »bezinteresowny dar z siebie samej«”³⁰.

Kobieta, wydając na świat dziecko, uczestniczy w wielkiej tajemnicy życia. Jan Paweł II w tym samym 18 punkcie dokumentu podkreśla, że rozpatrywanie tego fenomenu w kategoriach czysto biofizycznych byłoby spłycaniem i zredukowaniem obrazu kobiety i macierzyństwa. To Stwórca obdarowuje rodziców dzieckiem. *Fiat* Maryi oznacza kobiecą gotowość do przyjęcia daru i równocześnie do uczynienia z siebie bezinteresownego daru.

Macierzyństwo kobiety to obcowanie z tajemnicą życia. Matka przyjmuje poczęte życie i kocha jako osobę, nosząc dziecko w swym łonie. Jan Paweł II zauważa: „Ten jedyny sposób obcowania z nowym kształtującym się człowiekiem stwarza z kolei takie odniesienie do człowieka – nie tylko do własnego dziecka, ale do człowieka w ogóle – które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety. Powszechnie się przyjmuje, że kobieta jest bardziej od mężczyzny zwrócona do konkretnego człowieka, macierzyństwo zaś jeszcze bardziej tę dyspozycję rozwija”³¹.

Rozpatrując macierzyństwo w świetle Ewangelii św. Łukasza (11, 27–28), Jan Paweł II zwraca uwagę, że Jezus Chrystus, potwierdzając znaczenie „macierzyństwa co do ciała”, ukazuje jego głębsze znaczenie, które ma swoje zakotwiczenie w porządku ducha. Takie jest nie tylko macierzyństwo Bogarodzicy, ale i każdej kobiety. Odczytane bowiem w świetle Ewangelii św. Łukasza (macierzyństwo) jest nie tylko z „krwi i ciała”, ale i jest „wysłuchaniem się w słowo Boga żywego” i gotowością „zachowania” tego słowa” (por. J 6, 68).

Inną drogą kobiety, różną od macierzyństwa, jest dziewictwo. Nie chodzi tu o samo niezawarcie małżeństwa na skutek różnych okoliczności życiowych, defektów fizycznych czy psychicznych. Chodzi o dobrowolne wybranie dziewictwa jako drogi kobiecego powołania. Jan Paweł II powołuje się na Konstytucję dusz-

²⁹ Por. tamże, 18.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże, 18.

pasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, która tak mówi o tej drodze, na której kobieta w sposób inny niż w małżeństwie spełnia swoją osobowość: „w dobrowolnie wybranym dziewictwie kobieta potwierdza siebie jako osobę, czyli tę istotę, której Stwórca od początku chciał dla niej samej”³². Papież dopowiada, że „w dobrowolnie wybranym dziewictwie kobieta staje się bezinteresownym darem oblubieńczym”³³.

Jan Paweł II wyraźnie łączy ideał dobrowolnie wybranego dziewictwa z miłością oblubieńczą, w której osoba staje się dobrowolnym darem dla drugiej osoby. W tym samym 20 punkcie Papież kontynuuje, że kobieta, będąc istotą, która doznaje miłości, by wzajemnie miłować, odnajduje w Chrystusie Boskiego Oblubieńca. Mamy tutaj do czynienia z radykalizmem Ewangelii: „opuścić wszystko i pójść za Chrystusem” (por. Mt 19, 27).

Dziewictwo wybrane to nie tylko „nie” dla małżeństwa. Jest to głębokie „tak” Chrystusowi, jako Boskiemu Oblubieńcowi. Rezygnacja kobiety z małżeństwa i macierzyństwa w znaczeniu fizycznym pozwala doświadczać macierzyństwa duchowego, które wyraża się w trosce o ludzi potrzebujących. Jest odnajdywaniem w każdym potrzebującym człowieku Chrystusa. Takie pojmowanie duchowego macierzyństwa można spotkać u kobiet konsekrowanych, we wszelkiego typu wspólnotach życia konsekrowanego, a także w innych formach pozawspólnotowych.

Dziewictwo kobiety jest powołaniem konkretnej osoby. Duchowe macierzyństwo jest także osobowe. W tym aspekcie Jan Paweł II zauważa analogię między dziewictwem kobiety nie zaślubionej a macierzyństwem kobiety zaślubionej mężczyźnie: „zaślubiona jest bowiem kobieta czy to przez sakrament małżeństwa, czy duchowo poprzez zaślubiny z Chrystusem. W jednym i drugim wypadku zaślubiny wskazują na »bezinteresowny dar osoby«, oblubienicy w stosunku do oblubieńca”³⁴.

Jan Paweł II, wskazując głęboką komplementarność dwóch dróg powołania kobiety, jakimi są macierzyństwo i dziewictwo, konkluduje: „osoba Bogarodzicy pozwala wszystkim ludziom – zwłaszcza wszystkim kobietom – dostrzec, w jaki sposób te dwa wymiary i dwie drogi osobowego powołania kobiety wzajemnie się tłumaczą i dopełniają”³⁵.

W liście apostolskim *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II wskazuje na dwie równoważne drogi powołania kobiety: macierzyństwo i dziewictwo, w których kobieta realizuje się w pełni. Podkreśla, że te dwie drogi są komplementarne. Macierzyństwo fizyczne kobiety zaślubionej mężczyźnie jest równoważne macierzyństwu duchowemu kobiety konsekrowanej. Mówiąc o „dziewictwie dla Króle-

³² Por. tamże, 20.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, 21.

³⁵ Tamże, 17.

stwa Bożego”, Papież wskazuje na kobiety konsekrowane lub członkinie innych wspólnot, które dobrowolnie zrezygnowały z macierzyństwa fizycznego i małżeństwa, by zostać zaślubione Chrystusowi – Boskiemu Oblubieńcowi i przyjąć macierzyństwo duchowe w stosunku do ludzi potrzebujących, opuszczonych, odepchniętych.

W *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II, prowadząc czytelnika po kartach Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu od *Księgi Rodzaju* po *Apokalipsę*, odczytuje Boży plan zbawienia odniesiony do niewiasty. To odwołanie się do słowa Bożego ukazuje, kim jest niewiasta, jak została usytuowana w dziele Stworzenia oraz jaka jest jej godność i wynikające z tej godności powołanie.

Śledząc ideę niewiasty, nakreśloną przez Jana Pawła II w *Mulieris dignitatem*, można się przekonać, że w paradygmat biblijnej „Niewiasty” została wpisana od „początku” po kres dziejów walka ze złem i ze Złym. Niewiasta walczy o każdego człowieka, gdyż „Bóg w jakiś szczególny sposób zawiera jej człowieka”³⁶. Niewiasta została stworzona przez Boga w »porządku miłości« i spełnić siebie może, tylko stając się „bezinteresownym darem” dla innych. „Prymat miłości” jest jej sposobem odniesienia nie tylko w specyficznym układzie małżeńskim, ale w całości relacji między ludzkich.

Za Janem Pawłem II możemy powiedzieć, że „biblijny paradygmat »niewiasty« znajduje swój punkt kulminacyjny w *macierzyństwie Bogarodzicy*”³⁷. Maryja, „niewiasta”, taka, jaka była zamierzona w dziele stworzenia [...] *jest »nowym początkiem« godności i powołania kobiety, wszystkich kobiet i każdej*”³⁸.

³⁶ Tamże, 30.

³⁷ Tamże, 19.

³⁸ Tamże, 11.

AGNIESZKA POMYKAŁA
Łódź

PROZELITYZM – BOLESNA RZECZYWISTOŚĆ W ŻYCIU KOŚCIOŁÓW*

Studium na podstawie dokumentów wspólnej grupy roboczej
Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów

WPROWADZENIE

Zagadnienie prozelityzmu istnieje w ruchu ekumenicznym od samego jego początku. Prozelityzm stał się ważnym problemem między rzymskokatolickimi i protestanckimi misjonarzami, pracującymi w krajach, gdzie inne Kościoły są już obecne.

Stosunkowo niewiele publikacji w swoich tytułach zawiera termin „prozelityzm”. Zazwyczaj są to artykuły, oświadczenia lub dokumenty, opracowania obcojęzyczne i jedynie ich znikoma część jest przetłumaczona na język polski. Tematyka prozelityzmu bywa zazwyczaj podejmowana w kontekście chrześcijańskiego świadectwa, wspólnego świadectwa, wolności religijnej, działalności misyjnej. W innych pracach poświęconych szerzej rozumianym zagadnieniom ekumenicznym pojęcie to jest tylko pobieżnie wzmiankowane. Zrozumiała więc jest generalna nieobecność tego problemu w świadomości religijnej ogółu chrześcijan.

Wspólna Grupa Robocza (WGR) Kościoła rzymskokatolickiego (KRK) i Światowej Rady Kościołów (ŚRK) nie była pierwsza, która podjęła ten temat. Wiele dokumentów i deklaracji dotyczących zagadnienia wspólnego świadectwa i prozelityzmu zostało ostatnio wydanych jako wynik lokalnych i międzynarodowych obustronnych dialogów między Kościołami. Badań dokonały także Konferencja Kościołów Europejskich i Bliskowschodnia Rada Kościołów¹. W dialogu ekumenicznym kwestia prozelityzmu ciągle przyciąga uwagę i staje się troską

* Niniejszy artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej przygotowanej pod kierunkiem ks. dra J. Słomki, przedstawionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie w maju 2000 r.

¹ Zob. *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (1996), nr 4–6, s. 139–140; por. *World Council Of Churches Programme Unit II, Towards Common Witness. A call to adopt responsible relationships in mission and to renounce proselytism*, Geneva, b.r.w., s. 15.

różnych kongresów, konferencji, seminariów, konsultacji². Pomimo że istnieje ekumeniczna zgodność, iż nie można zaakceptować prozelityzmu i Kościoły powinny się go wyrzec, to w ostatnich latach dyskusja na ten temat wciąż się pojawia. Dlatego godzi się przypomnieć wcześniejsze wypowiedzi.

1. ZNACZENIE POJĘCIA PROZELITYZM

Pierwotnie słowo prozelityzm miało pozytywne znaczenie. Prozelita pochodzi od greckiego *prosēlytos* i oznacza obcego, przybysza. W Biblii pojęcie to nie miało negatywnych znaczeń. Używano go w odniesieniu do poganina nawróconego na judaizm. W działalności misyjnej Pawła i we wczesnym chrześcijaństwie prozelitą nazywano poganina lub Żyda, słuchającego Ewangelii i przygotowującego się do chrztu³.

Działalność misyjna i prozelityzm były do najnowszych czasów pojęciami równoważnymi⁴. W dialogu ekumenicznym, termin ten nabył negatywnego znaczenia w odniesieniu do działalności chrześcijan, mającej na celu zdobycie wyznawców z innych wspólnot chrześcijańskich przez tajne lub jawne niedozwolone presje takie, jak: przekupstwo, zastraszenie czy zewnętrzny przymus⁵. W ogłoszonej w styczniu 1920 r. encyklice adresowanej „do wszystkich Kościołów Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują”, Patriarcha Ekumeniczny Konstantynopola usilnie błagał o współpracę między Kościołami, wezwał do zaniechania nieufności i definitywnego zaprzestania działalności prozelickiej⁶. W tym samym roku w Genewie na

² Przykładem mogą być następujące spotkania na temat misji i prozelityzmu: 24–27 lutego 1993 r. w Prawosławnym Centrum w Chambésy (Szwajcaria) – celem była odpowiedź na prośbę Komitetu Naczelnego ŚRK, dotyczącą zbadania wzrostu prozelityzmu w różnych częściach świata; następnie 26–30 czerwca 1995 r. w Sergiev Possad (w czasach komunistycznych miasto to znane było pod nazwą Zagorsk, Rosja) – w konsultacji udział wzięli głównie członkowie prawosławnych i orientalnych Kościołów z Europy, Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej; kolejna konsultacja odbyła się w Manili (Filipiny) 30 listopada–6 grudnia 1995 r. i zgromadziła przedstawicieli z różnych Kościołów z krajów azjatyckich; ostatnia z tej serii konsultacja odbyła się 23–28 lipca 1996 r. w Instytucie Ekumenicznym w Bossey (Szwajcaria). 31 maja–4 czerwca 1998 r. odbyła się w centrum ekumenicznym w Tantur (Izrael) konferencja zatytułowana *Wolność religijna i prozelityzm: etyczne, polityczne i prawne aspekty*. Zob. *Towards Responsible Relations in Mission: Some Reflections on*, n° 326, April 1993, s. 235–239; por. M. Cooney, *Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Avoid Proselytism*, „International Review of Mission”, vol. 85, n° 337, April 1996, s. 283–286; por. A. M. Aagaard, *Proselytism and Privacy. Some Reflections on the Tantur Conference on Religious Freedom*, „The Ecumenical Review”, vol. 50, n° 4, October 1998, s. 464–471.

³ Zob. R. Coogins, *Prozelita*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.), Warszawa 1997, s. 631–632.

⁴ Zob. *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie, Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich (1984 – 1988)*, SiDE 1 (1995), nr 31–37.

⁵ Zob. P. Löffler, *Proselytism*, w: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, pr. zbior., N. Lossky, J. M. Bonino, J. S. Pobee, T. F. Stransky, G. Wainwright, P. Webb (red.), Geneva 1991, s. 829–830.

⁶ Zob. Ch. Witness, *Proselytism and Religious Liberty in the Setting of the World Council of Churches*, „The Ecumenical Review”, vol. IX, n° 1, October 1956, s. 48–49; por. T. Fitzgerald, *Encyclicals, Orthodox*, w: *Dictionary of the Ecumenical...*, s. 354–355.

wstępnym spotkaniu Komisji Wiara i Ustrój oraz Życie i Działanie prawosławni reprezentanci podnieśli kwestię prozelityzmu. Na wielu konferencjach ekumenicznych w następnych dekadach zagadnienie to było często poruszane, ale żadna określona działalność nie została podjęta. W Toronto (1950) podczas dyskusji na temat eklezjologicznego znaczenia Światowej Rady Kościołów, ten szczególnie aspekt międzykościelnych relacji został poruszony bardzo pobieżnie⁷.

Komitet Naczelny na swoim spotkaniu w Evanston (1954), ze względu na trudności, na które natrafiono, gdy poruszono relacje między Kościołami członkowskimi ŚRK, zdecydował, że należy powołać specjalną komisję do dalszych studiów nad tematem *Prozelityzm i wolność religijna*⁸. We wskazówkach dla tej komisji sekretarz generalny ŚRK zauważa, że słowo „prozelityzm” jest niekiedy jeszcze używane w pozytywnym znaczeniu, choć wyraźnie przeważa stosowanie go w znaczeniu ujemnym⁹. Komisja ta na spotkaniu w Arnoldshain (Niemcy) w lipcu 1956 r. przygotowała tymczasowe sprawozdanie pod skorygowanym tytułem *Chrześcijańskie świadectwo, prozelityzm i wolność religijna w ustaleniach Światowej Rady Kościołów*. Ta zmiana w tytule odzwierciedla rozpoznanie, że prozelityzm w jego negatywnym znaczeniu stanowi zniekształcenie świadectwa chrześcijańskiego i ewangelizacji¹⁰.

Sprawozdanie to zostało przedstawione do wglądu Kościołom członkowskim ŚRK w celu dokonania samooceny swojego stosunku wobec tego trudnego problemu we wzajemnych relacjach i w relacjach z innymi Kościołami. Nadesłane przez nie odpowiedzi zostały przeanalizowane przez komisję, a propozycje i rady w nich zawarte uwzględniono w nowym, poprawionym raporcie. Przyjęto go w 1961 r. na Trzecim Zgromadzeniu Ogólnym w New Delhi. Światowa Rada Kościołów określiła w nim, że prozelityzm jest zniekształceniem, wypaczeniem świadectwa¹¹.

Silne wezwanie do chrześcijańskiego świadectwa, umieszczone w kontekście wolności religijnej, i równie silne potępienie prozelityzmu jako „zniekształcenia

⁷ Zob. tamże, s. 49.

⁸ Zob. tamże, s. 48.

⁹ Zob. W. A. Visser't Hooft, *Notes for the Commission on Proselytism and Religious Liberty*, 1956, maszynopis w posiadaniu autorki.

¹⁰ Zob. Ch. Witness, dz. cyt., s. 48.

¹¹ „Prozelityzm nie jest czymś całkowicie różnym od świadectwa: jest zniekształceniem świadectwa. Świadectwo zostaje zniekształcane, gdy użyte jest nakłanianie, przekupstwo, nadmierny nacisk czy zastraszanie – tajnie czy jawnie – w celu doprowadzenia do zmiany wyznania; gdy przedkładamy sukces własnego Kościoła ponad dobre imię Chrystusa; gdy popełniamy nieuczciwość, porównując ideały własnego Kościoła z rzeczywistymi osiągnięciami innego; gdy szukamy postępu naszej własnej sprawy przez głoszenie fałszywego świadectwa przeciwko innemu Kościołowi; gdy prywatny lub zbiorowy egoizm zastępuje miłość dla każdej pojedynczej duszy, którą jesteśmy zainteresowani. Takie zniekształcenie chrześcijańskiego świadectwa wskazuje na brak zaufania w moc Ducha Świętego, brak szacunku dla człowieka oraz brak rozpoznania prawdziwego przesłania Ewangelii. [...] Ponieważ różnica pomiędzy świadectwem a prozelityzmem jest kwestią celu, motywu i ducha, jak również sposobów, tak więc obiektywne kryteria nie mogą właściwie rozróżnić pomiędzy tymi dwoma”, *Revised Report of the Commission on „Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty”*, „The Ecumenical Review” vol. XIII, n°1, October 1960, s. 82; tłumaczenie własne – dalej, jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie autorki.

świadczenia” nie przyniosło jednak rezultatu w postaci zachęcania Kościołów i organizacji misyjnych do wejścia w bardziej odpowiedzialne relacje na misjach i powstrzymania się od mniej godnych form i sposobów ewangelizowania¹².

2. ISTOTA I CECHY PROZELITYZMU

Wspólna Grupa Robocza od samego swojego początku uznała nagłą konieczność bliższego zajęcia się zagadnieniami: chrześcijańskiego świadectwa, wspólnego świadectwa, wolności religijnej oraz prozelityzmu i zdecydowała o rozpoczęciu wspólnych badań na ich temat¹³. Dokument studyjny *Wspólne świadectwo i prozelityzm* (1970) wyjaśnia znaczenie niektórych kluczowych terminów w tej dyskusji. I tak prozelityzm zdefiniowano jako: „niewłaściwe postawy i zachowanie w dawaniu wspólnego świadectwa. Prozelityzm zawiera w sobie wszystko to, co narusza prawo osoby ludzkiej, chrześcijanina czy niechrześcijanina, do tego, aby być wolnym od zewnętrznych nacisków w sprawach religijnych lub wszystko to, co w głoszeniu Ewangelii, pozostaje w sprzeczności ze środkami, które Bóg daje wolnym ludziom, aby odpowiedzieli na Jego wezwanie do służenia Mu w duchu i prawdzie”¹⁴.

W dokumencie tym zawarto także opis zachowań, które uznano za prozelityzm. Charakterystyka ta została przypomniana w raporcie z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie* oraz w dokumencie Grupy z 1995 r. *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa*, a także w będącym jego kontynuacją dokumencie opracowanym przez Zespół Programowy II Światowej Rady Kościołów *Ku wspólnemu świadectwu*¹⁵.

Tak wyglądają zachowania uznane za przejawy niedobrego prozelityzmu wyliczone w wyżej wymienionych dokumentach. Ponieważ kolejne dokumenty wzajemnie się uzupełniają i nie rozwijają w istotny sposób wcześniejszych opisów, przedstawiono je razem.

Stosowanie wszelkiego rodzaju przemocy fizycznej, moralnego przymusu lub psychologicznego nacisku, które to działania mogą pozbawić człowieka własnej oceny sytuacji i wolności wyboru. Nadużywanie środków masowego przekazu poprzez używanie pewnych technik reklamowych, które mogą wywierać nie-

¹² Zob. M. Cooney, *Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Avoid Proselytism*, „International Review of Mission”, vol. 85, n° 337, April 1996, s. 283.

¹³ Zob. *Drugi Oficjalny Raport*, w: *Watykan–Genewa. Zbiór dokumentów. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, red. K. Karski, Warszawa 1986, s. 48.

¹⁴ *Common Witness and Proselytism*, „Information Service” 14 (1971), n° 8, s. 18–23. Podano za oryginałem, ponieważ tłumaczenie polskie tego dokumentu *Wspólne świadectwo i prozelityzm* jest w tym miejscu niezgodne z sensem tekstu w języku angielskim.

¹⁵ Zob. *Wspólne świadectwo i prozelityzm*, w: *Watykan–Genewa...*, nr 27, s. 132–133; por. *Wyzwanie prozelityzmu...*, nr 19, s. 143; por. *Wezwanie do dawania świadectwa...*, nr 36; por. World Council of Churches Programme Unit II, *Towards Common Witness...*, s. 1–16.

stosowny nacisk na widza czy czytelnika. Wszelkiego rodzaju groźby materialne i duchowe, próby zastraszenia czy prześladowania. Przedstawianie jakiegoś Kościoła w sposób, który lekceważy czy napiętnuje jego zwolenników.

1. Proponowanie w sposób jawny bądź ukryty korzyści finansowych lub materialnych w zamian za zmianę przynależności religijnej. Oferowanie możliwości kształcenia, pomocy humanitarnej czy opieki zdrowotnej jako zachęty do przyłączenia się do innego Kościoła.

2. Wykorzystywanie ludzkiej samotności, niedostatku, zmartwienia, choroby czy cierpienia, lub nawet odzierania z iluzji co do własnego Kościoła, aby ich „nawrócić”. Także wykorzystywanie braku wykształcenia osób lub instrukcji chrześcijańskich (niewiedzy religijnej), co sprawia, że ludzie są podatni na zmianę przynależności kościelnej.

3. Budzenie podejrzeń oraz czynienie złośliwej krytyki, niesprawiedliwych i nieprzychylnych uwag albo karykaturowanie doktryn, wierzeń i praktyk innego Kościoła bez próby zrozumienia lub wejścia w dialog na te tematy. Jako przykład może służyć oskarżanie tych, którzy oddają cześć i szacunek ikonom, że oddają cześć idolom. Inni są ośmieszani za rzekomo zbyt wielką cześć i uwielbienie Maryi i świętych lub traktowani z dezaprobatą za modlitwy za zmarłych. Umieszczanie dzieł sztuki w budynkach kościelnych bywa przez niektórych interpretowane jako wykroczenie przeciwko pierwszemu przykazaniu.

4. Porównywanie dwóch wspólnot chrześcijańskich przez podkreślenie osiągnięć, mocnych stron i ideałów jednej ze słabościami i praktycznymi problemami drugiej. Występuje to wtedy, gdy przedstawiamy swój Kościół jako mający wysoki moralny i duchowy status w przeciwieństwie do postrzeganych słabości i upadków innego Kościoła. Wszelkie wykorzystywanie problemów i trudności, które mogą pojawić się w innej wspólnotcie w celu zdobycia nowych członków do swojej wspólnoty.

5. Stosowanie nacisków i wywieranie politycznej, ekonomicznej, społecznej, kulturowej i etnicznej presji lub używanie historycznych argumentów w celu zdobycia nowych członków do własnego Kościoła lub utrudnienia innym, zwłaszcza mniejszościom, korzystania z wolności religijnej.

6. Ukazywanie swojego Kościoła lub wyznania jako „prawdziwego Kościoła” i nauczania jako „właściwej wiary” i jedynej drogi do zbawienia. Łączy to się często z uznawaniem chrztu w innych Kościołach jako nieważnego i namawianie ludzi do ponownego przyjęcia chrztu.

Na początku lat dziewięćdziesiątych Grupa Watykan-Genewa ponownie podjęła tematykę prozelityzmu. Dokument *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa* (1995) powstał w odpowiedzi na zaniepokojenie wyrażone przez niektóre Kościoły praktyką misyjną innych Kościołów. Praktyka ta bowiem miała niekiedy znamiona prozelityzmu. Studium to było opracowywane ze świadomością przyszłego powiązania z równoległe prowadzonymi, lecz z przedsięwziętymi z dużo większym udziałem i na większą skalę, badaniami II Zespołu Programowego Świa-

towej Rady Kościołów. Studia te położyły szczególny nacisk na misyjne i pastoralne skutki prozelityzmu w życiu lokalnych Kościołów, zmierzające do wspólnego świadectwa i jedności chrześcijan. Poczyniono szczególne wysiłki, aby zaangażować nie tylko Kościoły członkowskie ŚRK, ale również ruchy oraz grupy zielonoświątkowe, ewangelikalne i charyzmatyczne, a także tych, którzy uprawiają prozelityzm, jak i tych, którzy tym działaniom ulegli.

W dokumencie *Ku wspólnemu świadectwu* zagadnienie prozelityzmu jest rozpatrywane jako główny czynnik podziału Kościołów i zagrożenie samej istoty ruchu ekumenicznego. Czytamy: „Wspólne świadectwo jest konstruktywne: ubogaca, stawia wyzwania, umacnia i buduje trwały związek i wspólnotę chrześcijan. Słowem i czynem przybliża Ewangelię współczesnemu światu. Prozelityzm jest wypaczeniem autentycznego chrześcijańskiego świadectwa i w ten sposób staje się antyświadectwem. Nie buduje, lecz niszczy. Wywołuje napięcia, skandal i podział i w ten sposób jest czynnikiem, który usiłuje zachwiać świadectwem Kościoła Chrystusowego na świecie. Jest zawsze zranieniem koinonii, tworząc nie wspólnotę, lecz antagonistyczne grupy”¹⁶.

Chrześcijańskie świadectwo, aby nie zostało w praktyce zniekształcone i nie zmieniło się w prozelityzm, powinno być całkowicie zgodne z duchem Ewangelii, szczególnie poprzez respektowanie prawa innych ludzi do wolności religijnej i nie może pociągać za sobą niczego, co mogłoby zakłócić lub przerwać postępy dialogu i działalności ekumenicznej¹⁷.

Świadectwo staje się prozelityzmem, gdy jego prawdziwym źródłem nie jest autentyczna miłość Boga i bliźniego. Gdy bardziej nam zależy na zwiększeniu naszej wspólnoty niż na rzeczywistym celu Kościoła: chwale Bożej przez zbawienie ludzi. Jeśli nie uwzględniamy wolnej woli i godności tych, wobec których świadectwo jest składane. Gdy nie respektujemy ich prawa do tego, aby wiarę przyjąć bądź odrzucić. Kiedy nie szanujemy wolności innych do dawania świadectwa ich własnym przekonaniom¹⁸. „Pozornie prozelityzm może wydawać się autentyczną i entuzjastyczną działalnością misyjną i niektórzy zaangażowani (w prozelityzm) ludzie są prawdziwie oddanymi chrześcijanami, którzy wierzą, że wypełniają misję na wzór Chrystusa. To cel, duch i metody tej aktywności stanowią o prozelityzmie”¹⁹.

W latach dziewięćdziesiątych zaistniały nowe sytuacje, w których ludzie są bardziej narażeni oraz podatni na zranienie. Potwierdzono, że nastąpiły działania prozelickie. Niektóre z nich zostały określone w dokumentach jako wymagające pilnej ekumenicznej uwagi²⁰.

1. W krajach Europy Centralnej i Wschodniej, gdzie niedawno odzyskano wolność religijną, niektóre Kościoły uważają, że ich wierni zmuszani są przez

¹⁶ World Council of Churches Programme Unit II, *Towards Common Witness...*, s. 8–9.

¹⁷ Zob. *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 25, s. 131.

¹⁸ Zob. tamże, nr 26, s. 132.

¹⁹ World Council of Churches Programme Unit II, *Towards Common Witness...*, s. 7.

²⁰ Zob. tamże, s. 2; por. *Wyzwanie prozelityzmu...*, nr 2, s. 138.

inne Kościoły do zmiany wyznania. Jako przykład może służyć Kościół prawosławny w Rosji, który pod adresem Kościoła rzymskokatolickiego stale wysuwa oskarżenia o prozelityzm.

Działania misyjne są także prowadzone w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej zarówno indywidualnie, jak i przez nowe ruchy misyjne w Kościele oraz poza nim. Misjonarze przyjeżdżają często bez zaproszenia ze strony któregośkolwiek miejscowego Kościoła i rozpoczynają działalność misyjną wśród mieszkańców. Prowadzi to często do ustanowienia równoległych struktur eklezjalnych.

2. W krajach rozwijających się w zamian za zmianę przynależności kościelnej oferowane są ludziom konkretne korzyści i pomoc materialna. Tam często w przypadku masowej migracji do miast dochodzi do sytuacji braku opieki duszpasterskiej swojego Kościoła. Praca humanitarna wykonywana między imigrantami, biednymi, samotnymi, pozbawionymi korzeni ludźmi w dużych miastach zmierza do oddziaływania na nich w taki sposób, aby zmienili swoją przynależność religijną.

3. Pojawiają się przypadki, kiedy członkowie jakiejś grupy etnicznej, wierni jednego Kościoła, są zachęceni nieuczciwymi metodami do zmiany przynależności kościelnej.

4. Zamieszanie i podziały w Kościołach lokalnych często powoduje przybycie grup ewangelizacyjnych, używających bardzo intensywnie wszelkiego rodzaju mass mediów. Wzrasta wpływ sekt i nowych ruchów religijnych w wielu częściach świata.

5. Ponowne pojawienie się napięć między Kościołem prawosławnym a rzymskokatolickim dotyczących Kościołów katolickich Rytu Wschodniego.

6. Wzrost fundamentalizmu religijnego i nietolerancji.

7. W wielowyznaniowych społecznościach zdarzają się przypadki dyskredytowania mniejszości Kościołów chrześcijańskich.

3. PODSTAWOWE ZAGADNIENIA OMAWIANE W ZWIĄZKU Z POJĘCIEM PROZELITYZMU

3.1. Odpowiedzialne relacje na misjach

Różne rozumienie misji i misjologii oraz różne sposoby i koncepcje ewangelizacji leżą u podstaw niektórych napięć między Kościołami²¹. Działalność misyjna, która jest prowadzona w duchu ekumenicznym, bierze pod uwagę priorytet głoszenia Ewangelii niechrześcijanom²².

Zdarza się, że zagraniczna działalność misyjna w niektórych krajach jest wtargnięciem na teren, gdzie lokalny Kościół istnieje od wielu stuleci. Ignorowana jest zasada, zgodnie z którą przede wszystkim Kościół lokalny istniejący w

²¹ Zob. tamże, nr 22, s. 144.

²² Zob. *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 28, s. 133.

danym miejscu jest odpowiedzialny za życie chrześcijańskie tamtejszych ludzi i żadnemu innemu indywidualnemu chrześcijaninowi, grupie czy Kościołowi nie wolno działać ani ustanawiać struktur kościelnych bez skonsultowania i współpracy z lokalnym Kościołem²³. Misjonarze są często nieświadomi historii lokalnych Kościołów, ich życia duchowego, ich odważnego świadectwa, ich cierpienia, poświęcenia i męczeństwa²⁴. Niepokój wzbudza fakt, że „przepowiadanie niektórych misjonarzy powoduje wyobcowanie ludzi z ich kościelnych i kulturowych tradycji, podczas gdy prawdziwa działalność misyjna zapewniłaby integrację i wzajemne oddziaływanie Ewangelii i narodowej kultury”²⁵. Głoszenie Ewangelii nie odbywa się bowiem w kulturowej próżni.

3.2. Sytuacja w Rosji

Szczególnego rozpatrzenia wymaga sytuacja w Rosji i innych tradycyjnie prawosławnych krajach, przede wszystkim tych, które wchodziły w skład byłego Związku Radzieckiego. Przedstawiciele prawosławia często w swoich wypowiedziach używają pojęcia „terytorium kanoniczne”. Chociaż dokumenty Wspólnej Grupy Roboczej w żaden sposób nie ustosunkowują się do tego terminu, uznają zasadę odpowiedzialności Kościoła lokalnego za życie mieszkańców danego terytorium.

Uczestnicy konsultacji zorganizowanej w Sergiev Possad (Rosja, 1995) wyrazili głębokie ubolewanie z powodu działalności pewnych grup ewangelizacyjnych z Zachodu, wywodzących się z dużych Kościołów, jak i z powodu niezależnych ewangelizatorów, członków sekt czy grup religijnych. Pogwałcają oni bowiem odzyskaną niedawno w tych krajach wolność religijną, traktując prawosławne od wieków ziemie jako „obszary misyjne”, wabią i odciągają ludzi od ich tradycyjnej wiary, a także ustanawiają swoje własne, równoległe struktury kościelne²⁶. Od czasu rozpadu Związku Radzieckiego nieustannie pojawiają się głosy ze strony prawosławnych oskarżające o prozelityzm głównie Kościół rzymskokatolicki, ale również inne Kościoły i związki wyznaniowe²⁷. Ksiądz prof. W. Hry-

²³ Zob. World Council Of Churches Programme Unit II, *Towards Common Witness...*, s. 11.

²⁴ Zob. *Towards Responsible Relations in Mission...*, s. 236.

²⁵ M. Cooney, art. cyt., s. 285.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Informacje zawierające wypowiedzi przedstawicieli Kościoła prawosławnego zawierające oskarżenia o prozelityzm nieustannie pojawiają się w prasie zarówno religijnej, jak i świeckiej, np. zob. kard. Cassidy: *Impas w stosunkach katolicko-prawosławnych*, „Biuletyn KAI” nr 254, 27 I 1997, s. 18.; por. *Patriarcha Bartłomiej o prozelityzmie*, tamże; por. *Rosja: kolejne zarzuty prawosławnych wobec katolików*, „Biuletyn KAI” nr 308, 3 II 1998, s. 23.

Za najbardziej gorliwe grupy uprawiające prozelityzm w Rosji uważane są niektóre wspólnoty baptystyczne, koreańscy presbiterianie oraz Świadkowie Jehowy. Zob. V. Feodorov, *Religious Freedom in Russia Today*, „The Ecumenical Review”, vol. 50, n° 4, October 1998, s. 457. Zagadnienie to

niewicz podkreśla, że nie należy traktować Rosji jako kraju typowo misyjnego, ponieważ pomimo wieloletniej próby jego ateizacji, istnieje w nim i odradza się Kościół prawosławny. To Cerkiew rosyjska przez wieki przechowywała wartości wypływające z nauki Chrystusa. Dlatego to właśnie Kościołowi prawosławnemu należy przyznać pierwszeństwo w ewangelizacji Rosji i wspierać go w tym dziele²⁸. Natomiast Aleksander Hauke-Ligowski, dominikanin, jest zdania, że „zarówno w Rosji, jak i na Ukrainie, mamy do czynienia z klasycznym krajem misyjnym. 44% na Ukrainie i przypuszczalnie 60% w Rosji to są ludzie niewierzący i oderwani od swoich kulturowych, chrześcijańskich korzeni. Oni nie rozumieją chrześcijaństwa”²⁹. Zauważa on, że właściwie nie spotyka się ludzi, którzy przechodzą z prawosławia na katolicyzm, natomiast często przechodzą do baptystów. Podkreśla jednak, że często zdarzają się przypadki, gdy ktoś był ochrzczony w Cerkwi prawosławnej jako dziecko, ale wychowany został jako ateista i dopiero teraz odnalazł kontakt z Bogiem w którymś z Kościołów. W takich sytuacjach można powiedzieć, że ludzie tacy zostali odciągnięci z prawosławia, ale „w rzeczywistości nie przychodzą z prawosławia, tylko z ateizmu”³⁰.

Irina Iłowajskaja-Alberti na II Zgromadzeniu Specjalnym Synodu Biskupów dla Europy wyraziła zdanie, że „oskarżanie katolików rosyjskich o uprawianie przez nich prozelityzmu wśród prawosławnych jest niczym innym, jak wybiegiem, za pomocą którego prawosławni usiłują uzasadnić swą wrogość do zachodniego chrześcijaństwa”³¹.

Powyższe wypowiedzi wskazują, że sytuacja religijna w Rosji i innych krajach tradycyjnie prawosławnych jest bardzo skomplikowana i trudna do oceny.

3.3. Eklezjologia

W dokumencie *Wspólne świadectwo i prozelityzm* zauważono, że istnieją pewne napięcia między Kościołami, które są szczególnie trudne do przezwyciężenia. To bowiem, co jeden Kościół czyni w zgodzie ze swoimi przekonaniami teologicznymi i eklezjologicznymi, uważane jest przez drugi za jawny prozelityzm. Rozwiązanie konfliktów może przynieść jedynie szczerzy dialog w celu wzajemnego poznania się i zrozumienia oraz rzeczowa dyskusja teologiczna³².

jest szerzej poruszone w książce *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls*, J. Witte, M. Bourdeaux (red.), Maryknoll, N.Y. 1999.

²⁸ Zob. W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 155.

²⁹ *Traktujmy Rosję z realizmem. Rozmowa z o. Aleksandrem Hauke-Ligowskim OP*, „Biuletyn KAI” nr 278, 15 VII 1997, s. 21.

³⁰ Tamże.

³¹ *Prozelityzm katolicki to wymysł prawosławnych*, „Wiadomości KAI” nr 395, 21 X 1999, s. 27. Irina Alberti jest redaktorem naczelnym wydawanego w Moskwie i Paryżu pisma *Russkaja mysl*. W wieku dojrzałym, na emigracji przyjęła katolicyzm.

³² Zob. *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 28, s. 134.

Ważnym i wciąż aktualnym problemem jest stosunek między wiarą a chrztem. Niektóre Kościoły i wspólnoty kościelne praktykują chrzest tylko dorosłych. Uważają bowiem, że chrzest musi być poprzedzony osobistą wiarą, która jest odpowiedzią jednostki na wolny dar łaski Boga³³. W związku z tym, że nie uznają chrztu dzieci, nalegają na tych chrześcijan, którzy zostali ochrzczeni jako dzieci, aby przyjęli chrzest ponownie³⁴. Fakt ten jest często uznawany za prozelityzm. Dlatego niezbędne są dalsze studia nad istotą chrztu i jego stosunkiem do wiary i Kościoła.

Dyscyplina niektórych Kościołów dotycząca zawierania związków małżeńskich przez ich członków z chrześcijanami innych wyznań może również stanowić przyczynę napięć w relacjach między Kościołami i być odbierana jako prozelityzm. Jak zauważono w dokumencie *Wspólne świadectwo i prozelityzm* „przepisy te w istocie opierają się na stanowisku teologicznym”³⁵.

Wspólna Grupa Robocza od początku swojego istnienia zajmowała się duszpasterskimi wyzwaniem, jakie niosą ze sobą małżeństwa o różnej przynależności kościelnej. W 1989 r. Grupa przeprowadziła konsultację na ten temat, doceniono bogactwo doświadczeń zarówno pozytywnych, jak i negatywnych wnoszonych przez takie rodziny. Zwrócono uwagę na takie problemy, jak: wzajemne uznanie takich małżeństw przez Kościoły, różnice w praktyce chrztu, wychowanie dzieci, interkomunia. Zalecono dalsze studia na temat eklezjologicznych następstw małżeństw międzywyznaniowych³⁶.

Istnienie katolickich Kościołów wschodnich w unii z Rzymem jest uznawane przez Kościół prawosławny za owoc prozelityzmu. Sposób, w jaki niektóre z tych Kościołów zostały ponownie połączone z Kościołem prawosławnym, jest bardzo krytycznie oceniany przez rzymskich katolików. Upadek komunizmu i odzyskanie wolności przez kraje Europy Środkowo-Wschodniej przyczyniły się do tego, że problem, który pozostawał w tle przez dziesiątki lat, przekształcił się w otwarty konflikt. W obecnym czasie kwestia uniatyizmu³⁷ nadal nie przestaje krępować wspólnych relacji między obu Kościołami i ma negatywny wpływ na dialog przez nie prowadzony³⁸. Dokument z Balamand (1993) już we wstępie przypomina, że

³³ Zob. *Wezwanie do dawania świadectwa...*, nr 49, s. 67; por. *Evangelization, Proselytism and Common Witness. The Report From the Fourth Phase of the International Dialogue 1990–1997 Between the Roman Catholic Church and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders*, „Information Service” 97 (1998) I–II, nr 69, s. 46.

³⁴ Zob. *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 28, s. 134.

³⁵ Tamże, nr 28, s. 135. Zdanie Kościoła rzymskokatolickiego na ten temat zostało przedstawione w encyklice Pawła VI *Matrimonia mixta* (1970) oraz w nowym Kodeksie prawa kanonicznego (1983).

³⁶ Zob. *Szósty Oficjalny Raport...*, s. 54.

³⁷ Przez uniatyzm rozumiana jest „polityka używana w przeszłości do uzyskania jedności z prawosławnymi przez odłączanie prawosławnych wspólnot od ich rodzimych Kościołów i jednoczenie ich z Kościołem katolickim”, podano za: R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998, s. 209.

³⁸ Zob. *Uniatyizm, metoda unijną przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym*, Balamand 1993, SiDE 2 (1994), s. 77–82. Por. *List Ojca Świę-*

podczas spotkania w Freising w 1990 r. Międzynarodowa Komisja Mieszana ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym odrzuciła uniatyzm jako metodę poszukiwania jedności³⁹. W dalszej jego części zawarte zostało wyjaśnienie strony katolickiej, że „działalność duszpasterska Kościoła katolickiego, tak łacińskiego jak i wschodniego, nie ma na celu nakłaniania wiernych do przechodzenia z jednego Kościoła do drugiego, czyli nie zmierza do prozelityzmu wśród prawosławnych”⁴⁰. Ponadto w dokumencie znalazło się bardzo ważne oświadczenie uznające nie tylko prawo katolickich Kościołów wschodnich do istnienia i opieki nad swoimi wiernymi, ale i zapraszające je do udziału we współczesnym dialogu miłości i prawdy z prawosławnymi⁴¹.

3.4. Duszpasterskie problemy związane z konwersją między Kościołami

Dążenie do powtórnej ewangelizacji ochrzczonych, lecz niepraktykujących członków innych Kościołów może stanowić niepotrzebne źródło konfliktu. Jest to związane z niejednostajnym rozumieniem przez Kościoły i wspólnoty kościelne tego, kto jest „praktykującym”, a kto „niepraktykującym” wiernym⁴². Dla niektórych Kościołów ci, którzy są już ochrzczeni, ale nie praktykują, wciąż są członkami swoich Kościołów, dlatego uważają, że konieczne jest danie im szansy odnowy ich wiary zgodnie z ich własną tradycją kościelną. Inni postrzegają takich ludzi jako nie mających żywej relacji z Chrystusem i uważają, że potrzebują oni ponownej ewangelizacji. Może to powodować niezrozumienie, urazy, a także oskarżenie o prozelityzm, co jest często bolesne dla tych, którzy szczerze starają się dzielić Dobrą Nowiną i wypełniać swoje misyjne posłannictwo⁴³. Jednakże mimo uznania, że podejmowane przez te osoby działania wynikają z autentycznej troski o zbawienia tych, do których się zwracają, należy wejść w dialog z tymi osobami w celu wyjaśnienia ich metod i zamiarów⁴⁴.

Różne rozumienie przynależności wiernych oraz sposobów wstępowania i występowania ze wspólnoty w poszczególnych Kościołach, może również przyczynić się do napięć we wzajemnych relacjach⁴⁵. Ponadto różnice mogą dotyczyć

tego Jana Pawła II do Biskupów kontynentu europejskiego na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 7 (1991), nr 2, s. 36–37.

³⁹ Zob. tamże, nr 2, s. 77.

⁴⁰ Tamże, nr 22, s. 80.

⁴¹ Zob. tamże, nr 10 i 16, s. 78–79. Szczegółowe omówienie dokumentu z Balamand, a także reakcje prawosławnych na ten dokument są przedstawione w książce R. G. Roberson, dz. cyt., s. 223–244; por. W. Hryniewicz, *Uniatyzm w przeszłości i dzisiaj. Wokół uzgodnienia z Balamand (1993)*, SiDE 2 (1994), s. 9–19.

⁴² Zob. *Wyzwanie prozelityzmu...*, nr 23, s. 144.

⁴³ Zob. M. Cooney, art. cyt., s. 286.

⁴⁴ Zob. *Raport Sekcji IV Piątej Światowej Konferencji do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła: Powołani do dawania wspólnego świadectwa dla odnowionego świata*, SiDE 2 (1994), nr 16, s. 62.

⁴⁵ Zob. *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa*, nr 24, s. 144.

obowiązków i zakresu odpowiedzialności wiernych. Wszystko to może mieć wpływ na sposób, w jaki postrzegana jest zmiana przynależności kościelnej. Każdy człowiek ma prawo do wyboru przynależności wyznaniowej i może dokonać jej zmiany zgodnie ze swoim sumieniem⁴⁶. Zmianę przynależności wyznaniowej powinno poprzedzić zasięgnięcie porady u duszpasterzy obu Kościołów. Duchowny wybranego (nowego) Kościoła ma obowiązek zapoznania się z motywami kierującymi kandydatem. Szczególna ostrożność powinna być zachowana w przypadku konwersji dzieci i młodych ludzi. W takim przypadku należy respektować zdanie rodziców i wychowawców. Stanowczemu odrzuceniu powinny podlegać próby zmiany przynależności kościelnej powodowane chęcią zapewnienia sobie korzyści materialnych przez starającego się o zmianę wyznania⁴⁷.

Niektóre Kościoły, aby uniknąć napięć i podejrzeń o prozelityzm, ustanowiły reguły konwersji. Przykładem tego jest dokument Kościoła ewangelicko-reformowanego w Polsce, określający kto i pod jakimi warunkami może do niego wstąpić, jak długo ma trwać przygotowanie oraz aspekty formalne⁴⁸.

Nie mniej należy przyznać, że niektórzy ludzie przechodzą z jednego Kościoła do drugiego bez żadnej prozelitycznej presji czy manipulacji, według wolnej decyzji, w odpowiedzi na ich doświadczenia życiowe lub świadectwo innego Kościoła. Dlatego też Kościoły muszą nieustannie osądzać swoje własne wewnętrzne życie, aby zobaczyć czy przypadkiem przyczyny, dla których ludzie zmieniają swoją przynależność kościelną, nie leżą w samych Kościołach⁴⁹.

Dokument *Wspólne świadectwo i prozelityzm* zwraca uwagę na to, aby „Kościół, który przyjmuje nowego członka, był świadomy reperkusji ekumenicznych i nie czerpał z tego próżnej chwały”⁵⁰. Także Kościół, który stracił wiernego, nie powinien być rozgoryczony z tego powodu, lecz przeanalizować zaistniałą sytuację pod kątem tego, jak przybliżał temu człowiekowi Ewangelię i czy nie zadowalał się nominalnym członkostwem. Przepływ między Kościołami dotyczy relatywnie wielu ludzi. Jednakże „wszędzie tam, gdzie Kościoły wykazują duchową żywotność w dziedzinie wiary, życia i świadectwa, przymus, manipulacja i prozelityzm zdają się nie mieć miejsca”⁵¹. Niezbędna też jest ekumeniczna formacja duszpasterzy i wiernych, gdyż „z najnowszych doświadczeń wynika wyraźnie, że napięcia między chrześcijanami są największe tam, gdzie najmniej zadbano o ekumeniczną formację”⁵².

⁴⁶ Zob. *Wspólne świadectwo i prozelityzm*.

⁴⁷ Zob. tamże.

⁴⁸ Zob. *Wytyczne w sprawie wstępowania do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej*.

⁴⁹ Zob. World Council of Churches Programme Unit II, *Towards Common Witness*, dz. cyt., s. 9.

⁵⁰ *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 28, s. 134.

⁵¹ Raport Sekcji IV Piątej Światowej Konferencji..., nr 16, s. 62.

⁵² „Na Twoje Słowo!” *Wymiana poglądów, wyjaśnienia i wspólne przemyślenia na temat ewangelizacji w Europie dziś – orędzie Piątego Europejskiego Spotkania Ekumenicznego*, Santiago de Compostella, 12–18 listopada 1991, SiDE 1(1992), s. 76. Por. Papieska Rada do spraw Jedności

Kwestią, o której należy także wspomnieć, jest sytuacja Kościołów mniejszościowych w krajach, gdzie dominuje jeden Kościół. Mniejszości religijne, niezależnie od tego, jakiego są wyznania lub jakie wyznanie dominuje w danym kraju, doświadczają wielu trudności i cierpień oraz dyskryminacji⁵³. Sytuacja ta występuje tam, gdzie istnieje kilka silnych Kościołów, np. w Niemczech.

Problem prozelityzmu jest także obecny i w Polsce. W marcu 1999 r. podczas piątego spotkania Komisji ds. Dialogu pomiędzy Kościołem polskokatolickim a Kościołem rzymskokatolickim, teologowie obydwu wyznań wyrazili niezadowolenie i dezaprobatę wobec pojawiającego się prozelityzmu. Zauważono, że problem ten pojawia się szczególnie przy okazji zawierania małżeństw międzywyznaniowych⁵⁴.

Zagadnienie prozelityzmu poruszane w dokumentach Wspólnej Grupy Roboczej zasadniczo omawiane jest w kontekście relacji wewnątrz chrześcijaństwa. Zupełnie osobnym problemem jest relacja między chrześcijaństwem a innymi wielkimi religiami świata.

4. WSPÓLNE ŚWIADECTWO O CHRYSZTUSIE ODPOWIEDZIĄ NA PROBLEM PROZELITYZMU

Dzisiejszy świat, tak bardzo poraniony skutkami niewiary, potrzebuje chrześcijańskiego świadectwa⁵⁵. Jednak pozbawiliśmy go „wspólnego świadectwa, które być może pozwoliłoby uniknąć wielu dramatów, a nawet zmienić bieg historii. [...] Echo Ewangelii, słowa, które nie zawodzi, nadal rozbrzmiewa doniosłe, osłabione tylko naszym podziałem: Chrystus woła, ale człowiek z trudem słyszy Jego głos, bo my nie umiemy jednomyślnie przekazywać Jego słów”⁵⁶. Kościoły dostrzegają coraz wyraźniej konieczność przezwyciężenia wzajemnej izolacji i szukania dróg współpracy w dawaniu świadectwa⁵⁷.

Nauczanie papieskie wielokrotnie porusza konieczność dawania wspólnego świadectwa przez chrześcijan. Papież Jan Paweł II, 31 maja 1997 r. w czasie spotkania ekumenicznego we Wrocławiu, przypomniał nam z całą mocą, że dziś już „nie wystarcza tolerancja! Nie wystarcza wzajemna akceptacja. Jezus Chrystus, Ten, który jest i który przychodzi, oczekuje od nas czytelnego znaku jedności, oczekuje wspólnego świadectwa. [...] Proszę więc o wspólne świadectwo składa-

Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993 r.*, tł. polskie w „Communio” 2 (1994), nr 55–91.

⁵³ Zob. tamże, s. 75.

⁵⁴ Zob. „Tygodnik Powszechny” nr 11, 14 marca 1999, s. 2.

⁵⁵ Na temat teologicznego rozumienia świadectwa zob. G. Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako argument wiarygodności Kościoła*, praca doktorska, Lublin 1999, mps Bibl. KUL.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Orientale lumen*, 28; por. Paweł VI, *Ewangelii nuntiandi*, 77.

⁵⁷ Zob. *Wspólne świadectwo i prozelityzm*, nr 9, s. 127.

ne przed światem Chrystusowi. W Imię Chrystusa proszę! [...] W Imię Jezusa proszę o wspólne chrześcijańskie świadectwo”⁵⁸.

Również Wspólna Grupa Robocza podkreśla, że „dary, jakie Kościoły otrzymały i jakie dzielą w Chrystusie, wymagają, i to pilnie, dawania wspólnego świadectwa wobec świata”⁵⁹.

4.1. Formy realizacji wspólnego świadectwa

Wspólne świadectwo stało się popularnym wyrażeniem na początku lat siedemdziesiątych XX wieku. W początkach ruchu ekumenicznego rozumienie wspólnego świadectwa było węższe i przekazywano je słowami, takimi jak „koo-peracja” czy „wspólna misja”⁶⁰.

Początkowo rola wspólnego świadectwa w pracach Grupy Roboczej była niedoceniana, kładziono bowiem nacisk na „deformacje ewangelizacji, sprzeczne z tym, czym winno być świadectwo chrześcijańskie”. Z czasem zauważono jednak, że „istotne zadanie nie polega na wyzbyciu się niewłaściwych metod ewangelizacji, ale na doprowadzeniu do wspólnego dawania świadectwa, na tyle na ile umożliwia to sytuacja jeszcze podzielonych Kościołów”⁶¹. Obecnie poprzez wspólne świadectwo, rozumiane jest „świadectwo, które Kościoły – pomimo podziałów – składają razem, szczególnie poprzez wspólne wysiłki, przez ukazywanie ludziom Bożych darów prawdy i życia, którymi się dzielą i których doświadczają we wspólnocie”⁶². Wysiłki te wyrażają się w różnorodnych działaniach, jako że „w istocie wszystkie formy wspólnego dawania świadectwa są oznakami zaangażowania się Kościołów w głoszenie Ewangelii wszystkim ludziom; wszystkie one znajdują w Ewangelii motywację dla siebie, swój cel i swoją treść”⁶³.

Aktywność Kościołów angażujących się we wspólne świadectwo obejmuje zarówno płaszczyznę religijną, jak i społeczną. Może być ono składane słowem oraz życiem. Poniżej podano przykłady wspólnych inicjatyw⁶⁴.

⁵⁸ Przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania ekumenicznego w Hali Ludowej, 31 maja 1997 r., nr 3.

⁵⁹ *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 14, s. 128.

⁶⁰ Zob. tamże.

⁶¹ *Trzeci Oficjalny Raport*, w: *Watykan–Genewa...* s. 57.

⁶² T. Stransky, *Common Witness*, w: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, dz. cyt., s. 197; por. *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 6.

⁶³ *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, nr 17, s. 129.

⁶⁴ Część tych inicjatyw jest szerzej omówiona w oficjalnych raportach WGR przedstawiających szczegółowo obszary jej działalności. Zob. także Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej (22 II 1975)*, tekst polski w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S. C. Napiórkowski (wyd.), Lublin 1982, s. 163–193.

Wspólna modlitwa

Jest ona środkiem do wyblągania łaski jedności i pojednania między chrześcijanami: „Gdy chrześcijanie modlą się razem, wówczas cel, jakim jest zjednoczenie, wydaje się bliższy” (UUS 22). Modlitwa ta ma olbrzymie znaczenie nie tylko wtedy, gdy chrześcijanie wspólnie modlą się o swoje zjednoczenie, ale również o sprawiedliwość i pokój na ziemi. Szczególnym przejawem wspólnej modlitwy są Tygodnie Modlitw o Jedność Chrześcijan, dla wielu ludzi stanowią one główne, o ile nie jedyne doświadczenie ekumeniczne w ciągu roku⁶⁵.

Wspólne tłumaczenia Biblii oraz jej rozpowszechnianie⁶⁶

Pomimo istniejących wśród Kościołów różnic, dotyczących rozumienia autorytetu i interpretacji Biblii, wszystkie przyjmują ją za podstawę swojego nauczania. Ekumeniczne przekłady, publikacja i rozpowszechnianie Pisma Świętego są zadaniami, które mogą być przez wszystkie Kościoły i wspólnoty kościelne razem podjęte i wspierane. Wspólnie przetłumaczona Biblia może ułatwić współpracę na misjach, w katechezie czy nauczaniu religii. Możliwe wydaje się również wspólne czytanie i rozważanie Pisma Świętego przez chrześcijan różnych wyznań.

Ekumeniczne dni Biblii

Z inicjatywy Towarzystwa Biblijnego w Polsce, począwszy od 1994 r., organizowane są w maju każdego roku, w różnych regionach naszego kraju, Ekumeniczne Dni Biblii. W Łodzi dni te obchodzone były trzykrotnie. Jednakże pomimo ciekawego i bogatego programu (sesja naukowa nt. Biblii zorganizowana w Urzędzie Miasta, nabożeństwa biblijne w różnych świątyniach) uczestniczyła w nich niewielka grupa osób. Przyczynę tak małego zainteresowania można upatrywać w braku ze strony Kościołów zachęty wiernych do uczestnictwa i niewystarczającej informacji na temat programu.

⁶⁵ Zob. Jan Paweł II, *Ut unum sint*, 21–27; por. NDyr 108–109.

⁶⁶ Jan Paweł II podczas spotkania ekumenicznego w Hali Ludowej we Wrocławiu w 1997 r. wyraził podziękowanie za przygotowywanie ekumenicznego przekładu Pisma Świętego. Dotychczas nakładem Towarzystwa Biblijnego w Polsce wydane zostały Ewangelia św. Mateusza i Ewangelia św. Marka. Pragnieniem międzywyznaniowego zespołu tłumaczy jest, jak czytamy w przedmowie do Ewangelii św. Mateusza, „powitać Dwutysiąclecie Chrześcijaństwa wspólną lekturą pierwszego ekumenicznego przekładu Pisma Świętego”. Zob. także: *Prezentacja ekumenicznego przekładu Ewangelii wg św. Mateusza*, „Biuletyn KAI” nr 8, 25 lutego 1997, s. 15. Na temat wspólnych przekładów w innych krajach zob. M. Czajkowski, *Biblia w służbie jedności...*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 592–595.; por. NDyr 183–186.

Wspólne teksty liturgiczne

Wysoce cenne byłoby, na terenie całego kraju czy w danym kręgu kulturowym, tam gdzie to możliwe, opracować wspólny zbiór najważniejszych tekstów chrześcijańskich – *Modlitwa Pańska, Credo, Gloria*, a także tekstów liturgicznych, „gdy chrześcijanie modlą się wspólnie, jednym głosem, ich wspólne świadectwo sięga niebios, ale jest również słyszalne na ziemi”⁶⁷.

Data Wielkanocy

Bolesny jest fakt, że mimo długoletnich rozmów na temat daty Wielkanocy, chrześcijanie różnych wyznań wciąż obchodzą swoje najważniejsze święto w różnych terminach. Uzgodnienie wspólnej daty było by szczególnie wyraźnym znakiem jedności między chrześcijanami wobec świata. Być może nadzieja ta spełni się w roku 2001 r.⁶⁸

Wzajemne uznanie Chrztu

Konieczny jest dialog między Kościołami dotyczący znaczenia i ważnego sprawowania chrztu. Pożądane jest doprowadzenie do wspólnych deklaracji, wyrażających wzajemne i oficjalne uznanie ważności chrztu udzielonego w innym Kościele czy wspólnotie eklezjalnej⁶⁹. Jan Paweł II podkreśla, że „nie jest to by-

⁶⁷ Zob. *Pierwszy Oficjalny Raport...*, w: *Watykan–Genewa. Zbiór dokumentów...*, s. 37; por. NDyr 187.

⁶⁸ Rozwiązaniem mogą być dni: 1) niedziela przypadająca po pierwszej pełni księżyca, po wiosennym zrównaniu dnia z nocą (21 marca wg kalendarza gregoriańskiego). 2) określona niedziela kwietnia.

Uczestnicy specjalnej konsultacji zwołanej przez komisję Wiara i Ustrój w prawosławnym ośrodku w Chambéry koło Genewy w 1970 r. opowiedzieli się na rzecz drugiej możliwości. Zaproponowali niedzielę przypadającą po drugiej sobocie kwietnia. Nie mieli oni zastrzeżeń wobec innej daty, gdyby została ona zaakceptowana przez wszystkie Kościoły – zwłaszcza przez cały Kościół prawosławny.

W marcu 1997 r. na spotkaniu zorganizowanym przez Światową Radę Kościołów i Radę Kościołów Bliskiego Wschodu w Aleppo (Syria) opracowano dokument *Towards a Common Date for Easter*. Zawierał on propozycje zakończenia podziału w świętowaniu Wielkiej Nocy na początku nowego tysiąclecia. Według tego projektu, Kościoły nadal postępowałyby zgodnie z istniejącą zasadą obliczania daty Wielkanocy, lecz bazowały na współczesnych, bardzo dokładnych obliczeniach astronomicznych. Dokument zachęcał Kościoły, aby w latach 1997–2001 rozważyły zawarte w nim zalecenia. Rok 2001 został uznany za idealny do wyznaczenia wspólnej daty, gdyż wtedy data Wielkanocy, obliczana według dwóch metod aktualnych, będzie identyczna, to znaczy wypadnie 15 kwietnia.

W marcu 1999 r. dr Ishmael Noko, sekretarz generalny Światowej Federacji Luterńskiej wezwał wszystkie 124 Kościoły członkowskie do przestudiowania i zaakceptowania propozycji zawartych w dokumencie z Aleppo. Zob. *Lutherans urged to support plan to end division over Easter date*, „ENI Bulletin. Ecumenical News International”, No 5, 17 March 1999, 99–0092.

⁶⁹ Zob. NDyr 92–101; por. *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne*. Tekst Dokumentu z Limy (1982), w: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i ko-*

najmniej zwykły gest ekumenicznej uprzejmości, ale fundamentalne stwierdzenie eklezjologiczne” (UUS 42).

Wzajemna pomoc

Innym widzialnym znakiem jedności w pewnych sytuacjach może być wspólne korzystanie przez dwa różne Kościoły z tego samego budynku kościelnego. Takie sytuacje są np. spotykane w niektórych byłych krajach komunistycznych Europy Środkowo-Wschodniej, w których kiedyś władza państwowa popierała tylko jeden Kościół, a pozostałe wyznania uznała za nielegalne i odebrała im ich majątek kościelny. Obecnie w wyniku odzyskanej wolności religijnej Kościoły te na nowo odżywają i nie mają własnego miejsca na sprawowanie kultu – cenny jest wtedy fakt wypożyczenia przez inny Kościół swojego budynku sakralnego. Pomoc może dotyczyć także wsparcia finansowego czy udzielania stypendiów na formację duchownych z Kościołów i wspólnot mniej zamożnych⁷⁰.

Kwestie moralne i etyczne

Wszystkie Kościoły są zgodne co do tego, że etyki nie można oddzielić od nauki objawionej – wiara ma konsekwencje etyczne. Jednak istnieje między nimi różnica poglądów w rozumieniu zagadnień z zakresu etyki indywidualnej i społecznej (np. antykoncepcja, aborcja, inżynieria genetyczna, broń nuklearna). Grupa Watykan – Genewa podjęła kroki mające na celu zbadanie tych kwestii etycznych, które stanowią groźbę nowych podziałów i wskazanie, w jaki sposób można się zająć nimi w dialogu tak, aby stały się one narzędziami wspólnego świadectwa. Kościoły powinny wspólnie proponować moralne wskazówki swoim wiernym i całemu społeczeństwu⁷¹.

Dialogi ekumeniczne

Dialogi ekumeniczne mają na celu usunięcie „słów, opinii i czynów, które by w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadały rzeczywistemu stanowi bra-

mentarze, W. Hryniewicz, S. Koza (red.), Lublin 1989, s. 23–33. W Warszawie 23 stycznia 2000 r. deklarację o wzajemnym uznaniu chrztu podpisały Kościoły: rzymskokatolicki, prawosławny, ewangelicko-reformowany, ewangelicko-augsburski, metodystyczny, polskokatolicki, starokatolicki mariawitów.

⁷⁰ Zob. UUS 42; por. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, art. cyt., s. 80.

⁷¹ Zob. *Dialog ekumeniczny na temat kwestii etyczno-moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału*, SiDE 2(1996), s. 123–136.

ci odłączonych, a stąd utrudniały wzajemne stosunki z nimi” (UUS 29). Dialog z innymi chrześcijanami zmierza do ustanowienia pełnej widzialnej jedności⁷².

Dialog międzyreligijny

Dialog między osobami o różnych przekonaniach religijnych może być niezwykle wzbogacający. Nie można jednak zapominać, że religia jest w wielu częściach świata elementem powodującym konflikty i podziały, a nawet wojny. Dialog międzyreligijny ma na celu przyczynienie się do lepszego wzajemnego zrozumienia, współpracy ludzi w potrzebie, wspólnego dążenia do prawdy⁷³. Obecnie, jak podaje ostatni raport Wspólnej Grupy Roboczej, obszarem najostrzejszych konfliktów, gdzie Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie muszą wspólnie poszukiwać pojednania, pokoju i sprawiedliwości, jest Bliski Wschód⁷⁴. Wspólne występowanie różnych wyznań chrześcijańskich w dialogu międzyreligijnym jest istotnym elementem wspólnego świadectwa.

Solidarność w służbie ludzkości

Dzielący losy tego świata chrześcijanie nie mogą być obojętni na jego problemy. Muszą stać się głosem, tych, którzy nie mają głosu. Coraz częściej zdarzają się wspólne wystąpienia Kościołów na forum publicznym w obronie pokoju, sprawiedliwości, wolności, praw człowieka, prośba do państw bogatych o darowanie długów. Ten wspólny głos chrześcijan oddziałuje silniej niż głos odosobniony⁷⁵.

Działalność charytatywna i społeczna oraz pomoc humanitarna w wypadkach klęsk żywiołowych wydają się dziedzinami, w których w sposób bardzo wyraźny może być dawane wspólne świadectwo.

Rady Kościołów⁷⁶

Szczególna uwaga powinna być zwrócona na współpracę ekumeniczną na poziomie lokalnym. Krajowe i regionalne rady Kościołów są narzędziami wyrażania wspólnoty między Kościołami. Zwiększająca się w latach dziewięćdziesiątych współpraca na poziomie krajowym i lokalnym pozwoliła zdecentralizować pracę Grupy Watykan–Genewa.

⁷² Zob. *Dialog ekumeniczny...*, w: *Watykan–Genewa. Zbiór dokumentów*, s. 117–124; por. *Dialogi teologiczne Kościoła katolickiego z innymi wyznaniami*; „Biuletyn KAI” nr 3, 21 I 1997, s. 27–29.

⁷³ Zob. *Raport Sekcji IV Światowej Konferencji...*, s. 63.

⁷⁴ Zob. *Siódmy Oficjalny Raport*, SiDE 1 (1999), s. 107.

⁷⁵ Zob. UUS 43; por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie*, 6.

⁷⁶ Zob. Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, *Współpraca ekumeniczna...*, s. 181–189.

Wspólna Grupa Robocza w dokumencie *Wspólne świadectwo i prozelityzm* podkreśliła, że „każdą sytuację, w której odmawia się kontaktów i współpracy między Kościołami, należy uważać za nienormalną”⁷⁷.

Jednakże nie można pominąć milczeniem wciąż istniejących przeszkód w dawaniu wspólnego świadectwa. Przeszkody te, oprócz różnic co do treści świadectwa istniejących na skutek odmienności eklezjologii, wynikają także z historycznej rywalizacji i wrogości między Kościołami, urazów pozostałych po dawnych krzywdach oraz konfliktów wywoływanych przez czynniki polityczne, kulturalne i inne.

Jednak coraz liczniejsze przykłady owocnej współpracy Kościołów i wspólnot kościelnych świadczą, że wspólne świadectwo jest możliwe do zrealizowania. Jednocześnie „nie eliminuje ono odrębnego świadectwa, lecz wzbogaca je i kładzie najsilniejszy nacisk na wspólny skarb Ewangelii – że Jezus Chrystus jest Panem i Zbawicielem”⁷⁸.

Warto podkreślić, że wspólne świadectwo, w którym objawia się ewangeliczna miłość jako znak uczniów Chrystusa, może przyczynić się do przezwyciężenia braku jedności Kościoła, kwestionującego wiarygodność misji Chrystusa oraz budzącego zgorszenie i osłabiającego świadectwa poszczególnych wspólnot kościelnych. Jednocześnie zgodna współpraca Kościołów przyczynia się do ograniczenia zjawiska prozelityzmu mającego swe źródła we wzajemnej niechęci i podkreślaniu różnic, niezdrowej rywalizacji, przekonaniu o jedynej prawdziwości własnego wyznania.

Jak już wcześniej zauważono, tam gdzie Kościoły wykazują duchową żywotność w dziedzinie wiary, życia i świadectwa prozelityzm nie występuje.

ZAKOŃCZENIE

Problem prozelityzmu jest nadal żywy w sytuacjach kontaktu międzywyznaniowego w różnych częściach świata. Różne napięcia i konflikty towarzyszące praktyce misyjnej i ewangelizacyjnej, a także charytatywno-społecznej Kościołów, budzą niepokój o los pielgrzymki chrześcijan ku upragnionej jedności. Niepokój ten widoczny jest również w dokumentach wydanych przez Grupę Watykan–Genewa. Ważnym wnioskiem z prac Grupy jest spostrzeżenie, że prozelityzm w swej istocie jest wypaczeniem i zniekształceniem idei chrześcijańskiego świadectwa wiary i miłości, a przez to staje się ostatecznie jej zaprzeczeniem i antyświadectwem. Jednocześnie Wspólna Grupa Robocza dostrzegła swoje zadanie w uświadomieniu Kościołów i chrześcijan o gorzkiej rzeczywistości dzisiejszego prozelityzmu oraz wzywaniu zaangażowanych w działalność o charakterze

⁷⁷ Tamże, nr 13, s. 128.

⁷⁸ *Wspólne świadectwo...*, w: nr 42, s. 193.

prozelickim do rozpoznania jej niszczącego wpływu na jedność Kościoła i – w konsekwencji – wyrzeczenia się jej.

Istotnym problemem, którego nie można pominąć, są wciąż tkwiące w świadomości poszczególnych wyznawców Chrystusa – choć często niedostrzegane – ukryte formy prozelityzmu, nawet jeśli stoją w sprzeczności z oficjalną postawą określonego Kościoła. W dokumentach Wspólnej Grupy Roboczej wyrażane są, oprócz niepokoju, również nadzieje wynikające z rosnącej liczby wspólnych inicjatyw dążących do zacieśnienia współpracy na gruncie teologicznym i społecznym. Podsumowując wypracowane w ciągu ponad trzydziestu lat istnienia Grupy Watykan – Genewa spostrzeżenia i refleksje, dostrzec można stopniowe dojrzewanie koncepcji, w myśl której wspólne świadectwo jest jednym z najważniejszych środków na drodze Kościołów do pełnej jedności. Dokumenty Grupy są bogatym źródłem propozycji rozmaitych płaszczyzn, w których realizowana może być współpraca Kościołów, będąca znakiem wspólnego świadectwa. Równocześnie koncentracja chrześcijan na wspólnym świadectwie jest spostrzegana przez Grupę jako poszukiwana odpowiedź na problem prozelityzmu. Skuteczność wspólnego świadectwa jako środka przeciwdziałającego pojawianiu się prozelityzmu wynika stąd, że jest ono wobec świata i wobec poszczególnych wspólnot znakiem ewangelicznej miłości i wzajemnej akceptacji oraz podkreśla wspólne źródło i cel, jakim jest zbawienie świata przez Jezusa Chrystusa. Jest ono zatem zaprzeczeniem prowadzących do prozelityzmu postaw takich, jak przekonanie o wyższości własnego wyznania nad innymi, o monopolu wyłącznej prawdy, dążenie do pustej chwały z powodu zdobycia nowych wyznawców.

Istotną trudność w dążeniach do wyeliminowania prozelityzmu z życia Kościołów stanowi dostrzeżony w pracach Wspólnej Grupy Roboczej fakt, że o tym, czy określone działania mają charakter prozelityzmu, decydują często cele i intencje stojące za tymi działaniami, a więc elementy o charakterze mocno subiektywnym, z trudem poddające się bezstronnemu osądowi i diagnozie.

Na zakończenie można wyrazić nadzieję, że przynosząca liczne owoce współpraca oraz dokonujące się na naszych oczach wzajemne otwieranie się wspólnot i Kościołów na swoje bogactwo duchowe doprowadzą do wyeliminowania prozelityzmu z życia chrześcijan i zastąpienia go postawą prawdziwie chrześcijańskiego braterstwa.

KS. MARIAN GRACZYK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ODNOWA OBLICZA ZIEMI W DUCHU MIŁOŚCI*

WSTĘP

Jezus przed odejściem do Ojca, zapowiedział Apostołom Ducha Świętego. Ta zapowiedź spełniła się w dniu Pięćdziesiątnicy. Duch Święty został zesłany. Jest obecny i działa w całym Kościele. To działanie przyjmuje konkretny kształt w relacji z osobą ludzką. Zamieszkując w duszy człowieka, jest wewnętrznym źródłem nowego życia. Jako Osoba-Miłość rozbudza w wierzącym potrzebę życia w miłości. Kiedy jednak zwróci się uwagę na naukę kilku ostatnich soborów, dostrzec można, że sobory przed Vaticanum II zajęły się bardziej wiarą, natomiast ten ostatni w sposób pogłębiony zajął się miłością. Dlatego można go nazwać Soborem miłości. Naucza bowiem, że chrześcijanin, nie mając miłości, nie zjednoczy się z Bogiem, w którego wierzy.

Miłości nie należy szukać tylko w wielkich sprawach, ale w codzienności życia¹. Sobór ten zaznaczył się również jako Sobór Ducha Świętego, co podkreśla często Jan Paweł II w cyklu wygłoszonych katechez środowych o Trzeciej Osobie Boskiej². Dostrzec można, że Duch Święty został w nich ukazany nie tylko jako Dar, jako Miłość Ojca i Syna, ale także jako Ten, który jest Pocieszycielem i Dawcą prawdziwej miłości. Chrześcijanin, przyjmując tę miłość od Ducha, jest zobowiązany do postawy, która wynika z przyjęcia tego Daru, jakim jest Duch Miłości. Na czym polega Jego udział w odnowie ziemi w Duchu miłości? Wskazanie postaw chrześcijańskich, które wynikają z przyjęcia Ducha Miłości, poprzedzi refleksja nad Duchem Świętym jako Miłością Ojca i Syna oraz jako Pocieszyciela – Dawcy Bożej Miłości.

* Niniejszy artykuł jest nieco zmodyfikowaną wersją odczytu wygłoszonego przez autora 18 lutego 2000 r. w auli WSD, w ramach przygotowań do obchodów Roku Jubileuszowego w Łodzi.

¹ Por. KDK 38.

² Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego*, Citta del Vaticano 1991. Katechezy zostały wygłoszone od 26 IV 1989 do 3 VII 1991 r.

1. DUCH ŚWIĘTY – MIŁOŚCIĄ OJCA I SYNA

We wspomnianych środowiskach katechezach o Duchu Świętym czytamy, że Duch Święty jest miłością osobową, jest Duchem Ojca i Syna, dlatego przenika głębokości (por. 1 Kor 2, 10) jako Miłość, która jest Darem nie stworzonym. *Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą Miłością i Darem (nie stworzonym), z którego jakby ze źródła wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń (dar stworzony)*³.

Ten dar tworzy jedność najpierw między Osobami Boskimi, a następnie prowadzi do jedności wierzących. Ta jedność jest tak ścisła, że tworzy Komunię Osób Boskich, w której Duch jest miłosnym Tchnieniem Ojca i Syna⁴.

1.1. Duch prowadzi do jedności

Bóg jest miłością w sensie dosłownym. I On jest obecny w chrześcijaństwie mocą Ducha Świętego. Dlatego tą obecnością uświęca duszę człowieka⁵. Można też powiedzieć, że Duch Boży jest Miłością, bo zawiera w sobie całą istotność Boga, Jego odwieczny plan. W Trójcy Świętej znajdujemy przykład doskonałej miłości. Zauważyć tu można niepowtarzalną jedność; Bóg Ojciec udziela Synowi i cały Syn ukierunkowany jest ku Ojcu. I związani są wspólnym Duchem, który jest Miłością; Tchnieniem pochodzącym od Ojca i Syna. A miłość, jak wiadomo, ze swej natury pragnie udzielać się dalej, a więc rozlewać na stworzenia⁶.

W Kościele chrześcijaństwo, chociaż tak liczni, tworzą jedną rodzinę, ponieważ jednoczy ich Duch miłości w nich przebywający. Należy zatem przyjąć, że jedność ziemską oparta jest na jedności samych Osób Boskich, na jedności, którą Duch Święty urzeczywistnia między Bogiem Ojcem i Synem. Kościół w ten sposób staje się objawieniem miłości i jedności Ducha Świętego⁷. Ten Duch daje się odczuć jakby doświadczalnie, ukierunkowując na Boga Ojca i Syna, ale także towarzyszy człowiekowi anonimowo przez pobudzanie do służby i miłości⁸.

Dlatego wyznajemy wiarę w to, że Duch Święty jest Osobą Boską, która ma miejsce w centrum wiary chrześcijańskiej. Jest On Źródłem i mocą odnowy Kościoła. A bytuje na sposób daru i obdarza człowieka życiem Trójjedynego Boga, który jest

³ Tamże, s. 283.

⁴ Por. tamże, s. 276.

⁵ Jan Paweł II przypomina w katechezach o Duchu Świętym, że tradycja Ojców i doktorów Kościoła jest zakorzeniona w Nowym Testamencie, a przede wszystkim w słowach Pierwszego Listu św. Jana: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8). Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 276. Por. także M. Gogacz, *Nadprzyrodzone spotkanie człowieka z Bogiem*, w: *W kierunku człowieka*, pr. zbior. pod red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 176.

⁶ Por. S. Wszyński, *A ponad wszystko większa jest miłość*, w: *W kierunku człowieka...*, s. 16.

⁷ Por. L. Balter, *Zbawcza obecność Ducha Świętego w Kościele i świecie*, „Homo Dei” 43 (1973), nr 3, s. 174.

⁸ Por P. Schoonenberg, *Duch Boży w historii zbawienia*, „Communio” 8 (1988), nr 1, s. 86.

Bogiem ukrytym, działającym jako Duch w jego sercu. Co to znaczy, że Bóg przez Ducha bytuje na sposób daru, a równocześnie ten Duch jest Bogiem ukrytym?

1.1.1. Bóg przez Ducha bytuje na sposób daru

Jan Paweł II we wspomnianych katechezach o Duchu Świętym obszernie opisuje wydarzenia paschalne i podkreśla, że *podczas paschalnego przemówienia pożegnalnego znajdujemy się poniekąd u szczytu objawienia trynitarnego*⁹. Jezus zapowiada swoje odejście, ale jednocześnie zapowiada innego *PARAKLETA*, który będzie pocieszał Apostołów podczas widzialnej Jego nieobecności. W tej mowie do sprawy zesłania Ducha Świętego Jezus powraca wielokrotnie. Sam Jezus jest tym, który posła Ducha, ale też jest powiedziane, że Duch pochodzi od Ojca (por. J 15, 26). Zapowiadany Duch Prawdy jest niepojętym Darem dla Apostołów, bo jest Bogiem–Miłością. Można powiedzieć, że w Duchu Świętym Życie Wewnętrzne Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje na sposób daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością¹⁰. Nie można także zapomnieć, że obok miłości Ducha Świętego istotowej i osobowej, Bóg żywi w sobie miłość do stworzenia, która od strony Boga jest działaniem nie stworzonym. Natomiast od strony człowieka przejawia się w skutkach stworzonych. Jakie jest więc odniesienie Ducha Świętego do tej miłości? To sam Duch Święty, jak to już zostało zaznaczone, jest Miłością, która porusza Ojca i Syna do działania stwórczego i uświęcającego. Bóg Ojciec jest Miłością istotową, a nie jakby otrzymaną od Ducha Świętego. Mimo to miłość Ojca i Syna utożsamia się z miłością, jaka jest w Duchu Świętym ze względu na to, że jest to przecież miłość istotowa. Tą samą więc miłością kieruje się Ojciec, co Syn i co Duch Święty¹¹.

1.1.2. Duch jest Bogiem ukrytym

Jan Paweł II w katechezach pneumatologicznych dość mocno akcentuje tę więź miłości, jaka istnieje między Osobami Trójcy Świętej. Ponadto za Janem Apostołem stwierdza, że *Bóg jest Duchem* (J 4, 21), dlatego obecny jest w świecie, przenika go i ożywia niejako od wewnątrz. Szczególnie widać to działanie na przykładzie człowieka: jest Bóg w jego wnętrzu jako myśl, sumienie, serce. Za św. Augustynem – Papież wyznaje, że Bóg, skoro jest Duchem, zna pełniej człowieka niż człowiek sam siebie¹². Owa obecność w świecie i w człowieku znalazła jednak swój wyraz i widzialny kształt w Jezusie Chrystusie. W Nim zaprawdę *ukazała się*

⁹ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 282.

¹⁰ Por. tamże, s. 284.

¹¹ Por. J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i Kościele*, Niepokalanów 1992, s. 382.

¹² Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 279 n.

łaska. Miłość Boga Ojca – jako Dar, łaska nieskończona, źródło życia – stała się jawna w Chrystusie i w jego człowieczeństwie, stała się „częstką” wszechświata, ludzkości w historii. Owo „ujawnienie” się łaski w dziejach człowieka przez Jezusa Chrystusa dokonało się za sprawą Ducha Świętego, albowiem wszelkie zbawcze działanie Boga w świecie dokonuje się zawsze i wszędzie w Duchu Świętym. Jest On „Bogiem ukrytym”, który jak Miłość-Dar *napelnia okrąg ziemi*¹³.

1.2. Przejaw miłości Ducha w komunii Osób Boskich

Miłość Ducha Świętego przejawia się przede wszystkim w komunii, w jedności braci, gdyż On sam jest Komunią, będąc uosobieniem miłości Ojca i Syna. Dlatego św. Paweł modli się o to, by dar jedności w Duchu Świętym był ze wszystkimi¹⁴. Duch Święty jest Tym, który przez swoją jedność z Ojcem i Synem wskazuje drogi do zjednoczenia chrześcijan. On sam jest najwyższym źródłem tej właśnie jedności, która bierze początek z Boga, a której Apostoł narodów dał szczególny wyraz w słowach: *Łaska z wami wszystkimi* (2 Kor 13, 13). Duch Święty jest niewysłowioną wspólnotą, komunią Ojca i Syna. I być może dlatego *posiada to imię, że można je stosować do Ojca i Syna, ponieważ jako imię właśnie wyraża to, co jest dla nich wspólne, bo i Ojciec i Syn jest Duchem, i Ojciec i Syn jest święty. Więc Duch Święty nazywa się Darem Ich Obu, żeby przez to imię, które obu odpowiada wyrażała się Ich wzajemna wspólnota*¹⁵. Dlatego Ducha Świętego można również określić jako więź miłości między Ojcem a Synem, jak Ich miłosne Tchnienie¹⁶. Ten Duch to Tchnienie miłosne, tworzące niewysłowioną wspólnotę – komunię Osób, jest posłaniem zarówno przez Ojca, jak i Syna, dlatego staje się darem trynitarnym, który pragnie być przyjęty przez człowieka, aby obdarzyć go nowym stworzeniem i zbawieniem wiecznym.

2. POCIESZYCIEL – DAWCĄ BOŻEJ MIŁOŚCI

Bóg w swojej wielkiej miłości darzy ludzkość niepojętym Darem – Duchem Świętym, który pragnie przemieniać człowieka na podobieństwo Chrystusa¹⁷. Dlatego Duch zamieszkał w swoim Kościele, by uposażać Go w dary zarówno hierarchiczne, jak i charyzmatyczne, aby za pomocą tych darów kierować wspólnotą Ludu Bożego oraz owocami swoimi ją przyozdabiać¹⁸. Miłość jest darem największym, jakiego może udzielić Bóg przez swego Ducha. Dzięki tej Bożej miłości człowiek staje się synem Boga.

¹³ Tamże, 284 n.

¹⁴ Por. U. Tamarelli, *Sekwencja do Ducha Świętego*, „W drodze” 1985, nr 5, s. 107.

¹⁵ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, II, V, 7, Poznań 1962.

¹⁶ Por. I. Scheffczyk, *Sens Filioque*, „Communio” 8 (1988), nr 1, s. 60.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 285.

¹⁸ Por. KK 4.

2.1. Miłość jako największy dar

Wśród darów Ducha Świętego jeden tylko jest wszystkim jednakowo niezbędny i stanowi zasadę jedności. Mowa jest tu o darze miłości. Miłość to największy dar Ducha. Przede wszystkim jest to miłość Boga do człowieka, która udzielana jest ludzkości przez Ducha – Pocieszyciela. *Do Niego zwraca się Kościół, będący w sercu ludzkości, przyzywając do wszystkich i wszystkich obdarowując darami tej Miłości, która „rozlana jest w sercach naszych”*¹⁹. Boża miłość, którą daje Duch Pocieszyciel jest więc całkowicie bezinteresowna. Jest to miłość, która tworzy wartości, która człowieka przeobraża i czyni go uczestnikiem swojej natury. Bóg przez tę miłość zniża się do człowieka. Ta wspólnota z Bogiem równocześnie sprawia więź ze wszystkimi, którzy dzięki Bożej agapie są w podobny sposób odrodzeni. Trwające w nich życie Boże tworzy, dzięki działaniu Ducha Świętego, nadprzyrodzoną wspólnotę Mistycznego Ciała Chrystusa. Duch Święty, jako niewidzialny sprawca wspólnoty, podtrzymuje Kościół w prawdzie, kieruje nim, uświęca w sakramentach, jednoczy, ubogaca swoimi darami, przyczynia się wciąż do jego odnowy, daje natchnienie, wzbudza wielkie dzieła; słowem, jest motorem całego życia eklezjalnego²⁰. Dlatego do Ducha zwraca się Kościół, na trudnych drogach pielgrzymowania człowieka na ziemi i prosi Go o prawość ludzkich czynów, prosi o radość i pociechę, której On Pocieszyciel może udzielić. Prosi też o łaskę cnót i wreszcie o zbawienie wieczne i pełne uczestnictwo w Życiu Bożym, do którego Bóg Ojciec „przeznaczył” odwiecznie człowieka, którego przecież stworzył z miłości²¹. Właśnie przez Kościół Bóg w Trójcy Świętej Jedyny udziela się człowiekowi w Duchu Świętym. Pod wpływem tego Ducha człowiek oraz świat przybliży się do swego ostatecznego przeznaczenia w Bogu²², w którym jest zbawienie i życie wieczne. Tym życiem wiecznym w sposób szczególny jest Duch Święty – jako Dar i Miłość, który sam udziela człowiekowi swego życia, by mógł na Jego podobieństwo żyć takim życiem, jak On²³. Jednak by wypełnić dobrze tę miłość, do której wzywa Duch, niezbędne jest korzystanie z jego darów i owoców, których udziela w obfitości. Czym są zarówno dary, jak i owoce Ducha Świętego?

2.1.1. Dary Ducha Świętego

Bóg daje człowiekowi wiele dowodów swojej miłości. Stwarza i utrzymuje go przy życiu, ale nadto daje mu Ducha Świętego i życie łaski. A Duch Święty, dlatego że jest Duchem, obdarza wierzących rozmaitymi darami swej miłości.

¹⁹ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 368.

²⁰ Por. L. Balter, *Zbawcza obecność...*, s. 172.

²¹ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 346.

²² Por. tamże, s. 359.

²³ Por. M. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Roztworowski, I. Bieda, Kraków 1970, s. 139.

Ten Duch przede wszystkim udziela się w siedmiorakim darze. Jest to Dar Mądrości, Rozumu, Wiedzy, Rady, Męstwa, Pobożności i Bojaźni²⁴.

Miłość chrześcijańska jest więc owocem współpracy człowieka z Bogiem, z Jego miłością i łączy się z darami Ducha Świętego, które odnoszą się do umysłu i woli. Nie jest najważniejsza liczba tych darów, ale fakt, że one pomagają miłości otwierać oczy na rzeczywistość, dają siłę w realizowaniu dobra i prawdy, a także uczą patrzeć na życie we wszystkich jego wymiarach²⁵. Dary te służą doskonalemu praktykowaniu cnót, ale to jedynie sam Bóg, który interweniuje osobiście, może udzielić pełni praktykowania tych cnót. Tylko On w mocy Ducha może sprawić działanie dziecka Bożego²⁶. Te dary są więc trwałymi dyspozycjami, które czynią człowieka uległym, by iść za poruszeniami Ducha Świętego, a przede wszystkim uzdalniają do przyjęcia Jego samego jako Daru Miłości.

2.1.2. Owoce Ducha Świętego

Oprócz darów Ducha Świętego Tradycja Kościoła wymienia owoce Ducha, których podaje dwanaście; oto niektóre z nich: *miłość, wesele, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, wstrzeźliwość, czystość* (Ga 5, 22–23)²⁷. Są to doskonałości, które kształtuje w człowieku Duch Święty jako pierwociny wiecznej chwały. Papież w katechezach o Duchu Świętym za Apostołem Narodów mówi: *postępujcie według ducha, a nie spełniajcie pożądania ciała* (por. Ga 5, 16). Przeciw złym uczynom, które rodzą się z *ciała* przeciwstawia *owoce ducha*, wśród których św. Paweł słusznie na pierwszym miejscu wymienia miłość²⁸. Z tego wyłania się rys zasadniczy, który stanowi gotowość przyjmowania drugiego człowieka z pogodą ducha, z radością, gotowością miłowania go cierpliwie i ze spokojem. Właściwie są to przejawy jednego owocu Ducha Świętego, a mianowicie miłości, którą opisuje św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian²⁹. Owocem miłości jest między innymi pokój. Na nim swą myśl skupia Jan Paweł II w katechezach o Duchu Świętym. Papież stwierdza, że droga do pokoju prowadzi ostatecznie przez miłość. Chodzi zatem o stworzenie cywilizacji miłości, którą należy budować, poczynając od uporządkowania własnego serca. Przecież Duch Miłości jest Duchem pokoju. On napędza ziemię miłością i pokojem, przez zamieszkiwanie w ludzkich sercach. Dlatego

²⁴ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 346.

²⁵ Por. W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 384.

²⁶ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. A. Paygert, t. 1, Warszawa 1995, s. 177.

²⁷ W Piśmie Świętym spotykamy także inne wyliczenia, które można odnieść do owoców Ducha: *prawość i sprawiedliwość, i prawda* (Ef 5, 9); *sprawiedliwość, pobożność, wiara, miłość, wytrwałość, łagodność* (1 Tm 6, 11).

²⁸ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 374.

²⁹ Por. 1 Kor 13; por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. L. Rutkowska, t. 2, Warszawa 1995, s. 171.

Kościół wpatrzony w Tego, który jest Miłością Ojca i Syna, nie przestaje błagać z ufnością o pokój i służyć temu pokojowi³⁰.

2.2. Duch czyni człowieka przybranym synem Boga

Bóg nieustannie udziela się człowiekowi w Duchu Świętym. Teraz tylko zależy od człowieka, jak przyjmuje tę miłość, którą daje Bóg poprzez swoje dary, owoce i łaski. Zdaniem Jana Pawła II ten zwycięży, kto potrafi przyjąć Dar. A Darem tym jest oczywiście Duch Miłości³¹. Wtedy człowiek ma Boga za Ojca, a sam staje się człowiekiem Bożym. Podobnie jak Duch Święty, mieszkając w człowieku jako Dar i Pocieszyciel, uświęca go oraz czyni go przybranym dzieckiem Boga, którym staje się dzięki temu, że Bóg wlewa w jego serce nadprzyrodzoną łaskę i miłość i niejako przedłuża w jego duszy swoje Boskie życie. Łaska i miłość stanowią o godności dzieci Bożych i to nie tylko dlatego, że dusza człowieka staje się na obraz Boga, ale także dlatego, że dają Ducha Boga samego w najbardziej osobiste posiadanie, stąd nosimy w sobie tego samego Ducha, co Jezus Chrystus³². Dlatego św. Paweł może powiedzieć: *Albowiem wszyscy ci, których prowadzi duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać „Abba, Ojcze”*. *Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi* (Rz 8, 14–16). Dzięki temu świadectwu wiemy, że jesteśmy synami Bożymi w religii będącej nie tylko ideą, ale i rzeczywistością, w religii przebiegającej od świadomości do świadomości, gdyż w naturze daru Ducha Świętego leży doprowadzenie człowieka do życia z Bogiem³³. Co prawda usynowienia względem Boga Ojca dokonuje się dzięki synostwu Chrystusa, ale Chrystus daje człowiekowi uczestnictwo w tym synostwie przez Ducha, w którym On sam został ustanowiony w mocy, gdy Bóg Ojciec wskrzesił Go przez Ducha, a więc usynowienie jest ściśle związane z Boskim Darem Ducha³⁴. Efektywna miłość Boga czyni nas synami. Jesteśmy naprawdę synami Bożymi przez przybranie i łaskę. Jesteśmy synami przez to, że został nam dany Duch Syna. Jest On w nas jak rzeka wody, w której poszumie brzmiały słowa: *Pójdź do Ojca*. Dzięki Jezusowi Chrystusowi wszyscy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca (por. Ef 2, 18).³⁵ Katechezy papieskie zaznaczają także, że *Synostwo Bożego przybrania rodzi się w ludziach na gruncie tajemnicy Wcielenia [...] To narodzenie jednak, czy ponowne narodzenie, następuje wówczas, gdy Bóg „wysyła do serc naszych Ducha Syna swego”*. *Wówczas bowiem otrzymujemy „ducha przybrania za Synów,*

³⁰ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 370.

³¹ Por. tamże, s. 256.

³² Por. M. Scheeben, dz. cyt., s. 146.

³³ Por. F. Guimet, *Istnienie i wieczność*, tłum. Z. Włodkowska, Paris 1978, s. 74.

³⁴ Por. B. Inlender, *Życie w Duchu Świętym*, w: *Napełnieni Duchem Świętym*, pr. zbior., Poznań 1982, s. 181.

³⁵ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. 2, s. 260.

w którym możemy wołać: *Abba, Ojciec*”³⁶. Udzielenie Boskiej miłości jest więc szczególnym zadaniem i dziełem samego Ducha, który człowiekowi „odrodzonemu” udziela uzdolnień pozwalających żyć i działać, jak przystało na prawdziwe dziecko Boże. Życie w Duchu jest zatem i przede wszystkim usilnym staraniem się o miłość, o jej zachowanie i wzrost.

3. POSTAWA CHRZEŚCIJAŃSKA WYNIKAJĄCA Z PRZYJĘCIA DUCHA MIŁOŚCI

Najważniejszym obowiązkiem człowieka względem Boga jest miłość. Ona też jest największym darem, jaki Bóg przez swego Ducha udziela wierzącym. Miłość więc ze swej istoty jest wartością, z którą żadna inna ostateczna wartość nie może się równać i dla której żadna z tych wartości nie może stać się obca³⁷. Owo uprzywilejowane miejsce miłość zawdzięcza Duchowi Świętemu, który działa w sumieniach i sercach ludzkich jako Pocieszyciel: Rzecznik i Orędownik. Ten Duch nie przestaje być Stróżem w sercach ludzkich³⁸. Ten sam Duch Święty czyni z duszy człowieka mieszkanie i przebywa w niej przez łaskę. Daje też natchnienie do wiernego trwania w tej miłości, a serce jego czyni uległym.

3.1. Duch Święty zamieszkuje w człowieku

Człowiek już teraz uczestniczy w zbawieniu przez swoje czynne zaangażowanie w miłość, którą rozlewa Duch. Bo jeżeli chrześcijanin wypowiadałby tylko ładne słowa, które jednak nie miałyby pokrycia w prawdziwej miłości, to pomimo powodzenia, z jakim by się one spotkały, w rzeczywistości byłyby nieprawdą, czymś niepełnym i nieszczerym. Konieczne jest więc pełnienie miłości przez uczynki. I tu przychodzi z pomocą łaska Ducha Świętego (por. 1 J 4, 10). Dlatego *dzięki łasce uczynkowej, która jest darem Ducha Świętego, człowiek wchodzi w „nowość życia”, zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar. Równocześnie zaś sam człowiek staje się „mieszkaniem Ducha Świętego” „żywą świątynią Boga”. Przez Ducha Świętego Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią z niego swe mieszkanie. W komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna „przestrzeń życiowa” człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje „według Ducha” i „dąży do tego, czego chce Duch*”³⁹. I to jest właśnie odpowiedź na miłosne wezwanie Boga. Tak też sama miłość ze strony Boga jest udzielaniem się dobra bytom stworzonym, szczególnie zaś człowiekowi. Ta miłość

³⁶ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 55. Zauważa się, że Papież swoje katechezy dotyczące tej kwestii opiera na tekstach św. Pawła: Ga 4, 6; Rz 5, 5; 2 Kor 1, 22 oraz Rz 8, 15.

³⁷ Por. M. Nédoncelle, *Wartość miłości*, „W drodze” 1985, nr 5, s. 6.

³⁸ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 107.

³⁹ Tamże, s. 230.

jest wprowadzeniem do wnętrza życia Bożego aniołów i ludzi, którzy otrzymują przywilej synostwa Bożego, przyjaźni i podobieństwa do osób Bożych, ta miłość jest zamieszkaniem Boga w człowieku i człowieka w Bogu. Na to miłosne wezwanie Boga, człowiek ma również odpowiedzieć miłością na miarę swoich wewnętrznych możliwości⁴⁰. Dlatego z pomocą Ducha winien przyjąć cywilizację miłości, którą on przynosi, wypełniając przykazania miłości Boga i bliźniego. A umocnieniem do trwania w tej miłości jest Eucharystia, dzięki której człowiek uczy się oddawać siebie innym, tak jak Chrystus oddał się ludzkości w darze Eucharystii.

3.1.1. Duch przynosi cywilizację miłości

W obecnych czasach zauważa się szerzenie cywilizacji śmierci, stąd wołanie Piotra naszych czasów o Ducha, który daje życie. To życie zaś jest miłością. Właśnie Duch Prawdy jest tym, który przynosi miłość, przynosi więc cywilizację miłości⁴¹. O miłości jako o życiu pisze święty Jan Apostoł, zaznaczając, że brak miłości to śmierć. *My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci*⁴². By jednak prawdziwie miłować bliźniego, trzeba najpierw być zakorzenionym w Bogu, w Jego miłości. Miłość zajmuje więc centralne miejsce w życiu, szczególnie w życiu człowieka wierzącego. Miłość to samo życie. Jeśli człowiek pragnie życia, to znaczy pragnie miłości. Chce być przez miłość objęty. Chce być postrzegany przez drugiego za dobro i w zamian również dobro posiłkować. Człowiek w akcie miłości powierza się drugiej osobie, a przez to wyrzeka się w pewnym sensie samego siebie. Bliźni stawia więc przed drugim człowiekiem wymóg, by w pewnym sensie umarł on dla siebie. I dopiero wtedy, gdy człowiek zatraci się dla innych, pozyska siebie w sposób pełny. Jest to tajemnica Ducha, której On sam udziela komu zechce⁴³.

3.1.2. Duch pomaga wypełniać przykazania miłości

Bóg w swoim Duchu, poprzez Jego działanie, wzywa człowieka do odpowiedzi na dar miłości, którym obdarowuje. Człowiek poruszony przez ten dar winien niejako spontanicznie przez słowa i czyny okazywać swoją miłość. Powinien więc odpowiadać na ten dar swoim codziennym życiem. Jednak, jak daje się to zauważyć, człowiek o tym nie pamięta. Dlatego potrzebuje wyraźnego przypominania o obowiązku miłowania Boga. To przypomnienie jest wyrażone w formie nakazu. Podtrzymuje ono

⁴⁰ Por. W. Granat, dz. cyt., s. 379.

⁴¹ Jan Paweł II zauważa, że ostatnie czasy są wyjątkowo trudne dla człowieka. Wyraża te myśli m.in. w swoich encyklikach, takich jak *Evangelium vitae*, *Dominum et Vivificantem*, a także w katechezach o Duchu Świętym. Podkreśla w nich szerzenie się cywilizacji śmierci, której należy przeciwstawiać miłość.

⁴² 1 J 3, 14. Udział człowieka w miłości Boga daje życie. A miłość Boga wyraża się w jedności Trójcy Świętej; por. J 15, 9.

⁴³ Por. B. Ibał, *Godność człowieka darem Ducha*, „Communio” 8 (1988), nr 1, s. 102.

słabe siły człowieka i skłania do ofiarnej i czynnej miłości Boga, która przejawia się w miłowaniu bliźnich. Jak wiadomo, już w Starym Testamencie przykazanie miłości Boga uzupełnione było przykazaniem dotyczącym miłości bliźniego: *Będziesz miłował bliźniego, jak siebie samego* (Kpł 19, 18). Natomiast w Nowym Testamencie miłość bliźniego posuwa się jeszcze dalej. Jest ona wypełnieniem wszystkich wymagań moralnych (por. Ga 5, 6, 2; Rz 13, 8 n; Kol 3, 14)⁴⁴. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus daje uczniom „nowe przykazanie”, ale jest to jednocześnie przykazanie, które już istniało. Chrystus jakby odnawia dawne przykazanie miłości i nadaje mu jeszcze szerszy wymiar i głębsze znaczenie: *przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie* (J 13, 34). Jezus dlatego tak je podkreśla, ponieważ wkrótce odejdzie, ale zostanie w swoim Duchu, w Eucharystii, którą ustanowi jako sakrament wielkiej miłości. Zostanie po wszystkie dni jako miłosne bytowanie w Eucharystii.

3.1.3. Duch Święty i Eucharystia

Przed wstąpieniem do nieba Jezus mówi do Apostołów: *A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28, 20). Stąd też Kościół, jako Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, działa i wzrasta *do skończenia świata*, a dokonuje się to za sprawą Ducha Świętego⁴⁵, który jest obecny także i przede wszystkim w Eucharystii. Za pośrednictwem Eucharystii Duch Święty sprawia owo *wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka*, o który mówi św. Paweł w Liście do Efezjan (por. Ef 3, 16). To właśnie dzięki Eucharystii chrześcijanie pod działaniem Ducha – Pocieszyciela uczą się odnajdywać Boski sens swojego życia przez dar z siebie samego (por. KDK 24). Dlatego Jan Paweł II w swoich katechezach o Duchu Świętym poucza: *Wszyscy wierzący w Chrystusa winni zatem, za przykładem Apostołów dołożyć wszelkich starań, aby myśl i działanie podporządkować woli Ducha Świętego, który jest zasadą jedności Kościoła, tak aby wszyscy ochrzczeni w jednym Duchu dla utworzenia jednego ciała, poczuli się braćmi zjednoczonymi w sprawowaniu tej samej Eucharystii, która jest sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności i węzłem miłości*⁴⁶. I tak jak Chrystus dał siebie na pokarm w tym sakramencie miłości, tak człowiek powinien od Niego uczyć się tej miłości, czyniąc dar z siebie dla drugih. Gdyż bezinteresowny dar z siebie to miłość, którego szafarzem jest Duch Jezusa Chrystusa⁴⁷.

⁴⁴ Już w najstarszych tekstach biblijnych za obrazę Boga uważano postawę obojętną lub wrogą do bliźniego, np. por. Rdz 3, 12; 4, 9 n. W Nowym Testamencie miłość obejmuje także nieprzyjaciół, co było nie do przyjęcia w Starym Testamencie. Zob. *Słownik teologii biblijnej*, pr. zbior. pod red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 489.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 80.

⁴⁶ Tamże, s. 79.

⁴⁷ Por. tamże, s. 81. Nauka ostatniego Soboru wyraźnie akcentuje fakt, że człowiek może siebie odnaleźć jedynie poprzez dar z siebie, por. KDK 24, 25.

3.2. Uległość wobec Ducha

Bóg w stosunku do każdego człowieka ma pewne zamiary; działa przez swojego Ducha na jego wolę, by go przygotować do spełnienia powierzonego mu posłannictwa. Duch Święty został posłany na świat, aby oświecić ludzkie ciemności i zapalić ogień miłości Bożej w sercach wierzących. Ten Duch działa w ludzkiej codzienności i tam właśnie pragnie kształtować człowieka według swej woli. Żąda jedynie tego, by chrześcijanin zrozumiał swoje obowiązki, które według sumienia należy wypełniać⁴⁸.

Podstawowym obowiązkiem i zarazem wymaganiem życia chrześcijańskiego jest oddanie się Duchowi i wyzbycie „cielesnej” postawy oraz „cielesnego” sposobu myślenia⁴⁹. Ta uległość wobec Ducha prowadzi do miłości i w Jego posłaniu do serc spełnia się obietnica, która czyni z wierzących synów Bożych⁵⁰. Święty Paweł także w Liście do Rzymian zapewnia, że miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego. Apostoł Narodów chce tu powiedzieć, że przez Ducha Świętego, który jest „miłością niestworzoną” w nas rozlaną, otrzymujemy równocześnie „miłość stworzoną”, która uzdalnia do miłowania Boga i bliźniego⁵¹.

Także przez Ducha Świętego człowiek jest wezwany do czynienia prawdy i miłości. On też pomaga do oddania się w tej miłości Bogu i bliźnim.

3.2.1. Duch wzywa do czynienia prawdy w miłości

Człowiek stworzony na obraz Boży zostaje przez Ducha Świętego obdarowany sumieniem, przez co jest wezwany do czynienia prawdy w miłości: *Bóg w tajemnicy stworzenia objawił siebie samego jako Wszechmoc, która jest Miłością. Równocześnie objawił człowiekowi „obraz i podobieństwo” swego Stwórcy i zostaje wezwany, aby uczestniczyć w prawdzie i miłości*⁵². Duch, który jest darem, towarzyszy człowiekowi w drodze od samego początku działania Bożego. Będąc Duchem Prawdy i Miłości, prowadzi człowieka do poznania całej prawdy (por. J 16, 13)⁵³. *Do Niego jako Parakleta, do Ducha Prawdy i Miłości, zwraca się człowiek, który żyje Prawdą i Miłością, i który bez tego źródła Prawdy i Miłości żyć nie może*⁵⁴. Dopiero wtedy, gdy człowiek w pełni przyjmie Ducha Świętego, który jest Prawdą i Miłością, będzie się mógł skutecznie przyczyniać poprzez swoje nienaganne życie do odnowienia świata. Przy czym postawa Jezusa Chrystusa jest dla wierzącego przykładem i miarą służebnej i oddającej się całkowicie miłości.

⁴⁸ Por. L. J. Suenens, *Nowe zesłanie Ducha Świętego?*, tłum. J. Fenrychowa, Poznań 1988, s. 152.

⁴⁹ Chrześcijanin zobowiązany jest do życia według Ducha, a nie według ciała, por. Rz 8, 5.

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 369.

⁵¹ Por. M. Scheeben, dz. cyt., s. 151.

⁵² Jan Paweł II, dz. cyt., s. 365.

⁵³ Por. P. Schönbanner, dz. cyt., s. 83.

⁵⁴ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 17.

Dlatego też św. Jan Apostoł napisał: *Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci* (1 J 3, 16). Do oddania życia za drugiego człowieka przynagla miłość, a także godność człowieka, o której Papież tak często mówi w katechezach za *Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*⁵⁵.

3.2.2. Miłość Boga i bliźniego

Apostoł Jan miłość Boga warunkuje miłością bliźniego, dlatego pisze: *Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4, 20; 5, 2). Chodzi zatem o to, że tak w rzeczywistości istnieje tylko jedna miłość. I przykazania mówiące o miłowaniu Boga i bliźniego są jednym przykazaniem. Miłować Boga, a nie miłować braci, to pewna sprzeczność i nieporozumienie. Miłość do Boga nie jest całkowitym oddaniem się człowiekowi, jeśli nie obejmuje całego człowieka zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym, na którym się opiera międzyosobowa wspólnota z ludźmi. Sam najgłębszy sens miłości do Boga domaga się miłowania bliźnich. Człowiek nie może miłować drugich tylko wtedy, gdy czyni coś dla nich poprzez oddziaływanie na świat⁵⁶.

Jednak miłość prawdziwa dotycząca bliźniego, ze swej istoty jest religijna. Nie jest to tylko zwykła filantropia, religijna jest ze względu na miłość samego Boga. Jest taka dlatego, ponieważ stanowi dzieło Boga w człowieku. Miłość ta więc pochodzi od Boga i jest w chrześcijaństwie na mocy faktu, że Bóg przyjmuje go za swego syna (por. 1 J 4, 7). *Stąd też ta miłość zarówno do Boga, jak i do bliźniego jest znamię prawdziwego ucznia Chrystusowego*⁵⁷.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej refleksji podjęto próbę odpowiedzi na pytanie: w czym przejawia się pomoc Ducha Świętego, gdy chodzi o realizowanie miłości chrześcijańskiej, która sprawia odnowę oblicza ziemi? Skupiono się na Duchu Świętym, który jest Miłością Ojca i Syna, który jest również dawcą Bożej miłości. Głównie zwrócono uwagę na postawę, jaka powinna ukształtować się w człowieku, dzięki Temu, którego nazywa się Duchem Miłości. Dostrzeżono, że chrześcijanin, aby żyć miłością Boga i darzyć nią bliźniego, musi najpierw sam głęboko zjednoczyć się z Bogiem przez oddanie siebie w darze, a jednocześnie przyjąć tę miłość, którą daje Bóg w swoim Duchu. I to jest droga odnowy oblicza ziemi w Duchu Miłości.

⁵⁵ Por. np. tamże, s. 371.

⁵⁶ Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. P. Leszan, Warszawa 1975, s. 195.

⁵⁷ KDK 42.

KS. STANISŁAW SKOBEL
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Łódź–Warszawa

„PRAWDA WAS WYZWOLI” (J 8, 32) CZY ISTNIEJĄ WYJĄTKI OD REGUŁY PRAWDY?

WPROWADZENIE

W zasadzie nikt dzisiaj albo przynajmniej bardzo niewielu ludzi podważa w sensie teoretycznym normę dotyczącą konieczności mówienia prawdy. Jednocześnie jednak podkreśla się powszechnie zjawisko spiętrzenia kłamstwa zarówno w życiu jednostek, jak i całych społeczeństw, także w skali społeczności międzynarodowej. Taki stan rzeczy musi zatem budzić przekonanie o konieczności refleksji na ten temat. Można jednak mówić także o prawdziwym niepokoju wielu ludzi zatroskanych o kształt życia społecznego.

Norma moralna dotycząca prawdy jest sformułowana bardzo jasno i w sposób zrozumiały dla każdego zdrowo myślącego człowieka i brzmi: „Nigdy nie godzi się kłamać”. Skąd zatem biorą się trudności i to tak duże w tym zakresie?

1. POJĘCIE I ZNACZENIE PRAWDY

Nie potrzeba chyba już dzisiaj, jak się wydaje, nikogo przekonywać o kolosalnym znaczeniu prawdy w życiu zarówno jednostek, jak i ludzkich społeczności. W swoim działaniu osoba ludzka jest na stałe wezwana do wchodzenia w relacje z innymi i do prowadzenia wzajemnego dialogu. W przeciwnym razie żadne społeczeństwo nie mogłoby ani zaistnieć, ani egzystować.

Jeśli człowiek jest ze swojej natury bytem społecznym, to z całą pewnością jest istotą stworzoną do komunikacji z innymi. Potrzeba uspołecznienia, żywo i spontanicznie odczuwana przez każdego z nas, jest dzisiaj niemożliwa do zaspokojenia bez nawiązywania kontaktów z drugim człowiekiem, bez komunikowania mu swojego wnętrza i możliwości odbierania całego bogactwa wewnętrznego płynącego ze strony innych.

Dlatego zarówno kulturę, jak i cywilizację dzisiejszą słusznie nazwa się kulturą i cywilizacją dialogu. Dialog zaś nie jest możliwy w inny sposób, jak tylko przez poczucie pewnej równości pomiędzy jego partnerami. Równość ta wynika ze wspólnego uczestnictwa wszystkich w naturze ludzkiej. W świetle przekonań chrześcijańskich jest ona nawet bardziej skutkiem wspólnego transcendentnego przeznaczenia wszystkich, to znaczy wezwania do godności synów Bożych. W praktyce oznacza to, że w komunikacji międzyludzkiej równość ma się tłumaczyć przez szacunek dla każdego, dla jego ludzkiej godności, co wynika bezpośrednio już z zasady sprawiedliwości¹.

Każdy człowiek ma prawo do szacunku ze względu na swoje człowieczeństwo, a nie dopiero ze względu na funkcje i role społeczne, jakie pełni. Podkreślić należy, że pozostając konsekwentnie na gruncie personalizmu, trzeba widzieć poszanowanie godności osobowej jako wypełnianie właśnie zasady sprawiedliwości, tej, która leży u podstaw istnienia i działania wszelkich społeczności, od małej społeczności rodzinnej poczynając, a na wielkiej wspólnotcie narodów kończąc. Nie wymaga to nawet angażowania jeszcze wielkoduszności, płynącej z miłości. Zgodnie więc z zasadą sprawiedliwości, drugi człowiek ma prawo do mojego szacunku, ale ja także mam prawo do szacunku ze strony innych. Określa się to dzisiaj mianem jednego z podstawowych praw człowieka.

Daje się zauważyć, że ludzie dzisiaj są bardzo uwrażliwieni na poszanowanie ich godności, co odbierać trzeba niewątpliwie jako bardzo zdrowy objaw współczesności. Niestety nie da się powiedzieć, by postulat szacunku dla ludzkiej godności był do końca realizowany. Pozostaje on niejednokrotnie bardziej wyzwaniem niż rzeczywistością. Brak sprawiedliwości na najbardziej fundamentalnym poziomie respektu dla godności ludzkiej przybiera aż nadto wiele form w praktyce życia i zatruwa dogłębnie relacje społeczne. Jedną z ogromnych płaszczyzn tego rodzaju wykroczeń moralnych jest właśnie domena prawdy, a zwłaszcza prawdziwej informacji.

Wydaje się, że w naszych rozważaniach konieczne będzie uściślenie samego pojęcia prawdy. Klasyczna definicja prawdy, którą wywodzi się od Arystotelesa, podkreśla, że prawda jest zgodnością treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego sąd ten dotyczy. Poszukiwanie prawdy w takim znaczeniu dokonuje się przez poznanie obiektywnej rzeczywistości, to znaczy przez postrzeganie konkretnych i jednostkowych rzeczy i wyciąganie z nich wniosków ogólnych². Takie pojmowanie prawdy charakteryzuje się umiarkowanym optymizmem, który darzy zaufaniem rzeczywistość, dostępną w postrzeganiu zmysłowym, ale której poznanie musi być uzupełnione i pogłębione na drodze refleksji rozumowej. Oczywiście ideał poznania stanowi adekwatność rozumu i odbieranej rzeczywistości.

Jednak nie zawsze nasze poznanie, z powodu różnych skądinąd racji, jest zgodne z zastaną sytuacją. Jeśli nie ma takiej zgodności, trzeba wtedy mówić o

¹ Por. J. M. Aubert, *Abrégé de la morale catholique*, Paris 1987, s. 374–375.

² *Veritas est adequatio intellectus et rei*, por. Prawda, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 317; por. także, *Encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1973, s. 684.

błędzie poznawczym. Błąd nie zawsze musi być zawiniony. Czasem może wynikać z ograniczonych możliwości poznania i człowiek wtedy nie może ponosić zań odpowiedzialności. Prawda w znaczeniu obiektywnym nie wyczerpuje jednak całkowicie pojęcia prawdy.

Pojawia się jeszcze konieczność innego określenia prawdy i o nią będzie nam chodziło w dalszych rozważaniach. Nazywa się ją czasem prawdą w znaczeniu subiektywnym albo prawdą moralną. Tę prawdę można zdefiniować jako zgodność wypowiedzanego sądu z przekonaniem mówiącego. Jej zaprzeczeniem będzie nie błąd, ale fałsz, czyli zamierzone oszukiwanie słuchacza.

Przedmiotem normy chroniącej prawdę jest właśnie prawda w znaczeniu moralnym. Trzeba zatem podkreślić, że w mowie oraz w działaniu obowiązuje człowieka poszanowanie prawdy. Postawę zaś respektującą tę normę chrześcijaństwo nazywa cnotą prawdomówności, jeśli chodzi o mowę ludzką, oraz postawą szczerości, gdy dotyczy działania człowieka³.

Z całą pewnością poszanowanie prawdy odgrywa kolosalną rolę w stosunkach społecznych, a więc w relacjach międzyosobowych. Nie można jednak zapominać o jej ogromnym znaczeniu także w życiu indywidualnym człowieka. Warto tutaj przytoczyć tezę, jaką Jan Paweł II zamieścił w swojej encyklice *Veritatis splendor*. Choć encyklika została poświęcona w całości innemu ważnemu problemowi dotyczącemu człowieka – ludzkiej wolności, to jednak w jej tytule umieszczono pojęcie prawdy. Wolność bowiem jest ściśle związana z prawdą, a nawet więcej, wolność znajduje swoje granice w prawdzie⁴.

Wiele dramatów zarówno w życiu jednostek, jak całych społeczeństw dokonało się właśnie na skutek oderwania wolności od prawdy, prawdy o samym sobie, o innych ludziach i wreszcie prawdy o Bogu⁵. W takiej sytuacji człowiek może łatwo wyobrazić sobie, że ma wolność absolutną, którą utożsamia z możliwością czynienia tego, co chce, kiedy chce, gdzie chce i to bez żadnych ograniczeń.

To prawda, że wolność jest ściśle związana z człowieczeństwem. Teologia upatruje nawet dzisiaj znaku obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku właśnie w ludzkiej wolności. Dlatego nikt nie może bez niebezpieczeństwa totalitaryzmu ograniczać człowiekowi wolności. Nie oznacza to jednak w żadnej mierze, że wolność ludzka nie ma granic. Tylko Bóg ma wolność absolutną. Człowiek tylko, a może aż, uczestniczy w wolności Boga. Człowiek ma zatem za zadanie znaleźć sam granice swojej wolności w prawdzie, co oznacza niewątpliwie konieczność podjęcia trudu jej poznawania⁶.

Nie może więc dziwić fakt, że chrześcijaństwo od początku przywiązywało tak wielką wagę do nauczania Prawdy i o potrzebie jej poszukiwania, jak również do życia zgodnego z prawdą. Jeśli bowiem prawda tak ściśle łączy się z wolnością, to jej

³ Por. S. Olejnik, *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, t. 6, Warszawa 1991, s. 270 i 278.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 34.

⁵ Por. J. F. Collange, „*La vérité vous rendra libres*”. *Une lecture protestante de „Centesimus annus”*, w: *Actualiser la morale*, red. R. Bélanger, S. Plourde, Paris 1992, s. 357–369.

⁶ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 32.

brak, czy wprost godzenie w prawdę, zagraża samemu człowieczeństwu. Pierwsi chrześcijanie byli między innymi postrzegani właśnie jako ludzie prawdomówni.

Postawa prawdomówności nie dotyczy tylko samego obowiązku mówienia prawdy. Określa ona także, jak należy prawdę mówić. Trzeba najpierw podkreślić, że poszukiwanie prawdy ujmuje się w kategoriach moralnego obowiązku. Jezus powiedział o sobie, że „On jest Drogą, Prawdą i Życiem”⁷. Poszukiwanie prawdy staje się więc formą zjednoczenia z Chrystusem i pójścia za Nim. Intelktualne lenistwo może prowadzić do ignorancji nawet w dziedzinach, w których mamy obowiązek znać prawdę ze względu na wypełniane funkcje i powierzone zadania.

Z poznaniem prawdy wiąże się także konieczność unikania osobistych uprzedzeń, które nie tylko uniemożliwiają dojście do obiektywnego obrazu rzeczy i ludzi, lecz także mogą zafałszowywać już zdobytą wiedzę i doświadczenie, co jest prostą ścieżką do subiektywizmu. W taki sposób zostaje otworzona przed człowiekiem możliwość zniesławienia bliźnich, zwłaszcza przez obmowę czy oszczerstwo. Te wykroczenia przeciwko dobremu imieniu bliźniego, jak się wydaje, stały się niestety częścią swoistego krajobrazu w stosunkach międzyludzkich. Są one tym bardziej niebezpieczne, gdyż dość powszechnie bagatelizuje się je. Wielu ludzi zostało dotkniętych przez niesłuszne i niesprawiedliwe opinie wypowiedane przez innych.

Uprzedzenia są także częstą przyczyną nieporozumień i krzywd, jakie dzieją się za pośrednictwem środków masowego przekazu. W dobie coraz bardziej rosnącego znaczenia środków masowej komunikacji trzeba zatem zwrócić baczną uwagę na potrzebę rozwoju etyki mediów, w której zagadnienie prawdy musi zająć miejsce zasadnicze. Podkreślają to liczne dokumenty Kościoła poświęcone komunikacji za pomocą mediów masowych⁸.

I jeszcze jedna uwaga wydaje się pożyteczna do uzupełnienia dotychczasowych myśli na temat prawdomówności. Obowiązek mówienia prawdy nie oznacza konieczności przekazywania wszystkiego, co człowiek ma w swoim wnętrzu. Bardziej chodzi o to, aby gdy przekazuje jakąś informację, czynił to zgodnie ze swoim przekonaniem. Prawdomówność w żadnej mierze nie ogranicza prawa człowieka do własnych tajemnic. Sekret jest ważnym wymiarem człowieczeństwa, a jego ochrona staje się także wyzwaniem moralnym podkreślanym przez chrześcijaństwo. Właśnie płaszczyzna sekretu może rodzić pierwszą wątpliwość sygnalizowaną w tytule obecnego tekstu.

2. PRAWO I OBOWIĄZEK ZACHOWANIA SEKRETU

Problem sekretu stanowi pierwszy wyjątek w odniesieniu do normy chroniącej prawdę. Nie każda prawda nadaje się do przekazywania jej wszystkim. Sekret może przybierać różne formy. Może to być najpierw sekret naturalny, wynikający z prawa

⁷ J 14, 6.

⁸ Por. Sobór Watykański II, Dekret *Inter mirifica*, nr 11 nn.

człowieka do swoich tajemnic, prawa do intymności, co jest także prawem wynikającym ze sprawiedliwości. W życiu ludzkim istnieją sprawy intymne, własne, nieprzekazywalne innym. Każdy ma prawo do sekretu, szczególnie w takich sprawach, których ujawnienie spowodowałoby ujmę dla jego dobrego imienia lub dobrej sławy jego rodziny⁹. W takiej sytuacji prawo każdego człowieka do zachowania swoich tajemnic pociąga za sobą moralny obowiązek dyskrecji tych, którzy mogli wcześniej w jakiś sposób, choćby przypadkowy, zdobyć tego rodzaju informacje.

Tajemnica może mieć również charakter sekretu obiecanego. Ma to miejsce wtedy, gdy zastrzeżenie zostało dokonane po wyjawieniu informacji. Rozmówca jest w praktyce proszony o dyskrecję w odniesieniu do prawd mu powierzonych. Tego rodzaju sekret zobowiązuje moralnie w mocniejszy sposób niż sekret naturalny.

Jeszcze bardziej moralnie zobowiązujący charakter ma tzw. sekret zlecony. Wtedy bowiem sama wiadomość zostaje przekazana po uprzednim zadeklarowaniu jej zachowania. Zdrada tego rodzaju tajemnicy jest więc złamaniem swoistej umowy, która miała miejsce pomiędzy przekazującym wiadomość oraz wchodzącym w jej posiadanie. Taki charakter ma na przykład tajemnica zawodowa.

Fundamentem wszelkiego sekretu jest szacunek, jaki jesteśmy winni każdej osobie ludzkiej odnośnie do jej intymnej prawdy o sobie. Skądinąd to właśnie na tej czysto osobistej płaszczyźnie, człowiek przede wszystkim określa samego siebie. Zachowanie sekretu wiąże się zatem z samym człowieczeństwem zarówno zachowującego go, jak i tego, kogo dotyczy. Dlatego wyjawienie czyjegoś sekretu jest zawsze poważnym wykroczeniem moralnym. Usprawiedliwienie może tutaj stanowić tylko poważna racja, zwłaszcza charakteru publicznego. Wtedy bowiem zachowanie dobra wielu osób, czyli wymóg miłości społecznej, spowodowałby, że miłość i sprawiedliwość nie musiałyby pozostawać w opozycji do siebie. Sprawiedliwość bowiem warunkuje miłość i nigdy jej się nie przeciwstawia. Jedynie w przypadku gdyby zachowanie sekretu miało przynieść wielką szkodę niewinnym, wtedy nie tylko nie trzeba, ale i nie wolno go zachowywać (np. w przypadku terroryzmu, gdyby ktoś nawet w sekrecie otrzymał informację o zagrożeniu życia innych, takiej tajemnicy nie musiałby dochować)¹⁰.

Istnieje jeszcze jeden rodzaj sekretu, który można uznać za absolutny. Do takich należy zaliczyć tajemnicę spowiedzi. Prawdę o swoich grzechach penitent bowiem wyznaje Bogu, a dzieje się to jedynie za pośrednictwem Kościoła. Spowiednik musi zatem pozostawać „przezroczystą szybą” w odniesieniu do informacji uzyskanych w konfesjonale. Dlatego nie istnieje żadna racja, która mogłaby zwolnić z tego rodzaju tajemnicy. Nawet ochrona własnego życia czy największe dobro publiczne nie mogą usprawiedliwić w żadnym razie odstępiania od tajemnicy spowiedzi. Spowiednik nie może ani słowem, ani żadnym bodajby najmniejszym gestem wyjawić, czy nawet zasugerować wiadomości, w której posiadanie wszedł w czasie sprawowania sakramentu pokuty.

⁹ Powszechna deklaracja praw człowieka, art. 12.

¹⁰ Por. J. M. Aubert, dz. cyt., s. 378.

Wydaje się, że wobec przedstawionych powyżej racji zachowanie sekretu trzeba uznać za sytuację wyjątkową w odniesieniu do normy chroniącej prawdę. Pozwala także zrozumieć warunek, iż nie tylko ważne jest, by mówić prawdę, ale również w jaki sposób ją kultywować we własnym działaniu.

3. KŁAMSTWO MORALNIE DOZWOLONE

Czasami zachowanie tajemnicy wymaga wyjątkowego wysiłku i starań. Może się zdarzyć sytuacja, że ktoś zobowiązany do strzeżenia sekretu naturalnego, obiecanego czy zleconego staje wobec uporczywych pytań dotyczących posiadanych wiadomości. Chodzi tutaj o przypadek, gdy pytający, czasami wymuszający uzyskanie jakiejś informacji, nie ma do niej żadnego prawa. W takiej sytuacji najpierw należałoby uprzedzić, że nie jest się upoważnionym do przekazania oczekiwanej wiadomości. Uznaje się jednak za moralnie dopuszczalne, przy podtrzymywaniu natarczywych pytań przez rozmówcę, posłużenie się wtedy tzw. konwencjonalnymi dwuznacznikami typu: nie wiem, nie słyszałem, trudno powiedzieć itp., pomimo posiadania informacji¹¹.

Nie oznacza to, zdaniem moralistów, kłamstwa, mówi się wtedy nawet o kłamstwie pozornym, gdyż sytuacja po stronie pytającego pozostaje prawidłowa: nie miał prawa do określonej prawdy i jej nie otrzymał. Można więc przyjąć, że nie jest ważne, co wtedy przekazał mówiący. Do upozornienia tego kłamstwa doszło w osobie domagającego się bezprawnie określonej prawdy, co zabezpiecza przed zbytnim subiektywizmem w ocenie własnego działania przez mówiącego.

Analogiczną, choć ogłędowo nieco odmienną sytuację, stanowi fakt wywierania presji na osobie ludzkiej w przypadku agresji, w tym agresji słownej. Chodzi tutaj przede wszystkim o zagrożenie życia czy zdrowia własnego lub innych. Ma to miejsce najczęściej w okolicznościach wojny, terroru czy w społecznościami typu totalitarnego. Taka agresja słowna przybiera najczęściej charakter brutalnych przesłuchań czy podstępnego wydostawania informacji z rozmówców. Nie można w takich okolicznościach milczeć, bo milczenie mogłoby oznaczać przyznawanie się do winy i w konsekwencji mogłoby prowadzić do wydawania współników. Nie pozwalano najczęściej w takich sytuacjach także na używanie ogólników czy zwrotów konwencjonalnych. Dlatego można było jedynie, wobec bezwzględnej presji, wprowadzać w błąd przesłuchujących, zupełnie mijając się z prawdą w celu ratowania życia własnego lub innych.

Ten przypadek zwykło się określać mianem „mowy defensywnej”. Jej usprawiedliwienie biegnie zaś po linii obrony koniecznej w przypadku czynnej agresji. Człowiek ma bowiem prawo do obrony własnego życia przez użycie wszelkich możliwych środków tej obrony¹². W czasie agresji fizycznej jest godziwe zastosować ko-

¹¹ Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 275.

¹² Por. T. Ślipko, *Kłamstwo a słuszna obrona sekretu*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), nr 2, s. 63–82.

nieczne środki obronne, włącznie z pozbawieniem życia agresora. Analogicznie tutaj, w obliczu brutalnej i bezwzględnej presji słownej, grożącej wyrządzeniem wielkiej szkody, można posłużyć się kłamstwem jako środkiem usprawiedliwionym. W kategoriach moralnych należy je wtedy ocenić jako zło konieczne (*malum necessarium*)¹³. Osoba, którą poddaje się niesprawiedliwemu gwałtowi czy torturom, nie może być w gorszej sytuacji niż ci, którzy się dopuszczają takich czynów.

Mianem kłamstwa pozornego obejmuje się jeszcze jedną sytuację. Ma to miejsce w przypadku tzw. fikcji literackiej. Autor dzieła literackiego może opisywać fakty, które nigdy nie miały miejsca, a więc w sensie obiektywnym mija się z prawdą. Oczywiście chodzić tutaj może wyłącznie o dzieło literackie i byłoby czymś zupełnie niedopuszczalnym np. w dziele historycznym. Uzasadnienie usprawiedliwiające biegnie tutaj po linii oczekiwań odbiorcy.

Dzieło literackie niesie ze sobą prawdę przekazu, a nie musi nieść prawdy faktów. Odbiorca, sięgając po takie dzieło, nie oczekuje od autora ścisłości historycznej i dlatego nie można uważać, że został wprowadzony w błąd. A zatem po stronie słuchającego sytuacja pozostaje regularna w sensie moralnym, co sprawia, że autor nie popełnił kłamstwa. We wszelkich jednak tekstach mających charakter historyczny, posłużenie się fikcją musiałoby być jednak ocenione w kategoriach wykroczenia moralnego przeciwko prawdzie, czyli kłamstwa.

4. KLAMSTWO POŻYTECZNE

Omówione wyżej sytuacje zdają się nie budzić większych zastrzeżeń co do ich oceny. Istnieje jednak przypadek znacznie trudniej poddający się ocenie moralnej. Określa się go mianem „kłamstwa pożytecznego” czy czasami „kłamstwa użytecznego”. Tutaj opinie moralistów nie są zgodne¹⁴.

Uzasadnienie idzie tutaj po linii konieczności życiowej. Nie oznacza to w żadnej mierze pochwały czy dopuszczenia fałszu, czyli braku respektu dla normy moralnej w tym zakresie. Bardziej może chodzić o potraktowanie kłamstwa, w pewnych sytuacjach życiowych, w kategoriach zła koniecznego. Twierdzi się wtedy, że mogą zaistnieć okoliczności, w których kłamstwo jest czymś nieuniknionym.

Przeciwnicy takiego stanowiska sądzą, że zawsze ocena sytuacji, w której dopuszcza się kłamstwo, należałaby do osoby wypowiadającej je. A to grozi subiektywizmem¹⁵. Może też wtedy dochodzić do usprawiedliwienia środków działania przez sam jego cel, co nie jest zgodne z moralnością chrześcijańską. Niebezpieczeństwo może też stanowić przekreślenie albo przynajmniej zapoznanie obiektywnego charakteru prawdomówności. Ostatecznie zaś może to otworzyć drogę do możliwości manipulowania ludźmi, a to stanowi już zagrożenie dla osobowości człowieka.

¹³ Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 277.

¹⁴ Por. tamże, s. 274–275. Por. także, J. M. Aubert, dz. cyt., s. 377–379.

¹⁵ Por. T. Ślipko, *Prawda-kłamstwo-nieprawda*, „Chrześcijanin w Świecie” 17 (1985), nr 11, s. 61–63.

Trudno odmówić słuszności tego rodzaju obawom. Wydaje się jednak, że i w tej sytuacji można poszukać obiektywnych, a przynajmniej o wiele bardziej zobiektywizowanych podstaw posłużenia się tego rodzaju działaniem niż czysto subiektywne odczucia. Zakładając, że jest to działanie na pograniczu moralności, zawsze potrzeba ogromnej czujności i ostrożności w dopuszczeniu kłamstwa. Może jednak zdarzyć się, że trzeba chronić wartość, która w hierarchii dóbr postawiona jest wyżej niż dobro prawdy.

Do takich należałaby prawda trudna do przyjęcia, np. prawda o stanie zdrowia pacjenta, wówczas gdy nie jest on jeszcze przygotowany dostatecznie do jej przyjęcia. Lekarz staje wobec bardzo trudnego wyboru co do przekazania lub nie tej informacji. Oczywiście człowiek ma prawo do prawdy, także o stanie swojego zdrowia. Gdyby to jednak miała być prawda, w danej chwili jeszcze niemożliwa do uniesienia, przemilczenie jej, a nawet podanie informacji niezgodnej z prawdą, wydaje się zupełnie usprawiedliwione. Nie można tutaj mówić o pełnym subiektywizmie w ocenie warunków, ponieważ stałym i pewnym punktem odniesienia pozostaje właśnie hierarchia wartości, która ma przecież charakter zobiektywizowany.

Pozytywny obowiązek mówienia prawdy jest uwarunkowany. Nie ma obowiązku mówienia wszystkiego w każdych okolicznościach. Czasami miłość bliźniego wymaga, by nie mówić tak zwanej „nagiej prawdy”. Wszelka informacja ma przestrzegać zasad moralnych oraz słusznych praw i godności człowieka zarówno przy zbieraniu wiadomości, jak i przy ich ogłaszaniu¹⁶. Nie można chyba także wykluczyć istnienia podobnych dylematów, gdy chodzi o wyższe dobro społeczne, chociaż uzasadnienia musiałyby być tutaj jeszcze poważniejszej natury. Z całą pewnością trzeba wtedy dołożyć największych starań, by rzeczywiście uniknąć wszelkiego subiektywizmu i ewentualnego manipulowania prawdą.

Zupełnie osobną, acz bardzo ważną kwestię, stanowi problem prawdy w praktycznym działaniu człowieka. Czasy dzisiejsze dostarczają, nie mniej niż przeszłość, przykładów braku szczerości w postępowaniu ludzi. Obluda, hipokryzja i całkowite zakłamanie bywają zbyt łatwo usprawiedliwiane, czy to wyższymi celami, czasami nawet natury religijnej, czy to zwyczajną własną korzyścią, czy nawet wąsko pojętą obawą o przyszłość czy karierę. Obluda staje się nawet sposobem na życie w dzisiejszych czasach, co stanowi bardzo smutną konstatację. Szczerość w działaniu wydaje się postawą, o którą trzeba walczyć, do której należy wychować, której z całą pewnością powinniśmy strzec. Życie w prawdzie musi pozostać dla chrześcijanina, a nawet dla każdego człowieka dobrej woli, niczym nie zastąpionym zadaniem moralnym.

Mówiąc o pewnych wyjątkach od reguły prawdy, nie chodziło nam w żadnej mierze o zakwestionowanie obiektywnego i powszechnego charakteru normy moralnej. Nie może to absolutnie przesłaniać radykalnego wezwania Chrystusa, zapewniającego człowieka: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

¹⁶ Sobór Watykański II, Dekret *Inter mirifica*, nr 5.

KS. STANISŁAW GRAD
Łódź

POWSTANIE PARAFII POD WEZWANIEM ŚWIĘTEJ RODZINY W ROKICINACH

Pierwszą próbę utworzenia parafii w Rokicinach podjął około 1904 r. ks. Antoni Zakrzewski, ówczesny proboszcz parafii Łaznów. W tym czasie powstał nawet pomysł przeniesienia siedziby parafii z Łaznowa do Rokicin. Powyższy pomysł znajdował uzasadnienie w tym, że kościół parafialny w Łaznowie znajdował się na obrzeżach parafii. Odległość od kościoła parafialnego do południowej granicy wynosiła zaledwie 1 km, natomiast miejscowości położone w północno-zachodniej części parafii były oddalone około 10 km od siedziby parafii¹. Projekt przeniesienia siedziby parafii z Łaznowa do Rokicin nie został zrealizowany z powodu braku jednomyślności wśród parafian. Część mieszkańców, zwłaszcza z północno-zachodnich krańców parafii, popierała projekt przeniesienia siedziby parafii do Rokicin, które były bardziej centralnie położone w stosunku do całego terytorium parafii. Natomiast mieszkańcy Łaznowa i okolicznych wiosek chcieli budować nowy kościół w Łaznowie obok starego. Kupiono nawet plac i nawieziono kamienie na fundamenty. Jednak żaden z wymienionych projektów nie został zrealizowany. Brak jednomyślności wśród łaznowskich parafian, różnice interesów spowodowały, że obydwa projekty upadły².

Do projektu budowy kościoła w Rokicinach powrócono po latach. 19 listopada 1926 r. zebrali się delegaci najbardziej odległych od kościoła parafialnego wiosek: Stefanowa, Łaznowskiej Woli, Rokicin Wsi, Rokicin Stacji oraz Chrustów Starych i postanowili wystąpić do biskupa z inicjatywą odłączenia wspomnianych wiosek od parafii Łaznów i utworzeniu z nich nowej parafii z ośrodkiem przy mającym powstać kościele w Rokicinach Stacji. Na wspomnianym zebraniu zdecydowano o rozpoczęciu budowy kościoła. Na budowę tę opodatkowano gospodarzy poszczególnych wsi po 10 zł od morgi ziemi³. Został również wybrany Komitet Budowy Kościoła. W jego skład weszli przedstawiciele wszyst-

¹ Archiwum Archidiecezji Łódzkiej, *Akta parafii Rokiciny* (dalej ApR), sygn. 1, k. 2.

² Tamże.

³ Tamże, k. 3.

kich miejscowości mających tworzyć nową parafię. Na przewodniczącego Komitetu został wybrany jednomyślnie Józef Kulbat, zawiadowca stacji Rokiciny, skarbnikiem został Leon Kundzicz, a sekretarzem Stanisław Nadolski. Aby tym działaniom nadać postać prawną, wspomniani delegaci wystosowali prośbę do biskupa Wincentego Tymienieckiego, ordynariusza łódzkiego, o pozwolenie na budowę kościoła w Rokicinach i utworzenie przy nim parafii⁴.

Była to inicjatywa oddolna, Komitet działał bardzo energicznie bez oglądania się na stanowisko proboszcza łaznowskiej parafii ks. Romana Borowskiego. Taką postawą Komitetu był urażony ks. Borowski, dał temu wyraz w piśmie do Komitetu budowy 25 listopada 1926 r. Proboszcz łaznowski, pamiętając o pełnym poparciu Biskupa Łódzkiego dla wszystkich nowo budujących się kościołów i wzroście sieci parafialnej, nie odważył się sprzeciwić budowie kościoła i planom podziału łaznowskiej parafii; czynił jednak członkom Komitetu wymówki, że to nie jemu przypadła rola inicjatora budowy. Mimo wszystko zaprosił członków Komitetu budowy, aby odbyli następne zebranie w jego mieszkaniu na plebanii w Łaznowie w najbliższą niedzielę 28 listopada⁵.

Komitet Budowy nie skorzystał z oferty proboszcza, obawiał się, że osoba proboszcza może krępować niektórych jego członków, postanowił działać szybko i zdecydowanie. Dzięki niezwyklej energii przewodniczącego i pozostałych członków Komitetu w bardzo krótkim czasie zakupiono plac o powierzchni 3,5 morgi, na którym zaczęto gromadzić materiały z przeznaczeniem na budowę przyszłego kościoła⁶. Z nastaniem nowego sezonu budowlanego rozpoczęto budowę kościoła. 31 października 1927 r. na miejsce budowy przybył biskup Wincenty Tymieniecki. Wizyta biskupa w tym miejscu była wyrazem uznania i akceptacji ze strony władzy duchownej dla świeckich budowniczych kościoła. Wspomniana wizyta wyzwoliła nową energię wśród członków Komitetu, budowniczych i ofiarodawców. Zdawał sobie z tego sprawę przewodniczący Komitetu Budowy oraz jego członkowie, dlatego Józef Kulbat 7 listopada tegoż roku wysłał do Biskupa Ordynariusza pismo z podziękowaniem za przybycie na miejsce budowy⁷.

Mimo że dzieło budowy kościoła prowadzili sami świeccy, biskup całe dzieło ocenił pozytywnie, postanowił, aby w dalszym ciągu świeccy bez udziału żadnego duszpasterza prowadzili dzieło budowy do końca. Dlatego też nie wyznaczył żadnego księdza do kierowania pracami budowlanymi, jak to zwykle czynił. Uważał, że Komitet Budowy z jego dzielnym prezesem doprowadzi dzieło do końca.

W początkach następnego sezonu budowlanego 2 maja 1928 r. biskup W. Tymieniecki wysłał do Rokicin jednego ze swych najbliższych współpracowników ks. Antoniego Szymanowskiego w celu dokonania oceny prac budowa-

⁴ Tamże, k. 1.

⁵ Archiwum parafii Świętej Rodziny w Rokicinach (dalej Apar.R),teczka 1, k. 1.

⁶ AAL, ApR, sygn. 1, k. 12.

⁷ Tamże, k. 11.

nych. Wynikiem wizytacji był raport przedłożony biskupowi przez księdza wizytatora. Treść tego raportu była pomyślna dla budowniczych. Delegat biskupa pisał: „Komitet Budowy, na czele którego stoi pan Józef Kulbat, naczelnik stacji Rokiciny, zrobił bardzo dużo. Za zebrane dotychczas pieniądze zakupił plac, na którym buduje się kościół. Kościół jest już wybudowany, dach pokryty papą. Okna są już przygotowane do wstawienia. Prace w tej chwili idą w kierunku założenia podłogi, wybudowania zakrystii i przedsionka”⁸. Z dalszej części raportu wynikało, że materiał na całą budowę był już zgromadzony na początku maja 1928 r. Pozostało do wykonania urządzenie wewnętrzne kościoła, ołtarze, ambona, ławki itp. Wszystko według zapewnień przewodniczącego Komitetu miało być gotowe na dzień 7 czerwca 1928 r.⁹ Komitet całą swoją energię skupił na przygotowaniu do użytku wiernych i oddaniu w wyznaczonym terminie kościoła. Natomiast budowę plebanii i budynku gospodarczego zaplanował na rok następny 1929.

Delegat biskupi z pewnym zdziwieniem i wyrazami uznania dla prac przewodniczącego i całego Komitetu relacjonował biskupowi, że wynajęto już mieszkanie dla księdza z oddzielnym wejściem. Mieszkanie to składające się z dwóch pokoi, kuchni i przedpokoju czekało na księdza i miało mu służyć do czasu wybudowania plebanii¹⁰. Daje to obraz tego, że zarówno prezes Komitetu, jego członkowie, jak i wszyscy zaangażowani w powstanie nowej placówki duszpasterskiej bardzo chcieli mieć wśród siebie duszpasterza, który by kierował dalszymi pracami, a także integrował środowisko, skupiał wiernych wokół nowo powstałego kościoła.

Prezes Komitetu Józef Kulbat nie ustawał w staraniach, aby należycie wyposażać kościół mimo bardzo małych środków. Dowiedział się, że w Milejowie jest ołtarz ze starego kościoła, ołtarz tam niepotrzebny po wybudowaniu nowego dużego neogotyckiego kościoła, mógłby być bardzo przydatny dla kościoła w Rokicinach. Zwrócił się do Biskupa Ordynariusza z prośbą, aby dopomógł w uzyskaniu wspomnianego ołtarza dla kościoła w Rokicinach. Biskup, któremu jak już wspomnieliśmy, bardzo na sercu leżało tworzenie nowych ośrodków duszpasterskich, przychylił się do prośby prezesa i skierował list do proboszcza parafii w Milejowie, prosząc, aby jeżeli to możliwe, przychylił się do prośby budowniczych kościoła w Rokicinach¹¹.

Po ukończeniu wszystkich prac budowlanych Komitet Budowy wystosował 29 czerwca 1928 r. zaproszenie do Biskupa Łódzkiego, aby 15 lipca tegoż roku przybył do Rokicin w celu poświęcenia kościoła¹². Zaproszenie to zostało przyjęte. Ordynariusz Łódzki zdawał sobie doskonale sprawę, że budową kościoła nie był zainteresowany proboszcz łaznowski ks. Roman Borowski ani ks. Kazimierz

⁸ Tamże, k. 12.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Apar.R, teczka 1, k. 13.

¹² AAL, ApR, sygn. 1, k. 14.

Szymański dziekan dekanatu tomaszowskiego, do którego Rokiciny należały. Aby zmniejszyć ich dystans do powstałego dzieła, postanowił sam ich osobiście o swoim przybyciu na poświęcenie powiadomić, a przez to zmobilizować do udziału w tej uroczystości¹³. 5 lipca wysłał powiadomienie do księdza proboszcza w Łaznowie i tegoż samego dnia do dziekana w Tomaszowie Maz. Następnego dnia Biskup zwrócił się osobnymi pismami do proboszcza łaznowskiego i dziekana tomaszowskiego, aby podali projekt granic przyszłej parafii w Rokicinach¹⁴.

Poświęcenie kościoła odbyło się zgodnie z wyznaczonym terminem 15 lipca 1928 r. z licznym udziałem duchowieństwa i wiernych. Biskup był zadowolony z dokonanych prac i przebiegu całej uroczystości, obiecał, że w najbliższym czasie przyśle do Rokicin duszpasterza¹⁵.

Zgodnie z zapowiedzią Biskupa, następnego dnia został zamianowany duszpasterz dla Rokicin. 16 lipca Kuria Diecezjalna powiadomiła Komitet Budowy kościoła, że ks. Władysław Żwirek został zamianowany rektorem kościoła pw. Świętej Rodziny w Rokicinach¹⁶. Nominacja rektora, a nie proboszcza nie była po myśli Komitetu i wszystkich budowniczych kościoła. Była efektem zabiegów i starań dziekana tomaszowskiego ks. Kazimierza Szymańskiego, który podobnie jak proboszcz łaznowski ks. Roman Borowski nie był przychylny powstaniu nowej parafii w Rokicinach. Ksiądz Kazimierz Szymański dał temu wyraz w późniejszym piśmie do Kurii, gdzie w sposób sugestywny starał się wykazać, że nowa parafia będzie zbyt mała, aby mogła normalnie funkcjonować. Trzeba przyznać, że dziekan tomaszowski włożył wiele wysiłku, by przedstawić Biskupowi dokładnie stan liczebny planowanej parafii, ale wnioski z tego sprawozdania pozostawiają wiele do życzenia.

W sprawozdaniu do Kurii pisał: „Po zwiedzeniu całej projektowanej parafii, okazuje się, że do parafii należeć mają: z parafii Łaznow: Wola Łaznowska, katolików – 60 osób; Chrusty Stare – 330 osób; Stefanów – 120 osób; Rokiciny Stacja – 350 osób; Rokiciny Wieś od numeru 45 wzwyż – 300 osób. Z parafii Budziszewice: Jankówek – 20 osób; Albertów – 20 osób. Wobec powyższych danych okazuje się, że nowa parafia mogłaby liczyć 1200 dusz”. Według dziekana przyłączenie wsi z innych parafii nie wzmocni wiele parafii, bo wieś Chrusty Nowe z parafii Koluszki liczy około 70 osób, a stanowi zbiorowisko siedzib rozrzuconych na nowych parcelach i jest wsią bardzo biedną, a wieś Mikołajów katolików liczy niewiele. W tej sytuacji erygowanie parafii Rokiciny nie byłoby według dziekana dobrym rozwiązaniem, gdyż ludność nowej parafii nie będzie w stanie podolać

¹³ Tamże, k. 17.

¹⁴ Tamże, k. 18.

¹⁵ Relacja uczestnika tych uroczystości ks. prałata Henryka Kulbata (1906–1983) długoletniego proboszcza w Zambrowie – syna przewodniczącego Komitetu Budowy Kościoła w Rokicinach. W czasie poświęcenia kościoła świadek tych uroczystości był alumnem trzeciego roku Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży. Relacja spisana 6 III 1981 r., przechowywana w archiwum autora.

¹⁶ Apar.R, teczek 1, k. 9.

ciężarom utrzymania parafii i nie będzie mogła spłacić długu ciążącego na kościele ani kupić ziemi i urządzić cmentarza, ani wybudować plebanii wraz z zabudowaniami gospodarczymi, a tym bardziej utrzymać proboszcza. Wobec czego dziekan postawił wniosek, aby utworzyć rektorat w Rokicinach z prefekturą w szkołach: w Rokicinach i Popielawach, co dałoby utrzymanie księdzu, a w późniejszym czasie będzie można erygować parafię¹⁷.

Wniosek dziekana jest zaskakujący, jeżeli parafii nie będzie stać na spłacenie długów, to kto je spłaci – czyżby rektor kościoła z pensji prefekta. Kto wybuduje plebanie, czy zapewni stałe mieszkanie dla księdza?

Nie trzeba było długo czekać, aby Biskup Łódzki przekonał się, że utworzenie rektoratu w Rokicinach nie rozwiązało problemów duszpasterskich i nie spełniło oczekiwań miejscowej ludności, która pragnęła mieć swoją parafię, aby wszystkie potrzeby duszpasterskie załatwiać na miejscu.

Dlatego biskup Wincenty Tymieniecki już 24 grudnia 1928 r. erygował parafię pw. Świętej Rodziny w Rokicinach z poleceniem, aby zaczęła swoją działalność od 1 stycznia 1929 r.¹⁸ Dziekanowi tomaszewskiemu ks. kan. Szymańskiemu polecił, aby 1 stycznia 1929 r. dekret ten publicznie ogłosił w kościele w Rokicinach podczas mszy świętej. Dotychczasowy rektor kościoła został jej pierwszym proboszczem¹⁹. Nowo erygowana parafia obejmowała: Chrusty Stare, Stefanów, Rokiciny Stację, Rokiciny od numeru 45, Wolę Łaznowską. Wszystkie te wsie wcześniej przynależały do parafii Łaznów²⁰.

Pierwszą inwestycją po powstaniu parafii było utworzenie cmentarza grzebalnego. Ksiądz proboszcz Władysław Żwirek 23 stycznia 1929 r. zwrócił się do Kurii o potrzebne pełnomocnictwa na zawarcie wieczystej dzierżawy pół morgi ziemi potrzebnej na cmentarz. Ziemię tę parafia zakupiła od miejscowego gospodarza Ludwika Kruczka²¹. Jednocześnie prosił o wydelegowanie kapłana do poświęcenia tego terenu cmentarza. Do dokonania tego aktu Biskup wydelegował 15 lutego 1929 r. dziekana tomaszowskiego²². Nie była to całkowita organizacja cmentarza parafialnego. W niecałe 3 miesiące później, 5 marca proboszcz parafii został upoważniony do kupna od Walentego Wielocha ze wsi Rokiciny następnej pół morgi ziemi z przeznaczeniem na cmentarz grzebalny²³.

Ksiądz Władysław Żwirek, dążąc do pogłębienia życia religijnego w parafii, przeprowadził osobiście w pierwszym roku swego duszpasterzowania sześciodniowe misje. Rozpoczęły się one 7 marca. Wspomina o nich proboszcz rokiciński w

¹⁷ AAL, ApR, sygn. 1, k.38.

¹⁸ Tamże, k. 46.

¹⁹ Tamże, k. 51.

²⁰ Apar.R, teczka 1, k. 10–11. dokument erekcyjny parafii nosi numer dziennika 7054 i datowany jest 24 grudnia 1928 r.

²¹ AAL, ApR, sygn. 1, k. 52.

²² Tamże, k. 59.

²³ Tamże, k. 58.

swoich sprawozdaniach do Kurii Biskupiej. W sprawozdaniu tym zamieszczone zostały dane dotyczące parafii, parafia liczyła 1381 osób. Z tych zobowiązanych do spowiedzi było 972 osoby, a spowiedź odbyło 749 osób. W czasie kolędy spotkał ubogich chałupników i wyrobników żyjących w bardzo trudnych warunkach. Większość parafian tworzyli dobrzy katolicy, ale byli wśród nich tacy, którzy obojętnie, albo wręcz niechętnie przyjmowali proboszcza po kolędzie²⁴.

Zaraz po przyjeździe do parafii ks. Żwirek założył Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, liczące około 45 osób. Szczególnie czynna była sekcja dramatyczna, która wystawiła osiem przedstawień. W ramach sekcji odczytowej wygłoszono dwadzieścia kilka odczytów, urządzono także trzy akademie. Istniała również sekcja introligatorska oraz przysposobienia rolniczego. Koło ministrantów liczyło 10 członków. Byli to ludzie bardzo silnie związani z kościołem. Co miesiąc przystępowali do Komunii świętej, co miesiąc składali również składki na potrzeby kościoła. Ministranci po sumie rozprawiali 20 egzemplarzy „Słowa Katolickiego” oraz różne inne wydawnictwa „Dobrej Prasy”²⁵.

W 1929 r. nastąpiła zmiana na stanowisku proboszcza. Na miejsce ks. Władysława Żwirka przyszedł ks. Stanisław Szubiński, który dotychczas pełnił obowiązki wikariusza w Wolborzu²⁶.

Nowy proboszcz chciał jak najszybciej zapewnić stałe mieszkanie dla siebie i swoich następców. Postanowił więc zakupić plac o powierzchni dwóch morgów z domem mieszkalnym i zabudowaniami gospodarczymi. Zwrócił się do Kurii diecezjalnej o upoważnienie do nabycia wspomnianej posesji na rzecz rzymskokatolickiego kościoła parafialnego w Rokicinach. 9 października ks. Stanisław Szubiński otrzymał wspomniane upoważnienie²⁷. Nabył on rzecz parafii działkę o powierzchni 1 ha 2257 m² z domem mieszkalnym i zabudowaniami gospodarczymi od Marii Saminowej za sumę 12 tys. zł. Ponieważ uzgodniona suma przekraczała możliwości płatnicze zarówno nowej parafii, jak i jej proboszcza, uzgodniono, że ks. Szubiński kupi wspomnianą posiadłość za 12 tys. zł, z czego 8 tys. zapłaci gotówką, a 4 tys. pozostanie na hipotecę z oprocentowaniem 10% w skali roku w ciągu pierwszego roku po zakupie, a w następnych latach w stosunku 12% rocznie.

Ponieważ wartość nabytej posesji przekraczała sumę 12 tys. zł Kuria wyraziła zgodę na oddanie w bezpłatne dożywotnie użytkowanie Marii Saminowej i jej rodzonych brata Bolesława Pawlikiewicza oraz jej ciotki Wiktorii Strzemboszowej w nabytym domu mieszkania, składającego się z dwóch pokoi z kuchnią położonego w północnej części domu, a zajmowanego przez Wiktorię Strzemboszową²⁸.

Nabycie na dogodnych warunkach domu mieszkalnego było dużym osiągnięciem, ale całkowicie wyczerpało możliwości płatnicze parafii, dlatego ks. Szubiń-

²⁴ Tamże, k. 65.

²⁵ Tamże, k. 64.

²⁶ *Elenchus omnium Eccleciarum [...] dioecensis Lodzensis pro anno domini 1929*, Łódź 1929, s. 65.

²⁷ AAL, ApR, sygn. 1, k. 73.

²⁸ Tamże.

ski starał się zdobyć potrzebne fundusze w różny sposób. Zwrócił się do Kurii Biskupiej z pozwolenie na obciążenie parafii tzw. wieczystymi wypominkami. Prosił o zatwierdzenie obowiązku głoszenia po wieczne czasy wypominków w parafii Rokiciny za tych, którzy na potrzeby miejscowego kościoła złożą dobrowolną ofiarę w kwocie 100 zł. Znalazł osiem osób, które chciały złożyć taką ofiarę. Proboszcz prosił Kurię o wydanie odpowiedniego dokumentu²⁹.

Biskup Łódzki 14 października 1929 r. wydał dokument, w którym za złożone ofiary na budowę kościoła w Rokicinach zobowiązał aktualnego proboszcza ks. Stanisława Szubińskiego i jego prawowitych następców do wciągnięcia tych osób do księgi dobrodziejów kościoła i po ich śmierci głoszenia w kościele wypominków³⁰.

Chcąc przyjąć z pomocą finansowa biednej parafii i jej proboszczowi, biskup W. Tymieniecki 29 października 1929 r. wystąpił do Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego o przyznanie etatu proboszczowskiego dla parafii utworzonej w Rokicinach. Biskup swą prośbę motywował tym, że do wspomnianej parafii należą prawie wyłącznie robotnicy kolejowi i małorolni chłopci, którzy nie mogą przyjąć na siebie ciężaru utrzymania kościoła i proboszcza³¹. 20 stycznia 1930 r. ks. Szubiński zwrócił się do Ordynariusza o zwolnienie parafii z wszelkich ciężarów w formie tacek przeznaczonych na cele diecezjalne, a jako przyczynę podał nadzwyczajne wyczerpanie parafii³².

Parafia rokicińska graniczyła z archidiecezją warszawską i już w okresie starań o utworzenie parafii w Rokicinach mieszkańcy wsi Albertów i Jankówek należący do parafii Budziszewice w archidiecezji warszawskiej czynili starania o przyłączenie ich do parafii w Rokicinach. 20 lutego 1930 r. kardynał Aleksander Kakowski powiadomił biskupa Tymienieckiego, że mieszkańcy tych wsi zwrócili się z prośbą o pozwolenie na przyłączenie się do parafii Rokiciny w diecezji łódzkiej. Prośbę swoją motywowali bliskością do nowo utworzonej parafii. Ponieważ wioski te faktycznie położone są znacznie bliżej Rokicin niż Budziszewice, Kardynał wyraził zgodę na odłączenie ich od parafii Budziszewice³³ i przyłączenie ich do parafii Rokiciny. Zmiana ta powodowała regulację granic diecezji, ale by takie działanie miało sankcje prawne, nie wystarczyła tylko zgoda ordynariuszy, ale potrzebne było zatwierdzenie Kongregacji Konsystorialnej. Biskup Tymieniecki wystąpił w tej sprawie do wspomnianej Kongregacji. Wyraziła ona zgodę na taką regulację granic za pośrednictwem nuncjusza apostolskiego w Polsce arcybiskupa Francesco Marmaggi-ego³⁴, który wydał stosowny dokument 23 maja 1930 r.

²⁹ Tamże, k. 71.

³⁰ Tamże, k. 75. Nazwiska tych osób: Józefa Stasio, Anna Adamus, Stanisław Wosiak, Michał Kik, Marianna Karlińska, Marianna Grzegorzcyk, Rozalia Kik, Krystyna Grzegorzcyk.

³¹ Tamże, k. 76.

³² Tamże, k. 81.

³³ Tamże, k. 84.

³⁴ Tamże, k. 103.

8 września 1930 r. biskup W. Tymieniecki, po otrzymaniu dekretu zmieniającego granice diecezji łódzkiej z archidiecezją warszawską przesłał kopię tego dokumentu kardynałowi Kakowskiemu i sam jako subdelegowany przez Nuncjusza Apostolskiego do wprowadzenia jego sankcji w życie zapowiedział jego odczytanie na wszystkich mszach św. w pierwszą niedzielę października³⁵.

Jednak faktyczne wykonanie woli Stolicy Apostolskiej nastąpiło wcześniej. 21 września 1930 r. przybył do Rokicin dziekan tomaszowski ks. Stanisław Suchański stosownie do rozporządzenia Kurii Biskupiej w Łodzi w celu wykonania dekretu dotyczącego przyłączenia wiosek Albertów i Jankówka do parafii Rokiciny. Dekret powyższy został odczytany podczas sumy wobec licznie zebranych wiernych, treść jego została przez księdza dziekana objaśniona, że mieszkańcy wspomnianych wsi zostali, tak jak prosili, wyłączeni z parafii Budziszewice w archidiecezji warszawskiej, a włączeni do parafii Rokiciny w diecezji łódzkiej. W nowej parafii otrzymują wszelkie przywileje, jak również przyjmują wszelkie ciężary wiążące się z przynależności parafialną. Powyższy dekret wszedł w życie 1 października 1930 r.³⁶

W 1932 r. nastąpiła zmiana na stanowisku proboszcza w Rokicinach. Po trzech latach pracy ks. Stanisław Szubiński został przeniesiony na stanowisko proboszcza do parafii św. Wojciecha w Ujeździe. 1 sierpnia 1932 r. w obecności dziekana ks. Stanisława Suchańskiego nastąpiło przekazanie parafii nowemu proboszczowi, którym został ks. Władysław Szota³⁷.

Według protokołu opisującego parafię z momencie przekazywania jej nowemu proboszczowi, z 1 sierpnia 1932 r., kościół parafialny w Rokicinach był zbudowany z drewna z zewnątrz i wewnątrz oszalowany. W kościele były trzy ołtarze drewniane. Ołtarz wielki miał w głębi obraz Matki Bożej Częstochowskiej, który był zasuwany obrazem Świętej Rodziny, po stronie lewej znajdował się ołtarz Najświętszego Serca Jezusowego, a po stronie prawej ołtarz św. Antoniego³⁸.

Parafia w dalszym ciągu przeżywała kryzys finansowy, pusta kasa i niespłacony dług za zakup plebanii. W dwa tygodnie po objęciu parafii, 14 sierpnia, ks. proboszcz Władysław Szota w liście do Biskupa Ordynariusza przedstawił trudny stan materialny parafii. Pisał, że na parafii ciąży dług w sumie 4000 zł, odsetki od niego wynoszą 120 zł na kwartał. Parafia Rokiciny jest parafią biedną, ludzie są wprawdzie życzliwi dla kościoła i dla księdza, ale nie są w stanie unieść w całości tak wielkiego ciężaru. W końcowej części listu zwrócił się do Biskupa z prośbą o interwencję u wierzycielki w celu zrzeczenia się przez nią pobieranych procentów³⁹.

³⁵ Tamże, k. 112.

³⁶ Apar.R, teczka 1, k. 33.

³⁷ Tamże, k. 36.

³⁸ Tamże, k. 34.

³⁹ AAL, ApR, sygn. 1, k. 133.

Biskup Łódzki rozumiał trudne położenie parafii, mimo że takich parafii było wiele, chciał pomóc parafii w Rokicinach. Zwrócił się z prośbą do ks. kan. Dominika Kaczyńskiego, proboszcza parafii Matki Bożej Zwycięskiej w Łodzi, z prośbą o interwencję u wierzycielki pani Pawlikiewiczzonej – bratowej Marii Saminowej, w celu uproszenia jej, aby zechciała zadośćuczynić prośbie, którą przedstawił proboszcz z Rokicin. Biskup nie chciał sam bezpośrednio się do niej zwracać, ponieważ wierzycielka bardzo wiele uczyniła dla dobra parafii i nie chciał stawiać jej w niezręcznej sytuacji⁴⁰.

Ksiądz Kaczyński wkrótce po otrzymaniu listu od Biskupa wystosował list do wierzycielki. Ordynariusz, jak i ksiądz proboszcz parafii Matki Bożej Zwycięskiej byli przekonani, że wierzycielka przychyli się do przedłożonej prośby i daruje parafii Świętej Rodziny w Rokicinach należne procenty od niespłaconej sumy⁴¹.

22 września ks. Kaczyński poinformował Biskupa, że Pawlikiewiczowa nie zgodziła się na darowanie należnych jej procentów od długu parafii w Rokicinach. Co więcej, w liście do ks. Kaczyńskiego napisała, że propozycja ks. Szoty, aby zrzekła się tych procentów jest nietaktem, sięga zbyt daleko. Uczyniła bowiem dla parafii bardzo dużo, obniżyła znacznie cenę działki i domu przeznaczanego na plebanię, za co otrzymała podziękowanie od dozoru budowy kościoła i od parafian⁴².

Przez długi czas parafia w Rokicinach nie mogła spłacić wspomnianego długu i faktycznie go nie spłaciła. Dopiero w okresie wojny sprawa została definitywnie załatwiona. Wierzycielka w testamencie z 20 stycznia 1943 r. zapisała na własność parafii w Rokicinach 4000 zł, czyli zlikwidowała dług ciążyący od lat na parafii⁴³.

Mimo trudności finansowych parafia w Rokicinach powiększała się. Ze sprawozdania spisane 2 sierpnia 1935 r. wynika, że parafia liczyła 1600 wiernych. Rozwijało się życie religijne w parafii, zwiększyła się liczba zespołów parafialnych. Było dość liczne Bractwo Różańcowe liczące 90 osób, a członkowie Żywej Róży tworzyli 11 kółek, należało do nich 165 osób. Mniej liczne były: Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn – 30 osób i Katolickie Stowarzyszenie Kobiet – 35 osób⁴⁴.

Pod koniec 1936 r. nastąpiła jeszcze jedna zmiana na stanowisku proboszcza. Tym razem ostatnia w okresie międzywojennym. 24 listopada 1936 r. biskup ordynariusz Włodzimierz Jasiński powiadomił ks. Stanisława Suchańskiego dziekana tomaszowskiego, że ks. Władysław Szota został przeniesiony do parafii św. Idziego w Bałdrzychowie, a na jego miejsce został zamianowany ks. Kazimierz Gadzinow-

⁴⁰ Tamże, k. 134.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, k. 135.

⁴³ Apar.R,teczka 1, k. 42.

⁴⁴ AAL, ApR, sygn. 1, k. 148.

ski⁴⁵ dotychczasowy proboszcz parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Łękawie⁴⁶.

Ksiądz proboszcz Gadzinowski, podobnie jak jego poprzednicy, borykał się z dużymi trudnościami finansowymi. Przy tworzeniu parafii w Rokicinach, macierzysta parafia Łaznów nie okazywała żadnej pomocy. Budowa kościoła, urządzenie cmentarza, zakupienie plebanii, zakup szat i naczyń liturgicznych, to wszystko dokonywało się wysiłkiem niewielkiej liczby wiernych. W dalszym ciągu nie posiadała organów ani dzwonów. Parafianie byli wyeksploatowani dotychczasowymi ofiarami, dlatego na nowe nie mogli się zdobyć⁴⁷.

W 1939 r. parafia w Rokicinach miała 1710 katolików, w tym czasie Bractwo Różańcowe liczyło 75 członków, Żywy Różaniec – 180 członków, w Apostolstwie Modlitwy uczestniczyło 46 osób, a w Krucjacie Eucharystycznej – 68. Stowarzyszenie Katolickie Młodzieży Męskiej – 20, a Żeńskiej – 27⁴⁸.

Budowa kościoła i urządzenie całej infrastruktury było dziełem całej wspólnoty parafialnej, a także kolejnych dzielnych i gorliwych duszpasterzy.

⁴⁵ Tamże, k. 168.

⁴⁶ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej 1936 r.*, Łódź 1936, s. 52.

⁴⁷ AAL, ApR, sygn. 1, k. 180.

⁴⁸ *Spis duchowieństwa diecezji Łódzkiej. Rok 1939*, Łódź 1939, s. 115.

KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI
Łódź

ROZWÓJ SIECI PARAFIALNEJ W ARCHIDIAKONACIE UNIEJOWSKIM OD *LIBER BENEFICIORUM* DO 1795 R.

We wcześniejszych rozważaniach dotyczących sieci parafialnej istniejącej w archidiaconacie uniejowskim ukazaliśmy ich stan w czasie opracowywania *Liber Beneficiorum* Jana Łaskiego z 1512 r.¹ Na początku XVI w. na tym terenie istniało 90 parafii, które zostały do końca istnienia Rzeczypospolitej, uzupełnione o kolejne 14 parafii. Dynamika tworzenia tych parafii nie była zbyt wielka i w zasadzie można powiedzieć, że miała ona przede wszystkim charakter korekcyjny.

Organizacja dekanalna w archidiaconacie w omawianym okresie uzupełniona została o dwa nowe dekanaty. W drugiej połowie XVI w. lub na początku XVII w. podzielony został duży dekanat brzeźnicki, który składał się z 30 parafii. Wyłączono z niego nowy dekanat ze stolicą w Radomsku², w którego skład weszło 14 parafii. Drugi nowy dekanat – lutomierski wydzielony został z dekanatu uniejowskiego w drugiej połowie XVIII w. i w momencie utworzenia liczył 11 parafii. Jego powstanie nastąpiło między 1746 a 1755 r. Datacja ta oparta jest na relacjach o stanie diecezji, jakie arcybiskupi gnieźnieńscy przedkładali Stolicy Apostolskiej przy okazji odbywania wizyt *ad limina Apostolorum*. Nie występuje on jeszcze w relacji arcybiskupa Krzysztofa Szembeka z 1746 r., a podaje go już relacja arcybiskupa Adama Komorowskiego z 1755 r.³

¹ M. Różański, *Sieć parafialna w archidiaconacie uniejowskim w świetle „Liber Beneficiorum” Jana Łaskiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8 (1999), s. 379–393.

² Datacja powstania tego dekanatu wynika z tego, że nie występuje on w *Liber Beneficiorum* J. Łaskiego, a znajduje się w spisie parafii, która zamieszczona została w uchwałach synodu gnieźnieńskiego z 1628 r. *Ordo et numerus Ecclesiarum Archidioecesis Gnesnensis*, w: *Constitutiones Synodi Archidioecesis Gnesnensis [...] D. Ioanne Węzyk [...] Archiepiscopo Gnesnen [...] Lovici Anno Domini 1628. Die 10 Mensis Maij celebrata*, Cracoviae 1630.

³ Archiwum Kongregacji Soboru, Relacja o stanie archidiecezji gnieźnieńskiej abpa Krzysztofa Antoniego Szembeka z 1746r. i abpa Adama Ignacego Komorowskiego z 1755 r.; M. Różański, *Kościelna przynależność administracyjna ziem diecezji łódzkiej*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 70 (1998), s. 346.

Podstawa źródłowa do odtworzenia rozwoju sieci parafialnej w archidiakonacie w okresie staropolskim stanowią akta synodów archidiecezji gnieźnieńskiej. Sieć parafii podana została dla XVII stulecia w *Ordo et numerus ecclesiam* drukowanego w statutach synodów diecezjalnych z 1628⁴ i 1643 r.⁵, a dla XVIII w. stosowne informacje znajdują się w aktach synodu archidiecezji gnieźnieńskiej z 1720 r.⁶ i spisie parafii dokonany ok. 1780 r.⁷ Oprócz tego informacje o sieci parafialnej zawarte są w wizytacjach tego terenu. Zachowały się do naszych czasów dwie wizytacje archidiakonatu uniejowskiego z XVII w., z których pierwsza przeprowadzona została w latach 1635–1636⁸, a druga w 1683 r.⁹ W XVIII w. tych wizytacji jest znacznie więcej. Obejmują one nie tylko całościowe lustracje archidiakonatu, ale także wizytacje poszczególnych dekanatów. Pomocą w ustaleniu sieci parafialnej zwłaszcza dla końca XVIII w. są też badania przeprowadzone przez S. Litaka, który opracował sieć parafii w Rzeczypospolitej około 1772 r.¹⁰ Na podstawie tych danych przedstawiony zostanie rozwój sieci parafialnej w archidiakonacie uniejowskim do końca XVIII w.

⁴ *Ordo et numerus...*

⁵ *Acta Synodi Archidioecesis Gnesnensis praesidente [...] D. Matthia Łubieński [...] Archiepiscopo Gnesn [...] Unieiovii Anno Domini Millesimo Sextesimo Quadagesimo Tertio Die Septima Iulii Celebrata Varsaviae [...] Anno D. 1644*, s. 48; P. Fabisz, *Wiadomość o Synodach Prowincjonalnych i Diecezjalnych Gnieźnieńskich i o Prawach Kościoła Polskiego*, Kępno 1861, s. 310.

⁶ *Ordo et numerus ecclesiarum Archidioecesis Gnesnensis*, w: *Constitutiones Synodi Archidioecensis Gnesnensis sub [...] D. Stanislao in Szupow Szembek [...] Archiepiscopo Gnesnensi [...] Lovicii Anno Domini MDCCXX. Die XXVI Augusti Celebratae*, Varsaviae, b. r. wyd. k. S₃–T; P. Fabisz, dz. cyt., s. 310.

⁷ Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (dalej AAG), A CapB 90.

⁸ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (dalej ADWł), AAG Wiz. 5.

⁹ ADWł, AAG Wiz. 8.

¹⁰ S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 r. Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce*, t. IV, Lublin 1980, s. 161–168; tenże, *Kościół łaciński w Polsce około 1772*, Rzym–Lublin 1991, s. 62.

Tabela. Rozwój sieci parafialnej w archidiaconacie uniejowskim od XVI do końca XVIII w.

Dekanaty	Liczba parafii					
	pocz. XVI w. ¹¹	1628 ¹²	1643 ¹³	1720 ¹⁴	ok. 1772 ¹⁵	ok. 1780 ¹⁶
Brzeźnica	30	16	16	18	17	16
Warta	19	21	23	22	22	21
Szadek	19	21	21	24	25	26
Uniejów	23a)	23	24	24	12	13
Radomsko	brak	14	16	15	16	17
Lutomiersk	brak	brak	brak	brak	11	11
Suma	90	95	100	103	103	104

a) Parafia Spicymierz, znajdująca się w tym dekanacie, omówiona została przy uposażeniu kolegium mansonarzy kolegiaty uniejowskiej; LB, t. I, s. 355.

Stan parafii na terenie archidiaconatu uniejowskiego zaznaczony w *Liber Beneficiorum* został nieznacznie zwiększony w późniejszym czasie. Omówimy powstanie kolejnych parafii w poszczególnych dekanatach. Za podstawę przyjmujemy stan dekanalny z końca istnienia Rzeczypospolitej, czyli uwzględnimy dekanaty, które powstały po XVI w. – w Radomsku i Lutomiersku.

W dekanacie brzeźnickim po odłączeniu od niego dekanatu w Radomsku powstała w XVII w. tylko jedna parafia – w Stróży (1690)¹⁷, wyłączona z parafii Sulmierzyce. Teren nowej parafii obejmował wsie Stróża i Grabek, Sciegna (platea)¹⁸. Jej patronami byli dziedzice wsi Stróża¹⁹, a kościół parafialny pod wezwaniem św. Józefa i św. Kazimierza konsekrowany został 22 lipca 1731 r. przez biskupa Franciszka Kraszkowskiego sufragana gnieźnieńskiego²⁰.

¹¹ *Liber Beneficiorum Jana Łaskiego*, wyd. J. Korytkowski, (dalej LB), Gniezno 1880, t. I, s. 335–537.

¹² *Ordo et numerus Ecclesiarum Archidioecesis Gnesnensis...*, w: *Constitutiones Synodi Archidioecesis Gnesnensis* [...] D. Ioanne Węzyk [...] Archiepiscopo Gnesnen [...] Lovici Anno Domini 1628. Die 10 Mensis Maij celebrata, Cracoviae 1630, b.p.

¹³ *Acta Synodi Archidioecesis Gnesnensis praesidente* [...] D. Matthia Lubiński [...] Archiepiscopo Gnesn [...] Unieiovii Anno Domini Millesimo Sexagesimo Quadragesimo Tertio Die Septima Iulii celebrata Varsaviae [...] Anno D. 1644, s. 48.

¹⁴ *Ordo et numerus ecclesiarum Archidioecesis Gnesnensis*, w: *Constitutiones Synodi Archidioecesis Gnesnensis sub* [...] D. Stanislao in Słupow Szembek [...] Archiepiscopo Gnesnensi [...] Lovicii Anno Domini MDCCXX. Die XXVI Augusti celebratae, Varsaviae, b.r.w., b.p.

¹⁵ S. Litak, *Struktura terytorialna...*, s. 161–168; tenże, *Kościół łaciński w...*, s. 62.

¹⁶ AAG, A CapB 90.

¹⁷ *Regesty z wybranych zapisek z akt działalności arcybiskupów gnieźnieńskich*, wyd. H. Rybus, ABMK t. 3 (1961), z. 1–2, s. 298. Erekcja tej parafii nastąpiła 24 lipca 1690 r. Powstała z parafii Sulmierzyce.

¹⁸ ADWł, AAG Wiz. 100, s. 68.

¹⁹ Tamże, s. 67.

²⁰ ADWł, AAG, Wiz. 93, s. 157.

Pozostała różnica w liczbie parafii spowodowana została brakami w źródłach. Parafia Działoszyn, która wymieniana jest w *Liber Beneficiorum* opuszczona została w *ordo numerum* synodu gnieźnieńskiego z 1628 r. Mało prawdopodobne jest, aby wówczas nie była parafią, gdyż opisana została w wizytacji przeprowadzonej w 1635 r.²¹ Kolejne nieporozumienie wprowadza wpisanie do spisu parafii na synodzie w 1720 r. kościoła w Cykarzewie, który znajdował się pod zarządem parafii w Mykanowie. Niemożliwy do ustalenia jest fakt, czy kościół ten był filią wymienionej wyżej parafii, czy też był w jakimś okresie do tej parafii afiliowany²².

W dekanacie wartckim powstały w jeszcze XVI w. parafie: Chojne (1527) i Kliczków Mały (1590)²³. Pierwsza z nich utworzona została 13 grudnia 1527 r.²⁴ przez arcybiskupa Jana Łaskiego i objęła terytorium wsi: Chojne, Bobrowniki i Stoczki²⁵. Patronat jej posiadali właściciele świeccy, a kościół parafialny był pod wezwaniem św. Anny, do którego później dodano wezwanie Wniebowzięcia NMP²⁶. Druga erygowana została 17 września 1590 r. przez arcybiskupa Stanisława Karnkowskiego z terenu parafii Charłupia Wielka. Ufundowana została przez kasztelana konaraskiego Sebastiana Tarnowskiego²⁷. Terytorium jej stanowiły wsie: Kliczków Większy, Kliczków Mały, Chajków, Bukowiec i Gęsina. Patronat nad nią znajdował się w rękach kolatorów wsi Kliczków Mały, a kościół parafialny był pod wezwaniem Narodzenia NMP²⁸. Pewnym problemem jest adnotacja w źródłach o parafii w Spicmierzu. Była ona inkorporowana do uposażenia kolegium mansjonarzy kolegiaty uniejowskiej, z tego też powodu często brakuje jej omówienia przez wizytatorów. Tak potraktowana została przez spisującego *Liber Beneficiorum* i wizytujących ten dekanat w XVII w.²⁹ Parafie z XVII-wiecznym rodowodem w tym dekanacie to Złoczew i Godynice (1603)³⁰. Obydwie te parafie występują jeszcze w *Ordo* z synodu z 1628 r. jako kościoły filialne. Pierwsza z nich pojawia się jako samodzielna parafia dopiero w aktach wizytacji z 1683 r.³¹, bo wcześniejsza z

²¹ ADWł, AAG Wiz. 5, s. 88–90; wizytator nie wspomina, aby ta parafia była afiliowana lub stała się filią innej.

²² S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, ABMK (1978), t. 37, s. 85; J. Korytkowski w komentarzach do *Liber Beneficiorum* (LB, t. I, s. 524) uważa, że była to filia kościoła parafialnego z osobnym prebendarzem. Podobne zapisy znajdują się w większości wizytacji tego terenu. Jedynie w wizytacji przeprowadzonej w latach 1761–1763 znajduje się wzmianka, że jest to parafia afiliowana do parafii w Mykanowie – ADWł, AAG Wiz. 59, s. 1176–1181.

²³ Tamże, s. 83, 106.

²⁴ ADWł, AAG Wiz. 72, s. 608.

²⁵ Tamże, s. 609.

²⁶ ADWł, AAG Wiz. 5, s. 257–258; AAG Wiz. 72, s. 609.

²⁷ ADWł, AAG Wiz. 49, s. 85; AAG Wiz. 5, s. 242.

²⁸ ADWł, AAG Wiz. 72, s. 674–675.

²⁹ Brakuje jej w obydwu XVII-wiecznych wizytacjach; ADWł, AAG Wiz 5 i 8.

³⁰ Tamże, s. 94.

³¹ ADWł, AAG Wiz. 8, s. 176–178.

1635 r. podaje ją jeszcze jako filię parafii w Unikowie, w której był kościół w budowie³². Problematyczna jest data erekcji parafii w Złoczewie. S. Librowski w *Repertorium akt wizytacyjnych arcybiskupów gnieźnieńskich* i J. Korytkowski w komentarzach do *Liber Beneficiorum* podają jako datę jej utworzenia 1601 r.³³, a wizytator, który przeprowadzał wizytację tego dekanatu, zapisał, że erygowana została w Łowiczu 21 maja 1607 r. przez arcybiskupa Stanisława Karnkowskiego³⁴. W relacji tego wizytatora zaistniał błąd, bo w tym czasie na stolicy prymasowskiej zasiadał prymas Bernard Maciejowski (1605–1608), a wspomniany w relacji arcybiskup Stanisław Karnkowski zmarł 8 czerwca 1603 r. Jeszcze inną datę erekcji parafii w Złoczewie podaje H. Rybus w wydanych *Regestach arcybiskupów gnieźnieńskich*, tam jako data erekcji parafii podany jest 29 czerwca 1613 r.³⁵ Pomimo tych rozbieżności wydaje się, że należałoby się przychylić do daty powstania parafii w 1601 r. Przemawia za tym fakt, że w źródłach najczęściej jako powołujący do życia tę parafię pojawia się arcybiskup Stanisław Karnkowski. Teren nowo powstałej parafii obejmował miasteczko Złoczew i wsie: Staruta, Czarna, Miklec i młyn oleśnicki. Kościół parafialny pod wezwaniem św. Andrzeja wystawiony został staraniem miecznika kaliskiego Andrzeja Ruszkowskiego. Do dziedziców tego miasteczka należał patronat parafii.

Druga z wymienionych parafii – Godynice – przez cały okres staropolski podawana była bądź to jako filia kościoła parafialnego w Brzeźnie, bądź jako parafia do niej afiliowana³⁶. Kościół w niej wystawiony został przez Marcina Biskupskiego, podkomorzego łęczyckiego w 1603 r. za aprobatą króla Zygmunta III, który na tę okoliczność wydał w Krakowie 21 lutego 1603 r. specjalny przywilej. Patronami tej świątyni byli św. Marcin i św. Zofia, a patronat jej pozostawał przy plebanach w Brzeźnie. Teren parafii obejmował wsie: Godynice, Pustkowie Królewskie – Czarteria, Szczęście, Wólka, Janczyk, Obała, Zamowacy, Lis, Wiera Pluty, Pędziwiatry, Ciołki, Pasie, Lipka, Kosatka, Kaźnia, Kurpa, Tomczyki, Żłoci, Sowizdrzał, Łowiak, Leśniak, Kuśniak, Sokolnica, Łagiewniki, Groniec Mały i Szlachecki, wieś szlachecka, Starce z Rębieszowem i Zwierzyńcem³⁷. W aktach synodu z 1628 r., dotyczących tego dekanatu, jedyny raz pojawiła się jako samodzielna parafia w Klonowej. Informacja ta nie ma jednak dalszego potwierdzenia w źródłach. Samodzielność jej, jeżeli w ogóle istniała, musiała być bardzo krótka, gdyż we wszystkich wizytacjach występuje jako filia parafii Uników³⁸.

³² ADWł, AAG Wiz. 5, s. 250.

³³ S. Librowski, dz. cyt., s. 171; LB, t. 1, s. 422.

³⁴ ADWł, AAG Wiz. 72, s. 558–559.

³⁵ *Regesty...*, s. 225; „Erectio parochialis in Złoczewo”.

³⁶ Godynice jako parafia afiliowana do parafii Brzeźnio wymieniona jest w wizytacji z 1711–1712 r.; ADWł, AAG Wiz. 9, s. 257–261.

³⁷ ADWł, AAG Wiz. 72, s. 588–589.

³⁸ ADWł, AAG Wiz. 5, s. 251; AAG Wiz. 8, s. 175–176; AAG Wiz. 73, s. 550; S. Librowski (dz. cyt., s. 106) charakteryzuje ją jako „nie mogąca się usamodzielnąć”.

Dekanat szadkowski liczył w momencie spisywania *Liber Beneficiorum* 19 parafii. W XVI w. powstały na tym terenie dwie parafie w Krzepczowie i Rychłolicach. Parafia w Krzepczowie utworzona została w 1526 r. Terytorium jej obejmowało wsie: Krzepczów, Grabica, Boryszewo, Rypociny, Dziewieliny, Wdowin, Gudki, Kobyłki, Stradzów, Butków, Wymysłów. Znajdowała się ona pod patronatem szlacheckim, a patronem kościoła był św. Wojciech. Druga z parafii powstałych w tym dekanacie w XVI w. znajdowała się w Rychłolicach. Erygowana została ok. 1551 r. przy kościele pod wezwaniem św. Marcina, fundowanym i uposażonym w tej miejscowości około 1455 r.³⁹ przez jej kolatorów Piotra i Elżbietę Szczawińskich. Opis tej świątyni znajduje swoje miejsce w *Liber Beneficiorum* jako parafia, chociaż w tym czasie była kościołem filialnym parafii w Brzykowie⁴⁰. Podawany w zapisie tej księgi czas kanonicznej erekcji kościoła budzi wiele wątpliwości. Miał tego dokonać proboszcz gnieźnieński i administrator diecezji *sede vacante* Przedwój z Grąd Grądzki w 1455 r. Jednakże w tym czasie Grądzki nie był administratorem archidiecezji, którą od 1454 r. rządził arcybiskup Jan Sprowski, był natomiast administratorem archidiecezji po śmierci arcybiskupa Wincentego Kota w końcu 1488 i początku 1489 r. Jeśli zatem on erygował ten kościół to musiało to nastąpić w tym okresie. Sam Przedwój zmarł w czwartek po Zielonych Świątkach 1455 r.⁴¹ Teren parafii obejmował wsie Rychłolice Małe i Wielkie.

W XVII w. powstały trzy kolejne parafie. Jako pierwsza utworzona została 17 października 1622 r.⁴² parafia we wsi Poźdzenice, przez wydzielenie z parafii Buczek wsi Poźdzenice i folwarku Poźdzenice, które dokonane zostało za pozwoleniem arcybiskupa gnieźnieńskiego Wawrzyńca Gębickiego. Patronat nad nią sprawowali dziedzice wsi parafialnej. Kościół parafialny pod wezwaniem św. Kazimierza i św. Barbary konsekrowany został 4 grudnia 1622 r.⁴³ przez ks. Mikołaja Starzyńskiego infułata łaskiego. W 1643 r. utworzono parafię w Ruściu z terenu parafii restarzewskiej. Rozdzielenie ich dokonane zostało 15 czerwca 1643 r. formalna erekcje nowej parafii nastąpiła 18 grudnia tegoż samego roku⁴⁴ przez arcybiskupa Macieja Łubieńskiego na prośbę Jana Koniecpolskiego kasztelana sieradzkiego i miejscowego dziedzica, pod którego patronatem pozostawała ta parafia. Objęła ona oprócz Ruśca wsie: Dąbrowa, Kuźnica, Wola Wiązowa i Leśniaki⁴⁵. W sześć lat później powstała parafia we wsi Chabielice, w której od 1597 r. istniał kościół filialny parafii Osiny pod wezwaniem Świętej Trójcy, wybudowany przez braci Andrzeja, Ludwika i Macieja Chabielskich. W 1649 r. arcybiskup Maciej Łubieński podniósł tę świątynię do godności kościoła

³⁹ ADWł, AAG Wiz. 5, s. 199; AAG Wiz. 72, s. 313.

⁴⁰ LB, t. 1, s. 471.

⁴¹ J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1852, s. 128–129, LB, t. 1, s. 471.

⁴² Tamże, s. 137; *Regesty...*, s. 239; „erectio ecclesiae parochialis in Poźdzenice”.

⁴³ ADWł, AAG Wiz. 72, s. 181; J. Korytkowski, dz. cyt., t. 3, s. 590.

⁴⁴ Tamże, s. 142; *Regesty...*, s. 259, 260.

⁴⁵ ADWł, AAG Wiz. 72, s. 85.

parafialnego. Nowa parafia objęła wsie: Chabielice, Parchliny, Ług, Zalas, Młynki i pozostawała pod patronatem szlacheckim⁴⁶. Jedna z parafii na terenie dekanatu – Osiny w źródłach z XVIII wieku występuje pod nazwą Puszcza i około 1790 r. została przyłączona do parafii w Chabielicach⁴⁷.

W drugiej poł. XVIII w. powstają na tym terenie cztery nowe parafie: Zduńska Wola (1767), Dobroń (1780)⁴⁸, Suchcice (1780)⁴⁹ i Kociszew (1789)⁵⁰. Początki życia kościelnego w Zduńskiej Woli sięgają 1599 r., wtedy to wystawiona została przez stolnika łączyckiego Marcina Stokowskiego kaplica publiczna. Parafia w tej miejscowości erygowana została w 1767 r.⁵¹ i objęła swoim zasięgiem wsie: Zduńska Wola, Paprotnia, Świedzianowice, Chrobanówek, Kawęczyn. Znajdowała się ona w rękach patronów świeckich, a kościół parafialny był pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP⁵². Parafia w Dobroniu erygowana została 23 czerwca 1780 r.⁵³ przez prymasa Antoniego Ostrowskiego. Teren nowej parafii objął wsie, które do tychczas należały do parafii łaskiej: Dobroń, Mogilnie, Ldzań, Róża, Olędry⁵⁴. Kościół parafialny był pod wezwaniem św. Wojciecha i wystawiony został staraniem Kapituły Krakowskiej. Parafia w Suchcicach erygowana została 18 września 1780 r.⁵⁵ przez arcybiskupa Antoniego Ostrowskiego. Włączono do niej następujące wsie z parafii Drużbice: Suchcice, Drużbie, Wielopole, Zazdrość. Kościół parafialny w Suchcicach wybudowany został w 1779 r. przez Ignacego Suchcickiego chorążego sieradzkiego, miejscowego dziedzica, do którego też należał patronat parafii⁵⁶.

Kolejna parafia w tym dekanacie w Kociszewie wydzielona została z parafii Łubudzice i przyłączone zostały do niej następujące wsie: Kociszew, Grabostów, Karczmy, Kuśnice, młyn Tokarz⁵⁷. We wsi tej od XVII w. znajdował się kościół filialny⁵⁸. Patronat nad nową parafią znajdował się w rękach dziedziców wsi Kociszew, kościół parafialny był pod wezwaniem św. Teodora⁵⁹.

W dekanacie uniejowskim powstała w tym okresie tylko jedna parafia w Siedlątkowie, erygowana w 1642 r.⁶⁰ przez arcybiskupa Macieja Łubieńskiego. Patro-

⁴⁶ Tamże, s. 82; ADWł, AAG Wiz. 72, s. 47; LB, t. 1, s. 537.

⁴⁷ S. Librowski, dz. cyt., s. 130.

⁴⁸ Tamże, s. 88; *Regesty...*, s. 388.

⁴⁹ Tamże, s. 153; *Regesty...*, s. 389.

⁵⁰ Tamże, s. 107.

⁵¹ Tamże, s. 170; *Regesty...*, s. 377.

⁵² *Regesty...*, s. 377, ADWł, AAG Wiz. 72, s. 381–382.

⁵³ Tamże, s. 388.

⁵⁴ AAG, A Cons E 24a, k. 35.

⁵⁵ *Regesty...*, s. 279.

⁵⁶ LB, t. 1, s. 460.

⁵⁷ ADWł, AAG, Wiz. 115, s. 33.

⁵⁸ AAG, ACons 24b, s. 139.

⁵⁹ ADWł, AAG Wiz. 135, s. 209.

⁶⁰ *Regesty...*, s. 258; erekcja wpisana pod datą 12 grudnia.

nem parafii został św. Marek⁶¹. Objęła ona teren wsi: Siedlątków z przyległościami, Łyszkowice, Nerki. Patronat nad nią sprawowali dziedzice wsi parafialnej⁶².

Dekanat radomszczański, jak wyżej wspomniano, powstał pod koniec XVI lub na pocz. XVII w. Według akt synodu z 1628 r. liczył 14 parafii. W XVII w. przed 1670 r.⁶³ erygowana została na jego terytorium parafia w Grzymalnej Woli – wydzielona z parafii Kamieńsk. Jej obszar objął wsie: Grzymalina Wola, Łękińsko, Wolica, Czyżów. Kościół parafialny pod wezwaniem św. Jana Chrzyciela, a prezenta na stanowiska parafialne znajdowała się w rękach właścicieli wsi parafialnej⁶⁴. W następnym wieku powstała również parafia w Cielętnikach (1766)⁶⁵. Kościół parafialny w niej pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego wystawiony został przez Józefa Bystrzanowskiego w 1742 r.⁶⁶ Teren parafii wydzielony został z parafii Żytno i składał się tylko z wsi parafialnej i w rękach jej dziedziców znajdowało się prawo prezenty.

Jak widać z przedstawionego wyżej rozwoju sieci parafialnej na terenie archidiaconatu uniejowskiego zasadniczy trzon organizacji parafialnej powstał do XVI wieku, późniejsze regulacje miały w zasadzie charakter korekcyjny i podyktowane były bardziej prawami ambicjonalnymi miejscowych dziedziców, do których należały prawa prezenty duchowieństwa, niż względami duszpasterskimi. W omawianym czasie tylko jedna parafia powstała z prezenty innej niż szlachecka, była to parafia w Dobroniu, której fundusz zabezpieczyła Kapituła Krakowska, do której to należały ziemie tworzące nowo powstałą parafię.

S. Litak przeprowadził badania dotyczące gęstości sieci parafialnej na terenie Rzeczypospolitej w końcu XVIII w. W omawianym archidiaconacie przypadał 1 kościół na 63 km² i zajmował pośrednie miejsce w archidiecezji gnieźnieńskiej⁶⁷. Najlepszą notę w tym względzie na terenie archidiecezji miał archidiaconat kaliski – 39 km² na 1 kościół parafialny, a najmniejszą archidiaconat kamieński – 1 kościół parafialny na 115 km². W omawianym okresie w archidiecezji gnieźnieńskiej przypadało średnio na 60 km² 1 kościół parafialny⁶⁸. Jako porównanie należy podać, że najrzadszą sieć kościołów parafialnych w Rzeczypospolitej miała diecezja wileńska – 1 kościół na 527 km², a najgęstsza diecezja chełmińska – 1 kościół parafialny na 48 km². Średnia dla całego Kościoła polskiego wynosiła w tym czasie 1 kościół parafialny na 182 km². Jak zatem widać na omawianym terytorium w porównaniu ze średnią krajową sieć parafialna była dość gęsta⁶⁹.

⁶¹ ADWł, AAG Wiz. 116, s. 42.

⁶² ADWł, AAG Wiz. 72, 1039, AAG Wiz. 5, s. 65.

⁶³ S. Librowski, dz. cyt., s. 166.

⁶⁴ ADWł, AAG Wiz. 73, s. 72–73.

⁶⁵ Tamże, s. 85.

⁶⁶ ADWł, AAG Wiz. 94, s. 37.

⁶⁷ S. Litak, *Kościół w łaciński Polsce...*, około 1772 r., s. 62; tenże, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 r. Struktury administracyjne*, Lublin 1996, s. 119.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 62; tamże, s. 177–179.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Łódź–Warszawa

ZARYS KULTU MATKI BOŻEJ W KOLEGIACIE W ŁASKU

Początki Łasku, miasta powiatowego w województwie łódzkim, w archidiecezji łódzkiej, giną gdzieś w mrokach dziejów. Badania archeologiczne dowodzą istnienia w pobliżu Łasku osadnictwa przed około trzema tysiącami lat. Na pewno już w XI w. istniała tu dobrze prosperująca osada¹.

Arcybiskup gnieźnieński, Jarosław Bogoria Skotnicki, w 1366 r. erygował tu parafię. Parafia pod wezwaniem Matki Boskiej i Świętego Michała Archaniola została powołana do życia przy drewnianym kościele, który wzniesiono prawdopodobnie już w 1356 r. Fundatorami tego dzieła byli właściciele osady, protoplaści rodu Łaskich, pieczętujący się herbem Korab. Oni też wystarali się u króla Władysława Jagiełły w 1422 r. o nadanie osadzie praw miejskich. W celu gospodarczego ożywienia miasta Aleksander Jagiellończyk w 1504 r. nadał Łaskowi wiele przywilejów, którymi cieszyły się miasta królewskie².

Ród Łaskich wydał wielu wybitnych mężów. Niewątpliwie najwybitniejszym z nich był Jan Łaski (1456–1531), prymas Polski, arcybiskup gnieźnieński, Wielki Kanclerz Koronny, kodyfikator prawa polskiego (*Statuty Jana Łaskiego*). Pod jego kierunkiem opracowano niezwykle dzieło – *Liber Beneficiorum*, będące ważnym źródłem kościelnym i geograficzno-historycznym. Dzięki trosce i funduszom Prymasa wzniesiono w mieście okazały murowany kościół w stylu późnogotyckim. Świątynia została konsekrowana 6 lutego 1525 r. pw. Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej, Świętych Michała Archaniola, Jana Chrzciciela, Anny i Doroty³. 25 marca 1525 r. erygowano przy niej Kapitułę Kolegiacką. Prymas Jan

¹ R. Rosin, *Łask i Łascy do końca XVI w.*, w: *Łask. Dzieje miasta*, pod red. J. Śmiałowskiego, Łask 1998, s. 80. A. Otręba, *Dzieje niższych kolegiów duchownych przy kolegiacie w Łasku 1525–1819*, w: *Studia z historii Kościoła*, pod red. H. E. Wyczawskiego, t. II, Warszawa 1973, s. 290–291.

² H. Rybus, *Archiwum kościoła w Łasku*, Włocławek 1939, s. 3; A. Otręba, dz. cyt., s. 303., [J. K.] Koldowski, *Wiadomości o kościele i infułacji w Łasku. Pamiętnik religijno-moralny*, nr 11, R. XX, Warszawa 1860, s. 492. E. Iwanicki, *Łask*, Łódź 1970, s. 7.

³ Prace budowlane prowadzone były prawdopodobnie w latach 1517–1523, A. Otręba, dz. cyt., s. 311–312.

Łaski, erygując Kapitułę, ustanowił w niej trzech prałatów: prepozyta, dziekana i kustosza oraz trzech kanoników. Prałaci i kanonicy łascy mieli swoich zastępców w osobach wikariuszy (wiceprałaci, wicekanonicy), prócz nich byli też trzej wikariusze parafialni. Przy kolegiacie istniało ponadto kolegium sześciu mansjonarzy⁴.

Dzięki bulli papieża Klemensa VII od 1531 r. prepozyt łaski stał się infułatem.

Infułat łaski miał prawo używania szat biskupich, poświęcania i konsekrowania kościołów, mianowania kanoników oraz dysponował szerokimi uprawnieniami sądowniczymi. Niezwykłym przywilejem było obdarzenie go władzą rozgrzeszania z cenzur biskupich, dokonywanych za wiedzą arcybiskupa gnieźnieńskiego⁵.

Wikariusze i mansjonarze dbali o służbę bożą i sprawowali duszpasterstwo w parafii, prowadzili wraz z kanonikami bractwa pobożne, spośród których wysuwają się na czoło Bractwo Różańcowe i Stowarzyszenie Duchownych i Świeckich. Pod opieką kolegiaty znajdowała się szkoła parafialna oraz funkcjonował miejscowy szpital dla ubogich.

Pierwotne uposażenie kolegiaty i liczba kanonii, określone aktem erekcyjnym, ulegało ciągłym zmianom⁶. Od połowy XVI w. nieustannie wzrastało dzięki nadaniom arcybiskupów gnieźnieńskich i innych dobrodziejów, przekazujących na mocy testamentu większe sumy pieniężne⁷.

Upadek świetności miasta następował na skutek wojen, epidemii, pożarów. Nie oszczędziły one również kościoła, świątynia utraciła tytuł kolegiaty w 1819 r.⁸

Prymas Jan Łaski – wielki mecenas sztuki renesansowej w Polsce, wyposażył kościół w Łasku w cenne naczynia liturgiczne, bogato zdobione szaty i sprzęty kościelne oraz cenne księgi liturgiczne, jak: graduał, antyfonarz, psalterz itp. Podarował również zatwierdzone przez papieża Leona X odpusty⁹. Prymas zaopatrzył bibliotekę

⁴ Zob. W. Sitek, *Kapituła Kolegiacka w Łasku*, Łódź 1952, masz., Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi, (dalej AAL), Akta Kurii Biskupiej w Łodzi. Parafia Łask, sygn. 3, s. 4.

⁵ Tamże, s. 18, 35.

⁶ Arcybiskup gnieźnieński, Maciej Drzewnicki w 1533 r. ponownie wydał dokument erygujący kapitułę kolegiacką. Składała się z trzech prałatur i dwóch kanonii. Pierwszym prepozytem kolegiaty był Trojan ze Śleszyna. Ustanowione też zostały kolegia niższego duchowieństwa – kolegium wikariuszy i mansjonarzy. W skład kolegium wikariuszy, zwanych wieczystymi, wchodziło osiem osób. Mogli to być tylko kandydaci wybrani przez prałatów lub kanoników. Przy wyborze szczególny nacisk kładziono na uzdolnienia muzyczne. W skład kolegium mansjonarzy wchodziło sześć osób. Do obowiązków członków tego kolegium należał udział w nabożeństwach oraz dbałość o kult maryjny w kolegiacie łaskiej, A. Otręba, dz. cyt., s. 325, 328.

⁷ Zob. W. Sitek, dz. cyt., s. 18–28.

⁸ Znakomitą książką, która pozwala poznać historię miasta jest cytowana już monografia *Łask. Dzieje miasta*, pod red. J. Śmiałowskiego. Szkoda, że w tym obszernym dziele, liczącym przeszło 600 stron, tak niewiele miejsca poświęcono Kościołowi katolickiemu. Jako jedyny, autor rozdziału drugiego, doskonały znawca regionu, Ryszard Rosin, czwarty paragraf zatytułował *Kościół*. Rozpoczął swój wywód słowami „Kościół w Łasku spełniał w okresie staropolskim o wiele większą rolę niż w innych miastach prywatnych, toteż należy potraktować go odrębnie”. W dalszej części monografii, tylko w kilku miejscach wspomina się o Kościele i roli duchownych skupionych przy kolegiacie łaskiej.

⁹ J. Krasoń, *Z dziejów Łasku*, Łódź 1965, s. 158.

kolegiaty w wiele cennych dzieł o treści religijno-liturgicznej. Z końca XVI w. pochodzą informacje, że w księgozbiorze biblioteki kolegiackiej znajdowało się również kilkaset książek o tematyce prawniczej¹⁰. W skarbcu kolegiaty zachowały się ufundowane przez Łaskiego tak cenne przedmioty, jak pastorał, infuła, ozdobiona renesansowym haftem z herbem prymasa i antyfonarz, bogato zdobiony, odznaczający się wyszukaną kompozycją kolorystyczną, w której dominuje złoto.

Wśród drogocennych przedmiotów będących darem Prymasa dla kościoła łaskiego, jest skarb otaczany szczególnym kultem od pierwszej połowy XVI w. – alabastrowa płaskorzeźba w kształcie tonda – przedstawiająca Madonnę z Dzieciątkiem. Tondo to o średnicy około 40 cm jest jednym z najpiękniejszych dzieł włoskiego renesansu w Polsce. Wykonane zostało pod koniec XV w., prawdopodobnie w pracowni florenckiego artysty Andrea della Robbia, który specjalizował się w rzeźbie z glazurowanej terakoty.

Fundator kolegiaty łaskiej, prymas Jan Łaski – w październiku 1515 r., przywiózł tę rzeźbę z Rzymu, gdzie przebywał na Soborze Laterańskim V. Nie można jednoznacznie ustalić, czy miejscem przeznaczenia pięknego reliefu miał być kościół łaski, czy też wybudowana przy katedrze gnieźnieńskiej w latach 1518–1523 renesansowa kaplica grobowa Łaskiego pw. św. Stanisława¹¹.

Błędnie pojawił się w opracowaniach i artykułach przekaz, że arcybiskup Jan Łaski otrzymał tę płaskorzeźbę od papieża Klemensa VII. Mogła to sprawić legenda głosząca, że Prymasowi, gdy przebywał w Rzymie, szczególnie przypadł do gustu ten wizerunek Matki Boskiej z Dzieciątkiem, rzeźbiony po obu stronach marmurowej płyty. Należał od pokoleń do rodziny papieża Leona X, a później jego synowca Klemensa VII, któremu żal było rozstać się z alabastrowym reliefem, i wtedy to według podania miał zdarzyć się cud odzwierciedlony w ludowej pieśni:

*Najświętsza Panna ten cud uczyniła,
Bo medal zaraz na dwa rozdzieliła,
Jedna połowa w Rzymie została,
Druga się w darze do Łasku dostała*¹².

Tyle głosi legenda.

Papież Klemens VII nie mógł być tym, który ofiarował płaskorzeźbę prymasowi Janowi Łaskiemu, jako że ten nie był w Rzymie za pontyfikatu papieża Klemensa VII.

Wiemy natomiast, że Prymas osobiście przywiózł ten relief z Rzymu. Potwierdza to m.in. zapis z 1531 r., zawarty na kartach księgi *Bractwa Różańcowego przy Kolegiacie Łaskiej*, informujący: „Anno Domini 1531 obrasz Panny Marij w kościele łaskim z kamienia głazowego robiony, którj był przywiósł sławny

¹⁰ Zob. H. Rybus, *Biblioteka Kolegiaty Łaskiej*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (dalej WDL), 1939, nr 6, s. 286–306.

¹¹ H. Kozakiewicz, *Rzeźba z XVI w. w Polsce*, Warszawa 1985, s. 52.

¹² G. Augustynik, *Pamiętka od Matki Boskiej łaskami słynącej w kolegiacie łaskiej*, Włocławek 1919, s. 34.

pamięci nieboszczyk Jan Łaski arcybiskup Gnieźnieński, fundator thego kościoła Łaskiego...”. Jest to pierwsza pewna informacja o przechowywaniu wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem w kolegiacie.

Płaskorzeźba ta może być natomiast darem papieża Leona X. Wskazuje na to poeta, wybitny znawca regionu, kapłan łaski, ks. Grzegorz Zdziejowski, w jednym ze swoich utworów opublikowanym w 1640 r., jednoznacznie stwierdził, że papież Leon X, darowując wizerunek Najświętszej Maryi Panny, uczynił Ją patronką kolegiaty łaskiej¹³.

Już w 1532 r. sława wizerunku Matki Boskiej Łaskiej ściągała wielkie rzesze pielgrzymów na uroczystości maryjne nie tylko z rozległej prowincji gnieźnieńskiej, lecz nawet z południowo-wschodnich kresów Rzeczypospolitej. Przybywali do tego cudami i łaskami słynącego miejsca, przepraszając za grzechy, prosząc Matkę Bożą o pośrednictwo w zanoszonych prośbach, dziękując za otrzymane dary. W tym czasie wizerunek umieszczony był w ołtarzu głównym kolegiaty.

Z relacji tutejszego infulata, późniejszego prymasa, arcybiskupa Władysława Łubieńskiego, wynika, że w 1729 r. na odpust Nawiedzenia NMP przybyło do Łasku 29 tys. wiernych (tyle udzielonych komunii świętych), samo miasto liczyło wówczas około tysiąca mieszkańców. Pobożność kazała pielgrzymującym tu wiernym składać w ofierze Matce Boskiej różnego rodzaju wota w dowód wdzięczności za wysłuchane prośby i otrzymane łaski. Wśród cennych przedmiotów, jakie zostawiono w kościele łaskim, znalazły się szlachetne kamienie, złoto, brylanty, szmaragdy, rubiny. Ze spisu inwentarza z 1720 r. dowiadujemy się, że: „Tylko sam wizerunek Matki Bożej posiadał dwie sukienki wizerunek ten pokrywające, misternie z szafirów, szmaragdów i dużych pereł urjańskich oprawionych w złoto wyrobione. Pas złotem tkany weneckiej roboty, przyozdobiony diamentami. Koronę staroświeckiego wyrobu ze złota zdobną perłami urjańskimi. Krzyż złoty z diamentami”¹⁴. Opis ten nasuwa przypuszczenie, że cudowny relief był już wcześniej koronowany we Włoszech. W Polsce bowiem w 1717 r., jako pierwszy koronowany był obraz Matki Boskiej Częstochowskiej.

Jak relacjonuje cytowany już ks. Kołdowski, przybywało tu „tysiące pobożnych doznając rozmaitych łask i pociechy religijnej, a których liczne podówczas duchowieństwo miejscowe i okoliczne w dni odpustów zaledwie wypowiadać mogło. Lecz szczególnie w czasie morowego powietrza, tłumu pielgrzymów tak zdrowych, jak i zarazą dotkniętych, spieszyło do tego obrazu, aby wyjednać sobie zdrowie i odwrócenie tak okropnej klęski. I stąd to cała kaplica jaśniała kosztownymi wotami, które pobożność na ołtarzu tym w ofierze zawieszała”¹⁵.

¹³ G. Zdziejowski, *Oplakiwanie ojczyzny*, tłum. R. Orlewski, w: *Strofy do Matki Bożej Łaskiej łaskami słynącej*, red. R. Wróbel, Łask 1990, s. 2.

¹⁴ H. Kozakiewicz, dz. cyt., s. 60.

¹⁵ W opisie tym autor oparł się na *Documenta Ecclesiae Coll. Lascensis in folio*, zob. J. K. Kołdowski, dz. cyt., s. 485. Por. *Spis wotów, Księga cudów w kościele łaskim*, AAL Akta dekanatu łaskiego, sygn. 121, s. 3–16.

Część drogocennych darów, jakie złożono w dowód wdzięczności Matce Boskiej Łaskiej, spieniężono na remont kościoła po pożarze, który strawił go w 1747 r. Inne drogocenne przedmioty przepadły na skutek rabunków i wojen¹⁶.

Następna pożoga, która zniszczyła miasto wybuchła dwa lata później¹⁷.

Ksiądz kanonik Józef Turski w 1713 r. zapoczątkował spisywanie w jednej księdze dotąd luźnych relacji i zeznań złożonych w kolegiacie przez wiernych świeckich i duchownych, które ich zdaniem świadczyły o interwencji Bożej za pośrednictwem Matki Boskiej obecnej w wizerunku łaskim¹⁸.

Opis cudów rozpoczyna zeznanie z 1612 r. złożone przez zakonnika benedyktyńskiego z Tyńca, który przez dziesięć lat był sparaliżowany, dopiero gdy rodzice przywieźli go do Łasku i ofiarowali Matce Boskiej, wyzdrowiał i powrócił do klasztoru¹⁹. Z 5 sierpnia 1650 r. pochodzi podobna relacja złożona przez Katarzynę Malanowską z parafii Szadek, która również była sparaliżowana, a po ofiarowaniu jej przez rodziców Matce Boskiej Łaskiej odzyskała zdrowie. Następnie przybyła do kolegiaty, aby złożyć wotum dziękczynne i relację o uzdrowieniu wobec świadków²⁰. W księdze znajduje się kilkanaście zeznań o uzdrowieniu z paraliżu, czy też niedowładu ręki bądź nogi. Na ogół uzdrowieni składali wykonane ze srebra, również złożone, wota w kształcie nogi lub ręki²¹.

Księga notuje również uzdrowienia oczu. Z 1645 r. pochodzą cztery zeznania o cudownym przywróceniu wzroku w kolegiacie przed wizerunkiem Matki Boskiej²². Zanotowano również przywrócenie słuchu i liczne uzdrowienia z bliżej nieokreślonych chorób, jak w przypadku dwóch prawdopodobnie żołnierzy włoskich, przebywających na służbie w Warszawie²³. Relacje dotyczą też ochrony przed epidemiami.

¹⁶ Ksiądz infułat G. Zacharyaszewicz w obawie przed złodziejami w 1802 r. sprzedał m.in. dwie złote korony, perły, srebrną sukienkę, złote i srebrne bukiety kwiatów wysadzone drogocennymi kamieniami za ogólną sumę 9204 złp., J. K. Kołdowski, dz. cyt., s. 483.

¹⁷ W sumie od 1624 do 1847 r. pożary nawiedzały miasto co najmniej pięciokrotnie. Łącznie spłonęły 1253 domy. W źródłach znajdujemy rok 1747 i 1749 jako daty, w których kościół został strawiony przez ogień. Częściej występuje 1749 r. Ale już w *Księdze cudów w kościele łaskim* czytamy „kościół po pogorzełi z 1747 r. zreperował infułat Marcin Załuski za 40 tys złp.”, AAL, sygn. 121, s. 17. Prawdopodobnie oba pożary nie oszczędziły kościoła. Zob. T. Graliński, *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny*, WDL, 1952, nr 1–3.

¹⁸ Wspomniana już księga znajduje się w złym stanie. Prawdopodobnie brak w niej wielu kart. Została w dużej mierze wykorzystana w cytowanej książce G. Augustynika. Stwierdzić należy, że w kilku miejscach autor albo źle odczytał tekst, albo drobne rozbieżności powstały na skutek błędów drukarskich.

¹⁹ AAL, Akta dekanatu łaskiego, sygn. 121, s. 20.

²⁰ Tamże, s. 21.

²¹ Między innymi w 1691 r. Skarszewski, kasztelan wojnicki, złożył srebrne wotum w kształcie nogi za uzdrowienie chorej. Niejaki Dubrzelewski ofiarował złożone wota w kształcie nogi i ręki z literami J. V. Takie samo wotum złożył Mikołaj Starzyński i Stanisław Wierzbowski, dziedzic Łasku, który za uzdrowienie złamanej nogi ofiarował nogę srebrną, tamże, s. 22.

²² Tamże, s. 22.

²³ „W tymże roku 1653 dwaj Włosi w służbie u M. D. kapitana w Warszawie będący, ciężko zachorowali. Słyszac o cudownej M. B. w Łasku, Jej się ofiarowali. Jednocześnie ukazała im się we

Do kolegiaty łaskiej pielgrzymowali wierni z tych miejscowości, które w czasie zarazy nie zostały nią dotknięte bądź epidemia nie dokonała spustoszenia wśród mieszkańców danej wsi czy miasta. 2 lipca 1653 r. parafianie z Widawy i Restarzewa, po odbyciu pielgrzymki do Łasku, złożyli przed cudownym wizerunkiem wotum dziękczynne za uwolnienie od morowego powietrza, „nawet ci, co już w budach leżeli, jako zarażeni, wszyscy wyzdrowieli”²⁴. W XVII i początkach XVIII w. okolice Łasku, jak zresztą cała Rzeczpospolita, nękane były przez liczne epidemie dziesiątkujące ludność. Jak sugeruje ks. Augustynik, wizerunek Matki Boskiej Łaskiej był wtedy obwożony po okolicy, aby ludzie mogli modlić się o zdrowie na otwartej przestrzeni, a nie w murach świątyni, by nie stwarzać warunków rozwoju epidemii²⁵.

Wspomniany autor spisał w swej książce, którą doprowadził do 1918 r., jeszcze kilkadziesiąt innych relacji, wiele z nich nie zawiera cytowana rękopiśmienna najstarsza księga cudów. Dowiadujemy się z nich, że przy składaniu zeznań, ofiarowywano bardzo dużo biżuterii, srebrnych tabliczek oraz pieniędzy w podzięcie za otrzymane dobrodziejstwa²⁶. W łaskach i dobrodziejstwach, w ich zgłaszaniu i rejestrowaniu, poza troską człowieka proszącego o zdrowie bądź o opiekę, uwiadamia się bardzo wyraźnie motyw kultu, ogromna religijność i prostoduszna wiara. Z relacji, głównie sformułowanych w formie dziękczynnej, wyraźnie możemy odczytać ducha epoki i przez ten pryzmat należy je oceniać. Poza tym, dysponując takim materiałem, można wywnioskować, jaki był zasięg kultu i na jaki czas przypada jego rozkwit. Kult ten niezwykle żywy był w ziemi sieradzkiej, głównie stąd przybywali wierni do sanktuarium łaskiego. Ale cudowny wizerunek Matki Boskiej Łaskiej Nieustającej Pomocy na przełomie XVII i XVIII w., kiedy to Jej kult zataczał najszerze kręgi, znany był nie tylko w środkowej Polsce. Na pięć głównych uroczystości maryjnych, także na Ofiarowanie i Nawiedzenie Najświętszej Maryi Panny, na uroczystość Trzech Króli i świętych: Michała, Dorotę, Grzegorza Wielkiego, Wawrzyńca, Annę oraz Znalezienie i Podwyższenie Świętego Krzyża przybywali wierni nawet z kresów Rzeczpospolitej. Święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny było obchodzone najbardziej uroczyście. Rozpoczynało się 40-godzinnym nabożeństwem od niesporów 29 czerwca i trwało do niesporów 2 lipca²⁷.

śnie M. Boska, jak jest w obrazie łaskim przedstawiona i zaraz ich uzdrowiła. Przebudziwszy się obaj zupełnie zdrowi, opowiedzieli sobie co na śnie widzieli, i zaraz poszli pieszo do Łasku, gdzie po spowiedzi i Komunii św. zebranemu ludowi wszystko opowiedzieli i dwie srebrne tabliczki w dowód wdzięczności na ołtarzu złożyli”, tamże, s. 22.

²⁴ Tamże, s. 22.

²⁵ G. Augustynik, dz. cyt., s. 81.

²⁶ Ogółem drogie przedmioty przechowywane w skarbcu szacowane były na sumę około 60 tys. złp. Wiadomości te pochodzą z inwentarzy sporządzonych w latach 1708, 1732 i 1754, tamże, s. 88–90.

²⁷ Odpust ten istnieje od 1708 r. na pamiątkę wprowadzenia wizerunku Matki Boskiej do nowej kaplicy, zob. G. Augustynik, dz. cyt., s. 80–81.

Kult obrazu był ściśle związany z Eucharystią. Prośby o łaski, jak i dziękczynienia za nie łączono z zamawianiem mszy świętych. Złożenie relacji o wstawiennictwie Maryi często poprzedzone było spowiedzią wiernych i przyjęciem Komunii świętej w kolegiacie.

Do 1708 r. relief przedstawiający Madonnę Łaską umieszczony był w ołtarzu głównym kolegiaty. Ksiądz Stanisław Wierzbowski, właściciel Łasku, późniejszy infułat, w 1684 r. dobudował do kolegiaty od strony południowej kaplicę Najświętszego Sakramentu, później zwaną Matki Bożej, na której szczycie stała figura Niepokalanie Poczętej. Właśnie we wspomnianym roku do kaplicy przeniesiono cudowną płaskorzeźbę²⁸. Po pożarze, około 1760 r., kaplicę odbudowano, nadano jej piękny rokokowy wystrój z bogato zdobionym ołtarzem. Cudowny relief umieszczony jest w centralnej części ołtarza. Płaskorzeźba jest zasuwana obrazem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Obok niej między złożonymi kolumnami ołtarza stoją figury naturalnej wielkości: po prawej stronie – św. Joachima i św. Anny, a po lewej – św. Józefa i św. Teresy. Nad wizerunkiem Matki Bożej w górze umieszczono obraz Ukoronowania NMP²⁹.

Okres zaborów, zniesienie kolegiaty, dwie wojny światowe spowodowały upadek znaczenia świątyni jako sanktuarium maryjnego. W okresie międzywojennym okazją do ożywienia kultu był odbyty na ziemi łaskiej 1 i 2 lipca 1933 r. Kongres Eucharystyczny oraz świętowanie czterystulecia pobytu cudownego wizerunku Matki Bożej w Łasku. Tak relacjonuje te wydarzenia biskup Wincenty Tymieniecki: „Stara Kolegiata ożyła życiem nowem, dawno już nie widzianem, zdawało się, że ożyły duchy przodków i odnowiły dawną tradycję Ziemi Łaskiej. Miasto Łask wypełniło się przeszło 20-tysięczną rzeszą pątników, którzy przybyli z różnych stron, by uczcić w publicznym pochodzie Pana Jezusa, utajonego w Najświętszym Sakramencie i Jego Matkę Najświętszą, a zarazem podnieść się na duchu oraz pokrzepić siły wśród trudów i znoju życia.

W tej wspaniałej manifestacji religijnej ujawniła się znowu dostojna dusza polska, która potrafi nie tylko wspomnieć przeszłość, ale i odradzać jej bogatą treść w nowej formie i rzucać plon pod świetlaną przyszłość”³⁰.

Należy podkreślić, że od lat siedemdziesiątych XX stulecia obserwujemy ożywienie kultu maryjnego w kolegiacie łaskiej. Wyrazem tego są składane w archiwum parafialnym liczne relacje wiernych, którzy wypraszają u Matki Bożej Łaski Nieustającej Pomocy dobrodziejstwa dla siebie i swoich bliskich. Wśród tych relacji jest wiele obszernych zeznań, które mówią o cudzie uratowanego życia, wybawieniu z ciężkiej opresji życiowej, czy też dojściu do pełni sił po przebyciu ciężkiej choroby.

²⁸ AAL, Akta dekanatu łaskiego, sygn. 121, s. 20. R. Paradowski, *Łask i okolice*, Łask 1988, s. 26.

²⁹ G. Augustynik, dz. cyt., s. 60. Zob. M. Sulimierska-Laube, *Łask kolegiata pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, masz., Warszawa 1980, s. 28–29.

³⁰ WDL, 1933, nr 6, s. 219.

16 października 1979 r., z inicjatywy ówczesnego proboszcza ks. Józefa Naruszewicza zaprowadzono *Księgę Pomocników Maryi*. Dowiadujemy się z niej o czynnym zaangażowaniu się wiernych świeckich w rozwój życia religijnego i patriotycznego w Łasku i szerzeniu kultu Matki Boskiej. Zaprowadzono również *Księgę pamiątkową*, w której znajdują się wzmianki o pielgrzymkach nawiedzających świątynię. Studiując te dokumenty, można śmiało stwierdzić, że kult maryjny w tym miejscu z powrotem jest żywy. Ponadto materiały te mogą posłużyć przy wszczęciu starań o ukoronowanie alabastrowego reliefu przedstawiającego Madonnę z Dzieciątkiem. Należy podkreślić, że do Łasku przybywają pielgrzymi nie tylko z diecezji łódzkiej³¹. Zorganizowane pielgrzymki przybywają tu z określonymi intencjami dziękczynno-błagalnymi skierowanymi do Matki Bożej Nieustającej Pomocy³².

Oprócz wspomnianych oznak kultu, jakimi otaczano cudowną płaskorzeźbę, należy też wspomnieć o wielu wierszach i pieśniach skomponowanych na przestrzeni wieków ku czci Matki Boskiej Łaskiej³³.

Przy świątyni od początku istniało Bractwo Duchownych i Świeckich. Przed 1576 r. istniało liczne Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP. Najbardziej popularnym bractwem maryjnym istniejącym przy kolegiacie jest Bractwo Różańcowe założone w 1609 r. przez dominikanów. Jego celem było śpiewanie w niedziele i święta różańca w godzinach popołudniowych³⁴. Już w XVI w. żywy był udział rzemieślników w życiu religijnym. Regulowały go w sposób szczegółowy statuty cechowe.

Okazały gmach świątyni, jej bogate wyposażenie wnętrza, liczne relikwie i odpusty, ciesząca się uznaniem kapela kolegiacka, wiele dzieł sztuki, cenne paramenty i szaty liturgiczne, a nade wszystko łaskami słynący wizerunek Matki Boskiej, oddziaływały na postawy religijne wiernych, pobudzały do większej gorliwości w praktykach religijnych.

³¹ Między innymi widnieją tam następujące wpisy: *Pielgrzymka z parafii Świątniki Górne diecezja Krakowska oddaje się w opiekę Matki Bożej Łaskawej X S. Konieczny – 27 lipca 1985; Pielgrzymka z diecezji Gorzów Wlkp. – parafia Jasień, Lubsko, Starosiedle w ilości 31 osób przybyło do Matki Bożej Łaskiej prosić o łaski dla siebie i dla swych rodzin oddając siebie samym Matce Bożej – ks. Gacki AD 1985.09.07; Z pokłonem Matce Bożej w cudownym obrazie M. B. Pełnej Łaski Łaskiej oddaje cześć pielgrzymka 40 osób z parafii Gromnik – diec. Tarnowska. Ksiądz Mariusz Korpalka – 2.05.1987 r., Archiwum parafii Łask, (dalej ApŁ), *Księga pamiątkowa*, s. 3.*

³² Chór Parafii św. Maksymiliana Kolbe z Pabianic wraz z ks. proboszczem w hołdzie Maryi – Pełnej Łaski – poleca budowę świątyni i ośrodka parafialnego w Pabianicach – jako wotum dla Maryi za ocalenie życia Jana Pawła II. Ksiądz Ryszard Olszewski oraz chór parafialny – 29 VI 1987 r., ApŁ, *Księga pamiątkowa*, s. 3.

³³ Część z nich zebrał i opracował R. Wróbel, zob. *Strofy do Matki Bożej Łaskiej łaskami słynącej*, Łask 1994.

³⁴ Zob. P. Brackowski, *Historia parafii Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny i św. Michała Archaniola w Łasku w latach 1818–1925*, masz., Warszawa–Łódź 1997, s. 75–78.

KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI
Łódź

KULT MARYJNY W KOLEGIACIE ŁASKIEJ W OKRESIE STAROPOLSKIM

Pojęcie kultu w znaczeniu religijnym jest bardzo szerokie. Odnosi się ono bowiem do całej przestrzeni relacji człowieka z Bogiem, który jest Stwórcą i Odwiecznym Panem wszelkiego stworzenia, jego absolutnym początkiem i końcem. To w nim człowiek wyznaje, że wszystko od Boga zależy i jemu całkowicie wszystko zawdzięcza. Obok kultu typowo boskiego znany jest również kult, który określa się w teologii mianem kultu szczegółowego, dotyczącego w najbardziej wyjątkowy sposób Maryi, jako Matki Chrystusa, która pozostaje w szczególnej łączności z Bogiem i ukazuje w sobie Jego świętość.

Biorąc pod uwagę zaangażowanie człowieka w działalność kultową, można go podzielić na dwie przestrzenie – wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza z nich dotyczy zaangażowania ducha człowieka, druga natomiast wyraża w sobie to, co człowiek czyni. Idąc dalej w podziale, możemy wyróżnić kult prywatny i publiczny. Kult prywatny realizowany jest w skrytości we własnym imieniu, kult publiczny jest jawny i nosi w sobie znamiona społeczne. Jednak ściśle mówiąc, nie ma całkowicie kultu prywatnego. Kult, który został ustanowiony przez Kościół i jest sprawowany w Jego imieniu, nazywa się liturgicznym¹.

Ten ukazany powyżej podział kultu ma umiejscowić ramy niniejszego artykułu, który dotyczyć będzie kultu maryjnego w kolegiacie łaskiej. Mowa w nim będzie o kulcie szczególnym, o łaskach otrzymywanych za pośrednictwem Matki Chrystusa i kulcie przede wszystkim publicznym i liturgicznym sprawowanym w kościele kolegiackim w Łasku. Podstawą źródłową niniejszego opracowania będą przede wszystkim zachowane do dnia dzisiejszego księgi wizytacji i księga cudów, a także nieistniejące już w całości akta kapituły łaskiej.

Kult Maryjny w kolegiacie związany był z płaskorzeźbą z wizerunkiem Matki Bożej z Dzieciątkiem, wykonanej z białego marmuru carraryjskiego w formie me-

¹ J. Wichrowicz, *Kult*, w: *Katolicyzm A–Z*, pod red. Z. Pawlaka, Łódź 1989, s. 225; K. Rahner, H. Vorgrimel, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 197–200.

dalionu², ofiarowanej przez fundatora tej kolegiaty i wielkiego mecenasa sztuki arcybiskupa Jana Łaskiego. Jeszcze przed erekcją kolegiaty, która nastąpiła w 1525 r., stała się ona przedmiotem kultu publicznego. Umieszczona została w nowo wybudowanym murowanym kościele parafialnym w Łasku w 1523 r. Autorstwo tej płaskorzeźby przypisuje się florentczykowi Andrea della Robbia, a z pewnością wyszła ona z jego pracowni. Powstanie jej datuje się na koniec XV w.³

Na temat drogi, jaką przebyła płaskorzeźba, aby znaleźć się w kościele w Łasku, panują w historiografii różne opinie. W. Łuszczkiewicz jako pierwszy podważył panującą powszechnie opinię, która zamieszczona została w publikacjach J. Korytkowskiego⁴ i A. Fridricha⁵, że płaskorzeźbę tę otrzymał arcybiskup Jan Łaski z rąk papieża Klemensa VII⁶. Według badań W. Łuszczkiewicza, potwierdzonych m.in. przez badania A. Otręby i innych, nie był to dar papieża Klemensa VII (1523–1534) za pontyfikatu którego arcybiskup Łaski nie był w Rzymie, gdyż jak sam pisze, osobiście przywiózł ją wcześniej z Rzymu. Musiało to mieć miejsce podczas któregoś z pobytów w Wiecznym Mieście w 1494, 1500 lub 1515 r., gdy wracał z Soboru⁷.

Początki kultu maryjnego w Łasku sięgają jednak czasów wcześniejszych, sprzed sprowadzenia tego wizerunku i sprzed powstania kolegiaty. Można go już zauważyć przy ustanowieniu mansjonarii przy ówczesnym kościele parafialnym w Łasku w 1509 r.⁸ Do obowiązków mansjonarzy należało m.in. odśpiewaniem codziennym kursu o Matce Bożej i odprawienie mszy świętej wotywniej ku Jej czci *Salve sancta Parens*. Po ustanowieniu kolegiaty nowi mansjonariusze przejęli te funkcje po swoich poprzednikach i nadal zobowiązani byli dbać o rozwój kultu Maryjnego⁹.

Innym elementem rozwijającym kult Maryjny w kościele parafialnym w Łasku były odpusty, które mogli uzyskać modlący się w kościele w Łasku w określone święta kościelne: Trzech Króli, Znalezienia i Podwyższenia Krzyża Święte-

² Z. Ch. [Chodyński Z.], *Łask*, w: *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 12, Warszawa 1879, s. 351.

³ W. Łuszczkiewicz, *Płaskorzeźba Andrzeja della Robbia w kościele w Łasku*, w: *Łask dzieje miasta*, red. J. Śmiałowski, Łask 1998, s. 516; Jest to przedruk artykułu, który ukazał się w „Sprawozdania Komisji do Badań Historii Sztuki w Polsce”, t. 9, z. 1–2, Kraków 1913, s. 319–330; G. Augustynik, *Pamiętka od Matki Boskiej łaskami słynącej w kolegiacie łaskiej*, Włocławek 1918, s. 28–30.

⁴ J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 2, Poznań 1888, s. 801.

⁵ A. Fridrich, *Historia cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, Kraków 1908, t. 3, s. 232; współcześnie informację tę powtarza J. Krasoń, *Z dziejów Łasku*, Łódź 1965, s. 158.

⁶ W. Łuszczkiewicz, art. cyt., s. 516.

⁷ A. Otręba, *Dzieje niższych kolegiów duchownych przy kolegiacie w Łasku 1525–1819*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, red. H. E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1973, s. 318 – 320; R. Rosin, *Łask i Łascy do końca XVI w.*, w: *Łask dzieje...*, s. 99; S. Grad, *Kościelna działalność arcybiskupa i prymasa Jana Łaskiego*, w: *Studia z historii Kościoła...*, t. 5, Warszawa 1979, s. 279.

⁸ J. Korytkowski, art. cyt., s. 801.

⁹ A. Otręba, dz. cyt., s. 403.

go, św. Grzegorza, Piotra i Pawła, Wawrzyńca, Michała, Anny i Uroczystości Matki Bożej – Niepokalanego Poczęcia, Zwiastowania, Narodzenia Oczyszczenia i Wniebowzięcia¹⁰.

Najbardziej widoczną formą kultu maryjnego w kolegiacie była liturgia – msze święte i nabożeństwa, które sprawowane były ku czci Matki Bożej. Życie liturgiczne w świątyni rozpoczynało się od akcentu maryjnego, gdyż jako pierwsza na rozpoczęcie dnia odprawiana była wczesnym rankiem msza święta *Rorate*. Fundusz na jej sprawowanie był fundacji dziekana kapituły łaskiej ks. Wojciecha Dębieskiego z 1649 r. i stanowił 280 zł czynszu rocznie od zapisanego kapitału, którego wartość wynosiła 4000 zł. Msza ta śpiewana była w środy, a czytana w poniedziałek, czwartek i piątek, natomiast w ostatni dzień tygodnia – sobotę śpiewano litanie ku czci Matki Bożej. W 20 lat po dokonaniu fundacji musiały wystąpić problemy z wpłatą tego czynszu, bo kapituła na posiedzeniu generalnym w 1670 r. postanowiła, że przez najbliższy rok nie będzie odprawiana msza święta *Rorate*. Dopiero w dwa lata później na posiedzeniu kapituły 12 września 1672 r. stojący na jej czele prepozyt Wojciech Dobrzelewski nakazał dalsze jej odprawianie przez mansonariuszy podczas jutrzni śpiewanej przez kolegium wikariuszy. Jak mocno kanonikom leżało na sercu rozpoczynanie dnia liturgicznego od tej mszy świętej maryjnej świadczy postanowienie kapituły z 16 sierpnia 1737 r., która naznaczała wysoką karę – 5 grzywien dla mansonariusza, który by jej nie odprawił. W aktach kapituły znajduje się także przypomnienie, aby tej mszy świętej nie zaniedbać, zmieniano godziny jej odprawawiania. Od 1740 r. odprawiano tę wotywę podczas śpiewania Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP, a w 1772 r. powrócono do starej tradycji, że należy ją odprawiać rano o godz. 5⁰⁰ na rozpoczęcie dnia. W 3 lata później połączono znowu jej odprawianie z śpiewem Godzinek, by w 1776 r. na posiedzeniu 2 października podjąć uchwałę, że uczestniczyć w niej będzie każdego dnia całe kolegium duchowieństwa kolegiaty zarówno wyższe, jak i niższe, z wyjątkiem oktaw świąt Narodzenia Bożego, Objawienia Pańskiego, Wielkiego Tygodnia, Zesłania Ducha Świętego, Bożego Ciała, Świętego Wojciecha, Wszystkich Świętych¹¹.

Jednym z najpopularniejszych przejawów kultu maryjnego wśród wiernych był śpiew Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP. W kolegiacie, był on wykonywany przez specjalne założony w tym celu chór. Jego fundatorem był kapelan

¹⁰ Archiwum Archidiecezji Łódzkiej (dalej AAL), Akta parafii Łask (dalej ApŁ), Akta wizytacji z 1811 r., b. Sygn., s. 58–60; H. Rybus, *Archiwa kościoła w Łasku*, „Ateneum Kapłańskie” nr 43 (1939), s. 397. Proces kształtowania się tych odpustów rozpoczął się w 1494 r., kiedy to kościół łaski otrzymał przywilej od 12 kardynałów rzymskich, kolejne odpusty czynione były przez kardynała Jagiellończyka, arcybiskupa Andrzeja Boryszewskiego, biskupów wrocławskiego – Krzesława z Kurozwęk, poznańskiego – Uriela Górkę, płockiego, Piotra Chodkowskiego, przemyskiego – Mikołaja Priusa Krajewskiego. Specjalny odpust przyznał również papież Juliusz II kombinowanemu bractwu kapłanów i świeckich w lipcu 1513 r., został on potwierdzony przez jego następcę Leona X w 1515 r.

¹¹ A. Otręba, dz. cyt., s. 405–406.

kaplicy Matki Bożej ks. kanonik Jan Turski, który dokonał tej fundacji przed 1738 r.¹² za aprobatą ówczesnego prepozyta kolegiaty łaskiej Władysława Łubieńskiego (1729–1742). Zwyczaj śpiewania Godzinek w kolegiacie musiał istnieć już wcześniej, a nawet należałoby przypuszczać, że był on bardzo popularny, bo dokument kolegiaty z 1738 r., w którym jest po raz pierwszy o nim mowa, dotyczy tego, że wcześniej wykonywany był nieskładnie – jako śpiew „niesforyczny”, czyli nieskoordynowany, dopiero powołany do istnienia chór miał przewodniczyć jego wykonywaniu. Dokument ten zaleca też, aby śpiewać Godzinki codziennie o godz. 6⁰⁰ rano w okresie od uroczystości Bożego Ciała do Wszystkich Świętych w pozostałym okresie zaraz po jutrzni¹³. Chór ten miał składać się z kobiet niezamężnych. Kanonik Turski ustanowił na ten cel fundację w wysokości 2000 zł, od której roczny czynsz wynosił 140 zł. Z tej sumy 120 zł przeznaczone było na zapłatę dla 12 śpiewaczek – panien. Miały one w dwóch chórach, po 6 osób każdy, śpiewać na przemian zwrotki Godzinek¹⁴.

Uroczyscie obchodzono w kolegiacie święto patronalne kościoła, którego tytuł brzmiał: Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny i obchodzony był w drugą niedzielę po Wielkanocy. Na kapitule generalnej 13 lipca 1670 r. prepozyt Wojciech Dobrzalewski zobowiązał wszystkich beneficjentów do jak najuroczystsze- go obchodzenia tego dnia. Postanowiono wówczas, że odprawiane w tym dniu godziny kanoniczne odbywać się będą przy wystawionym Najświętszym Sakramencie¹⁵.

Od 1740 r. kapituła, w celu podkreślenia u wiernych i pielgrzymów największego święta, wprowadziła w kolegiacie od 40-godzinne nabożeństwo adoracyjne z okazji uroczystości Nawiedzenia NMP. Porządek tej adoracji miał przebiegać następująco. Uroczyste rozpoczęcie adoracji następowało 30 czerwca. Po modlitwach kanonicznych wikariuszy *prymie* i *tercji* wykonywane było nabożeństwo maryjne. Odprawiali go mansomiarze podczas mszy świętej. Następnie odmawiano kolejną godzinę kanoniczną – *sextę*. Po niej następowała procesja i msza święta zwana *sumą*, wystawienie Najświętszego Sakramentu tego dnia było w kolegiacie do godz. 7⁰⁰ wieczorem. Następnie 1 lipca, w wigilię Nawiedzenia NMP, Najświętszy Sakrament był wystawiony od godz. 4³⁰ rano do 7³⁰ wieczorem. Podobne godziny wystawienia były w dzień samego święta – 2 lipca. Uroczyste zakończenie adoracji w tym dniu odbywało się o godz. 7³⁰ wieczorem¹⁶.

Propagatorami kultu maryjnego były także bractwa, których celem było m.in. rozwijanie tego kultu wśród swoich członków i poprzez różnego rodzaju działalność zewnętrzną. Najprężniej rozwijało się stowarzyszenie – bractwo kapłanów i świeckich, które wprowadzone zostało przez arcybiskupa Jana Łaskiego po jego

¹² W akcie erekcji tego chóru brak jest daty, ale założenie jego musiało nastąpić przed 1738 r., ponieważ w tym roku zmarł kanonik Turski.

¹³ A. Otręba, dz. cyt., s. 408.

¹⁴ AAL, ApŁ, Akta wizytacji z 1811, b. sygn., s. 88.

¹⁵ A. Otręba, dz. cyt., s. 409.

¹⁶ Tamże, s. 410.

powrocie do kraju z Soboru Laterańskiego. Po śmierci inicjatora jego możliwym protektorem został arcybiskup Maciej Drzewicki, który w 1531 r. został jego członkiem. Stowarzyszenie to oprócz innych zadań miało charakter maryjny, bo za swoją patronkę uznawało Matkę Bożą spieszącą z pomocą do św. Elżbiety. Na czele tego stowarzyszenia stał każdorazowy prepozyt kolegiaty. Kolejne zatwierdzenie i przyznanie szczególnych odpustów dokonał papież Paweł III w 1535 r. w specjalnym dokumencie skierowanym do kapituły i prepozyta¹⁷.

Innym bractwem, które miało charakter maryjny o bardzo szerokim oddziaływaniu było Bractwo Różańcowe zaprowadzone w 1609 r. przez dominikanów. Jego głównym celem było śpiewanie w niedziele i święta różańca w godzinach popołudniowych¹⁸. Nieco mniej od niego popularne, ale również o charakterze maryjnym, było Bractwo św. Anny i Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP¹⁹.

Miejscem, w którym szczególnie koncentrował się kult maryjny była kaplica Najświętszej Maryi Panny. Tak pisał o niej ks. Jan Kłodowski w 1860 r.: „Kaplica Najświętszej Maryi Panny, od strony południowej, w której przechowuje się Najświętszy Sakrament, jest wspaniała i okazała, przez Stanisława Wierzbowskiego dziedzica Łasku w początkach osiemnastego wieku wzniesiona. Ma oddzielną zakrystię i chór, na którym umieszczono mały organ. Sklepienie jej wyrobione misternie, w załamkach swoich złożone, posadzka z taflí marmurowych ułożona. W ołtarzu znajduje się wystawiony na złotej blasze obraz Najświętszej Maryi Panny”²⁰. Kaplica wybudowana przez ówczesnego właściciela Łasku w celu szczególnego uczczenia Matki Bożej, której płaskorzeźba słynęła jako czyniąca liczne cuda na całą okolicę i do której udawały się lokalne pielgrzymki zwłaszcza na uroczystości odpustowe.

Zbudowanie nowej kaplicy i przeniesienie do niej wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem jeszcze bardziej wzmogło kult maryjny w Łasku. W tej kaplicy sprawowano nabożeństwa liturgiczne ku czci Maryi, stała się ona miejscem prywatnego kultu wiernych. Pomyślano również o uatrakcyjnieniu liturgii, w tym celu często angażowano kapele do grania w nabożeństwach pozamszalnych i procesjach.

W 1744 r. kapituła zobowiązała kanonika Baranowskiego do szczegółowego spisywania łask i cudów, jakie dokonywały się w Łasku. Wówczas to powstała *Księga cudów*, która zawiera relacje z cudownych wydarzeń, jakie działy się za przyczyną Matki Bożej. Wówczas podjęto też decyzję o wyłączeniu w kaplicy ołtarza Matki Bożej²¹.

¹⁷ Tamże, s. 404.

¹⁸ AAL, ApŁ, Wizytacja z 1811 r., b. sygn., s. 136.

¹⁹ R. Rosin, art. cyt., s. 99.

²⁰ J. Kołodowski, *Wiadomość o kościele i infulacji w Łasku, Pamiętnik religijno-moralny*, II, t. 6, Warszawa 1860, s. 485. Podobnie w swoich opisach czynią: F. M. Sobieszczyński w „Tygodniku Ilustrowanym” t. 3, nr 328–353, s. 53–54, i M. Baliński i T. Lipiński, *Starożytna Polska*, t. 1, s. 264.

²¹ A. Otręba, dz. cyt., s. 449.

Oprócz zewnętrznych znamion kultu maryjnego, jaki zawarty jest w liturgii, o sile wiary w moc Maryi świadczą różnego rodzaju cuda, dokonane za pośrednictwem tej świętej Patronki. Opisane one zostały we wspomnianej powyżej *Księdze cudów*. Najstarszy zapisany cud miał miejsce w 1612 r. i dotyczył Cypriana, zakonnika z klasztoru Benedyktynów w Tyńcu. Zakonnik ten przez 10 lat sparaliżowany, po ofiarowaniu się Matce Bożej z Łasku został uzdrowiony²². Łącznie spisanych zostało ponad 70 cudownych interwencji Matki Bożej. Oprócz nich duże znaczenie w poznaniu żywotności kultu mają pozostawione wota, które jeszcze bardziej świadczą o wdzięczności za cud dokonania wewnętrznej przemiany pielgrzyma. Oczywiście nie można liczby spisanych cudów i pozostawionych wot w sposób algebraiczny przenieść na żywotność i intensywność kultu, ale pokazują one pewien kierunek jego rozwoju.

Wota ofiarowane Matce Bożej przechowywano w kaplicy jej poświęconej. Umieszczano je albo przy samym obrazie, albo też przymocowywano je do ołtarza albo przywieszano na jednym z filarów w kaplicy. W 1738 r. było ich podobno 248²³, spis dokonany podczas wizytacji arcybiskupa Władysława Łubieńskiego z 1740 r. podaje już 298 wót²⁴, a inwentarz z połowy XVIII w. podaje 124 wota wiszące tylko na ścianach kaplicy²⁵. Wśród wot przeważały różnego rodzaju blachy z inskrypcjami o treści religijnej, serca często z inicjałami maryjnymi lub chrystusowymi. Oprócz tego wota przedstawiają te narządy, które zostały w cudowny sposób uzdrowione np. oczy, nos, nogę, głowę²⁶. Najwięcej jednak wot umieszczone jest w inwentarzu z zaznaczeniem, kto je ofiarował albo ze stwierdzeniem tylko wotum. Trudno jest na tej podstawie określić jak ono wyglądało. Niemożliwe jest też określenie, jakich łask dostąpił ofiarodawca.

Wizerunek Matki Bożej z Dzieciątkiem zyskał jeszcze więcej rozgłosu, gdy uznano go za cudowne ocalony z pożaru, który wybuchł w kościele w 1749 r. Wówczas to nastąpiło zintensyfikowanie kultu maryjnego w Łasku, który stał się jednym z ogólnie znanych sanktuariów maryjnych w kraju. Kult ten rozwijał się dość dynamicznie do czasu skasowania przez władze zaborcze kolegiaty w 1819 r. Z prężnego ośrodka religijnego Łask stał się nagle małą prowincjonalną parafią z niewielką obsadą duszpasterską, która nie była w stanie sprostać wezwaniom, jakie przed nią stały. Ograniczenia religijne wprowadzone przez ówczesne władze zaborcze (m.in. zakaz pielgrzymek) doprowadziły do częściowego zaniku kultu²⁷, a sanktuarium maryjne w Łasku straciło swój powszechny wymiar. Stało się jedynie ośrodkiem lokalnego kultu maryjnego.

²² AAL, ApŁ, *Księga cudów*, b. sygn., k. 3; G. Augustynik, dz. cyt., s. 38.

²³ G. Augustyniak, dz. cyt., s. 53.

²⁴ AAL, ApŁ, Wizytacja Łubieńskiego, b. Sygn., k. 54v.

²⁵ AAL, ApŁ, *Inventarium antiqi*, b. Sygn., k. 96–106.

²⁶ Tamże, np. k. 96, 98.

²⁷ G. Augustynik, dz. cyt., s. 74–76.

BOGDAN SZCZEPANKOWSKI
Warszawa

HISTORIA DUSZPASTERSTWA WŚRÓD NIESŁYSZĄCYCH

*Na dzień każdego osiągnięcia,
jak fundament pod gmachem,
leżą czyjeś cierpliwe
i pokorne ofiary.*

Stefan Kardynał Wyszyński

1. PIERWSZE FORMY DZIAŁALNOŚCI NA RZECZ NIESŁYSZĄCYCH DZIECI

Początki wszelkich znanych i opisanych form działalności na rzecz osób niesłyszących nierozzerwalnie związane są z Kościołem. Pierwsza zachowana informacja na piśmie o działaniach na rzecz głuchoniemych pochodzi z VIII w., od św. Bedy historyka Kościoła angielskiego i dotyczy św. Johna (Jana) z Beverley (zm. w 721 r.), biskupa Hexham, a następnie Yorku w Anglii, który ok. 683 r. uczył osobę głuchoniemą mówienia. Pierwszy znany nam nauczyciel niesłyszących, żyjący w XVI w. Pedro Ponce de Leon był hiszpańskim zakonnikiem, benedyktynem. W XVII w. w Szwajcarii biskup Genewy, św. Franciszek Salezy (1567–1622), wsławił się m.in. tym, że uczył głuchoniemego o imieniu Marci. Dzięki temu, podobnie jak św. John z Beverley, uznawany jest za patrona niesłyszących. Jedną z pierwszych szkół dla niesłyszących, Instytut dla Głuchoniemych w Paryżu, założył opat Charles Michel de l'Épée, a kontynuatorem jego działań był również ksiądz, Roch-Ambroise Sicard. Także w wielu innych krajach, jak np. w Holandii, Włoszech, a także w Polsce, początki kształcenia niesłyszących są związane z działalnością Kościoła.

Na ziemiach polskich pierwszą szkołę dla dzieci głuchych założył w 1817 r. ks. Jakub Falkowski, a historia pamięta wielu księży zasłużonych w kształceniu niesłyszących. Także pierwszy słownik języka migowego w Polsce, wydany w 1879 r., został opracowany przez księży – Józefa Hollaka i Teofila Jagodzińskiego. Księża byli także autorami innych książek poświęconych niesłyszącym, z których na uwagę zasługuje wydana w 1913 r. praca ks. Wilhelma Wagnera, katechety w Zakładzie dla Głuchoniemych we Lwowie, *Głuchoniemy wobec naj-*

nowszych badań nauki, mająca charakter monografii. Z czasem kształcenie dzieci niesłyszących zostało przejęte przez świeckich pedagogów, duchowni natomiast skoncentrowali się na katechezie i duszpasterstwie.

Katecheza pojawiła się już w XIX w. w pierwszych szkołach dla dzieci niesłyszących. W 1876 r. w Warszawskim Instytucie Głuchoniemych wydano nawet dwutomowy podręcznik do nauczania głuchoniemych dzieci religii. Jednak na ogół wychowanie religijne nie było kontynuowane po ukończeniu szkół. Głuchoniemi dorośli, żyjąc w diasporze, nie mieli na ogół możliwości pełnego korzystania z opieki duchowej.

2. POCZĄTKI DUSZPASTERSTWA WŚRÓD DOROSŁYCH NIESŁYSZĄCYCH

Początki duszpasterstwa wśród dorosłych niesłyszących wiążą się z 1905 r., kiedy to w Katowicach z inicjatywy i pod opieką Kościoła zostało utworzone jedno z pierwszych stowarzyszeń głuchoniemych – *Katolickie Stowarzyszenie Głuchoniemych im. św. Józefa*, z opiekunem duchowym ks. Arturem Spielvogelem. Pierwsze nabożeństwa dla dorosłych głuchych w języku migowym zapoczątkował ks. Jan Wolarz w 1909 r., kontynuował je ks. Maksymilian Wojtas.

Kościół, szczególnie już po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, odegrał znaczącą rolę w powstaniu kilku innych stowarzyszeń niesłyszących, takich jak *Polsko-Katolickie Towarzystwo Głuchoniemych* w Poznaniu, założone w 1919 r. przy aktywnym współdziałaniu katechety, a późniejszego dyrektora Krajowego Zakładu dla Głuchoniemych w Poznaniu, ks. Bolesława Sulka, który od początku istnienia Towarzystwa był jego kuratorem i duszpasterzem. Wiele towarzystw głuchoniemych już w nazwie i w statutach podkreślało swój chrześcijański charakter, jak np. założone w 1909 r. w Łodzi *Chrześcijańskie Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Głuchoniemych*, w 1920 r. w Bydgoszczy *Polsko-Katolickie Towarzystwo Głuchoniemych*, w 1929 r. w Wilnie *Chrześcijańskie Towarzystwo Głuchoniemych* oraz w 1932 r. w Wejherowie *Katolickie Towarzystwo Głuchoniemych dla Wejherowa i Okolicy*. Także niektóre powstałe wcześniej towarzystwa po odzyskaniu niepodległości przez Polskę zaczęły w swych nazwach podkreślać swój chrześcijański charakter, jak np. *Towarzystwo Głuchoniemych* w Warszawie, które w 1919 r. przyjęło nazwę *Chrześcijańskie Towarzystwo Głuchoniemych*, 5 lat później dodając do swej nazwy słowo *Opatrzność*, czy *Towarzystwo dla Zdrowia Głuchoniemych* w Grudziądzu, które w 1920 r. zmieniło nazwę na *Katolickie Towarzystwo Głuchoniemych*. Towarzystwa głuchoniemych, także i te, które nie miały w nazwach słowa „katolickie” czy „chrześcijańskie”, z reguły miały swych duszpasterzy, przy czym przeważnie byli to księża sprawujący opiekę katechetyczną w pobliskich zakładach dla głuchoniemych. Mówiąc o szkołach dla głuchoniemych w tym okresie, warto nadmienić, że w dwóch z nich – w Łodzi i Poznaniu przez kilkanaście lat księża byli także dyrektorami szkół. W sumie jednak opieka duchowa obejmowała nieliczne grono osób niesłyszących, ponieważ w towarzystwach głu-

choniemych zrzeszali się głównie absolwenci szkół dla głuchoniemych, a powszechność nauczania w tej populacji sięgała zaledwie kilkunastu procent.

3. ZORGANIZOWANA DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA WŚRÓD NIESŁYSZĄCYCH

Rozpoczęcie zorganizowanej działalności duszpasterskiej Kościoła katolickiego na rzecz środowisk niesłyszących należy wiązać z 1953 r. Wtedy bowiem tu właśnie, w Panewnikach, zaczęto organizować cykliczne szkolenia dla duszpasterzy i katechetów osób niesłyszących, obejmujące przede wszystkim umiejętność komunikowania się z niesłyszącymi. Organizatorami pierwszych kursów, zlokalizowanych w Domu Prowincjalnym Sióstr Służebniczek NMP, byli ks. Konrad Lubos, zajmujący się duszpasterstwem niesłyszących od 1937 r., i ks. Jan Urbaczka. Miejsce to stało się na długie lata centrum kształcenia kapłanów i sióstr zakonnych w zakresie opieki duchowej nad niesłyszącymi.

W lutym 1958 r. Episkopat Polski utworzył Ogólnopolski Sekretariat Duszpasterstwa Głuchoniemych, z siedzibą w Kurii Diecezjalnej w Katowicach, dyrektorem Krajowej Centrali Duszpasterstwa Głuchoniemych został ks. Konrad Lubos (1912–1999), który pełnił tę funkcję aż do 1992 r., kiedy to przeszedł na zasłużoną emeryturę. Postać ks. Konrada Lubosa, zmarłego w 1999 r., zasługuje na szczególne wspomnienie. Urodził się 30 grudnia 1912 r. w Piekarach Śląskich. Jego matka, Maria z domu Czempiel, była siostrą beatyfikowanego ostatnio ks. Józefa Czempieła. Ukończył Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Świecenia kapłańskie otrzymał 26 stycznia 1936 r. W 1937 r., po ukończeniu rocznego kursu w Państwowym Instytucie Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, został katechetą w Śląskim Zakładzie dla Głuchoniemych w Lublińcu. Od 1939 r. był diecezjalnym duszpasterzem głuchoniemych. Po wojnie nadal zajmował się organizowaniem duszpasterstwa głuchoniemych. Na ogólnopolskich kursach w Panewnikach kształcił nowych duszpasterzy głuchoniemych. Po powołaniu Ogólnopolskiego Sekretariatu Duszpasterstwa Głuchoniemych został kierownikiem tego Sekretariatu, a w 1963 r. Konferencja Episkopatu Polski powołała go na Krajowego Duszpasterza Głuchoniemych, którą to funkcję pełnił do 1992 r. Zmarł 10 maja 1999 r. w Piekarach Śląskich.

Utworzenie krajowej centrali duszpasterstwa nad niesłyszącymi stało się inspiracją do tworzenia odpowiednich referatów na szczeblu kurialnym, które podjęły trud organizacji na swym terenie duszpasterstwa niesłyszących w formie ośrodków z nabożeństwami odprawianymi w języku migowym, przygotowywania niesłyszących do przyjęcia sakramentów świętych, organizowania pielgrzymek, dni skupienia itp.

Od początku swego istnienia koordynacja działań duszpasterstwa nad niesłyszącymi koncentrowała się na Górnym Śląsku. Mimo że działalność duszpasterska w tym środowisku rozszerzyła się na całą Polskę, ta tradycja pozostała do dzisiaj, przy czym działalność tę koordynuje działająca przy Kurii Metropolitalnej

w Katowicach Krajowa Centrala Duszpasterstwa Głuchych, kierowana od 1992 r. przez ks. Adama Michalskiego – następcę ks. Konrada Lubosa. W ostatnich latach przy parafii Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Katowicach zostało uruchomione diecezjalne Centrum Duszpasterstwa Specjalnego, otwarte dla wszystkich potrzebujących, nie tylko z terenu województwa, a w 1992 r. arcybiskup Damian Zimoń wydał dokument *Promemoria w sprawach duszpasterstwa głuchoniemych w Polsce*, określający zadania, jakie stawia się przed duszpasterzem niesłyszących i zalecający kandydatom na to stanowisko nie tylko ukończenie seminarium duchownego, lecz także kierunku surdopedagogicznego w uczelni pedagogicznej oraz pełnego dostępnego kształcenia w zakresie języka migowego.

Jednym z podstawowych zadań Centrali jest przygotowanie jak najliczniejszej kadry specjalistów do prowadzenia pracy katechetycznej i duszpasterskiej wśród niesłyszących. Poza organizowanymi systematycznie kursami i dorocznymi zjazdami duszpasterzy i katechetów niesłyszących w Panewnikach, w następnych latach także w niektórych seminariach duchownych zaczęto wykładać duszpasterstwo niesłyszących. Po 1980 r. do nauczania języka migowego włączył się także Polski Związek Głuchych. Wielu księży i kleryków uczestniczy w kursach języka migowego organizowanych przez Związek, a gdy od 1985 r. Związek zaczął organizować kursy języka migowego dla nauczycieli, także i w tych kursach, poza nauczycielami uczestniczyli i uczestniczą nadal księża, siostry i katecheci. Stało się to łatwiejsze, gdy na początku lat dziewięćdziesiątych katecheza wróciła do wszystkich szkół dla niesłyszących.

Podjęte zostały także działania mające na celu zunifikowanie znaków religijnych polskiego języka migowego. W lutym 1991 r. z inicjatywy duszpasterza niesłyszących z parafii św. Aleksandra w Warszawie, ks. Mariana Mikołajczaka, zorganizowana została Konferencja Unifikacyjna. W Konferencji wzięło udział 7 księży, 1 zakonnica oraz 5 osób świeckich. Podczas trzydniowych obrad zunifikowano ponad 300 znaków migowych niezbędnych w katechezie, duszpasterstwie i liturgii mszy św. W lipcu 1999 r. wydany został jako niskonakładowy druk kserograficzny *Słownika katechetycznego polskiego języka migowego*, zawierający opisy zunifikowanych znaków migowych, a same znaki zarejestrowano na wideokasie. W 1996 r. ukazała się próbna, powielaczowa wersja słownika, niestety obciążona wieloma błędami merytorycznymi. Obecnie przygotowywane jest nowe, poprawione wydanie słownika, które powinno ukazać się niebawem.

Przez cały okres swego działania Kościół przygotowuje nowych adeptów działalności duszpasterskiej w środowisku niesłyszących w kilku wyższych seminariach duchownych. W czerwcu 1996 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, pod kierunkiem wykładowcy języka migowego Haliny Bartos, od 1991 r. prowadzącej dla kleryków tego seminarium naukę języka migowego, przygotowano wideokasetę z nagraniami znaków religijnych języka migowego oraz liturgii mszy świętej w języku migowym. Ostatnio, jako pomoc dydaktyczna dla kleryków ukazała się książka *Głusi słyszą* ks. infułata Jerzego Bryły, wieloletniego duszpasterza niesłyszących w archidiecezji krakowskiej. Ta pięknie wydana i bogato ilustrowana książka jest nie

tylko podręcznikiem dla kleryków, lecz równocześnie bogatym omówieniem działalności duszpasterskiej w środowisku niesłyszących w archidiecezji krakowskiej w aspekcie historycznym i współczesnym.

Obecnie we wszystkich większych miastach odbywają się co tydzień specjalne nabożeństwa dla niesłyszących, odprawiane w języku migowym lub w systemie językowo-migowym – mową dźwiękową i językiem miganym. W miastach mniejszych praktykuje się organizowanie nabożeństw dla niesłyszących raz w miesiącu, w niektórych dekanatach i parafiach o mniejszym skupieniu niesłyszących jeszcze rzadziej – np. jedynie po jednym nabożeństwie w Wielkim Poście i w Adwencie. Ważne jest jednak, aby żadna osoba niesłysząca w Polsce nie była pozbawiona całkowicie opieki duszpasterskiej.

Od 1995 r. w jedną z sobót września niesłyszący i ich duszpasterze spotykają się na Jasnej Górze w Częstochowie. W kwietniu często przyjeżdżają do Częstochowy niesłyszący uczniowie ostatnich klas szkół średnich w intencji pomyślnego zdania egzaminów dojrzałości. Także w Częstochowie od kilku lat klerycy z Wyższego Seminarium Duchownego redagują i wydają kwartalnik „Bratnia Dłoń”, adresowany do osób niesłyszących, ich rodzin i przyjaciół.

Niezależnie od ogólnopolskich pielgrzymek niesłyszących do Częstochowy, a co kilka lat, w skali diecezjalnej, organizowane są pielgrzymki do sanktuariów lokalnych. Wśród tych sanktuariów należy wyróżnić Sanktuarium Bolesnej Królowej Polski – Matki Ziemi Świętokrzyskiej w Kałkowie-Godowie, gdzie we wrześniu 1990 r. poświęcona została kaplica głuchych, a w lipcu 1997 r. zostało otwarte Oratorium Głuchych, gromadzące eksponaty i pamiątki będące świadectwem historii, kultury i tożsamości środowiskowej niesłyszących. Inspiratorem, założycielem i kustoszem tego nietypowego, jedyne w Polsce muzeum poświęconego niesłyszącym jest wieloletni duszpasterz tego środowiska ks. kanonik Czesław Wala.

Problemy duszpasterstwa nad niesłyszącymi nie są również obce Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II. Jak wspomina ks. Jerzy Bryła, w swej książce *Głusi słyszą*, kiedy w 1958 r. ówczesny ks. Karol Wojtyła został wyświęcony na biskupa, pierwszego bierzmowania w swoim życiu udzielił grupie niesłyszącej młodzieży z Krakowa, a wkrótce potem, w 1960 r. wziął udział w pielgrzymce niesłyszących do Kalwarii Zebrzydowskiej. Ojciec Święty od początku doceniał znaczenie duszpasterstwa nad niesłyszącymi i odnosił się z wielką życzliwością do kształcenia duszpasterzy niesłyszących. W 1961 i 1962 r., jeszcze jako biskup, patronował dwom kolejnym kursom dla księży i sióstr zakonnych, zorganizowanym w Krakowie przez ks. Jerzego Bryłę. Kursy te ukończyło łącznie blisko 90 księży i katechetek.

Gdy w 1964 r. podczas wizytacji kanonicznej w kościele św. św. Piotra i Pawła w Krakowie arcybiskup Karol Wojtyła w ramach rekolekcji wielkopostnych odprawił nabożeństwo dla niesłyszących, po raz pierwszy wypowiedział kilka słów w języku migowym, co spotkało się z ogromnym aplauzem zgromadzonych niesłyszących. Już jako papież, w czasie swej drugiej pielgrzymki do Ojczyzny w czerwcu 1983 r. spotkał się w katedrze katowickiej z niesłyszącymi z całego kraju, a w Watykanie wielokrotnie przyjmował na audiencjach niesłyszą-

cych pielgrzymów z Polski oraz innych krajów, podkreślając w ten sposób, że ich problemy są mu zawsze bliskie. Spotkanie z Papieżem w 1983 r. tak wspomina niesłysząca pisarka i poetka Petronela Pawłowska: *Tych kilka godzin poświęconych oczekiwaniu na przybycie Ojca Świętego, rozmyślaniu i modlitwie, wydaje mi się teraz, we wspomnieniach, jedną chwilą. Wszystko przesłoniła biała postać Papieża idącego głównym przejściem, wśród lasu wyciągniętych do niego błagalnie rąk. Szedł, jak symbol Dobrego Pasterza, który chroni swą trzodę i prowadzi ją drogą wiodącą do pokoju, bezpieczeństwa i miłości, do której tak tęsknimy w życiu. Cóż mogę więcej powiedzieć o tym przeżyciu? Słowa nie mogą w pełni oddać uczuć i myśli. Jedno tylko wiem: wspomnienie tego dnia będzie mi towarzyszyć do końca życia wraz z udzielonym tam błogosławieństwem.*

12 maja 1996 r. Ojciec Święty beatyfikował księdza Filipa Smaldone (1848–1923), który swe życie poświęcił pracy na rzecz niesłyszących. Ksiądz F. Smaldone w 1885 r. w Lecce we Włoszech założył Kongregację Sióstr Salezjanek Świętych Serc, których celem była praca wśród niesłyszących. Zakon ten od początku swego istnienia zajmował się niesłyszącymi we Włoszech, ale także i w innych krajach świata, głównie w Brazylii. Ksiądz Smaldone był założycielem szkoły dla niesłyszących w Lecce, a następnie kolejnych szkół. Obecnie założona przez ks. Smaldone kongregacja prowadzi m.in. 12 szkół dla głuchych, w tym 9 we Włoszech i 3 w Brazylii. W ostatnim okresie Kościół rozpoczął także działalność duszpasterską wśród osób głuchoniewidomych. 6 września 1998 r. w kościele św. Marcina w Warszawie, w niewielkiej kaplicy św. Franciszka, odprawiona została po raz pierwszy msza święta dla głuchoniewidomych. Dzięki obecności tłumaczy języka migowego, tłumaczy oralnych oraz zainstalowanym urządzeniom technicznym osoby głuchoniewidome mogły uczestniczyć czynnie w nabożeństwie. W ten sposób rozpoczęta została stała akcja duszpasterska nad głuchoniewidomymi, na razie w Warszawie, gdzie nabożeństwa takie odbywają się w każdą pierwszą niedzielę miesiąca.

Duszpasterstwo niesłyszących występuje na całym świecie, chociaż w krajach Europy Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej przeżywało niezwykle trudny okres. We wrześniu 1996 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Katowicach odbyło się jedno z kolejnych Międzynarodowych Seminariów Ekumenicznych, poświęcone sytuacji ludzi niesłyszących i ich duszpasterstwa w zmienionej rzeczywistości krajów postkomunistycznych. Wzięli w nim udział księża i osoby świeckie z 15 krajów Europy, reprezentujący 4 kościoły chrześcijańskie. Nieprzypadkowo seminarium to odbywało się w Polsce, która ze wszystkich krajów Europy Środkowo-Wschodniej ma najwięcej pozytywnych doświadczeń. W naszym kraju bowiem w okresie rządów komunistycznych duszpasterstwo niesłyszących przez cały czas funkcjonowało, natomiast w innych krajach postkomunistycznych po 1989 r. znajdowało się dopiero w stadium organizacji. Polskie doświadczenia stanowią zatem istotny wkład w rozwój działalności Kościoła na rzecz niesłyszących w Europie Środkowo-Wschodniej. Ponad 90 lat działalności duszpasterskiej Kościoła na rzecz środowiska niesłyszących w Polsce pozwoliło na ustabilizowanie form działalności i włączenie Kościoła w system działań społecznych dla tego środowiska.

BOGDAN SZCZEPANKOWSKI
Warszawa

POROZUMIEWANIE SIĘ Z OSOBAMI NIESŁYSZĄCYMI

*Lud żyjący w sercu własnej mowy
pozostaje poprzez pokolenia tajemnicą myśli
nieprzejranej do końca.*

Jan Paweł II

1. WPROWADZENIE

Wśród środków komunikacji interpersonalnej, jakimi w ogóle dysponuje człowiek, niewątpliwie najwygodniejszy i najsprawniejszy jest język naturalny. Dla osób słyszących jest to język ojczysty w postaci mowy dźwiękowej, ewentualnie pisma. Z przeszłości znane jest także porozumiewanie się za pomocą rysunku i środków niewerbalnych. Porozumiewanie się osób niesłyszących pomiędzy sobą i z osobami słyszącymi możliwe jest przy zastosowaniu większej liczby różnych środków komunikacji, chociaż nie wszystkie są dla nich jednakowo dostępne. Osoby niesłyszące często bowiem nie mogą opanować w wystarczającym stopniu języka polskiego, natomiast wśród osób słyszących znajomość kodów manualnych jest rzadkością. Część z możliwych do stosowania środków porozumiewania się jest powiązana z językiem narodowym, część z naturalnym językiem osób niesłyszących – migowym, niektóre zaś można wywodzić z obu języków.

W kontaktach pomiędzy osobami niesłyszącymi dominują środki porozumiewania się, które można wywodzić lub powiązać z klasycznym językiem migowym. Należą do nich:

- znaki migowe ideograficzne w systemie migowym (klasyczny język migowy),
- znaki migowe daktylograficzne (alfabet palcowy i znaki liczb), przy czym alfabet palcowy pełni głównie funkcje pomocnicze i uzupełniające,
- mimika i pantomimika stanowiąca integralną część znaków migowych,
- gesty wtrącone, które nie są skodyfikowanymi znakami migowymi, ale je uzupełniają i ułatwiają całościowy odbiór wypowiedzi,
- elementy mowy dźwiękowej lub artykulacji,
- inne zachowania kinetyczne (środki niewerbalne pozawokalne, mowa ciała).

W kontaktach pomiędzy osobami niesłyszącymi a słyszącymi dominują te środki komunikacji interpersonalnej, których bazą jest język narodowy. Zaliczamy do nich:

- język dźwiękowy (głośna mowa), przy którym łączy się wykorzystywanie resztek słuchu z odczytywaniem z ust,
- język artykułowany (wyraźna artykulacja bez użycia głosu) odbierany wyłącznie przez odczytywanie z ust,
- znaki migowe daktylograficzne (alfabet palcowy i znaki liczb),
- pismo,
- fonogesty (umowne układy rąk i palców wspomagające artykulację, mające zastosowanie przede wszystkim w dydaktyce),
- znaki migowe ideograficzne i daktylograficzne w systemie językowo-migowym pełnym (język migany z końcówkami),
- znaki migowe ideograficzne i daktylograficzne w systemie językowo-migowym użytkowym (język migany bez końcówek lub z końcówkami stosowanymi wybiórczo),
- zachowania kinetyczne nie będące konwencjonalnymi znakami migowymi (środki niewerbalne, mowa ciała).

Teoretycznie istnieje możliwość realizowania aktów komunikacyjnych za pomocą każdego z wymienionych środków komunikacji oddzielnie (z wyjątkiem fonogestów, które muszą współdziałać z językiem mówionym lub artykułowanym), jednak w praktyce są one ze sobą łączone, przy czym zależy to głównie od tego, kim są osoby uczestniczące w wymianie informacji.

Nawiązanie i utrzymanie kontaktu komunikacyjnego z osobami niesłyszącymi wymaga nie tylko odpowiedniej wiedzy i znajomości środków przekazu informacji, lecz także zwiększonego wysiłku każdej ze stron, ze względu na odmienne języki naturalne. Kontakt ten bywa tym trudniejszy, że osoby słyszące zazwyczaj oczekują, aby osoby niesłyszące posługiwały się językiem fonicznym i dorównywały słyszącym w kontakcie komunikacyjnym. W kontaktach pomiędzy osobami niesłyszącymi a słyszącymi, znającymi klasyczny język migowy, dominuje ten język, wspierany często z obu stron artykulacją i fragmentaryczną mową dźwiękową. W kontaktach pomiędzy osobami niesłyszącymi a słyszącymi znającymi język migany (tak jest u większości duszpasterzy pracujących z niesłyszącymi) z reguły ze strony osób słyszących dominuje system językowo-migowy użytkowy, będący połączeniem mowy lub artykulacji z językiem miganym, natomiast ze strony osób niesłyszących klasyczny język migowy, uzupełniany, o ile to możliwe, mową dźwiękową. Osoby niesłyszące dwujęzyczne w kontaktach z osobami słyszącymi posługują się mową dźwiękową lub także systemem językowo-migowym. Znaki migowe daktylograficzne, w tym głównie alfabet palcowy, służą przede wszystkim do celów specjalnych, takich jak przekazywanie nazw własnych i wyrazów, dla których brak znaków ideograficznych, i wreszcie przekazywanie końcówek wyrazów w systemie językowo-migowym pełnym. Gdy

osoba słyszcząca nie zna żadnych kodów manualnych, z osobami ogłuchłymi może nawiązać także kontakt poprzez pismo. Jest to możliwe także z osobami niesłyszczącymi kulturowo, jednak ze względu na odmienną gramatyczną języka polskiego fonicznego i języka polskiego migowego nie zawsze osiąga się pełne porozumienie. W kontaktach tych także występują zachowania kinetyczne, zazwyczaj pełniące funkcje pomocnicze, uzupełniające i wzbogacające wypowiedź.

Środki porozumiewania się stosowane w praktyce nie mają jednolitego charakteru i różnią się udziałem elementu mówionego, daktylograficznego, ideograficznego, graficznego (pismo) i środków niewerbalnych. Zależy to od możliwości i preferencji uczestników aktu komunikacyjnego oraz sytuacji, w której dochodzi do wymiany informacji. Z reguły w konkretnym kontakcie komunikacyjnym wytwarza się specyficzny dla uczestniczących w nim osób system porozumiewania się, obejmujący znane i akceptowane przez obie strony środki komunikacji i relacje pomiędzy nimi.

Najskuteczniejszym środkiem przekazu informacji osób niesłyszczących jest klasyczny język migowy. Ponieważ jego opanowanie jest trudne i wymaga wielu lat systematycznej nauki, jak każdego obcego języka, najczęściej osoby słyszące, w tym także duszpasterze niesłyszczących, stosują system językowo-migowy, czyli połączenie języka dźwiękowego z równoległą ilustracją wypowiedzi słownej znakami migowymi, a więc język migany w wersji użytkowej. Liczbę niesłyszczących użytkowników języka migowego w Polsce (dla których jest to język podstawowy) można oszacować na 40–50 tys. osób.

2. TROCHĘ HISTORII

Instytucjonalizacja wychowania głuchych i skupianie ich w placówkach oświatowo-wychowawczych sprzyjało powstawaniu i rozwijaniu się języków migowych. Niezależnie od tego, czy w danej placówce stosowano metodę porozumiewania z niesłyszczącymi dziećmi wykorzystującą mowę (tzw. metodę oralną) czy język migowy (zwaną wówczas metodą mimiczną), języki migowe w tych środowiskach powstawały i funkcjonowały przynajmniej jako podstawowy środek porozumiewania się pomiędzy uczniami. Zdecydowanie lepsze warunki rozwoju do języków migowych istniały w tych placówkach, w których były one wykorzystywane także w nauczaniu. Ograniczone kontakty między szkołami powodowały jednak, że w językach tych występowały znaczne różnice, nawet wówczas gdy miało to miejsce na terenie jednego państwa.

Historię polskiego języka migowego trzeba liczyć od daty powstania pierwszej szkoły dla dzieci głuchych, Instytutu Głuchoniemych w Warszawie, w ówczesnym zaborze rosyjskim, a więc od 1817 r. Jego twórca i założyciel, ks. Jakub Falkowski (1774–1848), był zwolennikiem metody nauczania wykorzystującej język migowy. Kolejne szkoły – założony w 1830 r. Zakład dla Głuchoniemych we Lwowie i w

1832 r. Królewski Zakład dla Głuchoniemych w Poznaniu – powstały w pozostałych zaborach i z tego też względu w każdym z nich rozwijał się inny język migowy. Sytuacja ta, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, doprowadziła do istnienia na terenie kraju znacznych różnic dialektalnych w języku migowym. W wyniku kontaktów towarzyskich i sportowych niesłyszących zamieszkałych w różnych miastach stopniowo, choć powoli, dokonywała się unifikacja znaków. Po II wojnie światowej i przesunięciu granic Polski na zachód pozostało na terenie Polski wielu niesłyszących pochodzenia niemieckiego, posługujących się jednak całkowicie odmiennymi znakami migowymi. Ponieważ różnice dialektalne w różnych regionach Polski były znaczące i utrudniały upowszechnianie znajomości języka migowego wspólnego dla wszystkich niesłyszących w Polsce, w latach sześćdziesiątych proces unifikacji języka migowego przybrał zorganizowaną formę. Wówczas przy Zarządzie Głównym Polskiego Związku Głuchych powstała Komisja Unifikacji Języka Migowego, która w okresie ok. 20 lat zunifikowała blisko 5 tysięcy znaków ideograficznych. Wydawane sukcesywnie słowniki i podręczniki do nauki języka migowego, filmy dydaktyczne oraz pojawienie się języka migowego w telewizji spowodowały, że dziś można już mówić o ujednoliceniu znaków i jednolitym polskim języku migowym, chociaż wiele pojęć nadal bywa określanych dwoma lub kilkoma różnymi znakami migowymi, zależnie od regionu.

3. KLASYCZNY JĘZYK MIGOWY

Klasyczny język migowy, funkcjonujący w XIX stuleciu w warszawskim Instytucie Głuchoniemych i Ociemniałych – najstarszej polskiej szkole dla dzieci niesłyszących, był równocześnie pierwszym polskim językiem migowym, który został opisany. Dokonali tego autorzy *Słownika mimicznego dla głuchoniemych i osób z nimi styczność mających* – ks. Józef Hollak i ks. Teofil Jagodziński, którzy w 1879 r., a więc 120 lat temu, pisali:

„1. Znaki mimiczne nie ulegają żadnym odmianom gramatycznym, podobnie jak rysunek lub rzeźba, które również są znakami na wyobrażenie jakowej rzeczy [...]”

2. [...] Główny znak mimiczny, przedstawiający, jaki przedmiot, wymaga innych znaków pomocniczych dla dokładnego uwydatnienia myśli wyrazić się mającej. Podobnie się postępuje przy oznaczaniu form gramatycznych, jakimi są: tryb rozkazujący, czas, osoba, rodzaj i stopniowanie. I tak: Tryb rozkazujący niekiedy określają przez dodanie migu rozkazu, zezwolenia lub zakazu do znaku odpowiedniego słowa. Zwykle zaś ograniczają się na energiczniejsze tylko wyrażenia w migach samego słowa. Osoba oznacza się, dodając mig stosowanego zaimka, np. *ja spać, ty spać, on spać*. Czas określa się przez dodanie znaku „teraźniejszości”, „przeszłości” lub „przyszłości” do migu jakiego słowa, np. „*śpię*”, „*spalem*”, „*spać będę*” określa się na migi przez wyrazy „*ja spać teraz*”, „*ja spać dawniej*”, „*ja spać potem*” [...].

3. Niektóre części mowy, jak zaimki względne oraz spójniki zwykle się opuszczają w potocznej mowie mimicznej, gdyż głuchoniemi używają w ogóle zdań pojedynczych i stosownym ich zestawieniem tworzą całe okresy.

4. W mowie mimicznej na pierwszym miejscu kładzie się zawsze osobę działającą, następnie słowo, a w końcu przedmiot, na który spływa działanie [...].

5. W zdaniach przeczących wprzód kładzie się przedmiot i czynność, a na końcu dopiero zaprzeczenie [...].

6. W zdaniach rozwiniętych wszelkie określenia i dopełnienia muszą być pomieszczone tuż przy wyrazach, do których się odnoszą [...].

7. W mimice znaków zasadniczych i pierwotnych jest niewiele. Po większej części wyraz jeden określa się w migach przez kombinację dwóch lub więcej znaków zasadniczych. Jednakże głuchoniemi najczęściej lubią takowe określenia skracać i poprzestają tylko na znaku głównym, opuszczając podrzędne [...].

8. Ogólną zasadą w tworzeniu rzeczowników osobowych ze słów jest, że przed słowem dodaje się mig „człowieka”, np. „człowiek robić” (robotnik). Rzeczowniki zaś nieosobowe wyrażają się tak samo jak słowa, od których pochodzą np. *siedzenie, stanie, spanie, szycie* [...] określają się jak: *siedzieć, stać, spać, szyc* [...] itd. Toż samo rozumieć należy i o przysłówkach od przymiotników pochodzących, które jednakowo się migają.

9. Nazwy mimiczne nie znają żadnych przerośni [...]”¹.

Ten skrócony i uproszczony opis gramatyki klasycznego języka migowego jest w znacznym stopniu prawdziwy i dzisiaj. W owym czasie jednak nie były prowadzone żadne badania lingwistyczne nad językiem migowym. Z tego też względu często był on uważany za język niepełnowartościowy, a nawet traktowany nie jako język, ale prymitywny kod komunikacyjny. Opinie takie, głoszone przez osoby nie znające tego języka, spotykamy czasem i dziś. Nie można się temu dziwić. Język migowy bowiem, mimo ponad 200-letniej udokumentowanej historii, pozostawał poza zakresem zainteresowania lingwistów aż do połowy XX w. Należy sądzić, że lingwiści nie zwrócili uwagi na ten sposób komunikowania się także z powodu trudności w jego ewentualnym badaniu, wynikających z nieznamośności tego języka. Jednakże pomijanie języka migowego w rozważaniach nad definicją języka jako takiego spowodowało powstanie wielu definicji fałszywie zawężanych, utożsamiających język z systemem z kanałem głosowo-słuchowym jako pierwotnym, co mogło sugerować, że języki migowe nie są językami. Dalsze rozważania dowodzą, że w większości istniejących definicji języka również mieści się język migowy.

Dopiero w drugiej połowie XX w. język migowy stał się przedmiotem badań naukowych w wielu krajach, najwcześniej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, w których pierwsza praca naukowa z tego zakresu – monografia amerykań-

¹ J. Hollak, T. Jagodziński, *Słownik mimiczny dla głuchoniemych i osób z nimi styczność mających*. IGO, Warszawa 1879, s. III–VI.

skiego języka migowego, napisana przez W. C. Stokoe, została wydana w 1960 r. Tę właśnie datę można przyjąć za początek badań lingwistycznych nad językami migowymi na świecie. W następnych latach powstało wiele prac badawczych w różnych krajach. Jednym z celów tych badań było wykazanie, że można stworzyć model fonologii, niezależny od cech artykulacyjnych i fonicznych właściwych językom naturalnym, a tym samym możliwość opisywania także języków migowych. Dziś językoznawcy nie mają wątpliwości co do faktu, że języki migowe są pełnoprawnymi językami. W 1977 r. w Stanach Zjednoczonych rozpoczęto organizację corocznych prezentacji badań nad językiem migowym w formie seminariów naukowych. Dwa lata później rozpoczęto organizację podobnych seminariów na skalę światową. I Międzynarodowe Sympozjum Badań nad Językiem Migowym odbyło się od 10 do 16 czerwca 1979 r. w Skapparholmen w Szwecji, następne w Bristolu w Wielkiej Brytanii w 1981 r., w Rzymie w 1983 r., a następne już co 4 lata w Finlandii, Holandii i Kanadzie. W latach osiemdziesiątych zaczęto również organizować europejskie kongresy poświęcone wynikom badań nad językiem migowym (*European Congress on Sign Language Research*). Pierwszy z nich zorganizowano 19–25 września 1982 r. w Brukseli (Belgia), następny w 1985 r. w Amsterdamie (Holandia), w 1989 r. w Hamburgu (RFN) i w 1994 r. w Monachium (RFN). Zaczęły też pojawiać się pierwsze publikacje dotyczące badań nad europejskimi językami migowymi. Wydana w 1993 r. przez wydawnictwo *Signum* w Hamburgu bibliografia prac dotyczących języka migowego obejmowała już wówczas 6400 pozycji z różnych krajów, w tym zaledwie 10 z Polski.

W ostatnich latach podjęto także szereg badań nad polskim językiem migowym. W latach dziewięćdziesiątych był on tematem jednej pracy habilitacyjnej², dwóch prac doktorskich oraz kilkunastu prac magisterskich. Pierwsza próba dokonania opisu lingwistycznego polskiego języka migowego została dokonana w 1992 r.³ W 1996 r. na Uniwersytecie Warszawskim pod kierunkiem prof. Marka Świdzińskiego podjęty został długofalowy program realizacji projektu naukowo-badawczego *Studia nad kompetencją językową i komunikacją niesłyszących*, którego cele obejmują m.in. sporządzenie definicji składni polskiego języka migowego.

4. SYSTEM JĘZYKOWO-MIGOWY I JĘZYK MIGANY

Mimo że dla wielu niesłyszących język migowy jest językiem jedynym, a dla prawie wszystkich pozostałych językiem pierwszym (drugim jest lepiej lub gorzej opanowany język ojczysty), nie można pominąć faktu, że jego niesłyszący użytkownicy funkcjonują w społeczeństwie, które używa jedynie języka ojczystego, a

² Napisanej na Uniwersytecie Warszawskim przez Jacka Perlina.

³ J. Perlin, B. Szczepankowski, *Polski język migowy – opis lingwistyczny*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992.

tylko nieliczni przedstawiciele tego społeczeństwa (członkowie rodzin niesłyszących, nauczyciele, współpracownicy niesłyszących, a także duszpasterze) potrafią nawiązać kontakt z niesłyszącymi, używając znaków języka migowego. Poprzez udział w komunikacji interpersonalnej także osób dwujęzycznych (zarówno słyszących, jak i niesłyszących), w tym w szczególności osób słyszących posługujących się pojedynczymi znakami migowymi ilustrującymi wypowiedź słowną, a także dzięki pojawieniu się w telewizji programów tłumaczonych na język migowy, następuje stopniowa ingerencja języka ojczystego zarówno w rozwój słownictwa migowego (tworzenie znaków migowych przyimków i spójników, budowanie znaków migowych od początkowych liter wyrazów, tworzenie znaków przez analogię do innych znaków o podobnej pisowni itp.), jak też w system gramatyczny klasycznego języka migowego (objawia to się tworzeniem przez osoby niesłyszące w spontanicznych wypowiedziach struktur zdaniowych zbliżonych do struktur zdaniowych w języku polskim). W wypowiedziach migowych większość osób niesłyszących masowo zaczęła stosować artykulację, zwłaszcza ci, którzy uczęszczali do szkół dla głuchych. Wreszcie wykształceni niesłyszący (a także niektórzy badacze języka migowego) zaczęli podejmować próby tworzenia sztucznych hybrydowych języków, łączących w sobie słownictwo języka migowego z gramatyką języka ojczystego, nazywanych *językami miganymi* i wykorzystywać je w porozumiewaniu się między sobą. Języki migane, mimo że są przede wszystkim miganymi odmianami narodowych języków dźwiękowych, są również traktowane jako odmiany narodowych języków migowych i mieszczą się w jego ogólnej definicji.

W systemie językowo-migowym, którego składnikiem obok języka mówionego jest język migany, znaki migowe wykorzystuje się jako ilustrację wypowiedzi słownej w języku ojczystym. Znaków tych używa się w szyku gramatycznym języka ojczystego, dodając fakultatywnie lub obowiązkowo końcówki fleksyjne za pomocą alfabetu palcowego. Tę sztucznie utworzoną odmianę języka, łączącą w sobie cechy języka migowego i języka narodowego, wykorzystuje się w nauczaniu dzieci niesłyszących polszczyzny fonicznej i pisanej na bazie języka migowego oraz w przekazywaniu wiedzy, w tłumaczeniach telewizyjnych, a także w katechezie i duszpasterstwie.

Polski system językowo-migowy, którego podstawy stworzyli sami niesłyszący (należy tu wymienić takie osoby, jak Roman Petrykiewicz, Kazimierz Włostowski, Maria Graczyk czy Stanisław Siła-Nowicki), został opracowany całościowo przez Bogdana Szczepankowskiego w latach 1964–1965 jako jeden z pierwszych w Europie, a po raz pierwszy opublikowany (pod zmienioną później nazwą *system migowo-językowy*) w 1966 r.⁴

⁴ B. Szczepankowski, *System migowo-językowy na kursach języka migowego I stopnia*, ZW CRS, Warszawa 1966.

Na system językowo-migowy, będący wielokanałową formą przekazu informacji, składają się trzy główne elementy:

- język mówiony w postaci głośnej i wyraźnej mowy (dopuszczalne jest stosowanie samej artykulacji tylko w przypadku bieżącego tłumaczenia na język migowy tekstu równocześnie mówionego przez inną osobę),

- język migany, czyli migana odmiana języka narodowego – znaki migowe o tej samej treści co mowa i przekazywane równolegle z nią (język migany wykorzystuje znaki daktylograficzne i ideograficzne z tradycyjnego języka migowego, natomiast zasady gramatyczne z języka polskiego),

- elementy prozodyczne wypowiedzi – środki współuczestniczące w komunikacji językowej, takie jak mimika twarzy, gesty wtrącone nie mające znaczenia konwencjonalnego, a ułatwiające rozumienie tekstu, organizacja przestrzenna wypowiedzi w języku miganym oraz zachowania kinetyczne.

Elementy prozodyczne odgrywają w wypowiedzi mówiono-miganej taką samą rolę, jaką w mowie odgrywają subtelności językowe osiągnięte za pomocą zmiennej intonacji i modulacji głosu, zmiennego tempa i akcentu oraz kinetycznych środków niewerbalnych. Ich odpowiednikiem w języku migowym jest mimika twarzy, pantomimika, zmienne tempo przekazu, świadome zniekształcanie znaków konwencjonalnych nadające im bardziej złożony (często świadomie dwuznaczny) sens, gestykulacja naturalna, organizacja przestrzenna wypowiedzi oraz tzw. instrumentacja migowa (przekaz artystyczny).

Dla prawidłowego funkcjonowania systemu językowo-migowego bardzo istotne znaczenie ma synchronizacja mówionych i miganych elementów wypowiedzi. Występują przy tym istotne problemy wynikające z konieczności dokładnego zsynchronizowania w czasie obydwu form przekazu – mówionej i miganej oraz z zachowania pełnej wierności tekstu odtwarzanego w języku miganym wobec częstych nieregularności odmian w języku polskim. Zachowanie pełnej zgodności przekazu migowego z przekazem ustnym wymaga stosowania końcówek fleksyjnych, co znacznie zwalnia tempo przekazu, natomiast z kolei pomijanie końcówek w przekazie migowym pozwala zachować normalne tempo mówienia, jednak zmniejsza precyzję w języku miganym. Problem ten został rozwiązany poprzez wprowadzenie dwóch wariantów systemu językowo-migowego – wariantu pełnego i wariantu użytkowego (uproszczonego). Obydwa mają swoje zalety i wady, ich wspólną cechą jest jednak całkowita zgodność z zasadami gramatycznymi języka polskiego oraz identyczność tekstów przekazywanych równolegle językiem mówionym i miganym.

Pełny wariant systemu językowo-migowego polega na równoległym przekazywaniu tego samego tekstu w języku mówionym i miganym z dokładnością „co do litery”, a więc precyzyjne odwzorowanie w przekazie miganym tekstu polskiego razem z końcówkami fleksyjnymi. Dla każdej odmiennej części mowy ustalona została tzw. *forma podstawowa* (przykładowo dla rzeczowników jest to mianownik liczby pojedynczej), która nie wymaga uzupełniania końcówką dakty-

lograficzną, natomiast każda inna forma fleksyjna (zwana *formą pochodną*) wymaga uzupełnienia końcówki za pomocą alfabetu palcowego. Jest to wariant po- wolny w przekazie, ale o dużej wartości dydaktycznej. Jego podstawową zaletą jest dokładność i precyzja przekazywania w języku miganym, dokładność, która pozwala na kształtowanie prawidłowych zasad gramatyki polskiej, a w konsekwencji prawidłowego myślenia językowego. Wadą tego wariantu, mimo ograni- czenia liczby końcówek dzięki wprowadzeniu form podstawowych, jest stosun- kowo wolne tempo przekazywania, wolniejsze o ok. 30% od mówienia w nor- malnym tempie. Ograniczenie tempa, występujące w manualnej części przekazu, a w konsekwencji spowalniające również mowę, wynika z dużego udziału dakty- lografii w pochodnych formach wyrazów. Stąd też wariant ten ma zastosowanie przed wszystkim w dydaktyce dzieci niesłyszących.

Pełny wariant systemu językowo-migowego nie może być wykorzystywany w każdym przypadku, szczególnie tam, gdzie tempo przekazu jest wymuszone i zbliżone do normalnej mowy, a więc przede wszystkim przy tłumaczeniu na sys- tem językowo-migowy bieżących wypowiedzi innych osób. Dlatego też na po- trzeby życia codziennego, mowy potocznej, tłumaczeń telewizyjnych, a także duszpasterstwa opracowany został uproszczony wariant systemu językowo- migowego nazwany *wariantem użytkowym*. Jest on wprawdzie nieco mniej kształcący, ale łatwiejszy i wygodniejszy w posługiwaniu się, a tempo przekazy- wania w języku miganym dorównuje normalnej mowie, co powoduje, że przekaz mówiono-migany wariantem użytkowym systemu nie powoduje opóźnień na- dawania i odbioru informacji. Z tym wariantem systemu językowo-migowego spotykamy się, oglądając programy telewizyjne dla niesłyszących.

Wariant użytkowy systemu językowo-migowego polega na równoczesnym przekazywaniu tekstu mówionego i jego tłumaczenia na język migany za pomocą tylko znaków ideograficznych bez użycia końcówek. Oznacza to, że jednemu ideogramowi odpowiada właściwy wyraz we wszystkich swoich formach gram- atycznych (z wyjątkiem czasu przeszłego czasowników), a odpowiednią, właściwą w danym przypadku formę gramatyczną odczytuje się z układu ust. Ograniczenie i uproszczenie części manualnej w tym wariantcie systemu nie oznacza całkowitej rezygnacji z alfabetu palcowego. Daktylograficzne końcówki stosuje się nadal przy czasie przeszłym czasowników (np. *ja czytałem książkę*) oraz w tych wszystkich przypadkach, gdzie jego pominięcie powodowałoby istotną wielo- znaczość wypowiedzi. Alfabet palcowy nadal ma zastosowanie przy przekazy- waniu imion własnych, synonimów i wyrazów bliskoznacznych, a także przy wprowadzaniu nowych pojęć wraz z ich znakami migowymi.

W katechezie, szczególnie z małymi niesłyszącymi dziećmi, niewątpliwie najlepsze wyniki można osiągnąć, wykorzystując klasyczny język migowy, a jeśli jest to niemożliwe, należy stosować system językowo-migowy, ograniczając się jednak do formułowania możliwie krótkich, prostych zdań i korzystając w mak- symalnym stopniu ze słownictwa znanego dzieciom. W duszpasterstwie doro-

słych niesłyszających można stosować system językowo-migowy w wariancie użytkowym, w miarę potrzeb wzbogacanym końcówkami. Z pełną świadomością można tu dowolnie stosować lub pomijać końcówki fleksyjne nawet w ramach jednego zdania, w zależności od stopnia znajomości systemu języka ojczystego przez odbiorców, a także rezerwy czasu na opóźnienia przekazu miganego w stosunku do mowy. Język migany nigdy bowiem nie występuje samodzielnie. Jest on zawsze tylko manualnym elementem równoległego przekazu wypowiedzi w języku fonicznym i ewentualne luki w odbiorze końcówek fleksyjnych w przekazie manualnym są uzupełniane równoległą mową, w której końcówki te występują zawsze. Wybór najbardziej odpowiedniego, w danej sytuacji, wariantu systemu językowo-migowego – pełnego, użytkowego czy pośredniego – zawsze należy będzie do osoby korzystającej z tego środka przekazu.

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

Łódź

UCZESTNICTWO WIERNYCH ŚWIECKICH W POSŁUDZE ZARZĄDZANIA, NAUCZANIA I UŚWIĘCANIA KOŚCIOŁA

WPROWADZENIE

Kanon 204 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego podaje definicję wiernego w sposób następujący:

Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie.

Zatem, w myśl kan. 204 KPK wiernymi w Kościele są ci, którzy przyjęli sakrament chrztu i w ten sposób przez upodobnienie do Chrystusa niezniszczalnym charakterem zostali włączeni do Kościoła (por. kan. 849 KPK). Wszyscy zatem stanowią Lud Boży i w ten sposób uczestniczą w tej samej misji Kościoła. Na tym opiera się równość wszystkich wiernych co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem, współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego (por. kan. 208 KPK).

Jakkolwiek Kodeks prawa kanonicznego nie podaje specyficznej definicji „wiernego świeckiego” możliwe są interpretacje tego pojęcia w zależności od dwu- lub trzyczęściowego podziału wiernych Kościoła. Spoglądając na „wiernego świeckiego” z perspektywy sakramentalnej, wierni Kościoła dzielą się na tych, którzy przyjęli sakrament święceń i tych, którzy go nie mają. Z perspektywy charyzmatu i różnych form życia w Kościele można mówić o podziale na trzy kategorie wiernych. W pierwszej wiernych dzielimy na duchownych i świeckich, w drugiej zaś na duchownych, osoby konsekrowane i wiernych świeckich. Rozróżnienie to jest niezwykle istotne, gdyż zakłada odmienny udział poszczególnych wiernych, w zależności od przynależności do jednej lub drugiej grupy w Kościele, w kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Rozróżnienie to nie może jednak zatrzeć zasady równości, która opiera się na ważnie przyjętym sakramencie chrztu. Jakkolwiek bowiem z ustanowienia Bożego istnieje w Kościele podział na hierarchię i innych

wiernych, tak samo z tegoż Bożego ustanowienia wszyscy wszczępieni są w to samo Ciało Chrystusa, pozostając w tym względzie równi między sobą. Istnieje zatem równość, która jednak nie wyklucza inności w pełnionych przez różnych wiernych w Kościele funkcji i urzędów. Dlatego nie wolno, pomimo tzw. źródłowej równości, zatrzeć różnic wynikających z innego duchownych i wiernych świeckich udziału w kapłaństwie Jezusa Chrystusa¹. W tym miejscu niezwykle istotny jest fragment Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II, która w punkcie 10 podaje, co następuje:

Kapłaństwo zaś powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą, a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym.

Inaczej również przedstawia się pozycja prawna duchownych i wiernych świeckich. Z powyższego rozróżnienia wynikają również odmienne przepisy dotyczące dyscypliny i funkcji pełnionych przez poszczególnych wiernych w Kościele.

W niniejszym artykule podejmujemy temat uczestnictwa wiernych świeckich w potrójnej posłudze rządzenia, nauczania i uświęcania Kościoła. W związku z tym, zanim przejdziemy do analizy tematyki zawartej w tytule spróbujemy zinterpretować termin „wierny świecki” tak jak jest on rozumiany w prawie Kościoła.

1. DEFINICJA LAIKATU

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. podaje wyjątkowo negatywną wizję uczestnictwa wiernych świeckich w życiu Kościoła. Co prawda zawiera on kilka kanonów dotyczących wiernych świeckich, wskazuje jednak przede wszystkim na zakazy, które dotyczyły tej grupy w Kościele, niż na możliwość pełnienia jakichkolwiek funkcji czy urzędów². Sama definicja wiernego świeckiego została podana w formie negatywnej. Kanon 948 CIC, wskazując na różnicę pomiędzy duchownymi i wiernymi świeckimi, wynikającą z otrzymania przez tych pierwszych sakramentu święceń, określał wiernych świeckich jako tych, którzy nie są powołani do przewodzenia wiernym i sprawowania kultu Bożego. W myśl Kodeksu z

¹ Por. *Il diritto nel mistero della Chiesa*, pr. zbior., cz. II, Roma 1990, s. 145–147.

² Jako przykład kan. 682 CIC, mówiąc o prawie otrzymania pomocy duchowej w odniesieniu do zbawienia, stwierdzał: „Laicis competit ius recipiendi a clero bona spiritualia et potissimum adiumenta ad salutem necessaria”. Inny skolei kan. 683 CIC zakazywał wiernym świeckim noszenia stroju duchownego z wyjątkiem nadzwyczajnych okoliczności: „Secundum regulam generalem laicis non licet deferre habitum clericalem. Haec regula exceptionem admittit, si agitur de alumnis seminarii et de aliis candidatis ad ordines aspirantibus, de quibus in can. 972 2. Ulterior exceptio habetur quoad laicos servitio ecclesiae legitime addictos. Qui servitio ecclesiae legitime addicti sunt habitum clericalem solummodo deferre possunt, dum versantur intra ecclesiam, cui sunt addicti, extra hanc ecclesiam autem solummodo, si in aliquo ministerio ecclesiastico partem habent”.

1917 r. wierni świeccy nie mieli możliwości pełnienia w Kościele jakichkolwiek funkcji czy szczególnych urzędów³.

Obecnie obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego nie podaje co prawda definicji wiernego świeckiego, niemniej jednak swoje uregulowania prawne dotyczące świeckich opiera przede wszystkim na dokumentach Soboru Watykańskiego II, którego odkrywcze spojrzenie zmieniło również prawne podejście do zagadnienia pełnienia przez wiernych świeckich rozmaitych funkcji i urzędów w Kościele.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* proponuje następującą definicję wiernych świeckich:

Przez nazwę wiernych świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (LG 31a).

Warto zauważyć jednak, że charakterystyka wiernego świeckiego podana w tym fragmencie Konstytucji *Lumen gentium* tak naprawdę odnosi się do wszystkich wiernych Kościoła zarówno świeckich, jak i duchownych. W zdefiniowaniu wiernego świeckiego z pomocą jednak przychodzi następny fragment tejże Konstytucji, w którym stwierdza się, co następuje:

Właściwością specyficzną ludzi świeckich jest ich charakter świecki. [...] Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcania świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświeślać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela (LG 31b).

Przepajanie porządku doczesnego świadectwem wiary i życia, tak bardzo charakterystyczne dla wiernych świeckich, nie ogranicza jednak ich roli tylko do tej formy apostołatu. Jak stwierdza bowiem Sobór w tejże samej Konstytucji *Lumen gentium*:

Oprócz tego apostołatu, który jest zadaniem wszystkich w ogóle chrześcijan, ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii [...]. Ponadto zdolni są do tego, aby hierarchia przybierała ich do pomocy w wykonywaniu pewnych zadań kościelnych służących celowi duchownemu (LG 33).

³ Por. L. Sabbarese, *I fedeli costituiti Popolo di Dio*, t. II, cz. I, Roma 2000, s. 51.

W trakcie trwania prac związanych z przygotowywaniem tekstu nowego Kodeksu prawa kanonicznego właśnie ów charakter świecki w misji podejmowanej w świecie przez wiernych świeckich został podkreślony w sposób szczególny. Stąd definicja „wiernego świeckiego”, jaka została zaproponowana przez Komisję przygotowującą nowy Kodeks, brzmiała:

In canonibus huius Codicis nomine laicorum intelliguntur omnes christifideles qui non sunt, ordine sacro recepto, ad ministerium divinum deputati, nec in instituto ab Ecclesia sancito statum religiosum assumpserunt. Qui christifideles, sive viri sive mulieres, a Deo vocantur ut suo modo, etiam eisdem canonibus determinando, debita cum sacris pastoribus relatione servata, apostolatam in saeculo exercent, speciatim in rebus temporalibus gerendis Christi testimonium reddentes⁴.

Można zatem stwierdzić, że owa świeckość staje się elementem centralnym wyróżniającym wiernego świeckiego spośród innych wiernych Kościoła. I jakkolwiek ów projekt kanonu zawierającego definicję „wiernego świeckiego” nie został włączony do obecnie obowiązującego Kodeksu, nie oznacza to, że właśnie owa świeckość jest elementem centralnym definicji „wiernego świeckiego”⁵. Potwierdzają to zarówno teksty Synodu Biskupów z 1987 r., jak i posynodalna Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici* z 1988 r., która w punkcie 15 stwierdza m.in.:

Toteż fakt bycia i działania w świecie posiada dla świeckich znaczenie nie tylko antropologiczne i socjologiczne, ale także ściśle teologiczne i kościelne. Oni bowiem, żyjąc wewnątrz świata, słyszą głos Boga, który objawia im swój plan i oznajmia szczególne powołanie do tego, by „szukali Królestwa Bożego, zajmując się sprawami Bożymi i kierując nimi po myśli Bożej”⁶.

Po tych kilku wstępnych spostrzeżeniach dotyczących definicji „wiernego świeckiego” przejdźmy teraz do zobrazowania zagadnienia uczestnictwa wiernych świeckich w *munus regendi, docendi i sanctificandi* Kościoła.

⁴ „Communicationes” 17 (1985), s. 173–174.

⁵ Jako przykład warto przytoczyć definicję „wiernego świeckiego”, którą proponuje Gianfranco Ghirlanda: „Mi sembra, tuttavia, che si possa dare una definizione descrittiva di laico come quel fedele, che, rimanendo nella consacrazione battesimale comune, nella Chiesa e nel mondo edifica il Regno di Dio, testimoniando la fede, secondo un carisma proprio, che è quello della secolarità in una modalità peculiare specificata dai diversi servizi e ministeri svolti” (G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 1990, s. 113).

⁶ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Poznań 1988, p. 15.

2. UCZESTNICTWO WIERNYCH ŚWIECKICH W POSŁUDZE RZĄDZENIA⁷

W odniesieniu do uczestnictwa wiernych świeckich w *munus regendi* Kodeks prawa kanonicznego podaje jako zasadę treść kanonu 129, który w paragrafach 1 i 2 brzmi następująco:

Ci, którzy otrzymali święcenia, zdolni są do sprawowania – zgodnie z przepisami prawa – władzy rządzenia, która jest w Kościele z Bożego ustanowienia i nazywana jest również władzą jurysdykcji. W wykonywaniu tej władzy mogą współdziałać wierni świeccy, zgodnie z przepisami prawa.

Inny zaś kanon 228 w paragrafach 1 i 2 dodaje:

Odpowiednio przygotowani świeccy są zdolni, by otrzymać od świętych pasterzy te urzędy kościelne i posługi, które wolno im piastować zgodnie z przepisami prawa. Świeccy odznaczający się odpowiednią wiedzą, roztropnością i uczciwością, są zdolni do tego, by jako biegli lub doradcy świadczyli pomoc pasterzom Kościoła, także w radach działających zgodnie z przepisami prawa⁸.

Jakkolwiek nieco problemów w interpretacji zacytowanych wyżej kanonów może przysporzyć treść kanonu 274 KPK, tym zagadnieniem zajmiemy się w dalszej części, obecnie skupiamy się nad urzędami i funkcjami, które Kodeks przewiduje dla wiernych świeckich.

Zdolność wiernych świeckich do otrzymania różnych urzędów kościelnych czy posług opiera się na wspólnym dla wszystkich wiernych uczestnictwie w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, dzięki włączeniu poprzez chrzest do Kościoła. Warto jednak od razu zaznaczyć, że owo uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusowym, będące konsekwencją chrztu, nie może być utożsamiane z kapłaństwem ministerialnym, czyli hierarchicznym. Stąd, istnieją urzędy, które mogą być pełnione jedynie przez duchownych, gdyż warunkiem ich powierzenia przez władzę kościelną jest ważnie otrzymany sakrament święceń. Tenże warunek, określany jest jako *conditio sine qua non* i dlatego nie może pełnić pewnych urzędów w Kościele osoba, która nie otrzymała sakramentu święceń. Urzędy, które mogą być

⁷ W odniesieniu do prawodawstwa partykularnego archidiecezji łódzkiej dotyczącego laikatu zobacz: *Statuty III Synodu Archidiecezji Łódzkiej*, Łódź 1999, art. 134–141, 155–178 oraz 231.

⁸ Warto w tym miejscu zacytować fragment z wypowiedzi Komisji przygotowującej nowy Kodeks prawa kanonicznego z 1971 r.: „Re quidem vera, secundum Decretum Concilii Vaticani II Presbyterorum Ordinis, officium ecclesiasticum «deinceps intelligi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spirituale exercendum». Quaedam igitur officia quae laicis committuntur, uti v.g. est institutio religiosa tradenda, dici debent officia ecclesiastica. Officia itaque ecclesiastica non reservantur clericis. Similiter clericis non reservatur hodie exercitium omnis potestatis regiminis seu iurisdictionis in Ecclesia. Admittitur enim hodie Episcoporum Conferentiam regionis instrui facultate permittendi, certis sub condicionibus, constitutionem in primo gradu iudicii collegii ex duobus clericis et uno laico constantis. Qui laicus, utpote membrum collegii iudicialis, certocertius potestatem regiminis seu iurisdictionis exercet” („Communications” 3 (1971), s. 187).

powierzane wiernym świeckim, do których pełnienia są oni zdolni, jak to określa cytowany wyżej kanon, są urzędami, które nie wymagają władzy święceń.

W zakresie prawa procesowego, w myśl przepisów kodeksowych, najważniejszą funkcją, jaką wierny świecki może pełnić jest funkcja sędziego, o ile zezwoli na to, w myśl kan. 1421 § 2 KPK Konferencja Episkopatu danego kraju. Ponadto może on pełnić funkcję asesora sędziego jednoosobowego⁹, audytora¹⁰, promotora sprawiedliwości i obrońcy węzła małżeńskiego¹¹, pełnomocnika i adwokata¹², notariusza¹³, biegłego sądowego¹⁴ i może być wyznaczony przez sędziego do odebrania zeznań stron lub świadków poza sądem, jeśli ci odmawiają stawienia się przed sędzią¹⁵.

W zakresie prawa karnego wierny świecki może być wyznaczony przez ordynariusza do zbadania we wstępnym dochodzeniu faktów i okoliczności oraz poczytalności przestępcy¹⁶ oraz być ustanowionym biegłym w procesie karnym administracyjnym¹⁷. Ponadto może być członkiem stałego urzędu lub rady, których zadaniem jest poszukiwanie słuszných rozwiązań w sytuacji zaistnienia rekursu przeciw dekretoowi administracyjnemu¹⁸.

Kodeks przewiduje również dla wiernych świeckich różnego rodzaju funkcje konsultacyjne. I tak wierni świeccy mogą uczestniczyć w synodach partykularnych¹⁹, synodach diecezjalnych²⁰, obowiązkowe jest uczestnictwo wiernych świeckich w radach duszpasterskich zarówno na poziomie diecezjalnym²¹, jak i parafialnym²² oraz w radzie do spraw ekonomicznych²³. Ponadto mogą być poproszeni o wyrażenie swojej opinii przy nominacji biskupa²⁴ lub proboszcza²⁵.

Wierny świecki może pełnić funkcje kanclerza kurii²⁶, ekonoma diecezji²⁷, zarządcy dóbr kościelnych²⁸, jak również pełnić funkcję delegatów Stolicy Apo-

⁹ Por. kan. 1424 KPK.

¹⁰ Por. kan. 1428 § 2 KPK.

¹¹ Por. kan. 1435 KPK.

¹² Por. kan. 1483 KPK.

¹³ Por. kan. 1437 i 483 KPK.

¹⁴ Por. kan. 1574 KPK.

¹⁵ Por. kan. 1528 KPK.

¹⁶ Por. kan. 1717 § 1 KPK.

¹⁷ Por. kan. 1718 § 3 KPK.

¹⁸ Por. kan. 1733 § 2 KPK.

¹⁹ Por. kan. 443 § 4 KPK.

²⁰ Por. kan. 463 KPK.

²¹ Por. kan. 512 § 1 KPK.

²² Por. kan. 536 § 1 oraz kan. 519 KPK.

²³ Por. kan. 492 § 1 oraz kan. 537 KPK.

²⁴ Por. kan. 377 § 4 KPK.

²⁵ Por. kan. 524 KPK.

²⁶ Por. kan. 483 § 2 KPK.

²⁷ Por. kan. 494 KPK.

²⁸ Por. kan. 1282 i kan. 956 KPK.

stolskiej i obserwatorów do organizacji międzynarodowych albo na konferencje czy zjazdy²⁹.

Po szczegółowym przedstawieniu funkcji, które mogą pełnić wierni świeccy powróćmy na chwilę do dylematu związanego z zestawieniem kanonów 129, 228 i 274 KPK. Otóż, z tekstu zacytowanego wyżej kanonu 129 KPK wynika, że również świeccy mogą współdziałać w wykonywaniu władzy święceń, a zatem może być ona również im powierzana. Sięgając jednak do innej części Kodeksu prawa kanonicznego, w której zawarte są przepisy dotyczące obowiązków i praw duchownych, natrafiamy na kan. 274, który w paragrafie 1 podaje:

Tylko duchowni mogą otrzymać urzędy, do których wykonywania wymaga się władzy święceń albo kościelnej władzy rządzenia.

W naszym odczuciu interpretacja może być następująca. Kanon 274 § 1 KPK stwierdza, że tylko duchowni mogą otrzymać urzędy, do których wykonywania wymagana jest władza święceń albo kościelna władza rządzenia. Ponieważ tylko duchowni z racji na to, że mają władzę święceń, zdolni są do sprawowania władzy rządzenia, jak stwierdza kan. 129 § 1 KPK, tylko duchowni mogą otrzymać urzędy, do których wykonywania wymaga się władzy święceń, jak oznajmia kan. 274 § 1 KPK. Nie oznacza to jednak, że również i świeccy mogliby współdziałać w wykonywaniu władzy rządzenia (por. kan. 129 § 2 KPK) i co więcej są zdolni, by otrzymać od świętych Pasterzy urzędy i posługi, o których mowa (por. kan. 228 § 1 KPK). Zdolność zatem świeckich do otrzymania wspomnianych urzędów zostaje potwierdzona przez kan. 228 § 1, kanon ten jednak nic nie wspomina o władzy rządzenia³⁰. Dlatego należy stwierdzić, że jakkolwiek teoretycznie zdolność świeckich do otrzymywania urzędów, do których wykonywania konieczna jest kościelna władza rządzenia została potwierdzona, niemniej o samym powierzaniu tychże urzędów Kodeks nic nie wspomina. Konkludując zatem, należy przytoczyć wypowiedź Kongregacji do Spraw Doktryny Wiary, która w 1977 r. jednoznacznie stwierdziła, iż *dogmaticae laici exclusi tantum sunt ab officiis intrinsece hierarchicis, quorum capacitas a receptione sacramenti ordinis dependet*³¹.

3. UCZESTNICTWO WIERNYCH ŚWIECKICH W POSŁUDZE NAUCZANIA

W odniesieniu do uczestnictwa wiernych świeckich w *munus docendi* Kodeks prawa kanonicznego podaje jako zasadę kanon 759, który brzmi w sposób następujący:

²⁹ Por. kan. 363 KPK.

³⁰ Por. L. Sabbarese, dz. cyt., s. 68.

³¹ *Il diritto...*, przypis 91, s. 165.

Wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania są świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i przebiterów w wykonywaniu posługi słowa.

W pierwszej części kanonu 759 KPK zwraca się szczególną uwagę na dawanie świadectwa o Ewangelii swoim życiem, w drugiej zaś na prawo, jakie ma każdy wierny do apostołowania. Prawo to, które w sposób oczywisty wiąże się jednocześnie z obowiązkiem, wyrażone jest w sposób niezwykle jasny w kan. 225 KPK, który został umieszczony jako pierwszy spośród wszystkich określających obowiązki i prawa wiernych świeckich. Brzmi on następująco:

§ 1. Świeccy, którzy na równi ze wszystkim wiernymi przez chrzest i bierzmowanie są przeznaczeni przez Boga do apostołstwa, mają ogólny obowiązek i zarazem prawo współpracować – czy to indywidualnie, czy też zrzeszeni w stowarzyszeniach – ażeby Boże przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na całym świecie i przez nich przyjęte. Ten obowiązek spoczywa na nich w sposób szczególny w tych okolicznościach, w których tylko przez nich ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa.

§ 2. Każdy, zgodnie z własną pozycją, jest także szczególnie zobowiązany przepajać i udoskonalać duchem ewangelicznym porządek doczesny, dając w ten sposób w dokonywaniu tych spraw i w wykonywaniu świeckich funkcji szczególne świadectwo Chrystusowi.

Szczególną formą uczestnictwa wiernych świeckich w *munus docendi* jest oczywiście katechizacja zarówno parafialna³², jak i rodzinna³³ czy przedmałżeńska³⁴. Kodeks w kan. 776 jednoznacznie stwierdza, że proboszcz, który z racji urzędu odpowiedzialny jest za katechezę na terenie swojej parafii, powinien skorzystać ze współpracy ludzi świeckich, a szczególnie wykształconych katechetów. Ci z kolei zobowiązani są do uzyskania misji kanonicznej, która zawiera w sobie posłanie do przepowiadania Słowa Bożego, które zostaje przekazane przez biskupa diecezji, jako odpowiedzialnego za wypełnianie posługi nauczania na terenie danego Kościoła lokalnego. Misja ta jest wyrazem również solidarności biskupa diecezji z nauczycielem religii, a jednocześnie solidarności tegoż nauczyciela z całym Kościołem³⁵.

Inną formą uczestnictwa wiernych świeckich w *munus docendi* jest posługa misyjna. Co warto zauważyć, nowe prawo Kościoła nie traktuje świeckich pracujących na misjach jako jedynie pomocników misyjnych, jak to było przed Soborem Watykańskim II. Widzi w nich przede wszystkim pełnowartościowych misjonarzy³⁶. Stwierdza ono bowiem, że skuteczna realizacja posługi misyjnej Kościoła wymaga dopuszczenia wiernych świeckich do podejmowania dzieła misyjnego³⁷. Szczególną rolę na misjach odgrywają zwłaszcza świeccy katecheci³⁸. To

³² Por. kan. 776 KPK.

³³ Por. kan. 774 § 2 oraz kan. 851 KPK.

³⁴ Por. kan. 1063 KPK.

³⁵ Por. J. Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce*, Opole 2000, s. 53.

³⁶ Por. kan. 784 KPK.

³⁷ Por. kan. 781 KPK.

oni bowiem, zgodnie z brzmieniem kan. 785 § 1 KPK pod kierownictwem misjonarza zajmują się „przekazywaniem nauki ewangelicznej, organizowaniem życia liturgicznego i prowadzeniem akcji charytatywnej”.

Szczególnym przypadkiem uczestnictwa wiernych świeckich w posłudze nauczania jest przepowiadanie Ewangelii. Zgodnie bowiem z kan. 766 KPK:

Świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu i z zachowaniem przepisu kan. 767, § 1.

Przywołany w treści kanonu 766 KPK kan. 767 § 1 rezerwuje homilię, która stanowi część liturgii, kapłanowi lub diakonowi. Oznacza to, że wierni świeccy mogą być dopuszczani do różnych form przepowiadania Ewangelii, z wyjątkiem homilii głoszonej w czasie mszy świętej³⁹. Na podstawie zatem otrzymanych uprawnień świeccy mogą głosić homilię wtedy, gdy z powodu braku kapłana pełnią posługę przewodniczenia liturgii Słowa Bożego, w trakcie udzielania sakramentu chrztu, błogosławienia małżeństwa, prowadzenia pogrzebu, przewodniczenia Liturgii Godzin. W tych wypadkach jednak homilię powinien przygotować proboszcz, świecki zaś może ją jedynie odczytać⁴⁰. Wierny świecki może natomiast przygotować własne komentarze i świadectwa, które może wygłosić w czasie sprawowanej liturgii, czy też z okazji specjalnych celebracji⁴¹.

Ważną płaszczyzną zaangażowania wiernych świeckich w przekazywanie Ewangelii Chrystusa jest ich udział w przepajaniu środków społecznego przekazu świadectwem wiary. Winni oni przede wszystkim być uwrażliwieni na propagowanie zła i fałszu, demoralizacji i ateizacji. Powinni z kolei popierać treści kształtujące autentyczną kulturę humanistyczną i chrześcijańską⁴².

W odniesieniu do wyżej wymienionych form uczestnictwa wiernych świeckich w posłudze nauczania Kościoła szczególnego wymiaru nabiera kan. 229 § 1 KPK, który stwierdza:

Świeccy, aby mogli żyć zgodnie z nauką chrześcijańską, a także sami ją głosić oraz bronić w razie potrzeby, jak również mieć swój udział w wykonywaniu apostołatu, mają obowiązek i prawo poznania tej nauki, każdy w sposób dostosowany do jego możliwości i zajmowanej pozycji.

Ostatnie stwierdzenie zacytowanego wyżej kanonu podkreśla zasadę, że nie wszyscy wierni świeccy muszą poznać dogłębnie doktrynę chrześcijańską. Wszyscy natomiast winni mieć możliwość poznania jej w stopniu dostosowanym do

³⁸ Por. J. Mikołajec, dz. cyt., s. 61.

³⁹ Por. Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów z 15 sierpnia 1997 r.*, „Liturgia Sacra. Liturgia. Musica. Ars” 5 (1999), s. 5–28.

⁴⁰ Tamże, art. 3, § 4; art. 7, § 1–2.

⁴¹ Por. J. Mikołajec, dz. cyt., s. 64.

⁴² Por. tamże, s. 56–58.

własnych potrzeb. Są bowiem z pewnością tacy, którym wystarczy poznanie doktryny na poziomie katechezy, inni zaś winni ją pogłębiać na o wiele wyższym poziomie w uczelniach teologicznych oraz różnego rodzaju fakultetach⁴³. Obowiązek ten stanowi, jak się wydaje, podstawę udzielenia wiernym świeckim możliwości nauczania świętej nauki⁴⁴. Z punktu widzenia zatem prawodawstwa Kościoła formacja chrześcijańska wiernych świeckich jest oczywiście ich prawem, które jednak w pewnych okolicznościach i w odniesieniu do konkretnych zadań, czy też powierzanych urzędów i funkcji staje się obowiązkiem⁴⁵. Jak bowiem stwierdza Kodeks w kan. 231 § 1:

Świeccy, którzy na stałe lub czasowo poświęcają się posłudze Kościoła, obowiązani są zdobyć odpowiednią formację potrzebną do właściwego wykonywania swego zadania, by ją spełniali świadomie, umiejętnie i pilnie.

4. UCZESTNICTWO WIERNYCH ŚWIECKICH W POSŁUDZE UŚWIECENIA

Kodeks prawa kanonicznego w odniesieniu do uczestnictwa wiernych świeckich w zadaniu uświęcania Kościoła podaje zasadę generalną zawartą w kan. 835 § 4, który brzmi:

W zadaniu uświęcania mają swój własny udział również pozostali wierni, uczestnicząc czynnie na swój sposób w nabożeństwach liturgicznych, zwłaszcza w Eucharystii. W szczególny sposób uczestniczą w tej posłudze rodzice, prowadząc w duchu chrześcijańskim życie małżeńskie i podejmując chrześcijańskie wychowanie dzieci.

Właśnie w odniesieniu do uczestnictwa w Eucharystii Kodeks w kan. 899 § 2 stwierdza:

W zgromadzeniu eucharystycznym Lud Boży gromadzi się w jedno, pod przewodnictwem biskupa lub pozostającego pod jego władzą prezbitera, działających w osobie Chrystusa, oraz wszyscy obecni wierni, czy to duchowni, czy świeccy łączą się w uczestnictwie, każdy we własny sposób, odpowiednio do święceń i zadań liturgicznych.

Zatem uczestnictwo wiernych świeckich w posłudze uświęcania Kościoła ma charakter szczególnie, odrębny od tego, który charakterystyczny jest dla duchownych. Inne są też funkcje, które według istniejących przepisów Kościoła mogą pełnić świeccy⁴⁶.

W pierwszym rzędzie należy wymienić posługi stałe, do których zalicza się posługę lektora i akolity. Zgodnie bowiem z kan. 230 § 1 KPK:

⁴³ Por. kan. 229 § 2 KPK.

⁴⁴ Por. kan. 229 § 3 KPK.

⁴⁵ Por. *Il diritto...*, s. 163–164.

⁴⁶ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 99–102.

Mężczyźni świeccy, posiadający wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęci, przepisany obrzęd liturgicznym, do posługi lektora i akolity, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła.

Stała funkcja lektora zawiera w sobie czytanie Słowa Bożego, czuwanie na sprawowaną liturgią, przygotowanie wiernych do przyjęcia przez nich sakramentów, czyli formację katechetyczną. Stała funkcja akolity zawiera w sobie przede wszystkim służbę ołtarza⁴⁷. Do niego należy posługiwanie przy sprawowaniu Najświętszej Eucharystii oraz innych czynności liturgicznych, w szczególnych okolicznościach wystawienie i schowanie Najświętszego Sakramentu⁴⁸, a przede wszystkim udzielanie Komunii świętej sobie oraz innym⁴⁹. Zwłaszcza ta ostatnia funkcja, którą w szczególnych okolicznościach akolita może pełnić jako nadzwyczajny szafarz Komunii świętej wydaje się niezwykle istotna w obecnym czasie Kościoła⁵⁰.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że lektorzy i akolici wypełniają swoje funkcje nie tylko w zakresie liturgicznych, ale również pozaliturgicznym, co w przypadku akolity konkretyzuje się, np. w niesieniu pomocy osobom chorym.

Dokument *Ministeria quaedam* zezwalał Konferencjom Episkopatu za zgodą Stolicy Apostolskiej na tworzenie nowych funkcji stałych, które byłyby użyteczne dla danego regionu, jak np. funkcja egzorcysty⁵¹. Jak sugerują niektórzy autorzy⁵² byłoby niezwykle użyteczne stworzenie takich nowych funkcji, do których można zaliczyć chociażby wolontariat, zgodnie z myślą zawartą w *Christifideles laici*⁵³.

Obok funkcji stałych, które są powierzane wiernym świeckim istnieją tzw. funkcje czasowe, kan. 230 § 2 KPK stwierdza bowiem:

Świeccy mogą być czasowo wyznaczeni do pełnienia funkcji lektora w czynnościach liturgicznych, podobnie wszyscy świeccy mogą wykonywać funkcje komentatora, kantora lub inne, zgodnie z przepisami prawa.

Funkcje czasowe nie są powierzane przepisany rytem liturgicznym, ponieważ nie mają charakteru formalnego.

Ostatnia kategoria funkcji wypełnianych przez wiernych świeckich określana jest mianem funkcji nadzwyczajnych. Jak stwierdza kan. 230 § 3 KPK:

Tam, gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdzielać Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa.

⁴⁷ Por. *Ministeria quaedam*, AAS 64 (1972), s. 529–534.

⁴⁸ Por. kan. 943 KPK.

⁴⁹ Por. kan. 910 § 2 KPK.

⁵⁰ Por. M. Pastuszko, dz. cyt., s. 117–119.

⁵¹ Por. *Ministeria quaedam...*, s. 531.

⁵² Por. G. Ghirlanda, dz. cyt., s. 120.

⁵³ *Christifideles laici*, p. 41.

Szczególnie istotną funkcją, którą może pełnić wierny świecki, jest funkcja nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej. Warto więc w tym miejscu zaznaczyć, że zgodnie z przepisami prawa istnieją ściśle określone okoliczności, które upoważniają wiernego świeckiego do udzielania Komunii świętej. I tak mogą oni to czynić, gdy brak jest zwyczajnych szafarzy Komunii świętej, tzn. biskupa, prezbytera i diakona oraz akolity jako nadzwyczajnego szafarza, gdy pomimo tego, że wyżej wymienieni są obecni, ale nie mogą tej funkcji wypełnić z powodu podszłego wieku, choroby lub innej posługi duszpasterskiej, gdy wreszcie liczba przystępujących do Komunii świętej jest tak duża, że sprawowanie Mszy świętej, czy też udzielanie Komunii świętej poza mszą świętą, zbytby się przeciągnęło bez pomocy świeckiego szafarza Komunii świętej. O samej potrzebie decyduje duszpasterz, natomiast ten z kolei może dopuścić wiernego świeckiego do udzielania Komunii świętej, jeśli otrzymał on uprzednie upoważnienie ze strony ordynariusza miejsca⁵⁴.

Pośród nadzwyczajnych funkcji wypełnianych przez świeckich warto jeszcze zwrócić uwagę na asystowanie przy zawieraniu związku małżeńskiego w formie świadka kwalifikowanego. Idzie oczywiście o sytuację, w której nie ma kapłanów i diakonów. Wtedy biskup diecezji, uzyskawszy – po wcześniejszej pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu danego kraju – zezwolenie Stolicy Apostolskiej, może delegować wiernego świeckiego do asystowania przy zawieraniu małżeństwa. Warto podkreślić, iż winna to być odpowiednia osoba, gdyż jej zadaniem będzie nie tylko właściwe odprawianie liturgii małżeńskiej, ale również przygotowanie nupturientów do zawarcia małżeństwa⁵⁵.

Uczestnictwo wiernych świeckich w posłudze rządzenia, nauczania i uświęcania Kościoła opiera się na ściśle określonych przez prawo Kościoła przepisach. Z racji jednak na nieustannie zmieniającą się sytuację wielu krajów, a co za tym idzie na zmieniające się potrzeby poszczególnych Kościołów lokalnych, temat ten pozostanie otwarty i z pewnością w przyszłości ulegnie wielu jeszcze modyfikacjom, a sama wizja „wiernego świeckiego”, tak twórczo zapoczątkowana przez Sobór Watykański II, doczeka się z pewnością kolejnych uściśleń i praktycznych rozwiązań.

⁵⁴ Por. G. Leszczyński, *Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8 (1999), s. 295–296. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Papieskiej Komisji do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych z 20 lutego 1987: „D. Utrum minister extraordinarius sacrae communionis, ad normam cann. 910 § 2 et 230 § 3 deputatus, suum munus suppletorium exercere possit etiam cum praesentes sint in ecclesia, etsi ad celebrationem eucharisticam non participantes, ministri ordinarii, qui non sint quoquo modo impediti. R. *Negative*” (AAS 80 (1988), s. 1373).

⁵⁵ Por. kan. 1112 KPK.

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Łódź

PROCES KSZTAŁTOWANIA SIĘ KANONU 1095 KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

W *Corpus Iuris Canonici* z 1917 r. nie znajdujemy żadnej wzmianki dotyczącej niezdolności psychicznej stron jako motywu stwierdzenia nieważności małżeństwa ani pośród przeszkód małżeńskich, ani pośród wad zgody małżeńskiej. Fundamentalny dla materii zgody małżeńskiej kan. 1081 w starym Kodeksie prawa kanonicznego stwierdzał, co następuje:

§ 1. *Matrimonium partum consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus facit matrimonium.*

§ 2. *Consensus matrimonialis definiri potest actus voluntatis quo utroque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*¹.

Kanon 1081 wskazuje zatem na podstawowe elementy małżeństwa: consensus stron, zdolność prawna stron (*habilitas*), przedmiot małżeństwa określany jako akt woli polegający na przyjęciu i zaakceptowaniu obowiązków określanych terminem *ius in corpus*, cel małżeństwa ukierunkowany na zrodzenie potomstwa, zgodne z prawem wyrażenie zgody małżeńskiej. Brak jakiegokolwiek odniesienia w tekście kanonu do tematyki zdolności psychicznej stron do ważnego zawarcia małżeństwa rozpoczął szeroką dyskusję w tym względzie zarówno w doktrynie, jak i Jurisprudencji².

¹ *Corpus Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1935.

² Niewątpliwie bardzo ważną rolę w procesie kształtowania się kan. 1095 KPK odegrała Jurisprudencja. W niniejszym artykule koncentrujemy się jednak na dokonaniach doktryny kanonicznej, czyniąc jedynie niezbędne odniesienia do niektórych sentencji rotalnych oraz ukazując najbardziej charakterystyczne zmiany widzenia problemu na przestrzeni lat dzielących dwa Kodeksy prawa kanonicznego z 1917 i 1983 r. w Jurisprudencji.

JURISPRUDENCJA PRZED SOBOREM WATYKAŃSKIM II

Jurisprudencja rotalna po 1917 r., tzn. roku wydania *Corpus Iuris Canonici*, koncentrowała swoją uwagę przede wszystkim na „zdolności rozumienia”, czyli na wpływie chorób psychicznych na nieważność małżeństwa, a ponadto na dokonaniu rozróżnienia między terminem *amentia* i *dementia* oraz na interpretacji kwestii związanych z ignorancją.

Ożywiona dyskusja dzieliła tych, którzy popierali teorię Sanchesa, że do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej wystarczy *discretio sufficiens ad lethaliter peccandum*, oraz tych, którzy uważali, że do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej konieczny jest wyższy stopień zdolności dokonania wyboru, tak jak pisał św. Tomasz z Akwinu. Pośród tych dyskusji zrodziła się teoria propagująca konieczność jasnego określenia chorób, które wpływają jedynie na intelekt człowieka i tych, które bezpośrednio oddziałują na jego wolę³. Teoria ta poddana została jednak bardzo ostrej krytyce przede wszystkim ze strony doktryny⁴, ale również ze strony Jurisprudencji. Jak czytamy chociażby w jednej z sentencji *coram Quattrocolo*:

*In homine... sanae mentis separati nequit intellectus a libertate arbitrii, homo siquidem utens ratione libertate simul carere nequit iuxta Conc. Trid. Sess. VI, cap. X; nam in fomite sanae mentis voluntas necessario adesse debet*⁵.

Nie było zatem możliwe, zdaniem Quattrocolo, rozdzielenie u zdrowego mentalnie człowieka intelektu i woli, czyli ten, kto używał rozumu, nie mógł jednocześnie być pozbawionym wolnej woli. Stąd należało rozumieć, że o braku wolnej woli można było mówić jedynie wtedy, gdy człowiek nie miał zdolności rozumowania.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Jurisprudencja uczyniła jednak znaczący krok w niniejszym temacie, próbując określić najpierw *maturitas iudicii quae sit proportionata matrimoniali contractui*, by następnie dokonać jasnego rozróżnienia między *questio discretionis iudicii* i *questio ignorantiae*. Stało się to

³ Teoria ta chce dokonać jasnego rozróżnienia między zdolnością intelektu a zdolnością woli człowieka. Co więcej, wymaga ona zupełnie innego stopnia zdolności w przypadku *questio intellectus*, innego zaś w przypadku *questio voluntatis*, mówiąc w pierwszym przypadku o odpowiedniej *maturitas contractui matrimoniali*, wyższej niż do popełnienia grzechu ciężkiego, w drugim zaś o najnormalniejszej *maturitas ad lethaliter peccandum sufficiens*; por. P. A. D'Avack, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, Roma 1940, s. 137.

⁴ Jako przykład G. Michels podaje: „Certe admitti nequit ut, integro manente intellectu, sola voluntas, cum sit spiritualis potentia iudicium rationis sequi nata, vi morbid cuiusdam physici infirmari possit, ut contra propriam naturam amplius non sit vis electiva eorum quae ab intellectu normali modo, ut supponitur, proponuntur. Unde, sicut nequit esse voluntas in iis quae intellectu carent, ita, e contra certe adest in iis quae sunt intellectu praedita. Ubi intellectus, ibi voluntas et viceversa”; G. Michels, *De delictis et poenis*, I, Lublin 1935, s. 179.

⁵ *Coram Quattrocolo*, 16 czerwca 1943, „Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae” 35 (1943), s. 435.

możliwe przede wszystkim dzięki nowym osiągnięciom nauk psychologicznych i uznaniu ich jako istotne przez Jurisprudencję.

Pojęcie *facultas critica* rozumianej jako *vis Judicandi et ratiocinandi seu affirmandi vel negandi de aliqua re, et iudicia componendi ut novum iudicium inde logice deducatur* stało się coraz mocniej obecne w Jurisprudencji. Co więcej, zaczynała przeważać teoria interpretująca *facultas critica* jako niezbędny warunek ważności zgody małżeńskiej. Ponadto, w tym czasie pojawiło się bardzo istotne rozróżnienie między *facultas critica* i *actus voluntatis*, między sferą intelektualną człowieka i jego wolną wolą, pomimo iż obie te sfery związane są nierozzerwalnie w jednym i tym samym podmiocie, który staje przed koniecznością podjęcia decyzji małżeńskiej⁶.

Na początku lat sześćdziesiątych Jurisprudencja skoncentrowała się na tematyce związanej z osobowością człowieka i jej wpływem na ważność wyrażonej przez niego zgody małżeńskiej. Stąd większość sentencji rotalnych z tamtego okresu podejmowało temat różnych zaburzeń osobowości i skupiało swoją uwagę szczególnie na nerwicach psychopatiach⁷. W jednej z sentencji c. Lefebvre czytamy:

*Namque personalitas psychopathica seu abnormis talis esse potest quandoque saltem, ut ius voluntas revera incapax sit ad electionem veram in re adeo gravi, sive propter aius suggestionabilitatem, sive propter impulses quod reprimere absolute nequeat, sive propter instabilitatem*⁸.

Z drugiej strony, w latach sześćdziesiątych pojawiła się w Jurisprudencji rotalnej kwestia *incapacitas assumendi onera*. Powodem pojawienia się tej kategorii były przypadki przeróżnych patologii o podłożu seksualnym, w sposób szczególny zaś nimfomania i homoseksualizm. Do końca lat pięćdziesiątych patologie te były traktowane w prawie procesowym jedynie jako wykluczenie wierności małżeńskiej. W latach sześćdziesiątych zaczęła tworzyć się osobna kategoria, którą część Jurisprudencji określała terminem *impotentia moralis*⁹, inna zaś *incapacitas assumendi onera*¹⁰.

SOBÓR WATYKAŃSKI II

Sobór Watykański II, ze swoją odnowioną wizją małżeństwa, stał się momentem niezwykle istotnym w procesie kształtowania się kan. 1095 KPK. W Konstytu-

⁶ Por. C. Tricerri, *Note di giurisprudenza rotale sulla nullità del matrimonio derivante da "defectus validi consensus"*, „Monitor Ecclesiasticus” 104 (1979), s. 443–444.

⁷ Przykład: c. Anné, 26 czerwca 1965; c. Mattioli, 7 października 1965; c. Lefebvre, 8 lipca 1967.

⁸ c. Lefebvre, 8 lipca 1967, „Monitor Ecclesiasticus” 94 (1969), ss. 54.

⁹ Por. C. Tricerri, dz. cyt., s. 444.

¹⁰ Por. c. Anné, 17 stycznia 1967, „Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae” 59 (1967), s. 23–36.

cji duszpasterskiej *De Ecclesia in mundo huius temporis*, zaczynającej się od słów *Gaudium et spes*, małżeństwo zostało określone w sposób następujący:

*Intima comunitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensus personali instauratur*¹¹.

Definicja ta kładła nacisk na dwa niezwykle istotne aspekty małżeństwa. Z jednej strony ukazywała ona małżeństwo jako wspólnotę życia i miłości (*in facto esse*), z drugiej zaś przedstawiała *consensus* stron jako konstytutywny element tej wspólnoty (*in fieri*). Bardzo mocno został podkreślony charakter interpersonalny więzi małżeńskiej, co uwidaczniało się również w różnorodnych sformułowaniach użytych przez Sobór; w celu określenia małżeństwa: *intima comunitas vitae et amoris coniugalis, intima unio, utpote duarum personarum donatio, actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt*¹². Z takiego rozumienia małżeństwa zrodziła się również zmiana spojrzenia Kościoła na główne cele małżeństwa. Zrodzenie potomstwa, uważane do czasu Soboru Watykańskiego II za cel najważniejszy, ustąpił miejsca więzi małżeńskiej czy po prostu miłości, która łączy dwoje ludzi. Sobór z pewnością nie negował *ordinatio ad prolem*, nie mniej jednak położył zdecydowany nacisk przede wszystkim na *ius ad totius vitae consuetudinem*, z którym *ius ad prolem* niewątpliwie się łączyło, ale jedynie jako element pochodny, nie zaś pierwszorzędny.

Consensus stron został uznany jako moment, w którym małżeństwo powstaje. W rozumieniu soborowym interpretowany był przede wszystkim jako akt ludzki:

*Ita actu umano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni, tum coniugum et prolis tum societatis, non ex humano arbitrio pendet*¹³.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że Sobór postanowił nie określać małżeństwa terminem *contractus* używanym w *Corpus Iuris Canonici* z 1917 r., a zastąpił go terminem *foedus*, który pomimo iż budził wiele wątpliwości co do jego prawnej interpretacji¹⁴, odkrył głębię małżeństwa i umiejscowił je w ścisłej relacji do Stwórcy.

PRZYGOTOWANIE SCHEMATU KODEKSU Z ROKU 1970

Właściwy proces kształtowania się kan. 1095 KPK rozpoczął się za czasów pontyfikatu papieża Jana XXIII, który po zakończeniu I sesji Soboru Watykańskiego II powołał do istnienia, złożoną z 40 kardynałów, komisję o nazwie *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo*. Następca Jana XXIII na

¹¹ Constitutio pastoralis „*Gaudium et spes*”, n. 48, „*Acta Apostolicae Sedis*” 58 (1966), s. 1068.

¹² Tamże, s. 1067–1069.

¹³ Tamże.

¹⁴ Problem polegał na interpretacji terminu *foedus*, przez który niektórzy autorzy rozumieli małżeństwo *in facto esse*, inni zaś *in fieri*.

Stolicy Piotrowej papież Paweł VI postanowił wspomóc Komisję powołanym przez siebie ciałem doradczym składającym się specjalistów w dziedzinie prawa kanonicznego określanych mianem Konsultantów. Organ ten od samego początku, biorąc pod uwagę najnowsze osiągnięcia psychologii, a zarazem przekazaną przez Sobór Watykański II wizję małżeństwa, starał się jasno określić rozumienie zdolności psychicznej osoby do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej i do stworzenia z drugą osobą wspólnoty życia, jak określa się małżeństwo¹⁵.

11 maja 1970 r. Komisja przedstawiła grupie Konsultantów projekt dwóch odrębnych kanonów dotyczących niezdolności psychicznej osoby do ważnego zawarcia małżeństwa:

Can. 1081 bis:

§ 1. *Qui ob morbum mentis vel ob defectum discretionis consensum matrimoniale elicere non valent incapaces sunt matrimonii contrahendi.*

§ 2. *Qui ob aliquam mentis perturbationem ab usu rationis actu impediuntur incapaces sunt, dum perturbatio perdurat, matrimonii contrahendi.*

Can. 1081 ter.

*Qui non valent assumere iura aut implere officia matrimonii essentialia, incapaces sunt matrimonii contrahendi*¹⁶.

Zgodnie zatem z projektem zaprezentowanym, zdaniem Komisji do spraw rewizji Kodeksu prawa kanonicznego, istniały trzy różne motywy, które w zależności od stanu psychicznego danej osoby, mogły wpływać na ważność wyrażanej przez nią zgody małżeńskiej:

defectus usus rationis;

defectus discretionis iudicii;

incapacitas assumendi onera coniugalia essentialia.

Po długiej dyskusji Konsultanci zwrócili uwagę przede wszystkim na możliwe zamieszanie, jakie mogły wzbudzić dwa terminy *defectus discretionis* i *defectus cognitionis*. Większość Konsultantów proponowała stworzenie odrębnej normy¹⁷ odnoszącej się zarówno do *defectus discretionis*, jak i do *defectus maturitatis*. Ponadto uznano, iż termin *defectus discretionis* winien być rozumiany w odniesieniu do *iura et officia matrimonialia*, czyli całej gamy praw i obowiązków, jakie współtworzą *communio vitae*. Absolutną nowością było zwrócenie uwagi na

¹⁵ Por. Paweł VI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana del 27 gennaio 1969*, „Acta Apostolicae Sedis” 61 (1969), s. 177.

¹⁶ Pont. Comm. CIC, *Coetus Studiorum de Iure Matrimoniali*, „Communicationes” 7 (1975), s. 41.

¹⁷ „Primo questio fit an haec norma poni debeat hoc loco. Nam unus Consultor censet normam transferendam esse in cap. De impedimentis dum alii duo autumant normam hanc iam contineri in can. 1082, qui, tamen, melius redigi deberet ut clare appareat in ipso praeter quam de scientia minima etiam de discretionem agi. Omnes alii Consultores dicunt necessariam esse normam distinctam a can. 1082, quae bene inseri potest in hoc cap. de consensu, ubi iam inveniuntur aliae normae, ex. Gr. De matrimonio per procuratorem, quae per se non habent nisi latam connexionem cum consensu”, tamże, s. 46).

tw. anomalie psycho-seksualne i ich wpływ na ważność wyrażania zgody małżeńskiej¹⁸.

Dyskusja nad projektem z 1970 r. doprowadziła do stworzenia nowego Schematu z uwzględnieniem poprawek przekazanych Komisji przez Konsultantów.

SCHEMAT Z ROKU 1975

Schemat z 1975 r. zawierał następujące kanony:

Can. 296 (novus):

Sunt incapaces matrimonii contrahendi:

1. *qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi afficiantur ut matrimoniale consensum, utpote usu rationis carentes, elicere nequeant;*

2. *qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda.*

Can. 297 (novus):

*Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anomaliam psycho-sexualem obligationes matrimonii essentielles assumere nequeunt*¹⁹.

4.1. Kanon 296

Kanon 296 Schematu z 1975 r. wskazywał na trzy różne warianty niezdolności psychicznej osoby: *morbus mentis*, *gravis perturbatio animi* i *gravis defectus discretionis iudicii*.

Przez pojęcie *morbus mentis* należało rozumieć tzw. choroby psychiczne, natomiast termin *gravis perturbatio animi* dotyczył różnych anomalii psychicznych, które jednak nie były uznawane jako choroby psychiczne, tak jak np. nerwice czy psychopatie. Trzeci z użytych w kan. 296 terminów *gravis defectus discretionis iudicii* nie odnosił się bezpośrednio do samej przyczyny wywołującej niezdolność psychiczną, ale raczej do jej skutków określanych terminem *defectus discretionis*, czyli brak rozeznania oceniającego. Można zatem było w tym miejscu zakwalifikować zarówno osoby całkowicie zdrowe, które nie osiągnęły jeszcze wystarcza-

¹⁸ „Ceteri Consultores sustinent opportunitatem et necessitatem huius normae quia revera plures sunt casus incapacitatis assumendis onera essentialia matrimonii; ita nymphomania et satyriasis impossibilem radunt fidelitatem ipsamque obligationem fidelitatis; item plures anomaiae; v.g. sexuales ut homophilia, sadismus, masochismus etc., saepe impossibilem reddunt vitam conjugalem, ipsumque debitum eandem servandi. Iamvero talis incapacitas assumendi onera matrimonialia non provenit ex defectu scientiae vel discretionis vel ex morbo mentis sed ex anomalis quae pertinent ad sphaeram psycho-sexualem quaeque gignunt quandam moralem impossibilitatem assumendi onera perpetua”, tamże, s. 49).

¹⁹ Pont. Comm. CIC, *Schema iuris recogniti „De Sacramentis”*, „Communicationes” 9 (1977), s. 369–370.

jącego stopnia dojrzałości psychicznej, aby mogły podjąć w sposób dojrzały i odpowiedzialny decyzję małżeńską, jak i te, które w skutek różnych zaburzeń osobowości również nie były zdolne do podjęcia decyzji małżeńskiej.

Kanon ten dotyczył zatem wielu różnych kategorii osób, których niezdolność mogła również nie mieć charakteru czysto rozumowego, a dotyczyć jedynie ich sfery wolitywnej. Możliwa jest przecież teoretyczna znajomość przedmiotu małżeństwa przy jednoczesnej niezdolności do wypełnienia obowiązków, które małżeństwo z sobą niesie. Możliwy jest teoretyczny osąd przy jednoczesnej niezdolności dokonania praktycznego osądu. W człowieku zdrowym intelekt i wola współdziałają tak, że jest on w stanie podążyć w sposób dobrowolny aktem woli za rozumowaniem dokonanym za pomocą intelektu. I choć wpływ czynników emocjonalnych jest zawsze duży, to jednak nie redukują one wolności działania. W przypadku człowieka dotkniętego ciężką anomalią psychiczną to współdziałanie nie jest możliwe. Dlatego teoretycznie może on wiedzieć, czym jest małżeństwo, a jednocześnie nie być w stanie dokonać praktycznego osądu co do osoby i co do samego przedmiotu małżeństwa. Mieliśmy zatem do czynienia w tekście kan. 296 z dwiema różnymi sytuacjami, z których jedna dotyczyła sfery rozumowej człowieka, druga zaś sfery wolitywnej.

Sformułowanie kan. 296 mogło budzić wątpliwości co do przedmiotu niezdolności, o której była mowa. Można było bowiem przypuszczać, że kanon w punkcie 1 odnosił niezdolność do samego wyrażenia woli zawarcia małżeństwa, w punkcie 2 zaś do *iura et officia matrimonialia*. W rzeczywistości jednak było inaczej, gdyż przedmiot niezdolności w obu przypadkach był ten sam i zawierał w sobie ogół praw i obowiązków, które wynikają z zawarcia małżeństwa.

4.2. Kanon 297

Kanon 297 w tej formie, w której został przedstawiony, budził z pewnością wiele wątpliwości. Mówiąc bowiem o przyczynie niezdolności psychicznej, jako jedyną wymieniał anomalię psycho-seksualną. Oznaczało to, że żadna inna anomalia o podłożu psychicznym, jak np. niedojrzałość emocjonalna, nie została uwzględniona w tekście kanonu. Co więcej, można było z niego wnioskować, że niezdolność psychiczna człowieka do zawarcia małżeństwa może być konsekwencją jedynie anomalii psycho-seksualnych i że pośród nich tylko te anomalie, które burzą psychikę człowieka mogą powodować niezdolność, o której była mowa w kanonie. Taki sposób rozumowania był nie do przyjęcia. Jest bowiem prawdą, że anomalie o podłożu psycho-seksualnym czynią osobę niezdolną do podjęcia i wypełnienia podstawowych obowiązków małżeńskich, nie oznacza to jednak, że są one jedyną możliwą przyczyną tejże niezdolności i że każda anomalia musi mieć charakter psycho-seksualny.

Warto zauważyć, że w proponowanych tekstach kanonów 296 i 297 Schematu z 1975 r. *defectus discretionis iudicii* i *incapacitas assumendi onera matrimo-*

nialia zostały umieszczone osobno w dwóch różnych kanonach. Oznaczało to, że dokonane zostało rozdzielanie pierwszej przyczyny niezdolności, która dotyczyła bezpośrednio małżeństwa *in fieri*, czyli zgody małżeńskiej od drugiej odnoszącej się do małżeństwa *in facto esse*, a więc praktycznego wypełnienia tego, co zawiera się w pojęciu *iura et onera matrimonialia*.

SCHEMAT Z 1982 ROKU

W 1977 r. Komisja do spraw rewizji Kodeksu prawa kanonicznego przystąpiła do oceny sugestii przedstawionych zarówno przez Konsultantów, jak i przez różne Konferencje Episkopatu. Propozycji zmian było wiele. W odniesieniu do kan. 296 proponowano np., aby sprecyzować pojęcie *discretio iudicii*, a w doniesieniu do kan. 297 w aktach Komisji zostały zapisane zdania następującej treści:

„*Non nulli animadverterunt in canone haberi indebitam restrictionem ad anomaliam psychosexualem tantum; incapacitas enim assumendi obligationes essentielles matrimonii non provenit tantummodo ex gravibus anomalis psychosexualibus. Ad solvendam difficultatem alii proposuerunt ut dicatur anomaliam psychicam, alii ut dicatur praesertim psychosexualem, alii ut addatur vel ob indolis gravissimam distorsionem, alii ut dicatur anomaliam psychicam aut psychosexualem, alii tandem ut dicatur simpliciter ob gravem anomaliam*”²⁰.

Po długich konsultacjach w 1980 r. został przedstawiony nowy Schemat kanonów, zawierający również dwa kanony dotyczące bezpośrednio niezdolności psychicznej stron do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej:

Can. 1048:

Sunt incapaces matrimonii contrahendi:

1° qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita efficiuntur, ut matrimoniale consensum, utpote sufficienti rationis usu carentes, elicere nequeunt;

2° qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officialia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda.

Can. 1049:

*Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anomaliam psychicam obligations matrimonii essentials assumere nequeunt*²¹.

Jak łatwo zauważyć, treść kanonu 296 Schematu z 1975 r. została udoskonalona. Nie używano już terminu *rationis usu*, który zastąpiono terminem *sufficienti rationis usu*. Również kan. 297 uległ znaczącym modyfikacjom. Niezwykle kontrowersyjny termin *ob anomaliam psycho-sexualem* został zastąpiony terminem *ob gravem anomaliam psychicam*. I słusznie, ponieważ termin *anomaliam psychicam* jest o wiele szerszy i zawiera w sobie nie tylko różne anomalie o podłożu

²⁰ Tamże, s. 370.

²¹ *Codex Iuris Canonici, Schema Patribus Commissionis reservatur*, Città del Vaticano 1980, s. 239.

seksualnym, ale również anomalie dotyczące osobowości i inne, które związane są z psychiką człowieka²².

W 1982 r. zostaje zaprezentowany Ojcu Świętemu kolejny Schemat Kodeksu prawa kanonicznego, który jednak w interesującej nas materii nie dokonał już żadnych zmian, poza jedną dotyczącą formy kanonu. Otóż kan. 1048 i 1049 Schematu z 1980 r. zostały połączone i w ten sposób, w Schemacie z 1982 r., stworzyły jeden kanon określony numerem 1095.

ZAKOŃCZENIE

Schemat Kodeksu prawa kanonicznego z 1982 r., po uprzednim zatwierdzeniu, został promulgowany 25 stycznia 1983 r. przez Ojca Świętego Jana Pawła II Kanon 1095, który na przestrzeni lat dzielących wydanie *Corpus Iuris Canonici* z 1917 r. i Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. był wynikiem prac Komisji do spraw rewizji Kodeksu prawa kanonicznego, a jednocześnie odkrywczego spojrzenia Jurisprudencji rotalnej na materię niezdolności psychicznej osoby do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej, w obecnie obowiązującym Kodeksie prawa kanonicznego brzmi w sposób następujący:

Sunt incapaces matrimonii contrahendi:

1°qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita afficiuntur, ut matrimoniale consensum, utpote sufficienti rationis usu carentes, elicere nequeunt;

2°qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda;

*3°qui ob gravem anomaliam psychicam obligations matrimonii essentials assumere nequeunt*²³.

²² W jednej z najważniejszych sentencji lat siedemdziesiątych czytamy m.in.: „De radicati igitur incapacitate quaestio venit in illis omnibus personalitatis deordinationibus, quae penes psychiatrae cultores non attugunt formalem morbi qualificationem et tamen inducunt psychopathicam abnormitatem, quae potest praecise incidere in facultatem subiecti nectendi relationem interpersonalem, qua iura alterius in seipso una cum propriis in altero recte intelliguntur, intentione prosequuntur, mutua traditione et acceptatione commutantur”, c. Serrano, 5 kwietnia 1973, „Monitor Ecclesiasticus” 101 (1976), s. 115.

²³ *Codex Iuris Canonici, Schema Novissimum presentato al Santo Padre 25.03.82*, Città del Vaticano 1982, s. 195.

KSIĄDZ JÓZEF TISCHNER (1931–2000)
GÓRALSKI KAPELUSZ NA TRUMNIE
GARŚĆ REFLEKSJI

Według nietrafnych na szczęście przewidywań sprzed szeregu już lat miał zostać biskupem, być może nawet prymasem Polski. Na jego trumnie byłaby dzisiaj mitra. Biskupem jednak nie został.

Zwyczaj nakazuje, żeby na trumnie zmarłego księdza kłaść biret. I chociaż zmarł ksiądz, ktoś na trumnę położył góralski kapelusz. Bo umarł prawdziwy góral z krwi i kości, nie wypadało, żeby na Sądzie Bożym zjawił się z odkrytą głową. Co bowiem mógłby tam powiedzieć, gdyby go zapytali, ktoś ty? Ksiądz Tischner nad tym właśnie kiedyś się zastanawiał. I radził, żeby wtedy nie odpowiadać dumnie, że przyszedł profesor, dziennikarz czy znany uczony. Gdy na Sądzie Bożym zapytają, ktoś ty, trzeba jedno tylko powiedzieć – „jo”.

Może to była najmądrzejsza rada, jaką ks. Tischner dawał kiedyś nie samym góralom, a którą dziś każdy z nas powinien sobie przypomnieć, gdy się zastanawia nad swoją ostatnią chwilą. Wszelkie godności, mitry i birety nikomu na Sądzie na nic się nie zdadzą. Tam jest tylko potrzebne to jedno słowo – „jo”. Panu Bogu ono wystarczy, żeby mógł w odpowiedzi okazać się miłosiernym Ojcem.

*
* *

Nigdy, nawet w najmniejszym stopniu nie uważałem się za człowieka znającego myśl ks. Tischnera. Owszem, kupowałem wszystkie jego książki, z prawdziwą łapczywością pożerałem każdy jego felieton w „Tygodniku Powszechnym”, nie opuściłem żadnego artykułu, gdziekolwiek na taki natrafiłem. I choć nie potrafię należycie ocenić ich wartości, do jednej zwłaszcza książeczki przywarłem najsilniej. Jest to zbiór konferencji i nauk rekolekcyjnych, jakie ks. Tischner wygłaszał przed laty w kościele Sióstr Klarysek w Starym Sączu, w kościele św. Anny w Krakowie oraz w katedrze oliwskiej. Tę książeczkę od tytułu jednego z jej rozdziałów nazwano *Miłość niemiłowana*. W Miłości Boga do świata ks. Tischner widział wszystko, co można sensownego powiedzieć o Bogu. I w niemiłowaniu tej Miłości przez ludzi upatrywał największy problem świata. To był chyba cały Tischner.

Z tą książeczką od dawna chodziłem na zajęcia w Seminarium Duchownym i studentom ostatniego roku, już diakonom, przygotowującym się do posługi spowiedników, nie miałem nic innego powiedzenia ponad to, co podpowiadał mi Tischner, gdy mówił o odpuszczeniu grzechów, o dojrzeniu do miłości, o wolności i posłuszeństwie, o dialogu jako sposobie obecności w świecie. Moi słuchacze na pamięć przyswajali sobie słowa Tischnera, który z uwielbieniem wspominał biskupa Jana Pietraszkę: „Każdy z nas ma obok siebie Boga, który jest Bogiem chwili obecnej. Boga, o którym tak mądrze i głęboko powiedział biskup Jan, że przychodzi do człowieka z miednicą pełną czystej wody, pochyla się, aby mu obmyć nogi z wszelkiego brudu” (s. 83).

Dziś, gdy Tischnera nie ma już wśród nas, tę książeczkę położyłem na swoim biurku, jak ktoś położył kapelusz góralski na jego trumnie, by zacząć myśleć o wykładach, jakie być może przyjdzie mi jeszcze po wakacjach na nowo podjąć przed studentami ostatniego roku w łódzkim Seminarium Duchownym.

*
* *

Mimo wszystko dzieje się dziwnie. Ostatnimi czasy rozpoczynam wakacje od przyjmowania napływających wiadomości pogrzebowych. W początkach lipca 1998 r. doszła do mnie wiadomość, że zmarł o. Barnhard Häring, ów, jak go nazwano „maestro di morale e profeta di libertà”. Ojciec Häring, tak jak ks. Tischner, zmarł na raka krtani. Miał już 86 lat, ks. Tischner o wiele mniej – 69.

Wtedy, w lipcu 98 pisałem właśnie dysputę z ks. prof. Olejnikiem w związku z jego intencją wydania skróconej postaci swojego kilkutomowego podręcznika teologii moralnej. Między ks. prof. Olejnikiem, seniosem polskich moralistów, a mną zawsze istniały duże kontrowersje. Dzielił nas w istocie Häring, któremu ja bezgranicznie ufałem, zwłaszcza za jego wręcz kultyczne odnoszenie się do wolności chrześcijańskiej, a do którego ks. prof. Olejnik odnosił się z rezerwą. Mój dość obszerny tekst na ten temat, *W sprawie wymownej ankiety*, ukazał się 7. tomie „Łódzkich Studiów Teologicznych”, s. 225–234.

Poważyłem się spierać w nim z ks. prof. Olejnikiem. Powodem sporu była właśnie wolność, której do dziś śmiem utrzymywać, ks. Olejnik odruchowo się lęka. Ksiądz Tischner natomiast był głosicielem i, rzekłbym, apostołem wolności. Ojciec Häring podobnie, swój drugi podręcznik teologii moralnej, *Frei in Christus*, związał przecież z wolnością.

Należę do pokolenia, które w chwili, gdy dojrzewało, całym swym jestestwem wyrwało się ku wolności. Ale do tej wolności go nie dopuszczono, przestrzegano je przed nią, a ono tym usilniej do niej tęskniło.

Ksiądz prof. Olejnik, człowiek dziś osiemdziesięcioletni, chyba nie zaznał w swym życiu zauroczenia wolnością. Nie zdołał poznać jej czaru i tej niepokonalnej tęsknoty do niej. W tym trzeba by domyślać się dramatu niejednych teologów, nie tylko ks. prof. Olejnika.

Ksiądz prof. Tischnera poznałem przede wszystkim jako chrześcijańskiego myśliciela zakonchanego w wolności. Tak nawet bardzo, że w swoich zmaganiach z myślą filozoficzną ponad wszystkim widział, niczym gwiazdę przewodnią na niebie, Chrystusową Ewangelię wolności. Dlatego od razu przygnałem do Tischnera i do wszystkiego, co mówił i co pisał.

Zacząłem jednak tę cząstkę refleksji od uwagi, że ostatnimi czasy moje dni wakacyjne zaczynają mi się od wiadomości pogrzebowych. Te wiadomości nie tylko są związane z Tischnerem i ze wzmianką o o. Häringu. Stratę ks. Tischnera odczułem boleśnie również dlatego, że zbiegła się niemalże jednocześnie z tragiczną śmiercią ks. prof. A. Zuberbiera. Ksiądz Zuberbier wracał do siebie z Warszawy. Dwadzieścia kilometrów przed Kielcami jego samochód wpadł na przydrożne drzewo. Ksiądz Zuberbier zginął. Należał do teologów, którzy w latach powojennych jako pierwsi, wraz z uroczym ks. L. Kucem, zaszczipiali w Polsce nieznaną tu zupełnie myśl personalistyczną.

Personalizm E. Mouniera zakorzeniony w chrześcijańskiej wizji osoby i – jak powiedziałby Häring – w wolności w Chrystusie miał niełatwą drogę do przebycia w polskich latach po drugiej wojnie światowej. Rozmiałowany był w nim Karol Wojtyła. Ale nikt przecież nie przewidywał wówczas, że rozmiałowany w człowieku Wojtyła może kiedyś zostać papieżem. Owszem, został rychło biskupem, później kardynałem, lecz od kapelusza kardynalskiego do Stolicy Apostolskiej droga jeszcze daleka. Personalistyczna jest też myśl ks. Tischnera, tak bliska zresztą myśli Jana Pawła II. Lubilem zbierać wiadomości o ich spotkaniach filozoficznych w czasie letnich wakacji w Castel Gandolfo. Jak te bratnie dusze filozofów dobrze się rozumiały! Chciałbym zobaczyć jakieś zdjęcie tych dwóch górali – Wojtyły i Tischnera – w góralskich strojach i z góralskimi nakryciami głowy.

*
* *

Najnowszy „Tygodnik Powszechny” (nr 29, 9 lipca 2000) prawie w całości poświęcony jest pamięci ks. Tischnera. Na pierwszej stronie pod wielkim zdjęciem Tischnera wstępującego na jakiś szczyt, jak gdyby z Łopusznej wspinał się do „niebieskich hal”, zamieszczono telegram Ojca Świętego do kard. F. Macharskiego, w którym Papież pisze o głębokim żalu, jaki go ogarnął na wieść o

śmierci ks. prof. Tischnera. „Głęboko odczuwam stratę tego Kapłana, który był człowiekiem Kościoła, zawsze zatroskanym o to, by w obronie prawdy nie stracić z oczu człowieka, którego Bóg wybrał, umiłował i odkupił, i który oczekuje zbawienia. Był obdarowany niezwykle talentem obserwacji świata i życia. A wszystko, co dostrzegał, odnosił do Boga, który jest miłością. W tej perspektywie tworzył podwaliny do realizacji idei dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, również z tymi, którzy nie zaznali łaski wiary”.

Ten cytat to dopiero trzecia część telegramu. Cały jego tekst byłby znakomitą powodem do jakże potrzebnego przypatrzenia się stosunkowi Papieża do osoby i dzieła ks. Tischnera. Zapewne także do zweryfikowania swojej własnej opinii o tym niezwykle człowieku, który za życia spotkał się nie tylko z entuzjastami odważnej misji, jaką przez lata wiernie spełniał, ale i przeciwnikami, którzy nie szczędzili mu wyrazów niechęci i wręcz odwracali się od niego.

Owa niechęć i sprzeciwy wobec Tischnera mogłyby być uznane za przejaw normalnego skądinąd zjawiska. Wszelka działalność twórcza zawsze spotyka się z podobnymi reakcjami współczesnych. W tym jednak przypadku narzuca się nader smętna refleksja nad niepokojącym stanem duchowym ludzi, którzy po długich latach wydostali się z niewoli politycznej i częstokroć nie są zupełnie w stanie wyciągnąć ręk do ewangelicznego orędzia wolności. Przychodzi tu na myśl tom tekstów Tischnera zgromadzonych pod znamennym tytułem *W krainie schorowanej wyobraźni* (Kraków 1997).

Nie sposób tu przy okazji nie odnotować z głębokim smutkiem, że wbrew postawie Jana Pawła II niektóre środowiska eksponujące w Polsce swoje przywiązanie do wiary katolickiej, straty ks. Tischnera w ogóle nie zauważyły. Jak bowiem inaczej, jakim innym słowem określić chociażby fakt, że „Nasz Dziennik”, gazeta redagowana przez grupę katolickich dziennikarzy, powiadomiła swych odbiorców o śmierci ks. Tischnera w mikroskopijnej notce na 8 stronie pisma z 29 czerwca. Napisano: „Wczoraj w szpitalu w Krakowie w wieku 69 lat zmarł ks. profesor Józef Tischner. Od kilku lat cierpiał na raka krtani”. Tyle tylko ani słowa więcej. Zaledwie na te trzy linijki tekstu ks. prof. Tischner sobie zasłużył zdaniem redaktorów katolickiego dziennika, jak kiedyś gwarantowano po rozwiązaniu działalności „Słowa Powszechnego”, „Nasz Dziennik” miał się stać prawdziwą wreszcie gazetą informującą obiektywnie. Tymczasem jego notka o śmierci ks. Tischnera stawia czytelnika przed dojmującym pytaniem, czym jest w istocie informacja obiektywna.

Niedawno Ojciec Święty podczas trwającego w Watykanie 1–4 czerwca Jubileuszu Dziennikarzy przekonywał tych szczególnych pielgrzymów, że „można być autentycznym chrześcijaninem i świetnym dziennikarzem”. Zapewniał ich zarazem, że „świat »mediów« potrzebuje ludzi, którzy każdego dnia będą się starali jak najlepiej realizować w życiu ten podwójny wymiar” („L’Osservatore Romano” nr 7–8, 2000, s. 30). Notka „Naszego Dziennika” o śmierci ks. Tischnera jest w rażącej niezgodzie z tym słowem papieskim i w przykrym dysonansie z innym zdaniem Jana Pawła II z jego telegramu do kard. Macharskiego: „Stworzył [Tischner] duchowe podstawy etyki solidarności, która dziś nadaje kierunek trudnym zmaganiom narodu polskiego o taki kształt demokracji, w której byłaby respektowana godność każdej osoby ludzkiej”.

Nie wiem, czy redaktorzy „Naszego Dziennika” uczestniczyli w pielgrzymce Jubileuszu Dziennikarzy w Rzymie. Ale nawet jeśli tam byli – a wypadało być – pewnie słów papieskich nie dosłyszeli, a przynajmniej nie uznali za właściwe, żeby je odnieść do siebie, do swojego jubileuszowego rachunku sumienia. Przecież wolno już dziś z kimś się nie zgadzać, wolno z nim polemizować, nawet po jego śmierci. Tę jednak śmierć wypadało odnotować jakimś tekstem, który by dowodził niezbicie, że jego autor jest „autentycznym chrześcijaninem i świetnym dziennikarzem”, zwłaszcza świeżo po dniach Jubileuszu Dziennikarzy. Przykro.

*
* *

Miałem niegdyś, w latach moich studiów seminaryjnych, niemałe kłopoty z filozofią. Owszem, zaliczałem wszystkie egzaminy, nawet zupełnie nieźle, ale filozofia, jakiej nas wtedy

uczono wydawała mi się przedmiotem nazbyt zagadkowym, by nie rzec wręcz zbytecznym. Długo nie potrafiłem odpowiedzieć sobie na pytanie, po co kandydata na księdza uczyć takiej, właśnie takiej filozofii. Chciałem filozofii jakiejś innej, ale nie wiedziałem jakiej i czy w ogóle inna filozofia może istnieć. Dopiero w wiele lat później, podczas dalszych studiów we Francji na dręczącą mnie kwestię znalazłem zaskakująco prostą odpowiedź. Dowiedziałem się bowiem, że w dziejach myśli filozoficznej w czasach nowożytnych nastąpił zwrot iście kopernikański, gdy myśliciele odwrócili się od „kosmosu” i skupili na człowieku. Tego właśnie przez lata szukałem. Nigdy wcześniej nie domyślałem się, że w swoich kłopotach z filozofią byłem przecież bardzo blisko tego odkrycia, rzeczy, o której nikt nigdy mi nie mówił.

Te błędne moje drogi mogą się dziś wydać naiwne. To wieloletnie dochodzenie do serca filozofii – aż dziecinne. Chyba jednak przesadzam. Bo jeśli to wszystko może się dziś wydać naiwne i dziecinne, nie wiem, dlaczego Tischner sprawiał tyle kłopotów wielu polskim myślicielom. Patrzę na jego *Filozofię dramatu*, na przykład na tę filozofię. Raz jeszcze wpatruję się w kartki tego blisko 300-stronicowego dzieła, które kiedyś mnie urzekło. Wydano je zrazu w nieocenionych paryskich *Editions du dialogue*, bo takich rzeczy, takich medytacji filozoficznych w tamtych polskich dniach politycznych jeszcze u nas się nie wydawało. Tego ongiś na próżno szukałem w Seminarium Duchownym, takiej filozofii, takiej filozofii dramatu.

„Pod naszymi stopami jest nasz świat – scena dramatu. Chodzimy po niej, widzimy ją i słyszymy oraz dotykamy jej rękami. Przedstawienia sceny mogą być różne [...]. Ale dla ludzi zaangażowanych w przeżywanie dramatu scena życia jest przede wszystkim płaszczyzną spotkań i rozstań, jest przestrzenią wolności, w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga, i w której znajduje cmentarz” (Wstęp). Tak Tischner zaczynał swą filozofię dramatu. Za tym początkiem następują rozdziały o spotkaniu, o wzajemności, o błędzeniu w żywiole piękna, prawdy i dobra i o przestrzeni obcowania z drugim.

Czytam ponownie tę filozofię i wspominam swoich profesorów ze Strasburga. Tischner z nich nie czerpał. Odwoływał się do innych mistrzów i autorytetów. Ale oni wszyscy mieli odwagę wkroczyć do tej samej rzeki i choć płynęli w różnych łodziach, unosiła ich ta sama woda, której na imię człowiek. Oni wszyscy, jakkolwiek blisko czy daleko byli od siebie, pozostawali w środku czy w pobliżach Ewangelii.

Zupełnie nie pojmuję tych, którzy oddalali się od Tischnera i wyrzucali mu jego antropologię, politykę, jego ludzkie więzi i miłości. Wciąż gromadzę nowe dowody potwierdzające ich odległe miejsca od orędzia Dobrej Nowiny. I tak jak w dawnych moich latach nie mogłem pokochać filozofii, jakiej mnie uczono, dziś podobne kłopoty mięsam z teologią, która tylko werbalnie wiąże się z *Vaticanium II*, w rzeczywistości jednak tęskni do dawnej epoki. Na tym polega nasz dzisiejszy dramat.

Pewnie „Tygodnik Powszechny” w numerze poświęconym Tischnerowi najtrafniej postąpił, umieszczając na pierwszej stronie zdjęcie Zmarłego idącego w górę, jakby do „niebieskich hal” i tę modlitewną prośbę, by „wstawiał się w naszych sprawach u Najwyższego tak po prostu, czyli po góralsku”. Wierzę głęboko, że Najwyższy od razu go rozpoznał po owym góralskim kapeluszu na trumnie. Tym bardziej, że gdy go zapytał, ktoś ty, on jak baca z Łopusznej niechybnie odpowiedział według swej dawnej rady – „jo”.

*
* *

Na koniec muszę pomarzyć: żeby w Łodzi ktoś wymyślił spotkanie, sympozjum czy kolokwium o Tischnerze. Spieszyć by jednak się trzeba, bo inni mogą nas wyprzedzić. Chyba że to, co Jan Paweł II napisał w telegramie po śmierci ks. Tischnera, że „był człowiekiem Kościoła, zawsze zatroskanym o to, by w obronie prawdy nie stracić z oczu człowieka” uznamy za rodzaj góralskiej kurtuazji papieskiej. Ale po co w takim razie Papież przytoczył w swym tekście żalobnym słowa samego Tischnera: „Kie pudziemy z tela, to nos będzie szkoda / Po górach, dolinach płakać będzie woda?”

ks. Tadeusz Sikorski

Życie społeczne w Biblii, red. ks. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, ss. 344.

Coraz częściej współcześni, reorganizując życie społeczne w demokratycznych strukturach państwa, odwołują się do modelu życia społecznego, jaki przedstawia Biblia. I słusznie, wykorzystując bowiem poprawne odczytanie Objawienia Bożego na ten temat dopiero można na trwałe układać życie ludzi i społeczeństw. Tę istotną problematykę życia w pokoju ludzi i narodów prezentuje wspólne dzieło wykładowców Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pt. *Życie społeczne w Biblii* pod red. ks. Gabriela Witaszka.

Całość podzielono na trzy działy:

- 1) *Etos wyzwolenia społecznego*,
- 2) *Życie publiczne Izraelitów*,
- 3) *Życie codzienne Izraelitów*.

W pierwszej części założenia biblijnej doktryny społecznej omawiają uczeni tej miary co: o. H. Langkammer, ks. J. Kudasiewicz, ks. L. Stachowiak, ks. G. Witaszek, wychodząc od pojęcia godności człowieka według Biblii (rozdział I), która zobowiązuje do współodpowiedzialności i można ją zbudować w ramach jedności sakramentalnej z Chrystusem w Jego Kościele (o. H. Langkammer).

Opierając się na tym obrazie człowieka część I prezentuje w rozdziale II problematykę własności prywatnej (o. G. Witaszek). A obok własności drugi temat: teologię pracy ludzkiej omawia ks. J. Kudasiewicz. Godność każdej osoby ludzkiej i jej prawo do własności i do pracy domaga się wolności. Biblia zdecydowanie wyklucza zniewolenie człowieka, głosząc potrzebę służby wzajemnej (diakonia) na fundamencie równości przed Bogiem i miłości – rozdział IV (ks. L. Stachowiak).

Bardzo przejrzysty obraz życia społecznego w Izraelu przedstawia część II omawianej pracy. W siedmiu rozdziałach zostały zarysowane poszczególne aspekty życia Narodu Wybranego. I tak w rozdziale I – ks. H. Witczyk omawia *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*. Powstanie i rozwój administracji rządowej przedstawia ks. H. Ordon w rozdziale II. Finansom i robotom publicznym w ujęciu ks. W. Rakoczego poświęcony został rozdział III.

Życie społeczne niemożliwe jest bez prawa i sądu. O jego rozwoju i ukształtowaniu się traktuje ks. A. Tronina w rozdziale IV zatytułowanym *Prawo i sądownictwo*.

Kontrowersyjne dane biblijne na temat demografii starożytnego Izraela, od wyjścia z Egiptu (XIII w. przed Chrystusem) aż do czasów powstania Bar Kochby w 135 r. po Chrystusie omawia o. A. Sikora (rozdział V).

Z kulturą narodowo-religijną, która stanowiła przez cały ciąg dziejów Narodu Wybranego o jego tożsamości, zapoznaje nas rozdział VI w opracowaniu ks. Rubinkiewicza.

Całość tej II części dzieła zamyka artykuł ks. J. Suchego, jakże ważny i na czasie pt. *Ekologiczne przesłanie Biblii*.

Zaprezentowane w tej części książki aspekty życia publicznego Izraela ukazują powstanie i rozwój poszczególnych form życia społecznego, które w swym doskonałym kształcie biorą początek z Bożego Objawienia Starego Testamentu i z wyzwalającej od wszelkiego zepsucia misji Chrystusa Odkupiciela, Pana i Króla wszelkiego stworzenia.

Część trzecia dzieła przedstawia życie indywidualne społeczności Izraela w ramach małżeństwa i rodziny oraz podziału na wolnych obywateli i niewolników. Ksiądz S. Szymik w rozdziale I omawia małżeństwo i rodzinę w Biblii z wszystkimi jej uwarunkowaniami w ówczesnych czasach.

Znakiem Bożego błogosławieństwa było liczne potomstwo. Sposób jego wychowania według Prawa Przymierza w rozdziale II kreśli U. Szwarc.

Poszczególne kategorie obywateli z ich klasowym podziałem prezentuje w rozdziale III o. A. Sikora.

Ksiądz A. Kondracki rozdział IV poświęca zjawisku niewolnictwa w Starym Testamencie, sytuacji prawnej i socjalnej tej najbardziej uciemiężonej grupy społecznej.

Trzecią część zamyka rozdział V o obyczajowości życia wspólnotowego. Na kanwie kalendarza żydowskiego ks. A. Paciorek opisuje święta kultyczne i sposoby ich celebrowania.

Całość tego pożytecznego dzieła biblistów lubelskich, napisanego jasnym językiem i piękną polszczyzną, stanowi ważną pozycję na rynku księgarskim. I to nie tylko w ramach literatury biblijnej, ale również historycznej, socjologicznej i etnograficznej. Wszyscy wypowiadający się o ludziach starożytnego Bliskiego Wschodu muszą się do niej odnieść. A ci, którzy współcześnie chcą budować demokratyczne wspólnoty, mogą z niej zaczerpnąć argumenty do układania struktur społecznych na fundamencie miłości i sprawiedliwości społecznej.

Za to pożyteczne i bardzo na czasie dzieło należą się uczonym z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wyrazy uznania i gratulacje.

ks. Jan Jachym

Życie religijne w Biblii, red. ks. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, ss. 360.

Czytając Biblię, zwłaszcza Stary Testament, bez przygotowania naukowego trudno jest zrozumieć ówczesne struktury życia społecznego i rolę religii w życiu tamtych ludów i społeczeństw. Ułatwia to wydana przez KUL pracę *Życie religijne w Biblii*. Wykładowcy Instytutu Biblijnego tejże uczelni, po opracowaniu *Życia społecznego w Biblii*, ukazują funkcje podstawowych elementów życia religijnego w ramach społeczności Izraela. Tematykę pracy podzielono na cztery działy:

- 1) *Miejsca kultu*,
- 2) *Osoby poświęcone służbie Bożej*,
- 3) *Akty kultu*,
- 4) *Czasy święte*.

Poszczególne rozdziały tych części opracowali bibliści: S. Bielecki, A. Kondracki, H. Langkammer, A. Mozgol, A. Paciorek, B. Poniży, R. Rubinkiewicz, R. Sikora, U. Szwarc, S. Szymik, A. Tronina, G. Witaszek i H. Witczyk.

Pierwsza część książki, poświęcona miejscom kultu religijnego w Izraelu, prezentuje poszczególne miejsca czci Boga i sanktuaria lokalne, aby w drugim rozdziale omówić rolę Arki Przymierza i Jej teologiczne znaczenie w kulcie, utrwalone przez poszczególne tradycje Pięcioksięgu. Następne rozdziały zajmują się świątynią jako miejscem kultu na starożytnym Bliskim Wschodzie w ogóle, a świątyni jerozolimskiej w szczególności. Teologia świątyni, jako znaku Bożej obecności, prowadzi do ukazania jej symboliki w Nowym Testamencie i czasach Kościoła. Pierwszą część zamyka rozważanie o ołtarzach w historii Izraela i ich religijnej funkcji służebnej, przez którą ówczesny człowiek, składając ofiary komunikował się z Bogiem.

Część druga dzieła zajmuje się zadaniami kapłanów na przestrzeni czasów Starego Testamentu oraz instytucją urzędowego kapłaństwa w religii Mojżeszowej. Na uwagę zasługuje rozdział o *Lewitach*, głoszący, że pokolenie Lewiego to nie fakt biologicznych związków, lecz funkcje kultyczne tej grupy rodzin spowodowały złączenie ich w jego pokolenie Lewiego.

Część trzecia przedstawia rodzaje ofiar i rytuał ich składania we wspólnocie Przymierza. Jakkolwiek ich pochodzenie może mieć źródło w kultach ościennych narodów, to jednak istnieją zasadnicze różnice, które podkreślają ich wyjątkowy charakter w kulcie Jedyne Boga. Poprzez składane ofiary, Izrael dawał Bogu odpowiedź wiary – wyznając nadrzędność i suwerenność Boga Jahwe. Ofiarniczym aktem kultu towarzyszyła modlitwa liturgiczna, której wyrazem są teksty psalmów.

Czwarta część, to przegląd dni świętych w starożytnym Bliskim Wschodzie, opartych na rachubie czasu. Ciekawe i może nawet nie zauważane przez czytelnika są wyakcentowane kalendarze liturgiczne, zachowane w poszczególnych tradycjach teologicznych Tory, obecne w kodeksach Przymie-

rza: elohistycznym i jahwistycznym, w kodeksie Świątości i w Deuteronomium. A poznanie dni świętych i lat jubileuszowych ułatwia zrozumienie ówczesnego rytmu życia jednostki i społeczeństwa.

Ostatnie rozdziały tej części prezentują najstarsze święta Izraela i te powstałe już po niewoli babilońskiej, jak Chanuka czy Purim.

W podsumowaniu całości dzieła *Życie religijne w Biblii*, trzeba stwierdzić, że podjęty trud zaowocował ukazaniem oryginalności i niezwykłości religii Izraela. Mimo elementów kultu zapożyczonych z innych religii, to teologiczna treść modlitw i form kultycznych religii jahwistycznej wyróżnia ją i oddziela od politeizmu ościennych narodów. A kult osobowego Boga, objawiającego się w historii i zawierającego Przymierze z Narodem Wybranym, przygotował grunt pod rzeczywistość nowotestamentalną. Niedoskonałe ofiary Starego Testamentu zastąpione zostały doskonałą ofiarą Chrystusa, poprzez którą w nowej rzeczywistości Kościoła można prowadzić życie religijne, dające pełne zjednoczenie z Bogiem i łaską zbawienia.

Za całość analiz literackich i historycznych dających obraz rzeczywistości „życia z wiary” w kulcie Izraela należy się autorom podziękowanie i uznanie.

ks. Jan Jachym

Polacy w Armenii, pod red. ks. Edwarda Walewandra, Biblioteka Polonii, t. XXI, Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, Lublin 2000, ss. 376.

W serii Studiów wydawanych od 1993 r. przez Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL ukazują się zarówno prace indywidualnych autorów, np. ks. K. Kosciego, *Duszpasterstwo wśród Polaków w Niemczech w l. 1945–1950* (1993), ks. R. Dzwonkowskiego SAC, *Polacy na dawnych kresach wschodnich* (1994), ks. E. Walewandra, *Katolicyzm na wschód od Bugu* (1998), jak i prace zbiorowe, będące pokłosiem sympozjów organizowanych przez wymieniony wyżej Instytut, kierowany sprawnie przez ks. prof. dr. hab. Edwarda Walewandra, który jest zarazem redaktorem *Polaków w Moldawii* (1995), *Polaków w Estonii* (1998). Dyrektor Instytutu zredagował także – wydawane w serii B – Materiały i dokumenty: *Polacy w Rosji mówią o sobie* (1993), *Polacy w Moldawie mówią o sobie* (1995), *Polacy w Estonii mówią o sobie* (1997), najświeższą zaś pracą, jaka ukazała się pod red. ks. E. Walewandra są *Polacy w Armenii*, zbiór referatów wygłoszonych podczas majowego sympozjum na KUL w 1999 r.

Zarówno sesja odbyła się w samą porę, jak i publikacja książki, która zawiera jej owoce. W 2001 r. przypada bowiem rocznica chrystianizacji Armenii w 301 r. W tym właśnie roku jej król, Tigranes, stał się pierwszym na świecie władcą chrześcijańskim, a kraj, do którego nauka Chrystusowa przenikała już wcześniej, tuż na początku IV w. stał się w całości chrześcijański. Ormianie chlubią się starożytnością swojego Kościoła i nader uroczyście obchodzą jubileusz 1700-lecia chrześcijaństwa w swoim górskim kraju. Bardzo dobrze się stało, że z wydaniem książki zdążono przed rocznicą.

W ciągu siedemnastu wieków Ormianie niemal ciągle składali świadectwo swojej wiary – martyrium – w takim rozumieniu tego słowa, jakie miało w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Persowie, Arabowie, Turcy wielokrotnie najeżdżali krwawo ten kraj, a podbiwszy go wreszcie, Turcy zapragnęli podczas pierwszej wojny światowej zgładzić wszystkich Ormian żyjących w ich historycznych siedzibach. Ówczesnym władzom tureckim przyświecał cel, który po kolejnej wojnie światowej nazwano holocaustem. Kulminacyjny okres męczeństwa Ormian przedstawił podczas sympozjum prof. Mirosław Cygański z Łodzi w referacie pt. *Ormianie – pierwsza ofiara ludobójstwa w XX w. Zbrodnie dokonane przez Turków w latach 1915–1916*. Wydarzenia, jakie doprowadziły do owego ludobójstwa omówił prof. Antoni Giza ze Szczecina, przedstawiając *Kwestię or-*

miańską na przełomie XIX i XX w. i jej odgłosy na ziemiach polskich, a profesorowie Marek Mądzik z Lublina, Andrzej Chodubski z Gdańska i Adam Koseski z Bydgoszczy zarysowali historię kontaktów polsko-ormiańskich, ze szczególnym uwzględnieniem położenia Polaków w Armenii podczas pierwszej wojny światowej. Referat prof. Mądziaka na ten temat niezbyt fortunnie znalazł się w segmencie książki pt. *Polska i Armenia na przestrzeni dziejów*, gdy jego miejsce powinno być w dziele *Polacy w Armenii*, obok prac Belli Berseghian *Pierwsi polscy osiedleńcy w Armenii w XIX w. i ich dorobek literacki* i Grzegorza Piwnickiego *Losy Polaków – wojskowych służących w armii carskiej na terenie Armenii w XIX i na początku XX w.* Z prac wymienionych, i z innych, które dotyczą współczesności (np. A. Kuźmińskiej *Polska diaspora we współczesnej Armenii*) widać jasno, jak Polacy skupiali się wokół kościołów katolickich i duchownych, tam się poznawali, nawiązywali wzajemne kontakty i czerpali siłę do wytrwania w polskość w trudnych latach wojen i prześladowań bolszewickich. O podobnych prześladowaniach, choć na innym obszarze, napisał ks. Józef Wołczański (Kraków) w pracy *Martyrologium księży ormiańskokatolickich w archidiecezji lwowskiej po II wojnie światowej w świetle źródeł*. Bardzo to cenna praca, niewiele bowiem wiedzieliśmy o tym, jak nieliczne duchowieństwo obrządku ormiańskiego na przyłączonych do ZSSR terenach wschodniogalicyskich było okrutnie represjonowane.

Z innych wątków prezentowanych w księdze, nie sposób bowiem omówić wszystkich, zwrócę uwagę na *Wzajemne przenikanie się i oddziaływanie sztuki ormiańskiej i polskiej* (autor Zbigniew Szmurło), *Zainteresowanie Ormian Polską wczoraj i dziś* Nelli Matewosjan z Erewania i *Naukowe kontakty ormiańsko-polskie* Geworka Pirumiana (Erewań), który pochodzi ponoć z tej samej rodziny, co zasłużony dla kultury polskiej Grzegorz Piramowicz. Głosy w dyskusji, publikowane na końcu książki, wzbogaciły nas m.in. o przyczynki R. Stopikowskiego (Lublin): *Ormianie w prasie katolickiej Królestwa Polskiego*. W artykułach i korespondencjach eksponowano odmienności kulturowe. „Wszystko to jednak – stwierdza autor – miało na celu ukazanie bogactwa Kościoła katolickiego, który potrafił mimo takich różnic zachować poczucie jedności i przynależności do wspólnej tradycji” (s. 312).

Książka jest zaopatrzona w indeksy osób i miejscowości, co bardzo ułatwia korzystanie z niej, streszczenia po polsku i po angielsku, a na końcu w siedem pamiątkowych fotografii z sympozjum, m.in. przedstawiające przemawiającego kanclerza KUL, arcybiskupa Józefa Życińskiego i ambasadora Armenii dr. Aszota Howakimiana.

Rafał Leszczyński

Krzysztof Kwaśkowski, *Kolegiata w Łasku*, Łódź 2000, ss. 25 + fot. 71

Łask – niewielkie dziś miasto w województwie łódzkim, o bogatej historii, przez lata było zapominane przez naukowców. Tę złą passę przerwało wydanie w 1998 r. po wielu latach pracy, opracowania naukowego dotyczącego dziejów miasta *Łask dzieje miasta*¹. A obecnie miasto zyskało jeszcze jedną publikację dokumentującą jej najpiękniejszy i najcenniejszy zabytek – kościół kolegiacki. Publikacja ta nie ma charakteru naukowego, jest albumem zdjęć ukazujących piękno tej świątyni i zwracającym uwagę na detale architektoniczne, których często nie zauważamy, a które stanowią o cennieści i pięknie kościoła. Dodatkową zaletą tej publikacji jest wyakcentowanie zabytków, których na co dzień nie można oglądać, a one ukazują bogactwo kolegiaty zgromadzone w niej przez wieki.

Publikacja, oprócz dobrze wykonanych fotografii, zawiera dwa wstępy dotyczące historii kolegiaty. Pierwszy z nich autorstwa ks. dr. Piotra Zwolińskiego w sposób syntetyczny daje obraz dziejów świątyni. Autor zwraca w nim uwagę m.in. na pewien utarty w historiografii fałsz dotyczący przywiezienia do Łasku płaskorzeźby Matki Bożej. Już przed 20 laty opisujący działalność arcybiskupa Jana Łaskiego ks. Stanisław Grad stwierdził, że medalion ten przywiózł Arcybiskup z

¹ *Łask dzieje miasta*, red. J. Śmiałowski, Łask 1998.

Rzymu i nie był on darem papieża Klemensa VII². Niestety ciągle powtarza się ten błąd zaczerpnięty jeszcze z opracowań XIX-wiecznych. Zawarty jest on także we wspomnianym wyżej opracowaniu dziejów miasta³.

Drugi wstęp autorstwa dr hab. Zbigniewa Babni wprowadza nas w świat historii sztuki i pokazuje tę świątynię jako zabytek architektoniczny. Autor zwraca uwagę na widoczne elementy poszczególnych stylów architektonicznych i na zmiany dokonywane w bryle kościoła w ciągu dziejów. Ukazuje również pewną żywotność tego miejsca, które związane jest z płaskorzeźbą Matki Bożej. To wokół niej rozwinął się szczególny kult, który ma swoje przełożenie także na dzieła sztuki znajdujące się w tej świątyni.

ks. Mieczysław Różański

Celina Jaworska-Maćkowiak, *Kościół sercem budowany*, Łódź 2000, ss. 192 + fot.

Z radością należy przyjąć fakt ukazania się kolejnej publikacji dotyczącej dziejów kościoła z terenu archidiecezji łódzkiej. Po kilku wcześniejszych publikacjach dotyczących dziejów budowli sakralnych i parafii¹ praca ta stanowi pierwsze opracowanie dziejów kościoła wiejskiego. Niejako punktem wyjścia tej rozprawy jest katastrofa, która dotknęła parafię w Szczawinie, a mianowicie pożar zabytkowego kościoła, pochodzącego z XVIII w., i z nim związany wielki zapał i zaangażowanie, które towarzyszyło budowie nowej świątyni wystawionej w krótkim czasie z olbrzymim wkładem pracy parafian, którzy chcieli mieć jak najprędzej swoją własną świątynię. Autorka tak uzasadnia cel i koncepcję napisania tej pracy: „aby w sposób przystępny i popularny, nie pomijając nikogo, przedstawić wielką ofiarność i poświęcenie parafian (oraz innych osób) przy budowie kościoła w Szczawinie, by w ten sposób oddać hołd ogromnemu ludzkiemu zaangażowaniu i wspólnotowej solidarności, a jednocześnie przez drukowane słowo przekazać przyszłym pokoleniom świadectwo, że ludzie mogą bardzo wiele, jeśli ich działanie ma swoje korzenie w głębokiej wierze i Bożej Opatrzności” (s. 7). Temu zamierzonemu celowi jest autorka bardzo wierna, i odpowiada mu konstrukcja pracy, po dwóch wstępnych bardzo skrótowo ujętych rozdziałach ukazujących dzieje wsi (historia Szczawina) i parafii przystąpiła do spraw budowy nowego kościoła. Problematyka ta, po rozdziale wstępnym (*Budowa nowego kościoła*), ujęta jest chronologicznie, co stanowi odpowiednik kronikarskiego ujęcia prac przy budowie nowej świątyni. I tutaj należą się słowa uznania dla autorki, która bardzo drobiazgowo wykończyła wszystkie dokumenty dotyczące budowy nowej świątyni, zwłaszcza, jak wynika z bibliografii, ogłoszenia parafialne i *Złotą księgę budowy kościoła*, które w drobiazgowy wręcz sposób ukazywały wszystkie dary i prace wykonane na rzecz nowo wznoszonej świątyni. Te dwa dokumenty, prowadzone podczas prac w perfekcyjny sposób przez ówczesnego proboszcza ks. Józefa Wagnera, dają dziś po latach obraz, w jakich warunkach wznoszono nową świątynię, ukazują zaangażowanie parafian i rozwój żywego Kościoła. Dowartościowuje też źródło historyczne, jakim są ogłoszenia parafialne. Jest to źródło bardzo często mało doceniane i czeka na swoich odkrywców. A to właśnie dzięki niemu można było odtworzyć pracę przy budowie kościoła niejako dzień po dniu. Całość pracy uzupełniona jest historią powstania kaplicy pw. Matki Bożej Jasnogórskiej w Swędowie, która wybudowana została 1983–1986, z wykazami osób pracujących przy budowie kościoła i kaplicy. Jest to dokument ofiarności ludzkiej, olbrzymiego zaangażowania i jednocześnie lekcji historii twej wspólnoty parafialnej, która

² S. Grad, *Kościelna działalność arcybiskupa i prymasa Jana Łaskiego*, „Studia z Historii Kościoła w Polsce”, Warszawa 1979, t. 5, s. 279.

³ R. Rosin, *Łask i Łascy do końca XVI w.; Łask dzieje...*, s. 99.

¹ S. Grad, *Kościół pod wezwaniem świętego Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim*, Tomaszów Mazowiecki 1998; P. Zwoliński, *Dzieje parafii Wniebowzięcia NMP na tle rozwoju Łodzi*, Łódź 1998.

potrafiła w tym nieszczęściu, jakim jest utrata własnej świątyni, wykrzesać tyle nowej energii, aby wybudować nowy dom modlitwy.

Nie przekreślając wielkiej wartości pracy, należy zauważyć także kilka uwag, zwłaszcza dotyczących historii parafii szczawińskiej. Autorka, pisząc o szkole działającej przy parafii w XVI w. (s. 10), powinna zauważyć, że istniała ona z fundacji parafialnej, która zapisana była w dokumencie erekcyjnym parafii, i w nim to znajdowały się sumy potrzebne do działalności szkoły, a nauczyciele podlegali proboszczom, którzy byli ich zwierzchnikami.

Należy również dodać, że cytując prace, należy odnieść się do nich ze słowami kilku komentatora, aby nie zdarzały się takie sytuacje, jak ta na stronie 14, gdy przytoczony jest fragment z publikacji Romana Kaczmarka z 1927 r., w której to znajduje się ewidentny błąd historyczny, dotyczący istnienia „archidiaconatu zgierskiego”, który nigdy w dziejach Kościoła w Polsce nie powstał.

Błędne jest również zinterpretowanie pracy duszpasterskiej w parafii szczawińskiej przez ojców franciszkanów z pobliskiego klasztoru w Łagiewnikach (s. 14). Nie nastąpiło wówczas połączenie klasztoru z parafią, bo było ono pod względem prawnym niemożliwe, tylko powierzono pracę duszpasterską franciszkanom.

Pewne uwagi należy poczynić także w umieszczonym spisie proboszczów parafii, który nie jest pełny (s. 21). Po zaznaczeniu ks. Michała z Pacanowa († 1568), brak jest jakiegokolwiek wzmianki o jego następcach aż do 1789 r., czyli przez prawie 200 lat, uzupełniania tej luki należało posłużyć się księgami metrykalnymi, w których znajdują się podpisy poszczególnych proboszczów lub zachowanymi wizytacjami. Kolejni proboszczowie parafii pochodzili z Zakonu Ojców Franciszkanów, nie nosili więc jak błędnie zapisano, tytułatury „ksiądz” tylko „ojciec”, lub „brat”. I chyba nie wszyscy sprawowali ten urząd. Ojciec Marcin Jarecki (nr 3, s. 21) miał sprawować ten urząd 24 lata (s. 21), a jednocześnie w okresie od października 1815 do sierpnia 1816 r. urząd ten sprawował o. Łukasz Wojtaszewski. Taka sytuacja była niemożliwa. Nominacja na proboszcza parafii zależała zawsze od biskupa diecezjalnego. Nie było takiej możliwości, żeby pracowało w parafii jednocześnie dwóch proboszczów. Kolejny proboszcz o. Anastazy Stępiński, który pełnił obowiązki proboszcza w Szczawieniu od lipca 1833 r., nie mógł od sierpnia 1832 r. podpisywać się jako pleban szczawiński (s. 21), bo tego urzędu jeszcze nie pełnił. Wcześniej pełnił on w klasztorze łagiewnickim obowiązki definitora i dlatego taka tytułatura w podpisywanych przez niego dokumentach.

Tych kilka krytycznych uwag dotyczących publikacji *Kościół sercem budowany* nie przekreśla wartości tego dzieła, które jest przede wszystkim opisem budowy kościoła i pokazuje, jak bardzo potrzeba posiadania własnej świątyni jest elementem jednoczącym wspólnotę parafialną.

ks. Mieczysław Różański

ks. Grzegorz Ignatowski, *Kościół i Synagoga. O dialogu chrześcijańsko-żydowskim z nadzieją*. Przedmowa ks. Michał Czajkowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2000, ss. 159.

Trudno mi przychodzi pisać o tej nadzwyczajnej wręcz książce. Zbyt dużo już o niej i zbyt trafnie i mądrze pisano w prasie, by jeszcze do tych urzekających sygnałów dodawać własną nadto opinię laika w materii dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Chociaż książka ks. Ignatowskiego od kilku tygodni leży na moim biurku, wobec rzeczonych sygnałów prasowych o niej, wydawało mi się, że mój głos będzie zbyteczny. Ksiądz Ignatowski dobrze wie i wie od lat, jak życzliwie jestem do niego usposobiony i jak bardzo towarzyszę mu duchowo w jego zmaganiach naukowych. Przecież nasza więź zaczęła się, gdy jeszcze alumn Grzegorz Ignatowski umyślił sobie, żeby pracę magisterską pisać pod moim kierunkiem.

Do dziś nie zdarzył mi się tak pilny i tak uporczywie dążący do celu magistrant. Podpowiedziałem mu temat, jak mi się wydawało, niełatwy, lecz do udźwignięcia. Chodziło o to, żeby rozszyfrować i zanalizować przesłanie o życiu i śmierci wyrażane na nagrobkach żydowskiego cmentarza w Łodzi. Byłem zawsze przykro zaskoczony banalnością podobnych napisów na cmentarzach katolickich. Tymczasem to, na co natrafiałem, chodząc po łódzkim cmentarzu żydowskim, tchnęło jakąś głębią, której nie potrafiłem jednak odkryć. Nie znałem symboliki rysunków wrytych na tych pomnikach, nie byłem w stanie odczytać długich tekstów hebrajskich. Alumn Ignatowski postanowił przyjąć moje wyzwanie i od razu zabrał się do pracy. I najpewniej by ją wykonał, gdybym nie zwiódł go z drogi. Poradziłem mu, żeby rozpoczął pisanie od krótkiej prezentacji dziejów łódzkiego cmentarza Żydów. Księdzu Ignatowskiemu nie można jednak dawać takich rad. On wszelkie zadanie traktuje bardzo poważnie. Rychło ustalił, że takiej historii w ogóle nie ma i sam zaczął na podstawie należytnej dokumentacji dzieje łódzkiego cmentarza żydowskiego odtwarzać. Wszedł w kontakt z Archiwum Wojewódzkim, wydobywał stamtąd trudno dostępne teksty, zazwyczaj sporządzone niegdyś w języku rosyjskim, i na skutek tego planowany zrazu krótki rozdział wstępny rozrósł się w obszerną pracę magisterską. Nie było sposobu, żeby urzeczywistnić mój pierwotny zamiysł dotyczący przesłania o życiu i śmierci, rozprawa magisterska była gotowa w mierze prawdziwie obfitej. I była tak dobrze napisana, że Instytut Żydowski w Warszawie bez trudu przyjął ją do druku w swoim czasopiśmie.

Nie było więc żadnego kłopotu z magistrantem Ignatowskim. Pewien kłopot miały z nim władze Seminarium Duchownego. Musiałem tego bronić przed nimi mojego magistranta, bo wzbudzał niepokój częstą nieobecnością w naszej uczelni duchowej. Nie chciano dać wiary, że te nieobecności były spowodowane zagłębianiem się w dokumentach niezbędnych do napisania pracy.

Gdy dziś spoglądam na książkę ks. Ignatowskiego *Kościół i Synagoga*, tamte lata stają mi żywo przed oczami. Bardzo mi miło, że autor tej książki zechciał mi w dedykacji napisać – uczeń. Lękałbym się w tej chwili wypełnić tych stron jakkolwiek pojmowaną recenzją, zwłaszcza że właśnie taką, prawdziwie kompetentną recenzję napisał w „Gazecie Wyborczej” (8–9 lipca 2000) Stefan Morawski, filozof i emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego.

Jakkolwiek moje zdanie wobec opinii p. prof. Morawskiego w żadnym razie nie mogłoby się liczyć jako znaczące, pozwalam sobie powiedzieć, że Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego okazałby odwagę i niezbędną dla swej przyszłości otwartość, gdyby książkę ks. Ignatowskiego zechciał przyjąć jako podstawę do habilitacji. Kościół łódzki miałby powód do radości, a nowy uniwersytet warszawski – do dumy.

ks. Tadeusz Sikorski

Manlio Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, przekład ks. Tomasz Skibiński SAC, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 386.

Wybór, aby przetłumaczyć i udostępnić polskiemu czytelnikowi tę pozycję, jest bardzo trafny. Napisana ponad piętnaście lat temu książka ani trochę się nie zestarzała. Jej autor, Manlio Simonetti uchodzi za jednego z najwybitniejszych patrologów współczesnych. Oprócz wydań krytycznych dzieł Orygenesza (często wspólnie z H. Crouzelem), ogromnej liczby artykułów, na on w swoim dorobku kilka obszernych studiów. Jedno z nich to *La crisi ariana nel quarto secolo*, opublikowana w 1975 r. monografia będąca do dzisiaj podstawowym punktem odniesienia wszelkich badań dotyczących kontrowersji arianskiej. Obecnie wydane po polsku opracowanie Manlio Simonetti opublikował dziesięć lat później. I jest to chyba jedno z jego najlepszych dzieł. Łączy się w nim ogromna erudycja Autora, doświadczenie wielu lat intensywnych studiów patrystycznych i rozległa kultura

klasyczna tego wykładowcy rzymskiego uniwersytetu La Sapienza. Już w 1969 r. wydał on w encyklopedycznej serii mediolańskiego wydawnictwa „Edizioni Accademia” *Le letterature del mondo* monografię *La letteratura cristiana antica greca e latina*. We wstępie napisano, że autor na równi uzyskał znajomość literatury klasycznej, jak i literatury wczesnochrześcijańskiej. Można tylko dodać, że taka rozległa kultura klasyczna daje Simonettiemu doprawdy niezwykle szerokie spojrzenie na dzieła Ojców. Przy czym być może właśnie fakt, że Simonetti jest przede wszystkim historykiem literatury, a dopiero potem teologiem, sprawia, że przy analizie dzieł patrystycznych jest on zupełnie wolny od pokus apologetycznych, czyli „uzgadniania” myśli Ojców z późniejszymi osiągnięciami teologii i ustaleniami dogmatycznymi. Tego typu tendencje, aby badać myśli Ojców przez pryzmat problemów i pojęć teologicznych pochodzących z czasów nowożytnych oraz pod kątem jej zgodności z orzeczeniami sformułowanymi o wiele wieków później, spotykamy bardzo często, niestety nawet w stosunkowo niedawno wydawanych pozycjach patrystycznych.

Choć w podtytule mamy słowo „przyczynek”, a we wstępie Autor zastrzega, że nie miał „pragnienia wyczerpania materiału, właściwego dla pozycji podręcznikowych”, jest to *de facto* podręcznik egzegezy patrystycznej. Nie znam obszerniejszej i bardziej kompetentnej pozycji poświęconej temu tematowi.

Zgodnie z tytułem została nam przedstawiona historia egzegezy nastawiona nie tyle na przedstawienie owoców kolejnych interpretacji tekstów biblijnych, ile na pokazanie, jak funkcjonowały i rozwijały się techniki i metody egzegetyczne: literalna i alegoryczna. Ale, co również sygnalizuje tytuł, Simonetti jest jak najdalszy od sztywnego podzielenia Ojców wedle przynależności do tych szkół. Wręcz przeciwnie, pokazuje, jak różne techniki egzegetyczne współistniały, przenikały się i były stosowane zamiennie, nierzadko przez jednego egzegetę, w zależności od tego, jaka księga biblijna była komentowana. I tak widzimy, że nawet najbardziej przekonani alegoryści, komentując listy św. Pawła czy *Dzieje Apostolskie*, przeważnie nie szukali w nich sensów alegorycznych. Tak samo literaliści, gdy stawali wobec problemu skomentowania *Pieśni nad pieśniami*, chętnie odwoływali się do tradycji alegorycznej.

Książka obejmuje jedynie pierwsze cztery wieki chrześcijaństwa, czyli okres do Augustyna na Zachodzie i do Teodoreta na Wschodzie. Twórczość późniejsza została potraktowana szkicowo, w zakończeniu. Simonetti bowiem wprost stwierdza, że „po Teodorecie i Augustynie [...] poziom kulturalny gwałtownie się obniża, w wyniku czego działalność egzegetyczna bardzo cierpi tak pod względem jakościowym, jak też i ilościowym”.

Przy omawianiu poszczególnych dzieł patrystycznych osobowość Simonettiego zaznacza się bardzo wyraźnie. Widać, że omawiane teksty nie są dla niego jedynie przedmiotem beznamiętnych badań, ale światem, wobec którego ma on głęboko osobisty stosunek. Nie oznacza to bynajmniej odstępstwa od wymogów naukowej rzetelności, natomiast nadaje książce smak i głębię.

Tak przedstawwszy samo dzieło, wypada dodać kilka uwag o polskim wydaniu. Tłumaczenie jest dobre, ale miejscami bardzo literalne, czasem wprost odtwarza składnię i frazeologię włoską, co nie dodaje piękna polszczyźnie. Tłumaczył tę książkę patrolog, który doskonale zna język włoski (a także sam słuchał wykładów Simonettiego), co jest niezbędne przy przekładzie dzieła tego autora. Jego język włoski jest piękny, bardzo bogaty zarówno słownikowo, jak i składniowo. Nie jest to oszczędny język suchego wykładu, bliższy jest tekstowi literackiemu. To niewątpliwie stawia tłumaczowi wysokie wymagania, z którymi radzi on sobie całkiem nieźle. Natomiast miejscami widać w tekście brak dłuższej praktyki ks. T. Skibińskiego w pracy translatorskiej, profesjonalnego warsztatu zawodowego tłumacza. Piszę o tym nie z pozycji zawodowego tłumacza, bo takim nie jestem, ale jako kolega w trudnościach. Sam bowiem jako patrolog tłumaczyłem książkę patrystyczną z włoskiego i potem w moim przekładzie widziałem wszystkie te słabości, jakie tutaj wypominam, a nawet o wiele więcej. Ale nie ma rady: bez pracy translatorskiej patrologów polskich, nie będących zawodowymi tłumaczami, wiele znaczących dzieł patrystyki europejskiej nigdy by się w Polsce nie ukazało.

Dotkliwie jednak brakuje mi w polskiej edycji tego, co jest tak dobrze opracowane we włoskim oryginale – indeksów. Mamy tam indeks biblijny (w książce poświęconej interpretacji tekstów biblij-

nych pomoc doprawdy nieoceniona, by nie rzec absolutnie niezbędna) oraz wspólny indeks rzeczowy i imion pisarzy starożytnych (takie indeksy *dei nomi e di alcune cose notevoli* są specjalnością Simonettiego; ich przeglądanie jest osobną przyjemnością: nie tylko umożliwia znalezienie tego, czego akurat poszukujemy, ale także zwraca uwagę na tematy, które z łatwością umykają przy lekturze tekstu). Czy stworzenie albo po prostu odtworzenie w polskiej edycji indeksów wymaga aż tak wiele pracy?

O ile zdołałem się zorientować, bibliografia załączona do włoskiego oryginału została w polskim tłumaczeniu przepisana bez uzupełnień. Szkoda, że nie udało się umieścić choćby wyboru najważniejszych pozycji z okresu po 1985 r. Za to otrzymaliśmy bogatą i aktualną bibliografię polskojęzyczną dotyczącą interpretacji Pisma Świętego w okresie patrystycznym.

Czego jeszcze mi brakuje? Choćby najkrótszego komentarza od tłumacza albo polskiego wydawcy, które przedstawiłoby polskiemu czytelnikowi postać Manlio Simonettiego i wydawaną pozycję na tle dorobku patrologicznego Europy. Jest to przecież pierwsza znacząca pozycja tego autora udostępniona polskiemu czytelnikowi.

Podzieliwszy się tymi krytycznymi uwagami, chcę jednak podkreślić moją radość, że WAM podjęło trud tłumaczenia i wydania *Między dosłownością a alegorią* po polsku. A zdaje sobie sprawę, że decyzja nie była łatwa, bo jest to pozycja, która z jednej strony wymaga dużego nakładu pracy, a z drugiej – nie może liczyć na liczne grono odbiorców, czyli kupujących. Dzięki staraniu WAM otrzymaliśmy znakomity wykład historii egzegezy patrystycznej, niewątpliwie lekturę obowiązkową nie tylko dla patrologów, ale dla każdego teologa. Szczególnie można polecić ją uwadze biblistów – aby nie ulegali pokusie mniemania, że prawdziwa biblistyka rozpoczęła się dopiero w czasach nowożytnych.

ks. Jan Słomka

Bernard Sesboüé SJ, Joseph Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (Pierwszy tom historii dogmatów opracowywanej pod red. Bernarda Sesboüé SJ), tłum. Piotr Rak, red. naukowa ks. Tadeusz Dzidek, Wydawnictwo m, Kraków 1999, s. 490.

Francuski oryginał omawianej pozycji został wydany w 1994 r., a więc jest to opracowanie nowe. Jest obszerne i już przy pierwszym kontakcie odnosi się wrażenie, że zawiera bardzo wiele treści. To wrażenie nie myli. Książka roi się od cytatów z dzieł Ojców Kościoła, imion tychże Ojców, pojęć teologicznych. Zawiera obszerny „indeks autorów i dzieł” oraz szczegółowy spis treści. Odnalezienie więc w niej poszczególnych zagadnień nie stanowi problemu. Jest to ważne, bo z tego typu książek – podręczników najczęściej korzysta się dorywczo, aby poszerzyć swą wiedzę w konkretnej kwestii. Czytelnik szukający konkretnej informacji dotyczącej zagadnień teologicznych z okresu między I a VI wiekiem ma dużą szansę odnaleźć немало interesujących informacji.

Natomiast trudniej jest równie wiele dobrych uwag powiedzieć o całości, o strukturze omawianego opracowania. Albowiem nie jest łatwo na podstawie tej pozycji uzyskać jakiś ogólniejszy pogląd na rozwój myśli chrześcijańskiej. Wydaje się, że przy układaniu planu książki dogmatyk przeważał na historykiem. Bo to właśnie styl myślenia typowy dla dogmatyka narzuca podział materiału, w którym przedstawia się osobno samodzielny rozwój dogmatu, a osobno toczące się spory z herezjami. Na przykład w osobnych rozdziałach jest omawiana kwestia ariańska i kwestia trynitarna w IV wieku, a przecież w IV wieku spory trynitarnie to właśnie spory ariańskie.

Taki bardziej dogmatyczny niż historyczny styl myślenia widać także we wprowadzeniach do rozdziałów. Prawie zawsze historyczny rozwój myśli jest podporządkowany jak najszybszemu przedstawieniu ostatecznego rozwiązania danej kwestii dogmatycznej.

Poza tym, jak na dzieło o zamierzeniach syntetycznych, pozycja zawiera stanowczo za mało syntezy, a za dużo cytowanych tekstów, które są jedynie powierzchownie skomentowane. Brak jednolitego zamysłu widać także w doborze przekazywanych informacji: czasami podawane są wiadomości mało istotne, które nie mają żadnego znaczenia w rozwoju myśli teologicznej. Innym razem odczuwa się dotkliwy brak szerszego spojrzenia, syntezy czy ogólnego wprowadzenia w omawiane zagadnienia.

Na przykład na s. 203 mamy podaną informację o „Euzebiuszu z Cezarei, dobrze znanym historyku, który zostanie potępiony około roku 320, ale pozostanie w Kościele”. Informacja ta jest opatrzona przypisem: H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, Urkunde 6, III–1, s. 12. Nie miałem niestety możliwości zajrzeć do tekstu Opitza, aby skonfrontować treść źródła z treścią znajdującą się w podręczniku. Ale niezależnie od tego, co znajduje się u Opitza, trzeba stwierdzić, że w tym zdaniu jest jedna pomyłka i jedna dezinformacja. Pomyłka to rok: było to nie w 320 r., ale w 325 r., w Antiochii. Dezinformacja, to sformułowanie „potępiony”, pozostawione bez komentarza. Otóż Euzebiusz, biskup Cezarei, na synodzie w Antiochii odmówił podpisania uchwały skierowanej przeciwko nauce Ariusza. Synod go ekskomunikował. Było to orzeczenie rangi lokalnej, które w żaden sposób nie przełożyło się np. na usunięcie Euzebiusza z biskupstwa i nie miało żadnych istotnych konsekwencji ani dla Euzebiusza, ani dla sporu ariańskiego. Jeszcze w tym samym roku bowiem Euzebiusz uczestniczy w Soborze jako biskup Cezarei i tam już podpisuje dokument potępiający naukę Ariusza (co prawda tylko ze względów politycznych, albowiem teologia Ariusza była mu zawsze bliska, ale to jest dłuższa historia, którą omawiana pozycja przedstawia pobieżnie i zarazem zawile).

Takich przykładów można podać bardzo wiele.

Podsumowując: mamy do czynienia z obszernym zbiorem cytatów i informacji dotyczących zagadnień teologicznych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Można ten zbiór uznać za pracowicie przygotowany zestaw materiałów do napisania podręcznika historii dogmatów w starożytności. Na jego podstawie dopiero trzeba by napisać taki podręcznik.

Niestety kilka krytycznych uwag należy się także polskiej edycji tego obszernego dzieła. Tłumaczenie jest niezgrabne. Podam tylko trzy z ogromnej liczby przykładów zdań niezrozumiałych, niepoprawnych gramatycznie, przekręconych:

s.110: „Szczegółowa analiza formuł tej sekwencji zostanie dokonana w ramach studium Pierwszego Soboru w Konstantynopolu, w kontekście, do którego należy”;

s. 233: „Wahania te, towarzyszące procesowi stopniowego uznawania autorytetu Nicei, procesowi związanemu z coraz pełniejszą recepcją, jest przykładnym przypadkiem przejścia od autorytetu faktycznego do autorytetu prawnego” (zmiana liczby mnogiej na pojedynczą jak w cytowanej pozycji),

s. 487 (spis treści) „Spekulatywne opracowanie rozróżnienie trynitarnego 253. Natomiast w tekście, na s. 253, mamy już poprawne – „rozróżnienia”.

Taki stan rzeczy niezmiernie utrudnia zrozumienie i tak już niejasnej treści podręcznika. Szczególnie, że niektóre pojęcia teologiczne zostały przekręcone albo były tłumaczone bez uwzględniania już istniejącego polskiego słownictwa teologicznego, np. na s. 274 tłumacz zamiast o „przypadłości” mówi o „przypadku”: „Ojciec i Syn są jedną substancją, w której nie ma przypadku ani różnorodności”.

Polskie wydanie zawiera również bardzo dużo błędów literowych, zwłaszcza w przypisach. Wygląda, jakby zapomniano tam zrobić korektę. Nie służy przypisom także brak jasno sformułowanej metody cytowania tekstów Ojców Kościoła: podawane są dość bezładnie odnośniki do wydań w językach oryginalnych, do przekładów francuskich i przekładów polskich, co sprawia, że przypisy są długie i nieczytelne.

Polska edycja, jak już było wspomniane, została wyposażona w indeksy, ale brakuje jakiegokolwiek polskiej bibliografii omawianych zagadnień. Wykonanie takiej bibliografii nie byłoby

trudne, jako że w „Vox Patrum” regularnie publikowane są szczegółowe polskojęzyczne bibliografie dotyczące antyku chrześcijańskiego.

Podsumowując to omówienie, niestety raczej krytyczne, można dodać, że dla tych, którzy poszukują syntetycznego przeglądu rozwoju teologii chrześcijańskiej w pierwszych wiekach o wiele przydatniejsza jest wydana wiele lat temu pozycja: J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988 (piąte wydanie oryginału, z którego zrobiono przekład polski – 1977). Znajdują się tam prawie wszystkie zagadnienia poruszane książce *Bóg zbawienia*. Opracowanie Kelly’ego, choć jest o dwadzieścia lat wcześniejsze, jednak nie zestarzało się. Zagadnienia teologiczne są tam przedstawione bardziej syntetycznie, z głębszą perspektywą. Również polskie wydanie *Początków doktryny chrześcijańskiej* jest o wiele staranniej opracowane.

Natomiast potem, by uzupełnić wiedzę o cytaty i szczegóły, można zajrzeć do omawianej pozycji.

Szkoda, że Wydawnictwo m, które potrafi bardzo starannie wydawać teksty patrystyczne, np. serię „biblioteka Ojców Kościoła”, tym razem nie zadbało o większą staranność w doborze i opracowaniu firmowanej przez siebie pozycji.

ks. Jan Słomka

Yves Congar, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo Cerf-Kairos-Znak, Kraków 1999, ss.190.

Istnieją książki, których ukazanie się budzi radość i satysfakcję. Do takich należą z całą pewnością teksty wielkiego francuskiego teologa, jednego z głównych ekspertów Soboru Watykańskiego II, późniejszego kardynała, o. Yves’a Congara. Z całą pewnością ten wielki dominikanin, jak niewielu innych, nazначzył nasze czasy w zakresie rozumienia i uprawiania teologii. Przyczynił się znacznie zarówno do wprowadzenia, jak i późniejszej realizacji soborowej reformy, zmierzającej między innymi do odnowy teologii. To także dzięki niemu teologia mogła się stać dziedziną bliską nie tylko specjalistom, ale także wielu świeckim chrześcijanom, chcącym odpowiedzialnie traktować kwestie swojej wiary i życia według jej zasad.

Dlatego zupełnie zasadne będzie pytanie, co przyczyniło się do takiego oddziaływania teologii o. Y. Congara? Skąd ta przedziwna moc jego słowa? Skąd przejrzystość w przedstawianiu, czasami bardzo trudnych kwestii wiary i życia chrześcijańskiego?

Wydaje się, że wydana, przez współpracujące ze sobą wydawnictwa: Cerf-Kairos-Znak, książka *Wezwani do życia* może nam ułatwić znalezienie odpowiedzi na te pytania. Jest to pozycja, która może być odczytana przede wszystkim jako świadectwo bardzo głębokiego życia duchowego autora. Jak sam podkreśla, modlitwa była dla niego nieodłączna, była jej drugim obliczem (s. 9–10).

Bardzo korzystne dla czytelnika okazało się zamieszczenie na początku książki wprowadzenia (*Niech Bóg będzie Bogiem, czyli modlitwa ojca Congara*) składającego się z krótkich wypowiedzi o. Congara, zebranych przez Janinę Feller. Te proste i bardzo szczerze wypowiadane frazy mogą stanowić najwyraźniejsze świadectwo przekonań autora o konieczności modlitwy w każdej sytuacji życiowej chrześcijanina. To właśnie modlitwa pozwala najpełniej urzeczywistniać chętnie przytaczane i powtarzane przez naszego dominikanina adagium: „Niech Bóg będzie Bogiem”. Modlić się, to sprawiać, by w naszym życiu Bóg był Bogiem. Rzecz jasna, Bóg sam w sobie zawsze jest Bogiem, jak zaznacza autor. Nie potrzebuje nas do tego, by Nim być, lecz my możemy sprawiać, by był On Bogiem także na zewnątrz siebie: w nas, w naszych bliźnich, w społeczeństwie. Modlitwa jest właśnie wyrazem uznania tego (s. 12). Może się wszakże pojawić w nas pokusa, by Bóg nie był Bogiem. Człowiek chce zająć Jego miejsce. Możemy powiedzieć Bogu nie, ale możemy także sprawić, by był On dla nas Bogiem.

Bardzo ujmująco brzmi także wyznanie o. Congara, że nigdy nie znuży się odmawiać *Magnificat*. Jest to bowiem modlitwa nie tylko wysławiająca wielkie dzieła łaski. Jest to dlań przede

wszystkim modlitwa nadziei, a nawet pewności. To dlatego staje się nie tylko modlitwą Maryi, ale i Kościoła. W tym zauważa cudowny rezonans. Stąd autor przenosi swoją myśl na modlitwę wstawienniczą, którą pojmuję jako swoiste zmaganie się z Bogiem. Wstawiennictwo jest wołaniem do Boga w imieniu bliźnich, w imieniu świata, mogącym poruszyć miłosierdzie Boga. Można ją traktować wręcz jako odwołanie się do Bożej sprawiedliwości do Jego miłosierdzia (s. 17). Czyż nie widać w tych prostych wyznaniach, iż ten niezrównany teolog odznaczał się prawdziwie wiarą dziecka, prostą i ufą, jednocześnie pozostając prawdziwym tytanem wiary?

Treść przedstawianej książki nie wyczerpuje się jednak na skupieniu uwagi na problemie modlitwy. Autor przedstawia w niej także kluczowe problemy, które jego zdaniem, chrześcijanin powinien rozważać, pogłębiać, medytować. Właśnie już sam wybór zagadnień tutaj prezentowanych może wiele powiedzieć o piszącym i jego przekonaniach.

Wydaje się, że centralnie położonym tematem jest kwestia wspólnoty. Najpierw chodzi o wspólnotę tworzącą się ze spotkania. Spotkanie jest dla o. Congara w najgłębszej swojej istocie misterium i to zarówno w sensie potocznym tego słowa, jako coś „tajemniczego”, czego nie da się do końca pojąć, jak i w sensie głębszym. Misterium ma w sobie bowiem także znaczenie mistyczne, jako rzeczywistość, która wykracza poza samą siebie, która ma sens i skutek poza tym, co z niej bezpośrednio spostrzegamy (s. 68).

Misterium w odniesieniu do samego spotkania i wspólnoty, rodzącej się ze spotkania, dotyczy zarówno osób, jak i wydarzeń. Dla chrześcijanina, zdaniem naszego autora, bardzo ważne jest uświadomienie sobie najpierw ludzkiego wymiaru kontaktów międzypersonalnych. Trzeba mieć doświadczenie zwykłej ludzkiej wspólnoty, by móc przybliżyć się z pokorą do wielkiej rzeczywistości wspólnoty Kościoła. Jest to bardzo charakterystyczna myśl w teologicznej refleksji o. Congara: do tego co najświętsze, największe, do tego, co oznacza rzeczywistość Bożą najprostsza droga wiedzie przez to, co najbardziej ludzkie. Humanizm nie tylko nie musi sprzeciwiać się teologii i przepowiadaniu wiary, ale może się wręcz stać ich doskonałym narzędziem. Bóg jest ludzki, jak podkreślał to inny znany teolog francuski o. B. Bro. Kościół o ludzkim obliczu nie staje się mniej Boży, bo Bóg stał się człowiekiem. Wymiar poziomy i pionowy Kościoła nie tylko nie wykluczają się, ale muszą się skutecznie jednoczyć i uzupełniać.

W perspektywie rozważań o Kościele nasz autor poświęca wiele miejsca refleksji na temat liturgii i zgromadzenia liturgicznego. Liturgia jest świadectwem wiary poprzez słowo. Jest ona słowem od początku do końca celebracji. W liturgii sprawujemy nasze kapłaństwo chrzcielne. Właśnie w celebracji jako kapłani przez nasz chrzest, oddajemy Bogu chwałę, święcimy Jego Imię. Ojciec Congar przywiązuje dużą wagę do zgromadzenia liturgicznego, w którym najpełniej objawia się Kościół. Nie jest to jednak w żadnej mierze liturgizm. W liturgii poświadczamy misteria i to poświadczenie dokonuje się nie tylko na chwałę Bożą i dla naszego pożytku, ale również stanowi ono świadectwo dla innych, które wzmacnia wiarę letnich, źle wierzących i być może porusza sumienie tych, którzy tu przybyli, nie szukając wcale tego wszystkiego (s. 170).

Nie jest nasz autor z całą pewnością zwolennikiem czystej kultowości, w której kult liturgiczny traktuje się jako swoisty cel sam w sobie. Taki sposób przeżywania swojej religijności, choć może się stosunkowo często zdarzać, uważa nawet za niebezpieczny dla rozwoju wiary chrześcijanina. Stąd wskazania o konieczności ścisłego wiązania liturgii ze świadectwem. Przytacza bardzo wymowne przykłady świadectwa złożonego wierze w naszych czasach. Przejmujące jest tutaj wspomnienie o matce Teresie z Kalkuty, jednym z najbardziej wyrazistych współczesnych świadków Chrystusa. Przesłanie jej życia było takie samo, jak to, które zabrzmiło po raz pierwszy w świecie dwa tysiące lat temu. Matka Teresa dowiodła, że ani nie zmieniło ono sensu, ani nie straciło swej siły. Zarówno wtedy, jak i obecnie nie było nic z „uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz ukazywanie ducha i mocy, aby wiara opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2, 4–5). W tym kontekście chciałoby się przypomnieć słowa, chętnie powtarzane przez papieża Pawła VI: „świat współczesny ma jeszcze wielu nauczycieli, dzisiejszemu światu potrzeba świadków”.

W omawianej książce da się jeszcze znaleźć wiele cennych myśli na inne tematy związane z życiem chrześcijańskim. Należą do nich: teologia Ducha Świętego i zastanowienia nad odnową charyzmatyczną, problem rozumienia Pisma Świętego w świetle Konstytucji *Dei verbum* czy kwestie dążeń ekumenicznych. Wszystkie te opracowania łączy bardzo przejrzysty i jasny język, wartki tok myśli teologicznej, ale co najważniejsze, jak się wydaje, przepojenie duchem Soboru Watykańskiego II. Ojciec Congar, co można powiedzieć z całą odpowiedzialnością, oddycha soborem. On, czerpiąc inspirację z Vaticanum II, oddał mu całego swego ducha. I właśnie to może stanowić najbardziej o aktualności i wielkiej wartości książki *Wezwani do życia* dla nas wszystkich, dla całego Kościoła w Polsce, a także dla tych, którzy czasami zagubieni, szczerym sercem szukają prawdy.

ks. Stanisław Skobel

Joseph kardynał Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, ss. 92.

Ukazało się kolejne tłumaczenie tekstów kard. J. Ratzingera prefekta Kongregacji Doktryny wiary. Ta niewielka książka, której w ścisłym sensie nie można nawet zaliczyć do rozpraw teologicznych, nie jest też tekstem oficjalnym Kościoła. Nie oznacza to jednak w żadnej mierze, iż ma tylko niewielkie znaczenie. Sam autor prezentuje ją w przedmowie jako złożoną bardziej z esejów niż z obszernych traktatów teologicznych. Te trzy eseje, choć powstały z różnych okazji, u swych źródeł mają to samo pytanie, które brzmi: kim jest człowiek i społeczności ludzkie dzisiaj?

Pierwszy tekst, a zarazem pierwszy rozdział książki, stanowi tekst przemówienia wygłoszonego przy okazji przyjęcia kardynała Ratzingera w poczet członków Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Sali Kopułowej Académie Française. Nowo przyjmowany członek tego gremium, zgodnie ze starym zwyczajem, wygłasza wtedy przemówienie na cześć zmarłego swojego poprzednika. W tym wypadku chodziło o Andrieja Sacharowa, wielkiego fizyka, który był znany w świecie przede wszystkim jako dysydent i niezłomny obrońca godności i wolności człowieka. To właśnie przy tej okazji autor podjął aktualne dla dzisiejszych społeczeństw pytanie o związki między wolnością ludzką i godnością człowieka.

Kolejny tekst, stanowiący drugi rozdział książki, to rozprawa skierowana do biskupów amerykańskich obradujących na swoim roboczym spotkaniu w Dallas, nad problemem fundamentów teologii moralnej. Tekst ten w całości poświęcony jest refleksji o ludzkim sumieniu, czyli zagadnieniu podstawowemu z zakresu pryncypiów nauczania o moralności.

Trzeci rozdział to rozważanie na temat miejsca wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym. Może on być traktowany jako próba spojrzenia teologicznego na demokrację. Wobec pojawiających się czasami sądów, że Kościół nie popiera demokracji jako systemu politycznego oraz poglądów, które można także usłyszeć, zwłaszcza w mocno tradycyjnie myślących kręgach politycznych, podkreślających swój związek z chrześcijańską nauką społeczną, tekst ten nabiera jeszcze większego znaczenia.

Wydaje się jednak, że samo centrum książki kard. Ratzingera można znaleźć w artykule znamiennej zatytułowanym: *Jeśli pragniesz, by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka*. Daje się zaobserwować wiele sporów i to nie tylko na gruncie teologii moralnej, wokół kwestii związanych z sumieniem. Ta niewielka, ale bardzo skondensowana treściowo rozprawa, może być uważana za swoistą syntezę współczesnych poglądów Kościoła na ten temat.

Głównym powodem dzisiejszej kontrowersji, zdaniem autora, jest przeciwstawianie modelu moralności opartej na sumieniu tej, która podkreśla przede wszystkim rolę autorytetu. Sugeruje się, że wolność ludzka może zostać ocalona tylko dzięki tezie, że sumienie stanowi normę naczelną działania ludzkiego. Wypowiedzi autorytetu, w tym Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, miałyby tę

wolność ograniczać. Dlatego w niektórych współczesnych prądach myślowych przyjęto tezę, że sumienie jest nieomyłne.

Kardynał Ratzinger podejmuje temat sumienia wobec istniejących tendencji myślowych, ale nie czyni tego w sposób polemiczny, co sam podkreśla. Chce to zrobić na drodze narracyjnej. Ten sposób przekazu znacznie podniósł wartość jego wypowiedzi. Punkt wyjścia tego wywodu stanowi wspomnienie autora dotyczące rozmowy sprzed wielu lat z jednym z profesorów niemieckich, który bardzo mocno podkreślał trud bycia chrześcijaninem w naszych czasach. Stwierdził on w opisywanej rozmowie: właściwie trzeba być wdzięcznym Bogu, że pozwolił, by tak wielu ludzi ze spokojnym sumieniem pozostało niewierzącymi. Gdyby bowiem otworzyły się im oczy i gdyby doszli do wiary, w naszym świecie nie unieśliby jej ciężaru i nie udźwignęliby jej zobowiązań moralnych. A teraz mogą osiągnąć zbawienie, bo ze spokojnym sumieniem poszli inną drogą (s. 28).

Wypowiedź ta nawiązuje do przyjmowanej w teologii katolickiej tezy o obowiązywaniu niepokonalnie błędnego sumienia. Sugeruje jednak, że to sam Bóg mógłby obdarzyć człowieka ślepotą, aby go zbawić. Widać jednak tutaj jeszcze bardziej niebezpieczne przekonanie, że wiara jest ciężarem, czy nawet karą. Można więc patrzeć na wiarę nie jako na umożliwienie zbawienia, ale nawet jako na swoistą przeszkodę do niego, a radością mógłby się odznaczać dopiero człowiek, który nie jest obciążony „jarzmem” moralności katolickiej. Prawdziwą łaską byłoby dopiero błędne sumienie, z którym człowiekowi łatwiej żyć, a życie może być bardziej ludzkie.

Powstają w takiej sytuacji zasadnicze pytania, z których najważniejsze wydaje się to, które dotyczy relacji między wiarą i prawdą. Kardynał Ratzinger diagnozuje, że właśnie jednym z najpoważniejszych zagrożeń nauczania o moralności może być przesunięcie się na pozycje subiektywistyczne. Wtedy będzie się bronić tezy o usprawiedliwiającej funkcji każdej postaci błędnego sumienia. Ale wtedy potworne czyny Hitlera czy Stalina mogłyby również znaleźć swoje usprawiedliwienie w sile ich subiektywnych przekonań. Subiektywizm, zdaniem autora, oraz łączący się z nim ściśle relatywizm moralny, nie jest już czysto teoretycznym zagrożeniem. Jest on niestety już faktem. Dlatego staje się coraz większym wyzwaniem dla moralnego nauczania Kościoła. Właśnie za ciekawą próbę takiego nauczania, pełnego subtelności i delikatności, pozbawionego tonu potępień, można uważać omawiany tekst.

Utożsamianie sumienia z powierzchowną świadomością oraz redukcja człowieka do jego subiektywności, nie prowadzą do wyzwolenia, lecz do zniewolenia, gdyż całkowicie nas uzależniają od panujących opinii. Redukcja sumienia do subiektywnej pewności oznacza zarazem odsunięcie prawdy (s. 36). Nasz autor, zgodnie z poglądami wyrażonymi przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*, mocno podkreśla, że prawdziwa wolność ludzka musi być związana z prawdą. Wskazuje nawet, że oderwanie wolności człowieka i co za tym idzie, sumienia od prawdy, zawsze będzie stanowiło niebezpieczeństwo dla samego działającego, jak i dla innych.

W takim ujęciu znika w sposób zupełnie naturalny antynomia między sumieniem a autorytetem. Na potwierdzenie takiego sposobu myślenia autor odwołuje się do wielkiego konwertyty kardynała J. H. Newmana. Powiedział on: „Gdybym miał wznieść toast na cześć religii, wypiłbym za papieża. Najpierw jednak za sumienie, dopiero potem za papieża” (s. 38). Widać tutaj pewną interpretację papiestwa, które właśnie można pojąć tylko w powiązaniu z prymatem sumienia, papiestwa nie przeciwstawianego sumieniu, lecz opierającego się właśnie na prymacie sumienia. Autorytet nie musi oznaczać ograniczenia wolności, zagrożenia, czy wręcz zanegowania podmiotu.

Wnioskiem, który płynie z tych rozważań kard. Ratzingera na temat sumienia, może być przekonanie, że poszukiwanie i odkrywanie prawdy rozszerza zakres ludzkiej wolności. Dlatego nie trzeba się go obawiać. Droga ku prawdzie, ku dobru nie jest wygodna. Stawia przed człowiekiem wymagania. Ale w tej trudnej wędrówce ku dobru możemy zobaczyć, że to prawda jest dla nas wybawieniem. Dlatego chrześcijaństwa nie trzeba traktować jako ciężaru nie do uniesienia.

Wydaje się, że dopiero w świetle zaprezentowanych wywodów autora na temat sumienia, łatwiej można zrozumieć treść dwóch pozostałych rozdziałów jego książki. W pierwszym, na tle wspomnienia postaci Andrieja Sacharowa, ukazuje, czym jest system polityczny pozbawiony wszelkich moralnych

odniesień. Bardzo łatwo przeradza się w ukryty czy jawny totalitaryzm. W dzisiejszych czasach, może nie jawi się on jako bezpośrednie niebezpieczeństwo. Musimy jednak dostrzec nie mniej groźne pułapki współczesności. Jedną z nich jest nihilizm. Nie istnieją wtedy wartości absolutne, a jedynym kryterium dobra pozostaje własne zadowolenie jednostki.

Autor próbuje w szczegółowy sposób odpowiedzieć na pytanie o fundamenty demokracji w odniesieniu do dzisiejszych społeczeństw. Kościół nie tylko nie przeciwstawia się demokracji, ale nawet uważa ją za najlepszy z dotychczas odkrytych sposobów sprawowania władzy. Owszem zauważa się w nauczaniu społecznym Kościoła przestrozę przed istotnym niebezpieczeństwem. Gdyby demokracja nie została oparta na wartościach, gdyby wprost została ich pozbawiona, wtedy nie tylko przestałaby służyć człowiekowi, ale nawet zaczęłaby mu zagrażać. Państwo musi zostać ufundowane na wartościach uniwersalnych, z którymi koresponduje i współbrzmi system wartości chrześcijańskich. W świetle dokumentów, zwłaszcza nauczania Soboru Watykańskiego II, Kościół nie popiera modelu państw wyznaniowych. Opowiada się za wolnością religijną. Wolność religijna jest nawet najlepszą gwarancją pozostałych wolności obywatelskich. Kościół wie, że sam nie może być tutaj państwem. Kościół szanuje ziemskie państwo jako odrębny porządek w historycznym czasie, rządzący się własnymi regulacjami prawnymi, które Kościół w pełni uznaje. Dlatego chce lojalnego współistnienia i współdziałania z ziemskim państwem, również wtedy, gdy nie jest ono państwem o kulturze chrześcijańskiej (s. 86).

Celem państwa nie może być jednak beztreściowa wolność. By uzasadnić porządek koegzystencji swoich obywateli, który mógłby się jawić jako sensowny i znośny dla życia, państwo potrzebuje jakiegoś minimum prawdy, jakiegoś minimum poznania dobra. W przeciwnym razie byłoby determinowane tylko przez funkcjonalność, a nie przez sprawiedliwość, która jest dobrem dla wszystkich obywateli (s. 84).

W dobie współczesnych dyskusji nad kształtem państwa głos kardynała J. Ratzingera wydaje się bardzo wartościowy i wartym wysłuchania zarówno przez społeczności świeckie, jak i przez sam Kościół. Jest to równie, a może nawet tym bardziej konieczne w Polsce, gdzie państwo bardzo intensywnie musi poszukiwać swoich nowych, przyjaznych dla osoby ludzkiej kształtów. Dlatego ukazanie się pozycji: *Prawda, wartości, władza* należy odnotować z dużą satysfakcją. Tego typu rozważania mogą także pomóc, zwłaszcza ludziom związanym z przekazywaniem nauczania chrześcijańskiego, by potrafili na nowo zaprezentować Kościół tak, by był postrzegany przez ziemskie społeczności, jako wnoszący nadzieję.

ks. Stanisław Skobel

Zdzisław Józef Kijak OFM Conv., *Przebóstwienie człowieka i świata*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000, ss. 227.

Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wydało pozycję teologiczną, której nie sposób nie zauważyć. Tym bardziej ważne to wydarzenie, że dotyczy myśli teologicznej chrześcijańskiego Wschodu. Teologowie w krajach zachodnich, doceniając powagę konieczności poznania myśli wschodniej, często liczyli na pomoc katolickich teologów polskich. Słusznie bowiem mogło im się wydawać, że Polacy łatwiej poznają i przyswajają sobie idee Wschodu ze względu na swoje słowiańskie korzenie. Jednak w praktyce okazuje się, że na gruncie polskim teologia prawosławna jest czasami zupełnie mało znana katolikom. Dlatego należy z prawdziwą radością powitać książkę *Przebóstwienie człowieka i świata*.

Termin teologiczny „przebóstwienie” (gr. *théosis*) jest ideą bardzo ważną w tradycji wschodniej. Jest ono bardzo ściśle związane z teologią Ducha Świętego. Autor z przebogatego wachlarza

działań Ducha Świętego wybiera aspekt przebóstwiający Kościół, człowieka i całe stworzenie. Zaznacza zaraz na wstępie, że będzie korzystał obficie z tradycji Kościoła prawosławnego, który prawdziwie rozkochał się w Duchu Świętym.

Już na wstępie przybliżone zostają dwa obrazy i dwa sposoby uprawiania teologii: teologia apofatyczna i teologia katafatyczna. Teologia katafatyczna, bliższa teologii katolickiej, jest inaczej zwana teologią pozytywną. Kładzie ona nacisk na możliwość prawdziwego wypowiedzania się o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Takie przekonanie wiodło w praktyce w kierunku przeintelektualizowania teologii. Nasze mówienie bowiem zawsze zależy od formuł płynących z rozumowych ujęć. Wpływ filozofii greckiej, jak i prawa rzymskiego ten proces racjonalizacji wiary posunął daleko, np. na Zachodzie.

Duch teologii apofatycznej wprowadza nas w pewien wewnętrzny klimat, w duchową atmosferę, którą teolog oddycha i z której czerpie intelektualny pokarm. Bogactwo tej teologii stanowi możliwość szczególnego zbliżenia się do tajemnicy życia Boga. Otwiera się ono przed każdym, kto powoli i stopniowo, zbliżając się do niej, podda równoczesnej przemianie swoje życie i swój duchowy stosunek do Bożej prawdy. Przekracza się wtedy granice jedynie ogładowego opisu opisywanej rzeczywistości po to, by wprowadzić w to miejsce duchowy dialog miłości.

Taki charakter ma właśnie teologia Ojców Kościoła. Ich teologia nie miała przede wszystkim charakteru akademickiego. Nie odrzucali oni oczywiście konieczności intelektualnego poznania Boga. Jednak bliższa im była potrzeba przeżycia prawdziwego Boga, którego Jezus Chrystus objawił jako Ojca miłości. Stąd też teologia, którą uprawiali, była w pierwszym rzędzie teologią świadków, osób żyjących tym, co przepowiadają i przepowiadających to, co same przeżyły. Z poziomu poznania tylko rozumowego należy więc przejść w obszar przeżywania, w wyniku czego zdobyta wiedza staje się mądrością, prowadzącą nas drogami świętości (s. 21–22).

Przy tak widzianej metodzie uprawiania teologii, prawosławie od początku poświęca dużo uwagi Osobie Ducha Świętego. To właśnie z działaniem Ducha Świętego związane jest udzielanie się Boga stworzeniu. Zgodnie bowiem z nauczaniem św. Grzegorza z Nyssy: Bóg stwarza przez Syna i doprowadza swe dzieło do końca poprzez działanie Ducha Świętego (PG 45, 1317). Autor w omawianej książce ukazuje to szczególne działanie Ducha Świętego, nazywane przebóstwieniem, zasadniczo na dwóch płaszczyznach: w życiu wspólnoty wiernych oraz w wewnętrznym życiu pojedynczego człowieka.

Dzisiejsza teologia prawosławna zwraca szczególną uwagę na bardzo ścisły związek, jaki istnieje między tajemnicą Ducha Świętego a ludźmi tworzącymi wspólnotę Kościoła. Wydaje się, że jest to echem licznych głosów pochodzących z Tradycji Kościoła. Można nawet zauważyć dwa korespondujące ze sobą wymiary tej pneumatologii. Po pierwsze, wskazuje się na Ducha Świętego, jako na siłę uzdalniającą Kościół do wypełnienia powierzonej mu misji w świecie. Wyraźne znaki tego nurtu dostrzegamy już w *Dziejach Apostolskich*, gdzie myślą przewodnią jest świadectwo cudownego rozprzestrzeniania się Kościoła w ówczesnym świecie zarówno greckim, jak i rzymskim. Drugi aspekt tej pneumatologii wiąże się ze swoistą chrystologią i odpowiadającą jej eklezjologią. Duch Święty jest tutaj ukazany jako dany przez Jezusa Chrystusa, a jednocześnie jako Pośrednik, prowadzący do Niego. Głównym celem Ducha Świętego jest dopełnienie misji zapoczątkowanej przez Jezusa oraz uwielbienie Zbawiciela. Można więc powiedzieć, że chrystologia staje się źródłem pneumatologii. Da się więc mówić o eklezjologii całkowicie pneumatologicznej. Kościół nie jest zbiorem jednostek pozostających w zupełnej niezależności od siebie. Jest wspólnotą pneumatologiczną, w której Duch Święty zespala swoją więzią wszystkich jego członków.

Bardzo charakterystyczną cechą pneumatologii Ojców Wschodu jest to, co o. W. Hryniewicz nazywa antropologią pneumatologiczną. Zbawienie rozumiemy oni jako zjednoczenie i uczestnictwo w przebóstwionym człowieczeństwie Wcielonego Słowa. Zjednoczenie takie dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego. Dla apostołów, ale także dla wszystkich, którzy przyjmują Go po nich, staje się siłą wewnętrzną, uświęca ich oraz udziela im darów ze swej boskiej natury. Chociaż zachowuje swoją odmiennność, to jednak tak bardzo identyfikuje się z nimi, że staje się bliższy im niż

oni sami sobie. Napelnione Duchem Świętym stworzenie jednoczy się z Bogiem, który jest celem jego ukrytych pragnień i podejmowanych w ciągu życia wysiłków. Stwórca wzywa człowieka do głębokiej wspólnoty z Nim, której owocem jest właśnie szczególny dar przebóstwienia. Pragnienie szczęścia wiecznego tkwi głęboko we wnętrzu człowieka, a dokonać się ono może wyłącznie w silnej wspólnocie z Bogiem (s. 51).

Ciekawym wątkiem omawianej książki ks. Z. Kijasa jest wskazanie na działanie Ducha Świętego w świecie dla jego przebóstwienia. Prawosławie podkreśla, że nie jesteśmy w stanie opisać bogactwa działania Ducha. Jest On jak wiatr, który chociaż niewidoczny napelnia sobą wszystko, co napotyka na swojej drodze. Potrafi być zarówno delikatny, czuły, wrażliwy na wszelkiego rodzaju opór, jak i mocny, porywający i niszczący ewentualne przeszkody, które spotyka na swojej drodze (s.195). Jego uświęcające działanie obejmuje świat, całe narody i kultury. To dzięki niemu stworzenie przybliży się do swego ideału, jaki wyznaczył mu Stworzyciel. Stąd można powiedzieć, że Duch Święty odnawia oblicze świata. Tego rodzaju ujęcie wynika niewątpliwie z optymizmu ujęć świata przez licznych Ojców wschodnich.

Szczególnie warte zauważenia, oprócz już wskazanych, wydają się także wątki dotyczące przebóstwienia przez Eucharystię oraz o objawieniu się Ducha w darze glosolalii. W misterium eucharystycznym obok słów Chrystusa: *To jest Ciało moje i To jest Krew moja*, równie ważne jest działanie Ducha Uświęciciela. Współdziała On z Bożym Synem w uświęcaniu darów i tych, którzy je przyjmują. Dlatego w dzisiejszej teologii coraz ściślej łączy się wymiar chrystologiczny z wymiarem pneumatologicznym Eucharystii. Ma to miejsce już nie tylko w teologii prawosławnej, ale także katolickiej czy anglikańskiej. W epiklezie, kapłan w słowach pełnych pokory zwraca się do Ojca: Uświęć te dary mocą Twojego Ducha. Są to słowa pełne wiary w Jego moc i szczerego zaufania, że spełni On naszą gorącą prośbę uświęcając dary i tych, którzy je przyjmują (s. 88).

Wydaje się, że ukazanie się książki ks. Kijasa *Przebóstwienie człowieka i świata* jest ważnym wydarzeniem na polskim gruncie teologicznym. Trzeba również podkreślić jej walory językowe. Pomimo podejmowania wielu trudnych problemów, dotyczących misteriów wiary, a może dzięki temu, autor dba wyjątkowo o przejrzystość, prostotę i jasność swoich wypowiedzi. Dlatego książkę tę można polecić nie tylko wytrawnym teologom, ale także każdemu czytelnikowi poszukującemu pożywnej strawy dla swego ducha. Rozważania o przebóstwieniu – *théosis* mają nie tylko wartość informacyjną, ale prawdziwie nadają się do głębokiej medytacji. Nie sposób też pominąć ich waloru ekumenicznego. Dobrze, że zamieszczono na zakończenie książki wypowiedź myśliciela prawosławnego – Aleksandra Naumowa, który z nieklamana radością ją prezentuje jako bardzo wartościową zarówno dla wierzących prawosławia, jak i katolików. Wydaje się, że jest to książka ze wszech miar godna zauważenia i polecenia.

ks. Stanisław Skobel

Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, ss. 412.

Pod koniec 1999 r., niemal w przeddzień nowego roku, ostatniego roku XX wieku, który przejdzie do historii jako wiek proklamowania (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – 1948) i dojrzewania ludzkości do rozumienia podstawowych praw człowieka, ale zarazem jako wiek najbardziej dramatycznego pogwałcenia tychże praw, w Wydawnictwie Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego została opublikowana niezmiernie ważna i potrzebna książka Marka Piechowiaka, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*.

Jej autor (ur. 1962 r.) jest absolwentem Wydziału Filozofii KUL. Doktoryzował się z filozofii prawa na Wydziale Filozofii KUL, przedkładając rozprawę nt. *Arthura Kaufmana koncepcja prawa naturalnego* (1991 r.), którą przygotował pod kierunkiem prof. M. A. Krąpca OP. Jest autorem książki *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmana teoria sprawiedliwości* (Polska Akademia Nauk – Instytut Nauk Prawnych, Warszawa–Poznań 1992) oraz wielu artykułów z zakresu filozofii prawa i etyki, publikowanych w fachowych periodykach, pracach zbiorowych, a także na łamach „Rzeczpospolitej”. Przez wiele lat dr Marek Piechowiak pracował w Poznańskim Centrum Praw Człowieka Instytutu Nauk Prawnych PAN. Zatęskniwszy za pracą dydaktyczną, przeniósł się do Zielonej Góry, do Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, gdzie otrzymał etat adiunkta (te obowiązki spełnia do dziś) oraz pełnił przez pewien czas funkcję zastępcy dyrektora ds. naukowych. W ostatnim czasie był kandydatem na urząd rzecznika praw dziecka (został zatwierdzony przez Sejm i Senat RP, lecz z przyczyn osobistych złożył rezygnację).

Obecna książka jest rozprawą habilitacyjną, owocem wielu lat badań, również prowadzonych za granicą w Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences w Wassenaar (Holandia). Jest to rozprawa bardzo gruntowna, obszerna (liczy 412 stron), prawdziwie magistralna.

Praca dra Marka Piechowiaka składa się z dwóch części. Część pierwsza (*Prawnomiędzynarodowa koncepcja praw człowieka*, ss. 45–193), składająca się z czterech rozdziałów (I – *Prawa człowieka w świetle historycznych uwarunkowań i ewolucji prawa międzynarodowego*; II – *Typy praw człowieka i ich katalog*; III – *Charakterystyka praw człowieka przyjęta w prawie międzynarodowym*; IV – *Prawa człowieka w perspektywie ich pozytywnoprawnej ochrony*) stanowi niezwykle cenną prezentację stanu świadomości treści, poprzedzoną refleksją nad genezą i ewolucją procesu ochrony praw człowieka, rozumienia podstaw tychże praw oraz stanem pozytywnoprawnej ochrony praw człowieka realizowanej w prawie międzynarodowym. Ta część rozprawy stanowi doskonałą syntezę tego, co uczyniono w sprawie rozumienia praw człowieka i ochrony tych praw w poczynaniach prawodawczych o charakterze międzynarodowym. Jest to zatem pewnego rodzaju świadectwo dokonujących się przeobrażeń cywilizacyjnych w XX wieku. Autor nie ogranicza się tylko i przede wszystkim do faktograficznego zestawienia odnośnych aktów prawnych (*Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 r., *Konwencje genewskie* z 1949 r. wraz z protokołami z 1977 r.; *Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych* z 1966 r.; *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych* z 1966 r. itd.¹), chodzi mu bowiem bardziej o przedstawienie ewolucji treści tych praw. Dokonując analizy krytycznej treści aktów, precyzuje paradygmat rozumienia praw człowieka (s. 110–124), jaki się wyłania w kolejnych z proponowanych sformułowań. Wydobycie i uświadomienie czytelnikowi tegoż paradygmatu (paradygmatycznego rozumienia praw człowieka) jest niezwykle pouczające. Świadczy, wbrew jeszcze licznym wciąż przeciwnikom przyrodzoności (naturalności) i powszechności praw człowieka, o nieuchronnym wręcz dążeniu w kierunku uznania ich powszechności, przyrodzoności, niezbywalności i nienaruszalności oraz fundamentalności (podstawowego znaczenia) tychże praw w prawnym porządku w ogóle (s. 124–133). Mając zaś na uwadze wprost lub nie wprost ujawniane przez promotorów aktów prawa międzynarodowego uzasadnienia poszczególnych praw człowieka (*Prawa człowieka w perspektywie struktury ich pozytywnoprawnej ochrony*, s. 135–193), Marek Piechowiak wykazuje ich niedostateczność, przedmiotową wątpliwość (por. także s. 225–226), która – w konsekwencji może prowadzić do daleko idącej relatywizacji tychże praw – z jednej strony, i arbitralnych postaw w ich prezentacji i praktyce – z drugiej strony.

Typologię najczęściej proponowanych sposobów ugruntowań praw człowieka w aktach prawnych i literaturze podejmującej zagadnienie praw człowieka oraz ich charakterystykę od strony filozoficznej, w sposób systematyczny zaprezentował w pierwszym rozdziale części drugiej swojej rozprawy, przechodząc w ten sposób do najbardziej twórczej i najbardziej filozoficznej partii swo-

¹ Bibliografia pracy zawiera wyczerpujący spis odnośnych dokumentów, komentarzy i opracowań (s. 385–405).

ich systematycznych dociekań. W owym przejściu daje się zauważyć prawdziwą fachowość, konsekwencję, jasność i precyzję.

W drugiej części rozprawy (*Filozoficzne ugruntowanie praw człowieka*, ss. 194–341), skomponowanej z dwóch rozdziałów (I – *Przegląd niektórych prób filozoficznego ugruntowania praw człowieka*; II – *Ku personalistycznemu ugruntowaniu praw człowieka*) autor poszukuje ostatecznych przedmiotowych (bytowych) podstaw praw człowieka, pozwalających uniknąć wyżej wspomnianych niepożądanych konsekwencji.

To nieuchylenie się od stawiania pytań radykalnych oraz poszukiwanie podstaw praw człowieka w przedmiotowych stanach rzeczy, tak rzadko, a nawet wręcz niechętnie podejmowane (jakby naznaczone uprzedzeniem) przez współczesnych teoretyków i filozofów prawa, prowadzi naszego autora do zetknięcia się z niezwykle przeszłością (!), jaką ma za sobą problematyka praw człowieka. Nie można tutaj nie ulec zdumieniu nad przenikliwością i mądrością starożytnych i średniowiecznych mistrzów. Marek Piechowiak umożliwia nam fascynującą wędrówkę w tę przeszłość. Odnajduje twórczo wkład autorów starożytnych Platona, Arystotelesa, a wśród średniowiecznych – św. Tomasza z Akwinu, uwzględniając w sposób bardzo przemyślany (tzn. na tyle, na ile potrzebne jest to do przeprowadzenia systematycznego i systemowego wyводу, autor bowiem nie przeprowadza badań historycznych nad rozwojem idei praw człowieka) kontekst historyczno-filozoficzny praw człowieka. Umieszcza w sposób trafny – i w konsekwencji eksplanacyjnie płodny – problematykę praw człowieka w nurcie dociekań nad zagadnieniem sprawiedliwości (s. 226–265). Owe twórcze odczytanie starożytnych tekstów, poparte i udokumentowane gruntownie w literaturze przedmiotu, w studiach nad myślą antyczną, przeprowadzonych przez specjalistów, nierzadko w dyskusji z tymi interpretacjami, są świadectwem nie tylko porywającej i pozazdrosczenia godnej erudycji naszego autora, znamionują także pewną swobodę w korygowaniu i kontynuowaniu istotnych dla omawianego zagadnienia intuicji obecnych w dziełach klasyków. Stawiając pytania radykalne, autor odzyskuje autentyczną wolność mówienia, artykułowania „rzeczy samej” – tzn. człowieka i jego praw. Już w rozważaniach starożytnych na temat sprawiedliwości, a zwłaszcza w rozstrzygnięciach Arystotelesa (Arystoteles, rozwijając zasadniczo, zantropologizował platońską koncepcję sprawiedliwości – zob. niezmiernie ważne i dydaktycznie nader potrzebne recapitulacje na końcu poszczególnych paragrafów, ss. 239–240; 264–265), dochodzi do głosu perspektywa personalistyczna. Wyraża się ona nie tylko uznaniem po części autotelicznego charakteru ludzkiego bytu, wedle Stagiryty można mówić, w przypadku bytu ludzkiego, o bycie działającym i żyjącym dla siebie samego, choć trudno jeszcze mówić o tym, aby człowiek istniał, wprost i po prostu ze względu na swoją strukturę ontyczną – jako byt osobowy (nie zaś jako działający i żyjący) jako cel sam w sobie. Piechowiak stwierdza wprost: „W rozwiązaniach ontologicznych proponowanych przez Stagirytę nie mieści się koncepcja osoby jako bytu istniejącego dla siebie samego, choć można mówić o bycie działającym i żyjącym dla siebie samego” (s. 264; 265; na marginesie wypada zauważyć jeden z nielicznych błędów edytorskich – złe złamanie stron, i wynikłe z tego zbędne powtórzenie dwóch wierszy na s. 265). Nieco dalej autor nasz słusznie kontynuuje: „[...] dopóki zatem nie znajdzie się odpowiedniego ugruntowania indywidualności, dopóty brak jest ontologicznych podstaw dla postulatu traktowania każdego człowieka jako celu samego w sobie oraz postulatów maksymalizacji wolności i indywidualności” (s. 265).

W ten sposób uzyskuje kryterium osądu rozmaitych teorii i koncepcji, jakimi obrosła interesująca nas problematyka. Piechowiak z dużą kompetencją i erudycją prowadzi czytelnika przez niełatwe zagadnienia. Zmusza do uważnego wczytania się w teksty klasyków i zamyślenia nad nimi. Owocem jednak logicznego wyводу, który towarzyszy lekturze tekstów klasycznych, staje się jasność, a także osobliwe poczucie pewności i szczęścia (nie obawiam się tego wyrażnie wypowiedzieć) z powodu przynależności do tak znamienitego dziedzictwa ludzkiej myśli, w które nas rozprawa tego autora włącza. Poszukuje bowiem ostatecznych podstaw praw człowieka, np. sygnalizując jednym zdaniem konieczność wejścia w jakościowo nową perspektywę ontologiczną, ważną dla personalistycznego ugruntowania praw (domyślamy się natychmiast po pewnej stylistyce i dzięki wiedzy, że chodzi o perspektywę św. Tomasza z Akwinu): „Odpowiednie narzędzia teoretyczne

pojawia się wraz z wyróżnieniem istnienia jako konstytutywnego elementu bytu” (s. 265), i w ten sposób ocala to, co najcenniejsze w dorobku przeszłości. Ocala to, nad czym zbyt łatwo wielu badaczy, poddających się modzie i mentalności postmodernistycznej, przechodzi do tzw. porządku, powiększając tym samym przestrzeń ignorancji oraz rozbudowując wszelakiego rodzaju ideologie (niegdyś wynikające z cząstkowego punktu widzenia podniesionego do rangi absolutnego, obecnie zaś usprawiedliwiające każdy cząstkowy punkt widzenia w imię ideologii wyższego stopnia – mianowicie: ideologii równouprawnienia i równoważności każdego cząstkowego punktu widzenia, strzegącej rzekomo przed imperializmem i nietolerancją prawdy).

Rozdział II części drugiej jest szczególnie ważną partią rozprawy. To właśnie tutaj autor zarysowuje, wykorzystując wspomnianą wyżej tradycję filozoficzną, propozycję personalistycznego ugruntowania praw człowieka, i proponuje najbardziej oryginalne własne rozwiązania w zakresie metafizyki i antropologii filozoficznej. Szczególnie ważne i doniosłe systematycznie są propozycje naszego autora w zakresie rozumienia osoby i godności człowieka (wedle niego ma się godność nie dlatego, że jest się osobą, przy czym w koncepcji osoby akcentowało się dotąd na ogół, rozumny charakter bytu jako podstawę jego osobowego charakteru, lecz odwrotnie – jest się osobą dlatego, że ma się godność, ta bowiem rozumiana jako sposób istnienia stanowi ontyczną podstawę osoby i wszelkich manifestujących osobę, jej osobowy sposób istnienia, atrybutów – zob. s. 271–277), owocujące celnymi rozróżnieniami i doprecyzowaniem takich określeń, jak: godność osobowa, godność osobowościowa, godność ugruntowana w okolicznościach życia, godność osobista – zob. s. 343–351. Interesujące propozycje dotyczą także rozumienia – w związku z koncepcją godności – wolności osobowej (s. 280–282) i odróżnienia jej od wolności w działaniu (s. 282–286), przynoszące pogłębione rozumienie wolności człowieka w ogóle. Te ustalenia są niezwykle ważne dla antropologii filozoficznej, a także dla etyki.

Nowe światło dla koncepcji człowieka przynosi także zgłoszona przez dra Piechowiaka, mająca swe uzasadnienie w tradycji, choć w niej nie sformułowana *expressis verbis*, propozycja w zakresie rozumienia bytu (czyli podstaw metafizyki). Chodzi o nowe transcendentale relacyjne – miłość. Dzięki temu nowemu spojrzeniu na byt, przekraczającemu ważną, ale dość jednostronną perspektywę appetibilności, możliwe jest nowe, szersze spojrzenie na dziedzinę powinności działania i moralnej jej oceny (zob. s. 325 nn.); możliwe jest nowe podejście do problematyki Boga (np. w zakresie teorii Absolutu w zakresie Pełnia Bytu – działanie Boga) oraz przemyślenia od strony filozoficznej relacji Bóg – człowiek.

Swoimi twórczymi propozycjami Marek Piechowiak wpisuje się oryginalnie i w pełni partnersko w dokonania Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Wykorzystując przemyślenia swoich Mistrzów (np. nie można nie zauważyć, że śmiało zajmuje własne stanowisko polemiczne w dyskusji M. A. Krąpiec OP – T. Styczeń SDS, A. Szostek MIC nt. ontycznych podstaw powinności działania), zdaje się widzieć jeszcze dalej.

Uznanie obiektywnej struktury bytu za podstawę prawa – jak pokazuje i uzasadnia w całej rozprawie dr Piechowiak – nie pociąga za sobą konsekwencji, że możliwe lub pożądane jest jednoznaczne ustalenie „jedynie słusznych” wzorców postępowania. Istotnym elementem rozwoju osoby jako osoby jest indywidualizacja bytu, osiągana poprzez realizację indywidualnych celów, nie zdeteminowanych jednoznacznie okolicznościami i wspólną wszystkim ludziom naturą gatunkową. To właśnie ze względu na centralne miejsce, jakie przypada indywidualizacji bytu ludzkiego, mającej swój ontyczny fundament – powiedzmy to jeszcze raz – w godności osobowej jako zindywidualizowanym sposobie istnienia, sfera „władztwa woli” (wolności osobowej) podlega szczególnej ochronie. Sfera władztwa woli, czyli nade wszystko wolność ugruntowana w sposobie istnienia i strukturze bytu, stanowi *ius naturale* (naturalne uprawnienie), coś należnego człowiekowi niezależnie od aktów woli (w których osoba „układa rzeczy do celu”). W „układaniu rzeczy do celu” nie tylko przejawia się prawo naturalne (*lex naturalis*), lecz także godność osoby jako uczestniczącej przez owo aktywne uczestnictwo wolności (i warunkującej ją rozumności) w prawie wiecznym (*lex aeterna*). *Ius* obok relacji należności obejmuje także relację powinności – „nabudowaną” na relacji

należności. W świetle tych ustaleń prawa człowieka należy pojmować w pierwszym rzędzie jako „rzeczy sprawiedliwe” – konkretne dobra człowieka, jako to, co należy jest człowiekowi ze względu na ugruntowane w jego godności przyporządkowanie człowieka do jego rozwoju osobowego. To, co sprawiedliwe, jest pojmowane jako aktualny lub potencjalny, relacyjny stan rzeczy, który istnieje na mocy zachodzących relacji.

Wedle Adama Chmielowskiego, recenzenta pracy Beth Singer, *Pragmatism, Rights and Democracy*, (Fordham U. P., New York 1999, ss. XII + 207), której nadał odautorski tytuł *Filozoficzna wojna o prawa człowieka* (tekst recenzji pochodzi z Internetu): „Status ontologiczny praw człowieka tradycyjnie ujmuje się co najmniej na trzy odmienne sposoby; można, po pierwsze, uznawać je za mające źródło w decyzji Bożej, który nadał je wszystkim ludziom jednakowo; po drugie, można je uznawać za uniwersalne i absolutne oraz nie wymagające uzasadnienia, jak to czyni liberalizm (ten absolutyzm teoretyczny, będący ateistyczną bądź agnostyczną wersją poprzedniej idei, w konfrontacji ze zróżnicowaną praktyką wzajemnych stosunków ludzkich, jest równie problematyczny jak pierwsza koncepcja), po trzecie zaś, można je uznawać za rezultat społecznej interakcji jednostek, wspólnegocjujących moralne zasady ruchu społecznego”. Rozprawa dra Piechowiaka wnosi zasadnicze nowe światło w kwestii ontologicznego statusu praw człowieka.

W zwieńczeniu rozprawy, zamiast tradycyjnego zakończenia, autor zarysowuje kierunki aplikacji przedstawionego rozumienia praw człowieka (*Uwagi podsumowujące – aplikacja teorii*, s. 343–381) do współczesnej koncepcji praw człowieka. Ukazuje także przykłady zastosowań zarysowanej teorii poza dziedziną praw człowieka, podejmując zagadnienie praw zwierząt (s. 380–381).

Monografia Marka Piechowiaka, starannie opracowana od strony edytorskiej (może obok obcojęzycznego streszczenia, przydałby się obcojęzyczny spis treści i indeks autorów, ewentualnie także indeks przedmiotowy!) przez dobrej marki Witrynę Towarzystwa Naukowego KUL, zdumiewa rozmachem, fascynuje precyzją i konsekwentnie prowadzonym wywodem, budzi prawdziwy respekt wobec zaprezentowanej przez autora erudycji i rzetelności warsztatu naukowego. Jest przykładem także dydaktycznego talentu autora.

ks. Sławomir Szczyrba

Piotr Moskał, *Spór o racje religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, ss. 253.

Z wielu powodów człowiek współczesny powinien interesować się religią. Najpoważniejszym powodem, nie zawsze jednak należycie docenianym przez różnych myślicieli, jest to, iż religijny wymiar należy do konstytutywnych czynników bycia osobą.

„Milczenie współczesnej antropologii w kwestii pozaziemskiego wymiaru osoby ludzkiej utrudniało głębokie rozumienie bytu” – brzmiała jedna z konkluzji, pierwszej z czterech obradujących przed Wielkim Jubileuszem Wykładowców (3–10 września 2000 r.) w Rzymie, grup tematycznych (*Osoba ludzka: genealogia, biologia, biografia*), przedłożonych Janowi Pawłowi II.

J. Navarro-Valls, rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej, powiedział podczas spotkania na KUL-u w 80. rocznicę urodzin Jana Pawła II: „Podczas gdy pielgrzymowanie Jana Pawła II trwa, niektórzy przenikliwi obserwatorzy świata laickiego stwierdzają pewien fakt: w pejzażu kulturalnym Zachodu zaczyna się kruszyć antyreligijny przesąd, który w ostatnich wiekach był obowiązującą oznaką nowoczesności. Katalizatorem tego fenomenu jest niezwykle dzieło Jana Pawła II [...]”¹.

¹ J. Navarro-Valls, *Papież Pielgrzym na drogach świata*, „Przegląd Uniwersytecki” (KUL) nr 3 (65), 2000, s. 21.

„Zachowanie transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” uczynił Jan Paweł II – przypomni w innym miejscu J. Navarro-Vals własne słowa Papieża – centralnym punktem swojej odpowiedzialności².

Czy może kogokolwiek dziwić tak wyjątkowe wyczulenie Jana Pawła II na religijny wymiar życia osoby (wyczulenie na transcendentny charakter osoby ludzkiej), skoro ów żywy wymiar człowieczeństwa (o ile jest żywy, o ile jest przeżywany – co dokumentowane jest zawsze w wielkich pytaniach egzystencjalnych) jest warunkiem przyjęcia Dobrej Nowiny? Czy mogą zatem kogoś, równie wyczulonego na religijny wymiar życia osoby, zaskakiwać stwierdzenia Jana Pawła II wypowiedziane kiedy indziej i w innych kontekstach, np. następujące stwierdzenia: „Zrozumienie człowieka jest bardziej wyczerpujące, gdy widzi się go w kontekście kultury, poprzez język, historię i postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak narodziny, miłość, praca śmierć. Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi” (Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 24)?³

Ksiądz Piotr Moskal monografią *Spór o racje religii* czyni istotny krok w wyżej zarysowanym kierunku, choć sam postawił sobie nieco skromniejsze zadanie, co nie znaczy, że postawił sobie zadanie mniejsze, mniej ważne.

Celem omawianej rozprawy – wedle słów samego autora – jest „ocena wartości poznawczej analitycznego (o profilu logicznym) i klasycznego (tzn. zasadniczo metafizycznego) uzasadnienia (usprawiedliwienia) religii. Chodzi nie tyle o podjęcie dyskutowanego w filozofii nauki problemu interteoretycznych relacji między teoriami naukowymi, w naszym przypadku relacji między dwiema filozofiami religii, co raczej o porównanie i ocenę odpowiedzi, dawanych w ramach tak różnych koncepcji filozofowania, na pytanie o racje religii” (s. 16–17). Charakteryzując obraną metodę dyskusowania nad odpowiedziami na pytanie o racje religii, autor wyjaśnia: „W porównaniu tym bierze się pod uwagę najpierw przedmiot filozoficznych wyjaśnień: czy jest nim natura religii, czy faktyczny sposób jej przeżywania/realizowania przez ludzi; czy jest nim podstawowy aspekt religii – istnienie osobowego odniesienia człowieka do osobowego Boga, czy tylko jakiś przejaw/element tego odniesienia (aspekt językowy). Następnie bierze się pod uwagę dogłębność proponowanych wyjaśnień: czy sięgają one struktur bytowych, czy zatrzymują się na poziomie faktycznie występujących wśród ludzi czynności intelektualnopozytywnych i psychologicznie rozumianych motywacji. Wreszcie bierze się pod uwagę rzetelność i prawdziwość (w sensie klasycznym) zaproponowanych rozwiązań” (s. 17).

Ksiądz Piotr Moskal (ur. 1955 r.) jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (Filii Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie) i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (magisterium z teologii w 1980 r. nt. *Biblijna a heglowska koncepcja dziejów*). Doktoryzował się w 1990 r. na podstawie rozprawy *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu* (wydanej następnie drukiem przez Redakcję Wydawnictw KUL w 1993 r.). Od 1991 r. jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Wydziale Filozofii KUL, obecnie adiunktem w Katedrze Filozofii Boga i Religii. Jest autorem pracy *Służebnica mądrości i miłości. Szkice z filozofii religii, etyki i historiozofii* oraz wielu artykułów w pracach zbiorowych (np. *Człowiek wobec religii*, pod red. K. Mecha, Zakład Wydawniczy „Nomos” 1999), *Encyklopedii katolickiej* KUL, na łamach „Roczników Filozoficznych”, „Ethosu”, „Człowiek i Kultura”, „Łódzkich Studiów Teologicznych”, by wymienić najważniejsze. Od niedawna (od wakacji 2000 r.) jest redaktorem naczelnym zeszytu drugiego „Roczników Filozoficz-

² Zob. tamże, s. 20.

³ Zob. też Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995), nr 11–12, s. 7 (p. 9). Jan Paweł II wówczas m.in. powiedział: „[...] każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga”.

nych”, poświęconego filozofii moralności i filozofii religii. Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL i Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (PL SITA).

Prezentowana monografia ks. P. Moskala jest rozprawą habilitacyjną. Jest owocem wielu lat jego studiów nad spuścizną o. Józefa Marii Bocheńskiego OP. Przynajmniej dwa zasadnicze motywy złożyły się na to, że ks. Moskal zainteresował się myślą wielkiego, polskiego Fryburgczyka. Po pierwsze, był nim jego, tj. o. Bocheńskiego, frapujący rozwój filozoficznych poglądów od kantyzmu poprzez tomizm ku filozofii analitycznej, którą słynny Dominikanin uznawał za jedynie prawdziwą filozofię, zasługującą na miano nauki (por. s. 16; 37 nn). Po drugie, były nim „twarde”, analityczne propozycje Bocheńskiego w zakresie logicznych analiz języka i dyskursu metafizycznego, i religijnego, oraz przekonanie autora *Logiki religii*, iż ta właśnie, tzn. logika religii, będzie wstępem do przyszłej filozofii religii (zob. s. 39).

Decydując się na studium spuścizny Bocheńskiego, nasz autor miał na uwadze także inny взгляд. Mówi o tym wyraźnie we *Wstępie*: „Prezentowana rozprawa dotyczy fragmentu dyskusji nad racjami czy uzasadnieniem (usprawiedliwieniem) religii. Jest poniekąd sprowokowana kontestacją filozofii klasycznej, w tym i klasycznego namysłu nad religią. [...] jedną z form sceptycyzmu do tak rozumianej filozofii klasycznej [opuszczony fragment wyjaśniał, o jaki typ refleksji chodzi – S. S.], w tym i do klasycznej filozofii religii, jest szeroki i skądinąd bardzo zróżnicowany nurt filozofii analitycznej, w naszym wypadku analitycznej filozofii religii. Analityczni filozofowie religii są przekonani o wyjątkowej wartości uprawianej przez siebie filozofii: to ona właśnie jest prawdziwą filozofią religii, ona właśnie, pozostając w kontakcie z metodologią współczesnej nauki i z samą współczesną nauką, może wykazać się ścisłą, precyzyjną argumentacją” (s. 15; 16).

Już samo to sformułowanie zapowiada nie lada wyzwanie, jakie ks. Moskal rzuca swoim czytelnikom, sympatykom filozofowania Oryginalnego, Niepokornego Dominikanina, tudzież antymetafizycznie nastawionym, nieco zapatrzonym w siebie i w swoje narzędzia badawcze sympatykom filozofii analitycznej, analitycznego stylu filozofowania. Ksiądz Moskal, znany z analitycznego podejścia, czemu dał wyraz w swojej rozprawie doktorskiej, obnażając niemal do bólu poślizgi myślowe (i interpretacyjne) tak wielkich myślicieli, jak J. Maritain czy nasz K. Michalski (a – o ile wiem, miał w zanzardzu również ważne, zasadne uwagi do propozycji swojego krajana – ks. F. Sawickiego, Filozofa Pelińskiego, autora słynnej *Filozofii dziejów*, znanego bardziej w Niemczech niż w Polsce). Dyskutując co do sposobu analitycznie, przestrzegając konsekwentnie rozróżnienia między porządkiem bytowania (porządkiem przedmiotowym) a porządkiem poznawania (czynności poznawczych) i rezultatów poznawczych, stosując do tych ostatnich, postulowane przez analityków narzędzia i procedury postępowania, poddaje te ostatnie krytycznej ocenie ze względu na ich wierność rzeczywistości przedmiotowej i trafność ujmowania tejsze rzeczywistości. Autor nasz jest nader odważny. Jest świadomy prowokacji, jaką niesie prezentowana rozprawa. Choć zastrzega się w swej skromności, iż nie byłby w stanie podjąć dyskusji z całą tradycją analitycznej filozofii religii⁴ (s. 16), trzeba powiedzieć otwarcie, że w toku rozprawy, skupiając się konsekwentnie na dorobku o. Bocheńskiego, raz po raz, wprost lub nie wprost – w odnośnikach, sygnalizuje inne stanowiska filozofów analitycznych, nie tylko erudycyjnie pogłębiając doniosłość i ogólną ważność wygłaszanych tez, lecz przydając całej swej wypowiedzi rangę autentycznego zarysowania i prezentacji sporu o racje religii, rozgrywającego się między dwoma sposobami filozofowania: analitycznym i metafizycznym. Ksiądz Moskal realizuje konsekwentnie arystotelesowski ideał badawczego postępowania: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. W swoich konkluzjach, choć wypowiadany mocno, ks. Moskal nie jest napastliwy, lecz jest nieustępliwy w dążeniu.

⁴ Podziękowania, jakie wypowiedział ks. Moskal na początku swojej monografii, nie są jedynie wyrazem kurtuazji i dobrego wychowania. Świadczą one, że Autorowi bardzo zależało na poddaniu jego własnych przemyśleń szerokiej dyskusji, krzyżowemu ogniovi pytań. Liczył na to, że po ustnej polemice, zawsze odważniejszej i gorętszej, ktoś z jego oponentów zechce wypowiedzieć się na piśmie, dając również na piśmie szansę odpowiedzi ks. Moskalowi. Taką szansę polemiki stwarzały m.in. teksty ks. P. Moskala, drukowane w „Łódzkich Studiach Teologicznych”, lecz nie tylko w tym czasopiśmie.

Bliski jest Autorowi *Sporu o racje religii osąd-przestroga* Jerzego Mirewicza SJ, innego z Polskich Olbrzymów na Obczyźnie: „Człowiek myślowo nie w pełni jeszcze nawrócony przeżywa dramat intelektualnego uzasadnienia wiary – i ten dramat trzeba uszanować. Może on w nim wyrobić postawę zdobywczą i świadomość mozolnego, lecz radosnego i życiowo płodnego dochodzenia do prawdy jedynej. Tragedią jest tylko szukanie dla samego smaku szukania. Tragedią, ponieważ pod pozorami naukowości uprawia się właściwie najzwyczajniejszy antyintelektualizm. Taka tragedia w dziedzinie przeżyć religijnych może się skończyć katastrofą”⁵. Księdzu Moskałowi chodzi o właściwie rozumiany realizm i intelektualizm.

Recenzowana rozprawa składa się z dwóch części (Część I: *Problem racji religii w filozofii analitycznej Józefa M. Bocheńskiego*, ss. 35–116; Część II: *Problem racji religii w filozofii klasycznej*, ss. 117–222). Część pierwsza skomponowana jest z trzech rozdziałów (Rozdział I: *Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii J. M. Bocheńskiego*, ss. 37–42; Rozdział II: *Problem uzasadnienia religii poprzez uzasadnienie prawdziwości zdań i przekonań dotyczących członków relacji religijnej*, ss. 43–100; Rozdział III: *Problem uzasadnienia religii poprzez uzasadnienie wiary religijnej*, ss. 101–116), natomiast część druga zbudowana jest z pięciu rozdziałów (Rozdział I: *Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii klasycznej*, ss. 119–128; Rozdział II: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez doświadczenie religijne*, ss. 129–167; Rozdział III: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez wiarę religijną*, ss. 169–182; Rozdział IV: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez rozumowanie*, ss. 183–207; Rozdział V: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących podmiotowych racji religii*, ss. 209–222). Każdy z rozdziałów obydwu części podzielony został na paragrafy. Już po precyzyjnych tytułach rozdziałów (a także paragrafów) orientujemy się, że rozprawa jest owocem dojrzałego, porządkującego, dobrze osadzonego w problematyce (nie tylko w literaturze przedmiotu) namysłu i solidnej formacji epistemologiczno-metodologicznej. Autor jest rzetelny w referowaniu innych poglądów, wnikliwy w analizowaniu ich i znajdowaniu kwestii problemowych. W konstruowaniu własnego stanowiska jest zwięzły, oszczędny (wręcz ascetyczny!), nie rozgaduje się, unika zbędnych skojarzeń i wtężyć (choćby nawet wiążących się istotnie z omawianą kwestią), które zamazywałyby jednak tok wywodu. Jego opcja, której z góry nie zakłada, lecz której nie obawia się jasno wyartykułować w swej rozprawie na rzecz doniosłości metafizycznego, przedmiotowego stylu filozofowania nie nosi znamion taniej apologetyki. Wręcz przeciwnie, dzięki konfrontacji z podejściem filozoficzno-analitycznym, zyskuje na powadze, okazując i legitymizując się ostatecznie mocnymi merytorycznie argumentami. W pełnym tego słowa znaczeniu, omawiana monografia jest świadectwem dojrzałej samodzielności naukowej ks. P. Moskała.

Na szczególną uwagę zasługuje wzgląd dydaktyczny, jaki ma nieustannie na uwadze nasz autor. Choć rozprawa jest wysoce specjalistyczna, ks. Moskał, zresztą już doświadczony nauczyciel, nie zapomina o potencjalnym, chciałoby się powiedzieć – przeciętnym czytelniku. To z myślą o nim, czyniąc krótkie wstępy, prowadzi go krok po kroku, wywód systematyczny uprzedza syntetycznym ujęciem głównego problemu (pytania) tak, że czytający jest w stanie mieć pewien dystans oraz zdobywać się na własny sąd w omawianej aktualnie sprawie, np. wprowadzając do części pierwszej, w sposób bardzo wyraźny i mocny formułuje problem: czy na gruncie (w ramach) analitycznej filozofii religii Bocheńskiego możliwe jest przedmiotowe i podmiotowe uzasadnienie religii? Twierdząc następnie, że „W perspektywie logiki języka religijnego pytanie o racje religii sprowadza się [...] do pytania o racje wiary (w rozumieniu Bocheńskiego – wiary w znaczeniu przedmiotowym, czyli zdań oznajmujących to, w co człowiek religijny wierzy – dop. S. S.; por. s. 17; 41 n.)” (s. 35), ks. Moskał nie tylko wskazuje w jakiej perspektywie „pracuje” Bocheński, a zatem o

⁵ J. Mirewicz, *Słowa o Bogu i człowieku*, Londyn 1963, s. 6.

co należy i warto go pytać (autora bowiem wtedy dobrze rozumiemy, gdy wiemy, na jakie pytania on sam udziela odpowiedzi, pod tym warunkiem możemy też z nim owocnie dyskutować, dyskutując nad udzielonymi przez niego odpowiedziami; innymi słowy, bezcelowe byłoby stawianie danemu autorowi takich pytań, których on sam nigdy sobie nie postawił. Osobną sprawą pozostaje potrzeba odpowiedzi na owe inne, nie postawione przez autora pytania, ewentualnie – zapytanie go, o ile to możliwe, o powód ich pominięcia, czy zastąpienia innymi!). „Sugeruje” również odpowiedź. Na gruncie analitycznej filozofii Bocheńskiego niemożliwe jest ani przedmiotowe, ani podmiotowe uzasadnienie religii (co do faktu oczywiście). Wobec tak zarysowanej odpowiedzi, rodzi się naturalnie pytanie „dlaczego?”, które prowadzi czytelnika ku odpowiedziom (ku uzasadnieniom) zawartym w kolejnych rozdziałach.

Zdaniem Moskala, w perspektywie logiki religii o. Bocheńskiego, pytanie o racje religii sprowadza się do pytania o uzasadnienie przyjęcia jako prawdziwych zdań wiary w znaczeniu przedmiotowym. Zagadnienie uzasadnienia wiary to – z czym Moskal zgadza się z Bocheńskim – problem uzasadnienia metadogmatu. Ten zaś, według Bocheńskiego, bywa uzasadniany na mocy: 1) ludzkiego autorytetu, 2) doświadczenia Boga, 3) hipotezy religijnej. Zdaniem Moskala, żadne z proponowanych uzasadnień nie jest właściwe (zob. część I, rozdz. III). Dlaczego? Dlatego, że „Ludzki autorytet nie jest racją wiary; nie stanowi uzasadnienia prawdziwości metadogmatu. Może stanowić jedynie jedną z racji wiarygodności objawienia, racji pozwalających rozpoznać boskie pochodzenie odnośnych zdań przedmiotowych” (s. 109). Zagadnieniu uzasadniania bezpośredniego na podstawie doświadczenia religijnego (w tym – doświadczenia mistycznego), ks. Moskal poświęci wiele porządkującej tę skomplikowaną materię uwagi, sprowokowany powyższą sugestią o. Bocheńskiego, w drugiej części swojej rozprawy (s. 131–167), podejmując jedno z kluczowych zagadnień w interpretacji i przedmiotowego uzasadnienia religii, mianowicie – zagadnienie pozapodmiotowego istnienia Boga i słusznie umieszcza tę problematykę w wspomnianej przed chwilą perspektywie. W świetle przeprowadzonych analiz dotyczących doświadczenia religijnego, ks. Moskal twierdzi, iż mistyk nie dysponuje bezpośrednim doświadczeniem Boga (por. s. 109). Przeprowadzona krytyka (s. 109–116, zwł. s. 111–112) teorii hipotezy religijnej niedwuznacznie wykazuje, iż Bocheński subiektywizuje rację wiary, dopuszcza w konsekwencji do głosu postawę selektywną i życzeniową (por. s. 113).

Dlaczego na gruncie analitycznej filozofii Bocheńskiego niemożliwe jest ani przedmiotowe, ani podmiotowe uzasadnienie religii? – sproblematyzujemy przynajmniej częściowo uzasadnienie tezy, dane przez ks. Moskala. Bocheński, próbując okazać sensowność używanych nazw i wypowiedzianych zdań, sprawdzając ich zasadność (uzasadnienie) (por. s. 38), usprawiedliwia ich przedmiotowość w sensie kantowskim, jako wyznaczoną regułami logiki („Granice logiki są granicami naszego świata [poza logiką jest tylko nonsens].” – słusznie rekonstruuje stanowisko o. Bocheńskiego, s. 38), ponieważ zatem systemowo nie jest w stanie mówić albo rezygnuje z innych powodów z mówienia o rzeczywistości noumenalnej. Bocheński, jak znowu słusznie zauważa ks. Moskal, odchodzi od definicji religii, wręcz twierdzi, że nie ma czegoś takiego, jak religia w ogóle (s. 39). Trzeba przyznać słynnemu Dominikanowi rację, podobnie jak nie można mu jej odmówić, gdy mówi o wielu różnych zjawiskach oznaczanych nazwą „religia”, co skrzętnie odnotowuje autor omawianej rozprawy (s. 39 nn.). Uchodzi jednak uwadze ks. Moskala jeszcze inna racja, dla której Bocheński odchodzi od dociekania istoty religii (i w konsekwencji – definicji religii). Wydaje się, że dochodzi tu także do głosu dawna sympatia (formacja) filozoficzna. Owe inne powody – faktyczna złożoność faktu religii, czyniąca trudnym, czy wręcz problematycznym definicję religii (zob. np. polemikę P. Moskala z A. Bronkiem, s. 122–124), jest raczej sprzyjającą (realistyczną) okolicznością, aby dość łatwo (zbyt łatwo) odpuścić determinację istotnego faktu religii i jego wyjaśnienie.

Pewne wyzwanie teoretyczne stanowi *Bocheńskiego teoria hipotezy religijnej* oraz inspirująca do dalszych rozważań krytyczna interpretacja tejże teorii, przedłożona przez autora monografii. Tę sprawę warto osobno szczegółowiej omówić. Dyskusji osobnej wymaga także zagadnienie autorytetu ludzkiego jako racji uzasadniającej (dokładniej współkonstytuującej) akt wiary (jako racji do i dla życia). Byłaby to jednak polemika z samym Bocheńskim.

Odchodząc od pytań dotyczących natury religii na rzecz pytań, jak ludzie są religijni i jak językowo dają temu wyraz, Bocheński na gruncie proponowanej przez siebie analitycznej filozofii religii, jak słusznie konkluduje ks. Moskal (s. 223 nn.), gubi podstawowy aspekt religii na rzecz aspektu wtórnego – aspektu językowego.

Samo zakładanie swoistej odpowiedniości (intencjonalności) między językiem (wypowiedziami) a rzeczywistością, zwalniające rzekomo z badania rzeczywistości i usprawiedliwiające zajmowanie się samymi językowymi wypowiedziami (tudzież zapośredniczonym językowo (bo danym wyłącznie jako korelat mowy) przedmiotem wiary), jako wystarczające do poznania religii, jest sporym nieporozumieniem. Twierdzenie, iż cała rzeczywistość religii staje się nam poznawczo dostępna w przeżyciu (albo – doświadczeniu, sprowadzającemu w istocie świat do *naszego świata*), które jest artykułowane w mowie (języku), i troska o poprawność, zasadność owego języka (Bocheńskiego logika religii) otwiera nam drogę do dociekań filozoficznych nad religią (do analitycznej filozofii religii).

Umożliwiając nam wgląd w dwa style filozofowania i namysł nad nimi, osiągnął kilka ważnych rezultatów:

1. Dzięki klasycznej metodzie *per opposita cognoscitur* nie tylko lepiej uwydatnił służebny charakter systemu filozoficznego wobec myślenia filozoficznego (por. *Fides et ratio*, 4), lecz mógł dokonać oceny przydatności teoretycznej systemu filozoficznego ze względu na wartość mocy eksplanacyjnej danego systemu do ugruntowania wymogu ostatecznego i całościowego sensu, jaki charakteryzuje poziom istnienia osoby (por. *Fides et ratio*, 25–27; 81). W tej perspektywie ważne są stwierdzenia dotyczące możliwości rozumowego poznania istnienia Boga.

2. Zwrócił uwagę na doniosły dla kultury duchowej (religijnej) człowieka i jego rozwoju osobowego sposób filozofowania (metafizykalne podejście przedmiotowe), który niesłusznie bywał na różne sposoby pomniejszany i deprecjonowany, m.in. także przez filozofów analitycznych.

3. Rozważania autora w zakresie doświadczenia religijnego w sposób istotny korygują pewne tendencje współczesne w rozumieniu tego nader skomplikowanego zagadnienia. Jest to ważny głos porządkujący te problematykę.

4. Konsekwentnie przedmiotowy sposób filozofowania, zwłaszcza w zakresie poszukiwania racji religii, nie tylko pozwala uniknąć niebezpiecznej psychologizacji i subiektywizacji wiary (por. Posynodalną adhortację apostołską Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, 7), lecz otwiera perspektywę autentycznie personalistycznego spojrzenia na wiarę i religię.

W zakończeniu niniejszej recenzji pragnę podkreślić niezwykle staranny, wręcz wzorcowy od strony edytorskiej przykład wydania rozprawy habilitacyjnej. Praca zawiera po spisie treści w języku polskim, spis w języku angielskim; w podobny sposób zadbano o wstęp polski i towarzyszący mu angielski. Po bibliografii zamieszczono indeks nazwisk. Monografia prezentuje się świetnie od strony estetyki. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego edycja edycji nie jest równa, na przykład redakcyjne opracowanie rozprawy M. Piechowiaka (omawianej w niniejszym tomie „Studiów”) zawiera żywą paginę, natomiast ks. P. Moskala – nie? Wydawcy – Towarzystwu Naukowemu KUL mimo wszystko należą się słowa zasłużonego uznania.

ks. Sławomir Szczyrba

Tadeusz Biega SDB, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, ss. 327.

Na zakończenie obchodów 20-lecia powstania „Solidarności”, z inicjatywy gdańskiego ordynariusza arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, grupa zaproszonych, społecznie uznanych autoritetów przyjęła i podpisała w Dworze Artusa *Kartę Powinności Człowieka*, z myślą przesłania jej do najważniejszych instytucji międzynarodowych m.in. ONZ, Unii Europejskiej i Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka. W *Preamble* dokumentu czytamy m.in.: „Osoba ludzka, niezależnie od wieku, płci

rasy i wyznania, jest podmiotem zarówno praw, jak i powinności. Niezbywalne prawa każdego człowieka domagają się ich respektowania przez innych ludzi. Nakłada to na nas określone zobowiązania i odpowiedzialność za losy świata. Powinności sformułowane jako kodeks etyczny, wspólny dla całej społeczności globu, nie przymuszają żadnego człowieka do ich wypełniania, lecz są impulsem moralnym odwołującym się do poczucia solidarności ze wszystkim, co współtworzy dobro tego świata. Solidarność jest postawą fundamentalną w tworzeniu lepszego ładu na ziemi [...]”¹.

Powinności mają swoje podstawy w naturalnych uprawnieniach człowieka, te zaś swój fundament ontyczny mają w godności osobowej człowieka. Kodeks „rzeczy należnych człowiekowi”, a przez to powinnych (od siebie dla siebie i od innych dla siebie i dla innych) – jako wyraz *lex naturalis* – zawsze interesował etyków i filozofów prawa². Od zawsze niemal próbowano go ustalić, dyskutując nad kryteriami, wedle których człowiek coś powinien. Istotne okazywało się wtedy pytanie o kryteria albo po prostu o normę moralności. W kontekście zaś pytania o normę moralności podejmowano z kolei pytanie inne – o doświadczenie powinności moralnej, a w związku z tym – pytanie o ostateczne podstawy moralności. To od odpowiedzi na pytanie o normę moralności uzależniano odpowiedź na pytanie kolejne, mianowicie o możliwość wyznaczenia zespołu norm moralnych ogólnie ważnych, koniecznie o charakterze treściowym, które mogłyby stanowić punkt odniesienia „wspólny dla całej społeczności globu”. Choć one pozostaną zakryte dla szerokiego ogółu, można zasadnie przypuszczać, że w tak poważnej kwestii nie obeszło się bez poważnych debat i teoretycznych sporów.

Rozprawą *Spór o normę moralności*, jej autor – Tadeusz Biesaga, wpisuje się twórczo w zarysowaną wyżej debatę, wnosząc w nią swój porządkująco-precyzujący wkład. Tadeusz Biesaga, salezjanin (ur. 1950 r.) jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktoryzował się w 1984 r. na podstawie pracy *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki* (wydanej następnie drukiem przez Towarzystwo Naukowe KUL w 1989 r.). W latach 1988–1996 był zatrudniony jako adiunkt w Katedrze Etyki Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (dziś: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Oprócz wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (nieprzerwanie od 1980 r.), prowadzi równolegle (na stanowisku adiunkta) zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej (od 1996). Jest także autorem *Zarysu metaetyki* (Kraków 1996) oraz licznych artykułów w salezjańskim „Seminare” i „Analecta Cracoviensia”. Od lat zajmuje się podstawami etyki, głównie w fenomenologii, tomizmie oraz filozofii analitycznej. Interesuje się: dalszym rozwojem etyki personalistycznej zainspirowanej przez K. Wojtyłę, krytyką ateistycznego i chrześcijańskiego liberalizmu, problemami z zakresu etyki osobowej i społecznej.

Monografia *Spór o normę moralności* jest rozprawą habilitacyjną. Biesaga podejmuje się w niej rekonstrukcji krytyki eudajmonistycznej interpretacji moralności. Innymi słowy, stawia sobie za cel rekonstrukcję nurtu antyeudajmonistycznego w etyce kolejnych rzeczników personalizmu szeroko rozumianego (ze szczególnym uwzględnieniem antyeudajmonistycznych tendencji wśród etyków nurtu arystotelesowsko-tomistycznego) i krytykę owego antyeudajmonizmu (s. 12). Wśród rzeczników personalizmu uwzględnił tak różnych myślicieli, jak prekursorów współczesnego personalizmu (i antyeudajmonizmu): I. Kanta, M. Schelera, D. von Hildebranda czy współczesnych twórców etyki personalistycznej (autorów nawiązujących twórczo do propozycji K. Wojtyły, w szczególności zaś T. Stycznia i A. Szostka). Autor, stawiając sobie za zadanie uważne prześledzenie dyskusji w sprawie normy moralności, prowadzonej przez etyków tomistycznych, usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: Czy przez radykalny antyeudajmonizm nie naruszono w nieuprawniony sposób istotnego związku moralności z naturą osoby ludzkiej, z dobrem własnym osoby? Czy pochopnie nie wykluczono, istotnej w etyce klasycznej, teleologicznej interpretacji tej moralności (s. 13)? W ten sposób

¹ Cyt. za „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 37.

² Zob. ważną monografię M. Piechowiaka, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, TN KUL, Lublin 1999.

T. Biesaga pragnie ocalić eudajmonistyczny rys etyki autentycznie personalistycznej. W realizacji tego celu widzi, za K. Wojtyłą, możliwość (wręcz – potrzebę) wzajemnego ubogacania się filozofii podmiotu (filozofii świadomości) i filozofii przedmiotowej (filozofii bytu).

Monografia *Spór o normę moralności* została skomponowana z czterech dobrze uzupełniających się rozdziałów: 1) *Deontologizm a eudajmonizm* (s. 15–60), 2) *Aksjologizm a deontologizm i eudajmonizm* (s. 61–127), 3) *Eudajmonizm a norma moralności* (s. 127–219), 4) *Personalizm a norma moralności* (s. 221–294), podzielonych na dalsze paragrafy i punkty. Każdy z rozdziałów prezentuje kolejną fazę sporu o normę moralności.

Rozdział pierwszy, początek, genezę deontologizmu w etyce współczesnej. Jego pierwszym ucieleśnieniem była etyka obowiązku I. Kanta. Ona także zapoczątkowała swoiste uprzedzenie eudajmonologiczne. Idąc śladem rekonstrukcji etycznej myśli filozofa z Królewca, dokonanej przez Biesagę, odnosimy wrażenie, iż I. Kanta w istocie trafiła sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek współczesny filozofowi, w jakiej znalazł się również – z powodu człowieka – świat. Świat jawił się autorowi *Krytyki praktycznego rozumu* jako pozbawiony sensu. Człowiek bowiem pociągany i zniewalany skłonnościami – ostatecznie iluzjami, przybierającymi jedynie kształt dobra, utracił możliwość rozpoznawania Sensu. Człowiek kantowski nie mógł już wierzyć sobie (dokładniej: to sam Kant nie dowierzał człowiekowi), zwłaszcza swojej (ludzkiej) zmysłowej naturze (s. 40–49). Kant stał się pierwszym z „mistrzów podejrzeń” wobec natury ludzkiej (rzecz by można – paradoksalne, gdyż – z drugiej strony – był także jej obrońcą i promotorem). Stał się inspiratorem podejrzliwości wobec zmysłowej natury ludzkiej oraz *mundus sensibilis* i zarazem, będąc równocześnie orędownikiem wizji wychowawczej, całkowicie wyłączającej wpływ skłonności (s. 42), obrońcą godności nadzmysłowej natury ludzkiej. Ta w sumie koncepcja dwóch światów (zob. s. 27; por. s. 217; 218–219), powiedzmy to raz jeszcze, była wynikiem pełnego podejrzliwości dystansu wobec *mundus sensibilis*, który niebawem został przez Kanta konsekwentnie rozciągnięty na dziedzinę doświadczenia zmysłowego oraz zbiegł się z absolutyzacją *mundus intelligibilis* (por. s. 215 nn.). Świat rzeczywistości zmysłowej (zmysłowo spostrzeganej, podobnie jak zmysłowo przeżywanej), został pozbawiony inteligibilności³. Źródłem inteligibilności stały się aprioryczne kategorie (pojęcia) czystego intelektu (*Verstand*) i idee czystego rozumu (*Vernunft*) (s. 16), w które został wyposażony nie tyle człowiek rzeczywisty, ile raczej idealna istota (*übersinnliches Wesen* – s. 41). To ona powinna objawiać się w człowieku. Taką nadziemską, nadzmysłową istotą winien ostatecznie okazywać się człowiek.

Idea nadzmysłowej istoty została skonstruowana w swoisty, dwuetapowy sposób. Z jednej strony (negatywny etap), istota człowieka została odcieleśniona (oczyszczona jakby ze swej gorszej części), a w konsekwencji – przeciwstawiona, strukturalnie wyposażonej we wspomniane wyżej kategorie i idee (etap pozytywnej konstrukcji), owej lepszej częście istoty (zob. s. 214 nn.). Tak też skonstruowana istota stała się ideałem człowieka, na którego podobieństwo i wzór człowiek winien postępować⁴.

Kant „obawiał się” nieobliczalności człowieka, zdanego na swoją zmysłową naturę (skłonności). W proponowanym przez siebie ujęciu moralności, *nolens volens*, kreślił drogę samobawienia człowieka i zbawienia świata przez człowieka. Kreślił pewną wizję poprawienia wizerunku świata. Otwierał także drogę-perspektywę „świętości bez Boga”, gdy rozwijał temat „świętej woli” (s. 36; 42–53). Broniąc się bowiem przed jednoznacznym zdeprecjonowaniem zmysłowej natury człowieka (choćby w swej późniejszej od *Uzasadnienie metafizyki moralności* i *Krytyki praktycznego rozumu* pracy *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* z 1792 r.), Kant przypisywał uleganie złu rozumowi i woli (zło jawiło się

³ Było to w gruncie rzeczy konsekwencją wspomnianej wyżej nieufności i podejrzliwości wobec zmysłów – zob. s. 215–216.

⁴ Kant czyni założenie, że owa nadzmysłowa istota jest wspólnym modelem – wzorem – normą ontologiczną jestestw rozumnych, jest swoistym *constans* jestestw rozumnych albo – mówiąc dosadniej – „prawdziwą istotą (naturą)” – w miejsce natury pojętej empirystycznie (s. 28 nn.), czyli – z tego powodu – zmiennej i nieobliczalnej.

zatem głębiej w człowieku, w człowieku jako noumenie, w jego rozumności, wolności, w wyborze złej maksymy jako konsekwencji nie przeciwstawiania się skłonnościom – zob. s. 53 nn.).

W autonomii człowieka Kant widział pozytywny przejaw owej *übersinnliches Wesen* (s. 38 nn., 49). Chciałoby się powiedzieć, iż skoro człowiek raz wkroczył na drogę autonomii, za-kosztował jej smaku, niechże – zdaniem Kanta – kroczy tą drogą konsekwentnie do końca (ale – sprostujmy za T. Biesagą – drogą autentycznie rozumianej autonomii). Biesaga słusznie zauważa, że „I. Kant uczynił olbrzymi wkład dla uzgodnienia ze sobą wolności i moralności. Podkreślanie roli rozumu czy wolności w konstytuowaniu się moralności nie było czymś nowym. Nowością było zaproponowanie takiej koncepcji moralności, która nie naruszałaby przyjętej przez Kanta »absolutnej« autonomii podmiotu, autonomii rozumu praktycznego, czy autonomii woli” (s. 40). Słuszne uznanie autonomii jako istotnego atrybutu osoby nie przesądza bowiem sprawy pojmowania samej autonomii (por. s. 48–49; zob. też s. 249 nn.). Dość wysublimowana filozofia podmiotu jest więc ostatecznie, w przypadku propozycji Kanta, podstawą kształtowania porządku moralnego i „odpowiedzialnej” za ten porządek teorii moralności. Uraz antyeudajmonistyczny, chociaż poddany korekcie (przez eudajmonizm postulatyczny – s. 56–60), został jednak przez Kanta przekazany w spadku refleksji filozoficzno-moralnej. Autor *Sporu o normę moralności* interesująco pokazuje zabiegi filozofa z Królewca, aby uchronić czynienie dobra od zarzutu interesowności i egoizmu. W ten sposób, rekonstruując Kanta autokorektę zupełnego antyeudajmonizmu, *obiter*, zarysowuje własne przekonanie nie tylko o niemożliwości, lecz wręcz szkodliwości fobii antyeudajmonistycznej. Jest to argument skłaniający autora do podjęcia dalszych badań i kolejnych kroków. Eudajmonizm postulatyczny Kanta jest, w opinii Biesagi, *sui generis* potwierdzeniem tego, że nie można lekceważyć ludzkiego dążenia do szczęścia. Etyka, która lekcewałaby to pragnienie, ulegałaby szybkiej dewaluacji (moralizm). Moralność z przysłowiowo „zaciśniętymi zębami”⁵ nie jest moralnością pociągającą człowieka, choć wiadomo, że nie o nazbyt „tanie” pociąganie tu w ogóle chodzi.

Rozdział drugi, prezentujący wkład M. Schelera i D. von Hildebranda w przezwyciężenie kantowskiego formalizmu i nieodłącznego odeń idealizmu, jest frapującą rekonstrukcją procesów, dróg myślenia zmierzających do oparcia dociekań nad kryterium moralności na bardziej obiektywnym, przedmiotowym fundamencie. Krytyka poglądów Kanta, przeprowadzona przez Schelera, zaowocowała „aksjologizmem” – jak trafnie dorzuca nowy „-izm” do istniejących „-izmów” Biesaga, dając w ten sposób do zrozumienia, że kolejny uczestnik sporu nie zamknie otwartej debaty. Aksjologizm stał się możliwy dzięki poszerzeniu zbyt wąskiej koncepcji doświadczenia, jaką posługiwali się empiryści brytyjscy, z którymi w polemice, o czym należy pamiętać, Kant kształtował własne stanowisko. Scheler, jak słusznie zauważa Biesaga, wychodząc od stwierdzenia Husserla, że tyle jest rodzajów doświadczenia, ile jest przedmiotów danych w tym doświadczeniu, rozszerzył jego zakres. W doświadczeniu ujawniają się również wartości. Także fenomenowi danemu w doświadczeniu, przyznał większą samodzielność w stosunku do podmiotu i jego form poznawczych, niż to było w aprioryzmie Kanta. Rozszerzył on aprioryzm Kanta, oparty o uprzednie wobec doświadczenia formy, kategorie intelektu, o aprioryzm poznawanego przedmiotu, czyli jego treść (s. 62). Ostatecznie poznanie, w ujęciu Schelera, okaże się czymś bardziej receptywnym niż w ujęciu Kanta. Intuicyjny wgląd będzie dotyczył „materii” przedmiotu i występującej w niej istotowych związków (*apriori* materialne). Przedmiotem bowiem filozofii stanie się apriorycznie uchwycona (w bezpośrednim, ejdetycznym oglądzie) istota. To ona umożliwia zdobycie wiedzy pewnej, ogólnej i koniecznej (s. 63). Słusznie T. Biesaga zauważa, że Schelerowskie zabiegi, idące drogą zastąpienia redukcji transcendentalnej Husserla – redukcją ejdetyczną, zapoczątkowały rozwój bardziej realistycznego nurtu fenomenologii (s. 63). Efektem tych ważnych poczynań było zbliżenie się do empiryzmu (dzięki przyznaniu doświadczeniu większej roli poznawczej) i jednocześnie przekroczenie

⁵ Moralność z zaciśniętymi zębami byłaby przejawem jakiejś „żądzy władzy”, która – jak pisze B. Miciński w *Portrecie Kanta* – „chciałaby regulować obroty ciał niebieskich i wykreślać linie lotu jaskółkom”. Cyt. za: G. Herling-Grudziński, *Ugolone z Todi. Nekrolog Filozofa*, w: *Wieża i inne opowiadania*, Poznań 1988, s. 202.

empiryzmu (poszerzone bowiem rozumienie doświadczenia oprócz faktów obejmowało istotę rzeczy), które okazało się istotne na otwarcie się na poczynania Schelera klasycznej tradycji metafizycznej reprezentowanej przez K. Wojtyłę. Stanowisko epistemologiczne Schelera jest bowiem przykładem zbliżenia tego, co empiryczne i aprioryczne (s. 64).

Twórczym kontynuatorem stanowiska M. Schelera w stosunku do koncepcji etyki I. Kanta okazał się D. von Hildebrand, twierdząc, że u podstaw moralności stoi nie obowiązek, ale poznanie wartości. Wartość jest dla Hildebranda pra-fenomenem, pra-daną, która ujawnia się w intuicyjnym akcie poznania (s. 67 nn.). W udzieleniu odpowiedzi na wartość (powinność ogólną)⁶, oprócz metafizycznej wartości (utwierdzeniu metafizycznej harmonii, lub w przypadku antywartości – dysharmonii), ujawniają się także wartości personalne, wśród nich: moralne, intelektualne i inne. Krótko mówiąc, w odpowiedzi na coraz wyższej rangi wartości, a takimi są wartości moralne (są one specyficznym tchnieniem Boga – s. 84) rozstrzyga się moralna wielkość – spełnienie (i świętość) człowieka oraz oddawana jest cześć i uwielbienie Bogu. Owa odpowiedź na wartość jest podstawą autentycznego skłaniania się do dobra (por. s. 87).

Hildebrand zdradzał także nieufność wobec naturalnych skłonności (natury zmysłowej) człowieka (s. 88–99). Wprowadzając kategorię „obiektywnego dobra dla osoby”, dobra zakorzenionego, z jednej strony, w istocie osoby, z drugiej strony zaś – w istocie przedmiotu wartościowego, Hildebrand poszedł nie tylko dalej niż Scheler w odkryciu „dóbr” u podstaw moralności, lecz również zmniejszył w sposób znaczący dychotomię: wartość – dobro. Kategoria „obiektywnego dobra dla osoby” nie wyklucza, lecz wręcz obliuguje do dążenia i do posiadania dóbr dla własnej osoby. Słusznie konkluduje Biesaga: „Podjęta przez niego [tj. przez Hildebranda – S.S.] krytyka etyki indyferentnej względem własnego dobra, własnego szczęścia (*beatitudo*, *visio beatifica*) zbliża go do rozstrzygnięć w tym względzie w etyce Arystotelesa czy św. Tomasza” (s. 99). Ostateczne wnioski, do jakich dochodzi Hildebrand, zwłaszcza w swojej pracy *Das Wesen der Liebe*, są wymowne. Hildebrand, krytykując etykę odwołującą się jedynie do immanentnych dążeń człowieka, przeciwstawia jej etykę transcendencji w kierunku wartości samej w sobie (por. s. 122). Etyce realizowania, urzeczywistniania wartościowego stanu rzeczy rzuca swoiste wyzwanie w postaci etyki samoporzucenia siebie, oddania się sprawie wartości moralnie doniosłej (miłości Boga, dla sprawy własnego zbawienia). Tu bowiem, „Najwyższa obiektywność zderza się [...] we mnie z najwyższą subiektywnością. [...] ujawnia się najbardziej dramatyczne wydarzenie mojego życia” (s. 123). Hildebrand (a za nim również Biesaga) postrzega w takim samooddaniu osoby szczyt możliwości i ekspresji osoby jako osoby.

Myszę, że pewną istotną pomoc w rozwiązaniu zagadnienia istoty miłości, a zarazem potwierdzenie tego, że intuicje Hildebranda podążały w kierunku ważnym, byłoby rozważenie nowego transcendentale – transcendentale miłości⁷. Chodziłoby o rozumienie bytu jako „udzielanego”: każdy byt (a w szczególności byt osobowy) dąży nie tylko do czegoś, co jest jego dobrem, ale także do udzielenia, o ile to możliwe, własnego dobra innym. Każdy byt jako zaktualizowany i w tym sensie doskonały ujawnia dwie właściwości – dobro i miłość. Doskonałość bytu jest zarówno podstawą bycia pożądanym, bycia dobrem – celem, jak i podstawą udzielania doskonałości, a zatem bycia miłością. To, co Hildebrand w swoisty sposób przeciwstawia sobie, może zostać ukazane jako dwie strony wzajemnie uzupełniające się. Dychotomia wartość – dobro może zostać przezwyciężona, etyka zaś znaleźć bytowe uprawomocnienie.

Trzeci rozdział rozprawy prezentuje koncepcję etyki ufundowanej w filozofii bytu. Najpierw Biesaga rozważa problematykę etyki dobra-celu św. Tomasza. Rekonstruuje etykę Tomasza, idąc

⁶ Wartości fundują powinność ogólną – *das allgemeine Sollen*, *das Seinssollen*, która przynależy do istoty wartości – zob. s. 78–79; powinność ogólna jest wyrazem metafizycznej harmonii – metafizycznego porządku – zob. s. 80–81.

⁷ Hildebrand podążał w kierunku rozwiązań św. Tomasza. Ten jednak nie rozstrzygnął jednoznacznie sprawy nowego transcendentale. To ważne dopowiedzenie przynosi m.in. monografia M. Piechowiaka, dz. cyt., s. 328–341.

ślądami jego komentatorów, ślądami interpretacji tomistów (M. Wittmana, O. Lottina, J. Leclercq, M.A. Krapca, T. Ślipki, B. Bujo, A.D. Sertillanges, J. Piepera, H. Jurosa, T. Stycznia, J. Messnera, V. Cathreina, M. Rohnheimera, A. Szostka, W. Kluxena, L. Taparelliego, F. W. Bednarskiego, S. Pinckaersa, by wymienić najczęściej pojawiające się nazwiska i odwołania) aniżeli źródłowych analiz. Jest w tym pewien zamysł. *Implicite*, odwołując się do Tomasza (czasami jest to bardzo domyślne), prezentuje „losy” Tomaszowych propozycji i rozwiązań, bardziej lub mniej twórczych nawiązań i kontynuacji. W ten sposób przygotowuje poniekąd tło do ukazania twórczego wkładu K. Wojtyły w etykę personalistyczną. Obszerne rozważania, ważnych dla problematyki rozumienia normy ustaleń w ramach etyki klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego (s. 127–219), ks. Biesaga zamyka znamienym stwierdzeniem: „Myśliciele zarzucający etyce Tomaszowej egoizm, interpretują ten eudajmonizm psychologicznie, a nie jak Tomasz, ontologicznie. Jest to interpretacja z pozycji nowożytnych nurtów, gdzie punktem wyjścia są psychiczne i świadome przeżycia podmiotu” (s. 214), a nie – chciałoby się dopowiedzieć – rzeczywiste relacje.

Rozdział czwarty jest rekonstrukcją kształtowania się ujęcia personalistycznego, którego rzecznikiem stał się K. Wojtyła. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, autorowi nie chodziło jedynie zreferowanie poglądów filozoficzno-moralnych obecnego papieża. Biesaga, zgodnie z tytułem rozprawy, usiłując odsłonić drogę dojścia Wojtyły do uznania normy personalistycznej, podnoszącej godność osoby do rangi podstawowej zasady etycznej (por. s. 235), próbował wydobyć wewnętrzną logikę tej drogi. W samym bowiem dochodzeniu do sformułowania i uznaniu normy personalistycznej jako normy moralności, można, uwydatniając jej logikę, dostrzec istotę i strony sporu oraz odpowiadający mu dramat życia moralnego. Jego kontekstem jest cała rzeczywistość. To wobec niej staje człowiek. Na bazie przedmiotowego doświadczenia rzeczywistości jako „czegoś”, człowiek doświadcza przedmiotowo siebie jako „kogoś”. Słusznie, za Wojtyłą i etykami szkoły lubelskiej (T. Stycznem, A. Rodzińskim i A. Szostkiem), Biesaga powiada, że „to podstawowe rozróżnienie, w którym odkrywamy świat jako świat osób i rzeczy, nie pozwala traktować człowieka jako rzecz wśród innych rzeczy. W specyficznym doświadczeniu ujawnia się nam osoba od strony wsobnej wartości, czyli jej osobowej godności. Dana nam jest ona wprost, bezpośrednio, intuicyjnie. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia, lecz jedynie pokazania. Możemy się odwołać do swoistej oczywistości i ją uznać” (s. 235). Dopowiedziałbym, że właśnie tu – w konsekwentnie przeprowadzonym wyświetleniu (i zanalizowaniu) tego podstawowego dla antropologii i etyki doświadczenia, spoczywa „tajemnica” personalizmu i personalistycznej etyki.

W świetle powyższych ustaleń można by zrealizować to, o czym myślał już w czasach lubelskich K. Wojtyła, gdy pisał: „Zagadnienie dobra etycznego jest węższe od zagadnienia dobra w ogóle. Etyka nie utożsamia się z filozofią dobra, chociaż wyrasta w ścisłej łączności z nią. Zagadnienie dobra w ogóle należy do metafizyki, łączy się z problematyką bytu. Etyka zaś ma swoje własne pytanie, które stanowi punkt wyjścia w jej dociekaniach: co to znaczy, że człowiek jest dobry. [...] Można by nawet to pytanie sformułować nieco inaczej: co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?”⁸ U podstaw pytania: „co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?”, zdają się leżeć inne pytania. To właśnie „drogą pytań”, jakie sobie w związku z doświadczeniem egzystencjalnym stawiamy⁹, czy wręcz winniśmy postawić, można byłoby podjąć kolejne zagadnienia rozdziału czwartego (zagadnienie prawa naturalnego i stawiania się osoby¹⁰).

⁸ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 172.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1969, s. 219 nn.

¹⁰ Wiele istotnych z personalistycznego punktu widzenia dopowiedzeń w interesujących nas zagadnieniach znalazło się w rozdziale drugim (*Ku personalistycznemu ugruntowaniu praw człowieka*), części II cytowanej już wyżej rozprawy M. Piechowiaka.

Pewne uwagi krytyczne, polemiczne w stosunku do własnych uczniów i współpracowników, niedwuznacznie wskazują, że propozycja K. Wojtyły¹¹, która była propozycją bardzo twórczą, i to udanie zapoczątkowaną, wymaga dalszej kontynuacji, nie została bowiem jeszcze doprowadzona do końca. To potwierdza Biesaga.

Należy zgodzić się z omawianym autorem, że w rozprawie nie chodzi mu (myślę, że nie zniekształcam ogólnej wymowy jego krytycznej rekonstrukcji nurtu podmiotowego i wskazywanych przezeń, wraz z zaletami, mankamentów tego podejścia) o prostą kontynuację projektu refleksji filozoficzno-moralnej, zapoczątkowanej w etyce przez I. Kanta, choćby odżywał ów projekt w ciągle nowych, krytycznych odsłonach¹², ani o równie prostą aplikację klasycznych (tradycyjnych) ujęć filozofii bytu do nowo pojawiających się zagadnień i wyzwań. Ciągłe prowokujące i otwarte jest pytanie, na czym polegać miałaby udana synteza dwóch perspektyw: filozofii przedmiotowej (filozofii bytu) i filozofii podmiotowej (filozofii świadomości)? Wydaje się, iż istnieje potrzeba znalezienia takiego punktu spojrzenia (wskazania na takie doświadczenie), które pozwalałoby rozwijać obydwie perspektywy równocześnie. Wygrywanie jednej perspektywy kosztem drugiej, jak to się dotąd odbywało, prowadziło do różnorodnych redukcjonizmów i ujęć cząstkowych. Owocowało też nierzadko jakąś postacią niebezpiecznej ideologii. Ważną wskazówkę pozostawił K. Wojtyła: wysiłek ten musi wyrastać z dwóch przekonania. Mianowicie, z przekonania o słuszności wyprowadzania wiedzy z doświadczenia – z jednej strony, z drugiej strony zaś – z przekonania o słuszności postawy realistycznej w poznaniu (por. s. 221). Poszukując wspomnianego wyżej punktu spojrzenia (doświadczenia), Wojtyła, ceniący systematyczne poznanie (i systemy myślowe), próbował jednak „wymknąć się” systemowi, który – uznany *a priori* – krępowałby poznanie i myślenie¹³.

Sprawa, o której traktuje rozprawa ks. Tadeusza Biesagi, jest teoretycznie pasjonująca. Jest to też interesujący wykład godny polecenia nie tylko studentom filozofii, zwłaszcza etyki (studiujących rozwój koncepcji etycznych). Wystarczy zauważyć, iż propozycja I. Kanta, o której wyżej się wypowiedziałem, doczekała się wnikliwej krytyki ze strony M. Schelera. W nie mniej wnikliwy i krytyczny sposób propozycję Schelera ocenił K. Wojtyła w swojej rozprawie habilitacyjnej z 1953 r. (*Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959) i w wykładach monograficznych na KUL-u (*Wykłady lubelskie*). Nie znaczy, iż przeprowadził tę krytykę z pozycji systemu tzw. etyki klasycznej, identyfikowanej z nurtem arystotelesowsko-tomistycznym, powszechnie kojarzonym z określeniem „etyka chrześcijańska”. Choć ostateczny werdykt K. Wojtyły o możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu M. Schelera brzmiał nieprzychylnie dla tego ostatniego, to jednak przed czytelnikami rozprawy K. Wojtyły otworzyły nowe horyzonty rozumienia etyki chrześcijańskiej.

Określenie „etyka chrześcijańska” budzi pewne emocje. Zresztą budziło je już wcześniej, czego wyrazem stała się praca T. Stycznia SDS, *Etyka niezależna?* (Lublin 1980), podejmująca ważną dyskusję z propozycją etyki „bez przymiotnika” zgłoszonej przez polskich etyków (M. Ossowska, T. Kotarbiński, T. Czeżowski), w dobie trwającego w Polsce powojennego uideologizowania etyki. Trzeba powiedzieć, że ta dyskusja w swoisty sposób naznaczyła i zdeterminowała styl refleksji etycznej oraz kierunki prowadzonych badań w środowisku lubelskim.

Współczesne opory związane z określeniem „etyka chrześcijańska” są innego rodzaju. Obok powracających zarzutów (i obaw przed zarzutami) konfesjonalizacji refleksji moralnej, pojawiają

¹¹ Propozycja K. Wojtyły była – jak powiada Biesaga – „propozycją wyjścia z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu” (s. 221).

¹² Kantyzm, w jakiejś mierze, naznaczył również refleksję etyczną K. Wojtyły i jego uczniów. Inaczej zresztą być nie mogło, gdy prowadzili oni dyskusję z poglądami Kanta.

¹³ Por. *Fides et ratio*, 4.

się pewne różnice w merytorycznej ocenie związków filozofii z wiarą¹⁴. Nie poszerzając nazbyt szeroko tego dodatkowego wątku, skonstatujmy, na użytek niniejszego omówienia monografii ks. Biesagi, problem: Wydarzenie Chrześcijańskie w istocie implikuje pewną etykę; monopol na wyartykułowanie owej etyki niekoniecznie musi być udziałem jednego systemu filozoficznego. Przede wszystkim jaśniejsze okazało się to, że każdy system filozoficzny (w tym także tomistyczny) jest służebny wobec implikowanej przez chrześcijaństwo tzw. etyki chrześcijańskiej. Owocem rozprawy habilitacyjnej K. Wojtyły było m.in. wykazanie, że istnieje pilna potrzeba studiów w zakresie etosu chrześcijańskiego. Ten bowiem domaga się ciągle głębszego „opracowania”.

T. Biesaga do badań w zakresie krytyki antyeudajmonizmu w nurcie etycznych dociekań nad normą moralności jest znakomicie przygotowany. Jest wręcz predysponowany, by takie zagadnienie kompetentnie podjąć. Nie możemy bowiem nie pamiętać o tym, że ma on za sobą wnikliwe studia nad koncepcją etyki D. von Hildebranda. Ten ostatni, pamiętajmy, podjął się był również wyartykułowania etyki chrześcijańskiej w swojej *Christian Ethics* (New York 1952).

Spór o normę moralności T. Biesagi jest także znaczącym głosem w długo trwającej dyskusji (czy zakończony? – należy powątpiewać¹⁵) nt. prawa człowieka do szczęścia (por. s. 206; 243 nn.). Słyszac, zwłaszcza w sytuacjach moralnie skomplikowanych, mające usprawiedliwiać zajęta przez działającego postawę, stwierdzenie: „Przecież od życia też mi się coś należy. Mam także prawo do szczęścia!”, antyeudajmonista (i niekoniecznie tylko on) staje przed poważnym dylematem. Czyż człowiek nie ma prawa do szczęścia? To przejmujące pytanie zdaje się, krytycznie oceniając antyeudajmonizm, z powodzeniem podejmować rozprawa ks. Biesagi. Ten wątek przydaje jego wysoce kompetentnym wywodom swoistego dramatyzmu i czyni tę profesjonalną monografię niezwykle lekturą.

Na zakończenie – kilka uwag krytycznych pod adresem Wydawnictwa Naukowego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od strony edytorskiej rozprawa nie prezentuje się najlepiej. Dotyczy to zarówno zaproponowanego formatu książki (A5), jak i strony graficznej i adiustacji. Wydaje się, że była ona przygotowywana do druku w dość dużym pośpiechu. Sporo do życzenia pozostawia bowiem adiustacja tekstu rozprawy (liczne literówki, mankamenty deklinacyjne), która nie wystawia najlepszego świadectwa oficynie. Rozprawa nie zawiera także spisu treści w języku obcym, który w tego typu publikacjach jest obowiązującym standardem. Żywa pagina i indeks, choćby nazwisk (nie mówiąc już o indeksie przedmiotowym), także byłby pożądane. Warto by o tym wszystkim pomyśleć przy kolejnym wydaniu rozprawy, zwłaszcza że nie była ona powszechnie dostępna w księgarniach, o ile w ogóle była dostępna poza Krakowem.

ks. Sławomir Szczyrba

René Coste, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Les Éditions du CERF, Paris 2000, ss. 555.

Wiosną roku 2000 ukazała się kolejna, 32 już, pozycja książkowa wybitnego znawcy i przedstawiciela teologii społecznej, księdza profesra René Coste’a z Paryża pod tytułem: *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*. Autor takich dzieł, jak: *Morale internationale* (1964),

¹⁴ Np. nestor polskich filozofów S. Swieżawski inaczej postrzega rolę odniesienia filozofii i wiary, aniżeli K. Wojtyła i w konsekwencji kwestionuje zasadność używania określenia „filozofia chrześcijańska”. Będzie też – jak się można domyślać – konsekwentnie niechętny określeniu „etyka chrześcijańska”. Swieżawski powiada: „Ja trochę inaczej postrzegam historię niż Ojciec Święty w *Fides et ratio*. Wydaje mi się, że nie dlatego filozofia odeszła od centralnej pozycji metafizyki, że odeszła od wiary, tylko raczej dlatego odeszła od wiary, że zagubiła centralną pozycję metafizyki. Filozofia zdradziła samą siebie”, K. Mądel SJ, *Z powrotem do kontemplacji. Rozmowa z profesorem Stefanem Swieżawskim*, „Życie Duchowe”, Jesień 1999 (Wydanie internetowe).

¹⁵ Po ewentualnej zgodzie na eudajmonizm przyjdzie kolej na dyskusję nt. rozumienia szczęścia.

Théologie de la liberté religieuse (1969), *L'amour qui change le monde* (1981), *Le Grand Secret des Béatitudes* (1985), *La Charte du Royaume* (1989), *Dieu et l'Écologie* (1994) czy *Théologie de la paix* (1997) podjął się próby napisania swego rodzaju podręcznika teologii społecznej na nasze czasy. Książka pozwala więc spojrzeć na zagadnienia społeczne końca drugiego i początku trzeciego tysiąclecia w świetle Objawienia.

Dokładna analiza rzeczywistości pozwoliła Coste'owi odkryć pewne charakterystyczne zjawiska, fakty czy wydarzenia, które z jednej strony zachwycają, z drugiej jednak budzą niepokój. I tak szalony rozwój technologii i komunikacji zrodził tzw. technospołeczeństwo (s. 9), w którym nie dostrzega się człowieka. Postępujący proces mondializacji świata nie zawsze oparty jest na miłości i sprawiedliwości. Zauważa się ogromne kontrasty ekonomiczne (bogactwo i bieda), coraz wyższy stopień bezrobocia. Niepokojem napawa rabunkowa polityka dóbr naturalnych w niektórych rejonach świata. Palącym problemem jest już dzisiaj tzw. kwestia ekologiczna (s. 13). Z dokładnej analizy rzeczywistości rodzą się pytania, które Coste kieruje pod adresem Słowa Bożego, tam przede wszystkim szuka wyczerpującej odpowiedzi, pobudzającej następnie do działania.

Cel, jaki stawia sobie Coste jest jasny i ambitny – wypracować teologię społeczną na nasze czasy (s. 31). Wytyczone zadanie realizuje w dwóch częściach swojej pracy. Część pierwsza dotyczy samych podstaw teologii społecznej, część druga natomiast jest bardziej praktyczna i ukazuje zastosowanie tak skonstruowanej teologii społecznej do kwestii szczegółowych. Profesor z Tuluzy, tak go m.in. nazywają we Francji, mocno podkreśla, iż w sposobie uprawiania teologii społecznej na progu trzeciego tysiąclecia trzeba koniecznie uwzględnić takie wydarzenia jak: istnienie obozów koncentracyjnych, okropności i następstwa II wojny światowej, tragedię Hiroszimy i Nagasaki, błędy totalitaryzmu (s. 24–25). Dodaje przy tym, iż rodzą się nowe problemy, zjawiska, o których należy także pamiętać w refleksji teologicznej.

Część pierwsza – *P o d s t a w y* – zawiera pięć rozdziałów. Dwa pierwsze ukazują podstawy biblijne życia społecznego zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Sięgając do Starego Testamentu autor przypomina rolę Stwórcy i człowieka stworzonego na Jego obraz i podobieństwo w kwestiach dotyczących życia społecznego. Dotyka także problemu wyzwolenia oraz podkreśla rolę sprawiedliwości i pokoju w życiu Narodu Wybranego. Dużo miejsca poświęca autor gruntownej analizie Dekalogu (s. 65–77).

Przechodząc do Nowego Testamentu, Coste wydobywa pewne elementy chrześcijańskiej koncepcji etyki społecznej, którą słusznie nazywa „etyką Królestwa” albo „etyką miłości” (s. 82). Gdy chodzi o wskazania moralne nie poprzestaje na Dekalogu, ale idzie dalej, szuka i wydobywa implikacje moralne, jakie płyną z treści Kazania na Górze.

W rozdz. III autor prezentuje nauczanie społeczne Kościołów chrześcijańskich od końca XIX wieku aż do naszych czasów oparte na dokumentach końcowych konferencji, sympozjów i zjazdów, których głównym tematem były kwestie społeczne. Ostatnim zjazdom poświęcił więcej miejsca, sądząc, że wnoszą one wiele do problematyki społecznej, np.: Upsala (1968), Nairobi (1975), Vancouver (1983), Bâle (1989) czy Graz (1997) (s. 134–143).

Specjalne jednak miejsce w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zajmują przesłania papieskie, poczynwszy od papieża Leona XIII aż do Jana Pawła II, któremu Coste poświęca sporo miejsca. Podkreśla też ogromną rolę i znaczenie wypowiedzi Konferencji niektórych Episkopatów na temat palących problemów naszych czasów, np.: List biskupów amerykańskich (1983) czy niemieckich (1983) na temat pokoju.

Ważną rolę dla Coste'a w sposobie uprawiania teologii społecznej odgrywa dowodzenie, źródła, to wszystko, co nazywa sam wizją teologiczną. Składają się na nią teksty biblijne, dobra dogmatyka, właściwe rozeznanie rzeczywistości. To wszystko stanowi treść rozdz. IV. Teolog z Tuluzy dodaje, iż w wypracowaniu teologii społecznej należy uwzględnić także dialog, następnie mądrość życia oraz właściwie uformowane sumienie (s. 208).

Ostatni, rozdz. V części pierwszej, mówi o misji Kościoła w dziedzinie etyki społecznej. Istotą misji Kościoła jest ewangelizacja całej ludzkości. Zaprezentowana przez Coste'a koncepcja grzechu

społecznego (s. 255–256), walka z tym grzechem, proces nawrócenia mogą skutecznie pomóc i przyczynić się do owocnej ewangelizacji na płaszczyźnie życia społecznego.

Po ukazaniu metody, źródeł, koncepcji i struktury teologii społecznej (część pierwsza) Coste przechodzi w części drugiej do jej zastosowania w odniesieniu do różnych dziedzin życia i najbardziej palących problemów naszych czasów. Słusznie zauważa, że teologia społeczna staje się tym samym swego rodzaju laboratorium, gdzie spotykają się wiara i rozum, a wynikiem tych spotkań są konkretne wskazania moralne, co w danej dziedzinie życia społecznego należy czynić (s. 270).

Kwestie szczegółowe dotyczące życia społecznego składają się na treść rozdziałów części drugiej omawianego tutaj dzieła.

Kultura (rozdz. VI) jawi się jako humanizacja życia społecznego. Autor trafnie odpowiada na pytanie, jaka jest relacja wiary do kultury, jakie nowe problemy etyczne, moralne, niosą ze sobą rozwijające się w szalonym tempie wiedza i technika. Prymat osoby oraz poszanowanie godności osoby ludzkiej stanowią podstawowe kryterium właściwego odniesienia i potraktowania wiedzy i techniki (s. 299).

Czy polityka ma jeszcze coś wspólnego z moralnością? Oto pytanie, które wielokrotnie powraca w rozdz. VII. W odpowiedzi autor przytacza kilka podstawowych zasad ludzkiego rządzenia.

Coste, znany powszechnie jako teolog wojny i pokoju, z ogromną precyzją i dużą znajomością rzeczy ukazuje pokój jako zadanie, które jest jednym z najważniejszych w teologii społecznej, zwłaszcza w naszych czasach (s. 349). Refleksja teologiczna tego rozdziału jest bogata w przypisy, co świadczy o tym, jak bardzo Coste wyspecjalizował się w tej kwestii.

W kolejnym, rozdz. VIII, autor podjął sprawę praw ludzkich (s. 411). Jest to historia do prze-myślenia na nowo. Jak respektuje się prawa ludzkie dzisiaj, jak będzie w przyszłości?

Podejmując kwestię ekonomiczną, Coste z dużą dozą z troskaniem, zwłaszcza o biednych i potrzebujących, wszechstronnie analizuje i ukazuje implikacje moralne opcji preferencyjnej na rzecz ubogich (s. 471–386).

Nowością swego rodzaju w całej wizji i koncepcji teologii społecznej jest niezwykle modna obecnie kwestia ekologiczna (s. 491). Jeśli mamy dzisiaj mówić o poprawnym, właściwym rozwoju ludzkości, koniecznie trzeba wziąć pod uwagę problem ochrony środowiska.

W konkluzji książki, Coste podkreśla, że teologia społeczna to nic innego, niż Ewangelia społeczna, głoszenie Dobrej Nowiny o życiu społecznym, opierając się na Słowie Bożym, nauczaniu społecznym Kościoła i właściwe, możliwie dokładnym rozeznaniu rzeczywistości, w której żyjemy.

Podkreślić także wypada, iż dzieło Coste'a udokumentowane jest obszernymi i wszechstronnymi przypisami, np.: na temat wojny i pokoju (s. 352–353) czy ekologii (s. 488).

Ponadto w końcowej części dzieła znaleźć można bogaty i bardzo rozbudowany indeks rzeczowy, pozwalający poznać i przybliżyć sobie najważniejsze treści związane istotnie z interesującą nas kwestią.

Można by na zakończenie powiedzieć, iż omawiana książka jest cennym darem wybitnego teologa na Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa.

ks. Andrzej Świątczak

ks. Józef M a n d z i u k, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. V, Tablice chronologiczne, Warszawa 2000, ss. 223.

Diecezja wrocławska powstała dzięki staraniom władcy polskiego Władysława Chrobrego. W 1000 r. Stolica Apostolska oficjalnie ustanowiła dla Polski metropolię w Gnieźnie, w której skład weszły trzy diecezje ze stolicami w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu.

Książd prof. Józef Mandziuk, kierownik Katedry Historii w Czasach Nowożytnych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, na początku lat dziewięćdziesiątych w

związku ze zbliżającym się w 2000 r. milenium Kościoła katolickiego na Śląsku, podjął się przedstawienia jego historii. Kilkuletnia praca autora zaowocowała ukazaniem się w 1995 r. pierwszego tomu, a w kolejności chronologicznej drugiego tomu powyższego dzieła. Oparte jest ono na dotychczasowych ustaleniach nauki polskiej i niemieckiej. Tom ten dotyczy okresu panowania habsburskiego na Śląsku i obejmuje cztery zagadnienia: reformację protestancką 1520–1574, reformę katolicką 1574–1609, kontrreformację 1609–1682 i dominację Kościoła katolickiego na ziemi śląskiej 1682–1742. Autor rozprawił się z obiegową opinią panującą wśród wielu historyków, jakoby istniała jedynie reformacja, w której widziano same osiągnięcia, i kontrreformacja, postrzegana jako wyraz zacofania, nietolerancji i fanatyzmu. Autor wskazał, że Sobór Trydencki zapoczątkował wielką falę reformy Kościoła. Kościół dzięki uchwałom podjętym w Trydencie odnowił się wewnętrznie i bronił przed postępami reformacji. Później starał się odzyskać utracone znaczenie.

Tablice chronologiczne, które ukazały się w tym roku, są niezwykle cennym opracowaniem i jako suplement stanowią piąty tom opracowywanej przez ks. Józefa Mondziuka monografii milenijnej. Można rzec, pionierska praca w historiografii Kościoła w Polsce, podzielona została adekwatnie do treści przygotowywanych tomów na cztery części: pierwsza (1520) ukazuje średniowiecze, druga (1520–1742) poświęcona jest czasom reformacji protestanckiej, reformie katolickiej i kontrreformacji, następnie lata 1742–1945 to czasy nowożytne, czwarta dotyczy historii najnowszej do 1999 r.

Tablice chronologiczne historii Kościoła katolickiego na Śląsku stanowią wybór faktów i dat dotyczących wydarzeń społecznych, politycznych i kulturalnych z historii powszechnej. Przedstawione są wydarzenia z zakresu historii chrześcijaństwa z wnikliwym uwzględnieniem dziejów Kościoła katolickiego w Polsce i na świecie. Na tak zarysowanym tle autor przedstawił dzieje diecezji wrocławskiej.

Aby zachować odpowiednie proporcje, autor przedstawił z historii powszechnej jedynie wielkie fakty. Również, jeżeli chodzi o historię chrześcijaństwa, skupił się na datach i faktach mających najdonioślejsze znaczenie w życiu Kościoła. Ponieważ opracowanie jest suplementem historii Kościoła na Śląsku, przedstawiono w nim szczegółowo także daty i fakty mniejszej rangi. Autor wykorzystał w opracowaniu tablic podręczniki historii powszechnej, chrześcijaństwa i Śląska, dzieła monograficzne różnych państw, a także m.in. A. Chruszczewskiego *Dzieje Kościoła w Polsce. Tablice chronologiczne* (Lublin 1993), *Wielkie daty chrześcijaństwa* pod ref. F. Lebruna (Wrocław 1989), S. Arnolda, W. Kurkiewicza, A. Tatomira, W. Żurawskiego, *Dzieje świata* (Warszawa 1976), W. Kurkiewicza, A. Tatomira, W. Żurawskiego, *Tysiąc lat dziejów Polski. Chronologiczny przegląd wydarzeń* (Warszawa 1974), *Historia Wrocławia w datach*, pod red. R. Gellesa (Wrocław 1996) oraz „Tablice historyczne” opracowane przez W. Mizerskiego (Warszawa 1996).

W przyszłym roku ma ukazać się kolejny tom obejmujący pierwszą część dziejów Kościoła śląskiego.

ks. Piotr Zwoliński

KS. GRZEGORZ KOPYTOWSKI

HOMILIA PODCZAS UROCZYSTEJ INAUGURACJI
ROKU AKADEMICKIEGO 1999/2000*(sobota, 2 października 1999 r., bazylika archikatedralna)*

W Wielką Noc Paschy Pana, którą wspominaliśmy w sposób najbardziej uroczysty w tym roku, świątynie zabrzmiały *potężnym śpiewem całego ludu*, wyśpiewując *pochwałę świecy*, na której wyryta została znacząca data, przypominająca, że mamy przekroczyć już niebawem próg trzeciego tysiąclecia. To nie jest dla nikogo z nas żadnym zaskoczeniem. O Jubileuszu mówi się teraz bez przerwy. Mówiło się o tym od dawna. Już w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, na początku swojego pontyfikatu, Jan Paweł II pisał o czasie, który *już się ogromnie przybliżył do roku dwutysięcznego*, a który to *Bóg w swoich tajemniczych zamiarach powierzył jego posługiwaniu*. Papież rzeczywiście stał się niezastąpionym Przewodnikiem Kościoła i świata w drodze ku *przypomnieniu i odnowieniu w sposób szczególnie świadomości tej kluczowej prawdy wiary, że Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas (Redemptor hominis, 1)*. Każdy dzień jego pontyfikatu był odkrywaniem, że nadchodzi Jubileusz – *czas łaski, dzień błogosławiony przez Pana, radosne święto, wielka modlitwa uwielbienia i dziękczynienia*; że w roku jubileuszowym jeszcze raz chrześcijanie powinni *uświadomić sobie z wiarą i zdumieniem miłość Ojca, który Syna swojego dał, „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (Tertio millennio adveniente, 32)*.

W takim czasie przyszło nam rozpoczynać kolejny rok nauki w uczelniach katolickich naszego miasta. Stajemy najpierw przed *Panem czasu*, uczestnicząc w *czynnościach w najwyższym stopniu świętych* (KL 7): aby z liturgii – z tego pierwszego i niezastąpionego źródła – *zaczepnąć ducha prawdziwie chrześcijańskiego* i aby przez liturgię Bóg otrzymał doskonałą chwałę, my zaś uświęcenie.

To jest nasza *liturgia ziemską*. To jest tylko przedsmak *liturgii niebiańskiej*, a my jesteśmy jeszcze pielgrzymami w drodze, tęsknie wyglądającymi *prawdziwej świątyni*. Tę niewyobrażalną przestrzeń między ziemią a niebem wypełnił Bóg swoją miłością, darem swojej nadzwyczajnej bliskości i ojcowskiej troski o każdego człowieka przede wszystkim przez fakt ofiarowania Jezusa Chrystusa. Ale

nasze dzisiejsze świętowanie przed Panem przypomina nam o prawdzie niezwykłej: oto nasi *aniołowie wpatrują się zawsze w oblicze naszego Ojca, który jest w niebie* (Mt 18, 10). Składając teraz Bogu tę *żywą i świętą Ofiarę*, pokornie błagamy wszechmogącego Boga, aby *Jego święty Anioł zaniósł ją na ołtarz w niebie, przed oblicze Jego boskiego majestatu (Kanon rzymski)*. Kościół wyznaje dziś wiarę w aniołów jako stróżów człowieka, czcząc ich w liturgii specjalnym świętem.

Zajmowanie się aniołami w tak szacownym i wyjątkowym zgromadzeniu jak dzisiejsze, może zrazu wydać się tematem mało poważnym, trącić naiwnością albo przenieść nas w świat infantylniej romantyki – taki *ze świętego obrazka*, który mamy przecież przed oczyma, na którym to Anioł Stróż opiekuńczo towarzyszy dziecięcej zabawie. Myśmy już przecież z tego wyrosli, pozostawiliśmy tamten świat wspomnieniom. Przeszliśmy przez ten czas, przebyliśmy długą życiową podróż. Widzieliśmy już bardzo wiele rzeczy należących do tego namacalnego świata: podziwiając jego wielkość i piękno albo napęlniając się trwogą przed jego siłą niszczącą.

Można powiedzieć, że bardzo wydorosleliśmy, staliśmy się poważni, życiowo praktyczni i realni.

To prawda, że Chrystus, mówiąc o aniołach, postawił przed swoimi słuchaczami dziecko. Ale czy kiedy dzieci dorastają, aniołowie opuszczają je? Czy odeszli od nas nasi aniołowie? Czy przestali się *wpatrywać w oblicze naszego Ojca, który jest w niebie*? Na pewno nie. Każdy ma swojego anioła, który czuwa nad nim nieustannie, posłanego od Boga, aby *szedł przed nim, strzegł w czasie drogi i doprowadził do miejsca, które Bóg wyznaczył* (Wj 23, 20).

Teologiczne spojrzenie w kierunku naszych aniołów odkrywa przed nami świat niezwykle. Nieostrzegalni i niewymierni, *w całym swoim bycie są sługami i wysłannikami Boga*, wykonawcami Jego zamierzeń, słuchającymi i kontemplującymi zawsze Jego słowo (KKK, 329–330). W doskonałości swojej duchowej natury powołał Bóg aniołów do poznania prawdy i miłowania dobra, które *znają w sposób pełniejszy i doskonalszy, aniżeli może znać je człowiek. Miłość ta jest aktem wolnej woli, bowiem także w przypadku aniołów wolność oznacza możliwość wyboru pomiędzy działaniem na rzecz znanego im Dobra, czyli Boga, lub wbrew Niemu* (JPII, Aud. Gen. 23.07.86). Warto jednak zauważyć, że aniołami nazywa Pismo święte tylko te *czyste duchy, które w podstawowej próbie wolności wybrały Boga, Jego chwałę oraz Jego królestwo* (Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, 6 VI 1986 r.).

Ziemia jest światem ludzi, niebo miejscem Boga i miejscem aniołów. Spotkanie tych dwóch światów uświadamia człowiekowi bardzo ważną i cenną prawdę o nim samym: że w swej istocie nie jest człowiek tylko ciałem, ale i duchem; że Pan Bóg pomyślał człowieka tak wspaniale, iż złożony z duszy i ciała łączy w sobie dwa światy: duchowy i materialny (KKK 327); że uczynił go Stwórca *niewiele mniejszym od aniołów* (Ps 8, 6). Ale w swoim Objawieniu zwrócił się przede wszystkim do człowieka, zapraszając i przyjmując go do wspólnoty z sobą – do wyjątkowej Komunii – czyniąc go adresatem Dobrej Nowiny o zbawieniu.

Myśląc jednak o człowieku i dziękując Bogu, że go *stworzył tak cudownie* (Ps 139, 14) nie możemy stracić z oczu prawdy, iż w oczach Bożych każdy z nas

jest dzieckiem – że musimy się *odmienić i stać jak dzieci* (Mt 18, 3). Przecież Chrystus, ukazując ludzkości najgłębszą prawdę o Bogu, objawił nam Boga właśnie jako Ojca – Boga, który *jest Miłością*. To jest również najgłębsza prawda o człowieku, który *nie może żyć bez miłości*. Człowiek *pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa* (*Redemptor hominis*, 10).

To zdanie ze swojej pierwszej encykliki *Redemptor hominis* przywołał Papież podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Toruniu – spotkania, które odbyło się w *ostatnim roku mijającego tysiąclecia*. On wtedy jeszcze raz powtórzył przesłanie *Fides et ratio*, wskazując na pilną potrzebę *pracy na rzecz pojednania wiary i rozumu*: aby wiara nie lękała się rozumu, ale szukała jego pomocy i pokładała w nim ufność; aby opierając się na rozumie mogła go doskonalić (*Fides et ratio*, 48).

W czasie, kiedy człowiek coraz częściej czuje się zagrożony przez wytwory *własnego rozumu i własnej wolności*, jeśli chce ocalić w sobie i w budowanym przez siebie świecie nadzieję, musi *przypomnieć sobie tę podstawową prawdę, że świat jest darem Boga-Stwórcy, który jest Miłością, a człowiek-stworzenie jest powołany do tego, aby był roztroprnym i odpowiedzialnym gospodarzem w świecie natury, a nie jego bezmyślnym niszczycielem*.

Czy istnieje – czy może w ogóle istnieć – *jakaś inna idea, inna wartość lub inne światło* poszukiwań i działań ludzi nauki i kultury poza prawdą o Bożej Miłości? Człowiek musi pozwolić *narodzić się miłości*, w której *nie ma lęku* (J 4, 18) i pozwolić jej stać się *źródłem nadziei świata i drogowskazem ludzkiej odpowiedzialności* (Toruń, 7 VI 1999, *Spotkanie z rektorami wyższych uczelni*).

W nowy rok akademicki, na przełomie tysiącleci, wchodzimy z tak ważnym zadaniem *pojednania wiary i rozumu*, aby ocalić człowieka, jego wewnętrzną jedność, *ciągle zagrożoną podziałem i atomizacją* – aby ocalić samego siebie. Czy potrafimy temu podołać? Czy sobie z tym poradzimy?

To są pytania bardzo dorosłe, wymagające niezwykle mądrych i precyzyjnych odpowiedzi. Nawet jeśli przebyliśmy już w swoim życiu długą drogę naukowych badań i refleksji, może się przecież zdarzyć, iż przed takim problemem *spotkania, dotknięcia i uczestnictwa w Miłości* pocujemy się bezradni jak dziecko, jak uczeń z pustką w głowie.

Cóż wtedy robić? Usłyszeć, jak Jezus *przywołuje to dziecko*, którym przecież zawsze jesteśmy. Poczuć jak nas *bierze w objęcia, jak kładzie ręce* na nasze mądre głowy i nas *błogosławi* (Mk 10, 16). Zrozumieć i uwierzyć:

- że Anioł Stróż nas jeszcze nie opuścił;
- że każdy z nas ma swojego Anioła, któremu Bóg *dał rozkaz o tobie, aby cię strzegł na wszystkich twych drogach* (Ps 91, 11);
- że ten nasz Anioł – anioł, opiekujący się ludźmi tęskniącymi za poznaniem Boga i siebie samego – ma *dwa skrzydła*, Wiarę i Rozum, *na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy* (*Fides et ratio*, wstęp).

SŁOWO ARCYBISKUPA WŁADYSŁAWA ZIÓŁKA
NA ZAKOŃCZENIE UROCZYSTOŚCI INAUGURACJI
W ROKU AKADEMICKIM 1999/2000
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI

(sobota, 2 października 1999 r.)

1. Zacznę od krótkiego cytatu: „Niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu człowieka i społeczeństwa, jak *posługa myślenia*”. Są to słowa Ojca Świętego Jana Pawła II z przemówienia, jakie przed dwoma laty wygłosił w Krakowie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (8 czerwca 1997 r.).

Tym zdaniem chcę się posłużyć na zakończenie dzisiejszej inauguracji roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym archidiecezji łódzkiej, w Punkcie Konsultacyjnym Akademii Teologii Katolickiej, w Instytucie Teologicznym i Kolegium Teologicznym. Czynię to z tym większą troską, że stajemy u progu roku ze wszech miar wyjątkowego. Już sama jego nazwa określana liczbami 1999-2000 dobitnie zwiastuje tę wyjątkową cechę. Do tego należy dodać, że dla nas te liczby przekładają się nade wszystko na orędzie Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa. Wstępujemy zatem w nowy rok akademicki znaczony i dwutyśieczną liczbą, i wyznacznikami Wielkiego Jubileuszu. I wstępujemy weń z dala od wszelkich tendencji magicznych, jakim niejedni łatwo ulegają, lecz z jedynym orędziem Ewangelii Jezusa Chrystusa, Jego Dobrej Nowiny dla świata, by tę Nowinę zgłębiać, dać się nią ogarniać i przysposabiać się do obdzielania nią ludzi, wśród których toczy się nasze istnienie.

2. W krótkim zdaniu Ojca Świętego: „Niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu człowieka i społeczeństwa, jak *posługa myślenia*” wyrażone jest wszystko, co nam na tę drogę jest potrzebne jako niezbędne wyposażenie intelektualne i duchowe.

Jest najpierw uwyrażniony liturgiczny kształt naszej obecności. Posługa. Poza posługą nie sposób w ogóle szukać sensu naszej obecności i naszej misji. Wszystko – od narodzin aż do śmierci – wyraża się w byciu dla innych i w sprawowaniu misterii zbawienia. Jeśli nasza obecność nie znajduje dziś oczekiwanego odzewu, widomy to znak, że albo jesteśmy bardziej dla siebie niż dla innych, albo w naszej działalności niedostatecznie uwzględniamy wagę liturgicznego sprawowania misterii zbawienia i nazbyt wyłącznie pokładamy swoją ufność w mocach samego rozumu, jak gdyby można było zbagatelizować mądrość papieskiego zdania z ostatniej encykliki Jana Pawła II *Wiara i rozum* „Wiara i rozum – powiada Papież – są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (1).

3. W cytowanym na początku zdaniu Ojca Świętego jest znacznie więcej powiedziane – że owa *posługa myślenia* należy do zadań wielkich i tak bardzo wielkich, że w życiu człowieka i społeczeństwa „niewiele jest rzeczy równie ważnych”. W następnym zdaniu Papież równie krótko, ale i dobitnie wyjaśnił sens swego przekonania. „*Posługa myślenia*, o której mówię, to w swej istocie nic innego jak służba prawdzie w wymiarze społecznym” (5). To z kolei zdanie zilustrował znamenitym przykładem profesora Politechniki Krakowskiej, Jerzego Ciesielskiego, którego jeszcze wielu żyjących dobrze znało, on swoją *posługę myślenia* nierozdzielnie związał z drogą do świętości.

Magnificencje, Czcigodni Księża, Szanowni Państwo nauczyciele akademicki, Drodzy Studenci naszych uczelni teologicznych, wydaje mi się, że nic więcej i nic innego niepodobna dzisiaj powiedzieć. Wasza droga nauczycielska i studencka w dniach Waszego zmierzania do roku 2000 musi być drogą, która prowadzi prosto, nie krętymi ścieżkami, do Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa. I na tej drodze musimy się wszyscy spotkać w naszej wspólnej *posłudze myślenia*, żeby móc innych obdarzać takim wysiłkiem badawczym, takim przekazywaniem mądrości, takim zdobywaniem prawdy, żeby nigdy się nie rozerwało to, co z istoty jest nierozdzielne, tj. myślenie i świętość, *posługa myślenia* i wzrastanie w świętości.

To nade wszystko pragnę Wam dzisiaj przekazać u początku nowego roku akademickiego. To chciałbym uwyraźnić wobec wszystkich naszych wspaniałych i znamenitych gości z łódzkich i warszawskich uczelni. Zechciejcie przyjąć, Szanowni Państwo, ten nasz zamiar jako publiczne wyznanie najszczytniejszych naszych intencji. O to modliliśmy się dzisiaj podczas wspólnej Eucharystii. Tego będziemy wypatrywać od Boga, Ojca nas wszystkich, jako jego największego daru.

4. Z tym większym jeszcze naciskiem usiłuję to uwydatnić, że chyba owa wielka *posługa myślenia*, nie jest jeszcze najsilniejszą naszą stroną w dniach, kiedy już po raz dziesiąty sławimy niebo za łaskę odzyskanej po latach wolności. Mniemam, że nie należę do rzeszy pesymistów, gdy tę swoją wątpliwość głośno wypowiadam. Zmusza mnie do tego głębokie poczucie realizmu – *posługa myślenia*, powtórzę, nie jest naszą najsilniejszą stroną. A taką powinna być. Wraz z darem odzyskanej z powrotem wolności idzie tuż przy nas, w parze z wolnością i jako jej zaprzeczenie, tendencja do zaniedbywania misji *posługi myślenia*. Bez tej posługi próżno by się wybierać w przyszłość, zwłaszcza w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa, gdy niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu człowieka i społeczeństwa. „Niewiele jest rzeczy równie ważnych”, tzn. że innych, podobnie ważnych nie ma. Oby można było kiedyś powiedzieć, gdy po nas ktoś zastanawiać się będzie nad drogami świata, Polski i Łodzi, że tutaj: w tej Łodzi, w tej Polsce i w tym świecie doszło do uszu i do serca człowieka i społeczeństwa to wielkie przesłanie Papieża Polaka. I że ten człowiek i to społeczeństwo to dosłyszało. Wszystkim rozpoczynającym nowy rok akademicki w naszych uczelniach teologicznych powiadam – szczęść Boże!

HOMILIA ARCYBISKUPA WŁADYSŁAWA ZIÓŁKA
NA MSZY ŚWIĘTEJ W ARCHIKATEDRZE ŁÓDZKIEJ
NA ROZPOCZĘCIE ROKU AKADEMICKIEGO 1999/2000

(niedziela, 17 października 1999 r.)

1. O tej porze października we wszystkich polskich uczelniach już odbyły się uroczystości inauguracyjne nowego roku akademickiego. Zgodnie jednak z naszym łódzkim zwyczajem, po upływie połowy październikowych dni zwykliśmy się gromadzić w tutejszej archikatedrze na sprawowanie religijnej uroczystości inauguracyjnej. Zapraszamy się wzajemnie i z radością witamy wszystkich, którzy chcą się włączyć do studenckiej wspólnoty, by razem z nami powierzać w modlitwie wszelkie intencje i problemy łódzkiej młodzieży studiującej. Dlatego i ja na pierwszym miejscu spieszę z tym powitaniem. Obejmuję nim szacownych rektorów łódzkich szkół wyższych, senaty, profesorów i nauczycieli akademickich wszystkich stopni, przedstawicieli administracyjnego stopnia pracowników uczelnianych i całą zgromadzoną tu młodzież studencką wraz z jej duszpasterzami.

2. Chciałbym mojemu powitaniu przydać postać jak najbardziej uroczystą. Łątwo się domyślić, że skłaniają mnie do tego szczególne powody związane z tegoroczną datą roku akademickiego, w której widnieje już wyjątkowa i nader zobowiązująca liczba 2000. W wyrazie religijnym oznacza ona bliskość trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa i Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Wraz z pracą, jaką łódzcy studenci przed paroma tygodniami rozpoczęli na wybranych przez siebie uczelniach, wydziałach i kierunkach, przed każdym z nich jawi się tego roku zadanie dodatkowe, niemniej nieodzowne – żeby się przysposobić duchowo do przekroczenia bramy trzeciego tysiąclecia.

3. Już wcześniej sygnalizowałem, zwłaszcza podczas liturgicznego spotkania Forum Młodych Archidiecezji Łódzkiej, że na Wielki Jubileusz Roku 2000 przygotowałem list do młodzieży naszego miasta i regionu z intencją wspomnienia jej refleksji przed Wielkim Jubileuszem i szukania odpowiedzi na ze wszech miar ważne pytanie, jak wejść w trzecie tysiąclecie, gdy się jest młodym chrześcijaninem.

W liście tym wsparłem się na bardzo wymownej, chyba najwymowniejszej i znanej łódzkim studentom symbolice *Bramy Lednickiej*. Wiem, że dzięki trosce duszpasterzy akademickich łódzcy studenci od trzech lat w porze letniej wybierają się nad Lednicę i przekraczają tam słynną już Bramę w kształcie wielkiej ryby. To znak Chrystusa, a młodzież przechodząca przez tę Bramę to wyraz jej woli wkroczenia w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa z Chrystusem.

Wspomnę o tym, co wszystkim studentom jest zapewne miłe, że gdy przed dwoma laty w czerwcu 1997 r. helikopter wiozący Ojca Świętego do Gniezna trzykrotnie zatoczył koło nad Lednicą, rzesza młodzieży zgromadzona na Polu

Lednickim przyjął papieskie przesłanie do niej. Były to słowa krótkie, ale bardzo przejmujące. „Wszystkich was obejmuję sercem i pozdrawiam” – odezwał się Ojciec Święty. „Stoicie na Polach Lednickich jakby u źródeł chrzcielnych Polski. Pragniecie wziąć w swe ręce całą spuściznę chrześcijańskiej tradycji Ojców, aby nieść ją dalej w trzecie tysiąclecie”. W moim liście do Was względnie obszernie odnoszę się do papieskiego przesłania. Zechciejcie to dostrzec i przemedytować. Żywię nadzieję, że Wasi duszpasterze, którzy bardzo wydatnie wspierają mnie w misji ewangelizacyjnej i w tym będą mi pomocni.

W liście mówię o dwóch kierunkach naszej wspólnej pielgrzymki w jutro: najpierw o drodze niejako w przeszłość – do chrzcielnych źródeł Polski, następnie o drodze w przyszłość. Umocnieni zanurzeniem w wodach chrztu, macie jako chrześcijanie dzisiejszego czasu wybrać się w czas, który dopiero nadchodzi. I będzie czasem o takich kształtach, jakie Wy im nadacie.

Obojętne, jakie studia ukończycie: czy będziecie lekarzami, inżynierami, artystami, czy obierzecie drogę pracy zawodowej czy naukowej – jako wyznawcy Jezusa Chrystusa, będziecie mieć misyjne zadanie zanieśienia Chrystusowej Ewangelii w Wasze już trzecie tysiąclecie. O tym Ojciec Święty mówił w dalszym ciągu swego przesłania. „Nie lękajcie się iść w przyszłość przez Bramę, którą jest Chrystus [...]. Zanieście przyszłym pokoleniom świadectwo wiary, nadziei i miłości. Bądźcie wytrwali. Nie wystarczy przekroczyć próg, trzeba iść w głąb”.

4. Nie ja i moje pokolenie, lecz Wy i Wasze pokolenie ma pójść w głąb. Pozwólcie mi jednak powiedzieć, że zanim rozpoczniecie swój peregrynacyjny marsz w głąb przyszłości, logika misji dopomina się o pójście najpierw wstecz – w głąb przeszłości. Ojciec Święty wręcz wzruszająco to określił: pójściem do źródeł chrzcielnych Polski.

Ale to pójście do źródeł nie może się upodobnić do marszu samotniczego. Jest jeszcze pokolenie Waszych rodziców, nauczycieli, profesorów, wychowawców i przewodników. Jest jeszcze Papież, którego darzycie szacunkiem i miłością. Przedziwna to zaiste więź mocno starszego człowieka z ludźmi, którzy doświadczyli smaku pierwszych dróg młodości. Być może u jej podstaw znajduje się autentyzm Papieża, człowieka ewangelicznego i człowieka Ewangelii. On nie jest tylko znawcą Biblii, ale człowiekiem, który żyje Biblią. Nazywa się go świadkiem Ewangelii. I gdy taki świadek na Pola Lednickie śle młodzieży swoje przesłanie, zauważcie, do czego ją wzywa – do tego, żeby zanieśli przyszłym pokoleniom świadectwo wiary, nadziei i miłości. Nie znawstwo ich, lecz świadectwo. Ten Papież nie chce widzieć w Was ekspertów w zakresie życia chrześcijańskiego, lecz świadków. Ten świadek i prorok w dniach, które nadchodzą, wyczuwa, niejako widzi okiem swego chrześcijańskiego ducha, że nowa epoka, w którą Wy wejdziecie, będzie epoką, która najłatwiej potrafi zrozumieć świadków i ze świadkami najprościej się jej będzie porozumiewać.

Dziś, otoczeni przez swych rodziców, wychowawców, nauczycieli i profesorów, zechciejcie zobaczyć, że to Wasi najlepsi przyjaciele. Oni są dla Was, żeby-

ście Wy mogli stać się rodzicami, wychowawcami, nauczycielami i profesorami pokolenia, któremu dacie życie i które potraficie w życie wprowadzić.

Skłaniam się dziś przed nimi z szacunkiem, wierząc, że mój skłon będzie wzmocniony przez Wasze pochylenie głów. Pomyślcie o dniach, które niedługo się rozpoczną jako dni Wielkiego Jubileuszu. Przyjmijcie słowo mojego listu, które powstało z serdeczną myślą o Was i pomyślcie o słowach dziś śpiewanego w liturgii mszalnej Psalmu po pierwszym czytaniu: „Pośród narodów głoście chwałę Pana” (Ps 96, 3). To są słowa na dziś, na obecny rok Waszych studiów. I to są słowa na Wasze jutro, na trzecie tysiąclecie. Amen.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

LIPIEC 1999 – CZERWIEC 2000

1999

21–25 IX – Rekolekcje alumnów na rozpoczęcie roku akademickiego, które prowadził ks. Dariusz Skrok, prorektor Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu. Na zakończenie rekolekcji, pod przewodnictwem biskupa Adama Lepy, odprawiona została uroczysta msza święta, podczas której udzielone zostały święcenia diakonatu oraz odbył się obrzęd obłóczyn.

27 IX – Początek wykładów w nowym roku akademickim. Wspólnota seminaryjna powitała ks. dr Grzegorza Bugajaka, który podjął wykłady z filozofii przyrody dla drugiego roku. Do tego czasu, tj. po śmierci ks. prof. Szczepana Ślagi, wykłady z tego przedmiotu prowadził ks. dr Władysław Kubiak, orionista ze Zduńskiej Woli. Studia rozpoczęło 24 alumnów pierwszego roku oraz 7 kleryków ze Zgromadzenia Pasjonistów.

29 IX – Odczytane zostało z ambon słowo Arcybiskupa Łódzkiego o przygotowaniach do Pielgrzymki Narodowej Roku Jubileuszowego.

13 X – Konferencję wychowawczą dla alumnów wygłosił ks. Jacek Ambroszyk, wicedyrektor Caritas Archidiecezji Łódzkiej.

22–23 X – Podczas skupienia dla neoprezbiterów w Szczawinie ojciec duchowny ks. Aleksander Janeczek wygłosił konferencję na temat: *Kapłańskie przeżycie Roku Jubileuszowego*.

25 X – Spotkanie z dr Zofią Pawlak na temat zaangażowania alumnów w posługę hospicjum.

6–7 XI – Skupieniu comiesięcznemu alumnów przewodniczył ks. kanonik Stefan Moczkowski, proboszcz par. Dobrego Pasterza w Łodzi.

15–17 XI – Alumni V i VI roku wzięli udział w kursie doskonalącym metody aktywizujące w katechezie, zorganizowanym przez Wojewódzki Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli.

16 XI – Spotkanie z biskupem Adamem Lepą na temat ostatniego Synodu Biskupów w Rzymie, w którym biskup Adam uczestniczył.

20 XI – Pod hasłem „Nie możecie przegrać miłości” odbył się Dzień Jedności Służby Liturgicznej połączony z Dniem Powołaniowym dla ministrantów.

21 XI – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w bazylice archikatedralnej w uroczystej mszy świętej dziękczynnej za beatyfikację ojca Edmunda Bojanowskiego, założyciela Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej.

26–28 XI – Grupa alumnów wzięła udział w V Forum Charyzmatycznym Odnowy w Duchu Świętym.

29 XI – W czasie konwersatorium zorganizowanego w auli Uniwersytetu Łódzkiego ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski (UKSW-Warszawa) wygłosił wykład zatytułowany: *Jubileusz w duchu Biblii, w duchu pojednania*.

4–5 XII – Skupieniu comiesięcznemu alumnów przewodniczył ks. Henryk Kiełtiński, pallotyn z Warszawy.

5 XII – Forum Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Archidiecezji Łódzkiej w auli Politechniki Łódzkiej zorganizowało Adwentowe Spotkanie Ruchów i Stowarzyszeń nt. *Kościołe, co mówisz sam o sobie?*, które poprzedzone zostało mszą świętą odprawioną w bazylice archikatedralnej pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka. Spotkaniu (wykładom i dyskusji) przewodniczył ks. dr Sławomir Szczyrba. Wykłady wygłosili: ks. dr Andrzej Perzyński i ks. Czesław Zbiciak.

5 XII – Duszpasterstwo Akademickie „5” na swój jubileusz zaprosiło kardynała Henryka Gulbinowicza. Dostojny gość wygłosił konferencję na temat: *Młodość na przełomie wieków*.

12 XII – Wspólnota seminaryjna doświadczyła wielkiej radości z racji ogłoszenia nominacji rektora Ireneusza Pękalskiego na biskupa pomocniczego archidiecezji łódzkiej. W seminaryjnej auli księża profesorowie, alumni i siostry zakonne złożyli gratulacje i najlepsze życzenia Księdzu Biskupowi Nominatowi.

2000

5–6 I – Comiesięcznemu skupieniu alumnów przewodniczył ks. dr Dariusz Kisiel, sekretarz krajowy Papieskiej Unii Misyjnej.

8 I – W bazylice archikatedralnej biskup nominat Ireneusz Pękalski przyjął święcenia biskupie. Uroczystości udzielenia sakry biskupiej przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek. Na uroczystość przybyli licznie kapłani diecezjalni i zakonni, klerycy wszystkich łódzkich seminariów duchownych, siostry zakonne oraz wierni świeccy. Biskup Ireneusz przyjął zawołanie biskupie: *Omnibus omnia*.

9 I – Msza święta prymicyjna biskupa Ireneusza Pękalskiego w kaplicy seminaryjnej.

29 I – Akademia ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykład nt. *Poznanie Boga na drodze wiary* wygłosił ks. dr Piotr Moskal z KUL-u; po wykładzie – wysłuchano programu muzycznego.

7 II – Spotkanie z prof. dr hab. Marianem Kryszkowskim, członkiem Polskiej Akademii Nauk, który podzielił się z alumnami swoimi przemyśleniami ze spotkań naukowych z Janem Pawłem II.

12–13 II – Comiesięcznemu skupieniu alumnów przewodniczył ks. Mirosław Drozdek SAC, kustosz sanktuarium Matki Boskiej Fatimskiej w Zakopanem.

3 III – Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa Archidiecezji Łódzkiej w auli seminaryjnej zorganizował wykład ks. prof. dr hab. Mariana Graczyka (UKSW) nt. *Odnowa oblicza ziemi w Duchu Miłości*.

7 III – Comiesięcznemu skupieniu alumnów przewodniczył ks. Tomasz Owczarek, wikariusz parafii Matki Boskiej Jasnogórskiej w Łodzi.

13 III – W sali senackiej Uniwersytetu Łódzkiego odbył się wieczór autorski ks. Jana Twardowskiego.

25 III – Dzień Świętości Życia. W auli seminaryjnej odbyło się spotkanie z prezydentem Międzynarodowej Federacji Prawa do Życia dr. Jackiem Willke.

27 III – Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa Archidiecezji Łódzkiej w auli seminaryjnej zorganizował wykład ks. prof. dr hab. Waldemara Chrostowskiego (prorektora UKSW) nt. *Czy Bóg mógł pójść dalej? – Tajemnica Wcielenia w nauczaniu Jana Pawła II*.

4–8 IV – Rekolekcjom wielkopostnym alumnów przewodniczył ks. prof. Mieczysław Witalis, redemptorysta, ojciec duchowny archidiecezji szczecińskiej. Tytuł rekolekcji: „Świadek trwania powołanego z Chrystusem wczoraj, dziś i na zawsze”.

10 IV – Konwersatorium Katolicka Nauka Społeczna Uniwersytetu Łódzkiego zaprosiło biskupa Adama Lepę z wykładem nt. *Media: czwarta władza czy służba społeczeństwu?*

16 IV (Niedziela Palmowa) – XV Światowy Dzień Młodzieży w duchowej łączności z Janem Pawłem II.

17 IV – Alumni wzięli udział w telewizyjnym programie „Dialogi” przygotowanym przez Redakcję Katolicką TV Łódź. Do udziału zaproszony został ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski. Tematyka programu nawiązywała do pielgrzymki Jana Pawła II do Ziemi Świętej.

10 V – W gmachu Kurii Arcybiskupiej odbył się konkurs wiedzy religijnej organizowany przez *Civitas Christiana*. Alumni służyli pomocą w przeprowadzeniu konkursu.

13 V – Rok V wziął udział w pieszej pielgrzymce do Łagiewnik. Pielgrzymce przyświeca idea modlitwy w intencji trudnych problemów miasta Łodzi.

20 V – Jubileuszowe spotkanie Wyższych Seminariów Duchownych i szkół katolickich na Jasnej Górze.

27 V – Świecenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka przyjęli:

ks. Wojciech Błaszczyk	ks. Krzysztof Piec
ks. Andrzej Chodzicki	ks. Adam Pieńkowski
ks. Rafał Dąbrowski	ks. Roman Świątkowski
ks. Paweł Gabara	

2–3 VI – Łódzka Stacja Obchodów Jubileuszowych.

4 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

oprac. ks. Jan Wolski

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
W 2000 ROKU

WOJCIECH BŁASZCZYK	– <i>Zarys rozwoju demonologii na podstawie dzieł: Świętego Justyna Męczennika, Orygenesesa i Świętego Antoniego Pustelnika</i> Promotor: ks. Jan Słomka
ANDRZEJ CHODZICKI	– <i>Formacja do kapłaństwa w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi w oparciu o prawo partykularne polskie i łódzkie</i> Promotor: bp Ireneusz Pękalski
RAFAŁ DĄBROWSKI	– <i>Dzieje parafii i sanktuarium maryjnego w Studzianach w latach 1928–1968</i> Promotor: ks. Piotr Zwoliński
PAWEŁ GABARA	– <i>Posilek rytualny w Qumran a uczta nowotestamentowa</i> Promotor: ks. Eugeniusz Szewc
KRZYSZTOF PIEC	– <i>Mowy Izajasza przeciwko Asyrii i innym narodom obcym (Iz 1–39)</i> Promotor: Eugeniusz Szewc
ADAM PIEŃKOWSKI	– <i>Treści teologiczne błogosławieństw związanych z okresem Adwentu i Bożego Narodzenia</i> Promotor: ks. Sławomir Sosnowski
ROMAN ŚWIĄTKOWSKI	– <i>Rodzina jako Kościół domowy w nauczaniu ks. bp Józefa Rozwadowskiego w latach 1968–1986</i> Promotor: ks. Marek Stępnia

oprac. ks. Jan Wolski

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Stanisław Grygiel, Miłuj i pisz, co chcesz!	5
ks. Stanisław Kowalczyk, Jak wyklądać teodyceę dla dzisiejszych Czytelników w Polsce?	17
ks. Janusz Lewandowicz, Tragedia grecka jako dzieło religijne	31
Urszula Michalak ursz. SJK, Jak mówić współczesnemu człowiekowi o możliwości racjonalnego poznania Boga?	49
Urszula Michalak ursz. SJK, Moralność jako kontekst ludzkiego życia w perspektywie Najwyższego Dobra – Celu	69
ks. Piotr Moskal, Poznanie Boga w drodze wiary	83
ks. Sławomir Szczyrba, Kościół wpatrzony w Tajemnicę Wcielenia Syna Bożego	93

* * *

ks. Andrzej Blewiński, Łódzka młodzież akademicka na przełomie wieków	107
ks. Wojciech Błaszczyk, Zarys rozwoju demonologii na podstawie dzieł: św. Justyna Męczennika, Orygenesisa i św. Antoniego Pustelnika	147
ks. Waldemar Kulbat, Okultyzm namiastką religii?	163
bp Adam Lepa, Media – czwarta władza, czy służba człowiekowi?	171
ks. Marek Stępnia, Religijność młodzieży polskiej w okresie przemian społecznych	181

* * *

ks. Jan Jachym, Życie społeczne w Biblii	199
ks. Jan Jachym, Biblia o Bogu Ojcu	207
ks. Andrzej Kociółek, Chrystologiczno-sakramentalny wymiar nowego Ludu Bożego jako centralne założenie dla biblijno-kerygmatycznie ujętej katechezy	213
Anna Tawurcel, Niewiasta w Bożym planie zbawienia	227
Agnieszka Pomysł, Prozelityzm – bolesna rzeczywistość w życiu Kościołów	237

* * *

ks. Marian Graczyk, Odnowa oblicza ziemi w Duchu Miłości	257
ks. Stanisław Skobiel, „Prawda was wyzwoli” (J 8,32) Czy istnieją wyjątki od reguły prawdy?	269

* * *

ks. Stanisław Grad, Powstanie parafii pod wezwaniem Świętej Rodziny w Rokicinach	277
ks. Mieczysław Różański, Rozwój sieci parafialnej w archidiecezji łódzkiej od <i>Liber Beneficiorum</i> do 1795 r.	287
ks. Piotr Zieliński, Zarys kultu Matki Bożej w kolegiacie w Łasku	295
ks. Mieczysław Różański, Kult maryjny w kolegiacie łaskiej w okresie staropolskim	303
Bogdan Szczepankowski, Historia duszpasterstwa wśród niesłyszących	309
Bogdan Szczepankowski, Porozumiewanie się z osobami niesłyszącymi	315
ks. Grzegorz Leszczyński, Uczestnictwo wiernych świeckich w posłudze zarządzania, nauczania i uświęcania Kościoła	325
ks. Grzegorz Leszczyński, Proces kształtowania się Kanonu 1095 Kodeksu Prawa Kanonicznego	337

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ks. Tadeusz Sikorski: Ksiądz Józef Tischner (1931–2000). Góralski kapelusze na trumnie. Garść refleksji	347

* * *

ks. Jan J a c h y m: <i>Życie społeczne w Biblii</i> , red. ks. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, ss. 344	351
ks. Jan J a c h y m: <i>Życie religijne w Biblii</i> , red. ks. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, ss. 360	352
Rafał L e s z c z y Ń s k i: <i>Polacy w Armenii</i> , pod red. ks. Edwarda Walewandra, Biblioteka Polonii, t. XXI, Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, Lublin 2000, ss. 376	353
ks. Mieczysław R ó ż a Ń s k i: Krzysztof Kwaskowski, <i>Kolegiata w Łasku</i> , Łódź 2000, ss. 25 + fot. 71	354
ks. Mieczysław R ó ż a Ń s k i: Celina Jaworska-Mačkowiak, <i>Kościół sercem budowany</i> , Łódź 2000, ss. 192 + fot.	355
ks. Tadeusz S i k o r s k i: ks. Grzegorz Ignatowski, <i>Kościół i Synagoga. O dialogu chrześcijańsko-żydowskim z nadzieją</i> . Przedmowa ks. Michał Czajkowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2000, ss. 159	356
ks. Jan S ł o m k a: Manlio Simonetti, <i>Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej</i> , przekład ks. Tomasz Skibiński SAC, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, ss. 386	357
ks. Jan S ł o m k a: Bernard Sesboüé SJ, Joseph Wolinski, <i>Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych</i> (Pierwszy tom historii dogmatów opracowywanej pod red. Bernarda Sesboüé SJ), tłum. Piotr Rak, red. naukowa ks. Tadeusz Dzidek, Wydawnictwo m, Kraków 1999, s. 490	359
ks. Stanisław S k o b e l: Yves Congar, <i>Wezwani do życia</i> , tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo Cerf-Kairos-Znak, Kraków 1999, ss. 190	361
ks. Stanisław S k o b e l: Joseph kardynał Ratzinger, <i>Prawda, wartości, władza</i> , tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, ss. 92	363
ks. Stanisław S k o b e l: Zdzisław Józef Kijas OFM Conv., <i>Przebóstwienie człowieka i świata</i> , Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000, ss. 227	365
ks. Sławomir S z c z y r b a: Marek Piechowiak, <i>Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony</i> , Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, ss. 412	367
ks. Sławomir S z c z y r b a: Piotr Moskal, <i>Spór o racje religii</i> , Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, ss. 253	371
ks. Sławomir S z c z y r b a: Tadeusz Biesaga SDB, <i>Spór o normę moralności</i> , Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, ss. 327	376
ks. Andrzej Ś w i ą t c z a k: René Coste, <i>Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale</i> , Les Éditions du CERF, Paris 2000, ss. 555	383
ks. Piotr Z w o l i Ń s k i: ks. Józef Mandziuk, <i>Historia Kościoła katolickiego na Śląsku</i> , t. V, Tablice chronologiczne, Warszawa 2000, ss. 223	385

Z ŻYCIA SEMINARIUM

ks. Grzegorz K o p y t o w s k i, Homilia podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego 1999/2000	387
Słowo arcybiskupa Władysława Ziółka na zakończenie uroczystości inauguracji roku akademickim 1999/2000 w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi	391
Homilia arcybiskupa Władysława Ziółka na mszy świętej w archikatedrze łódzkiej na rozpoczęcie roku akademickiego 1999/2000	393
* * *	
Diariusz wydarzeń seminaryjnych lipiec 1999 – czerwiec 2000	397
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi w 2000 roku	400

TABLE DES MATIÈRES

DISSERTATIONS ET ARTICLES

Stanisław Grygiel, Aime et écris ce que tu voudras!	5
Stanisław Kowalczyk, Comment enseigner la théodicée pour les lecteurs d'aujourd'hui en Pologne?.....	17
Janusz Lewandowicz, Tragédie grecque en tant que l'oeuvre religieuse	31
Urszula Michalak, Comment envisager la possibilité de connaître rationnellement Dieu à l'homme contemporain?.....	49
Urszula Michalak, La morale comme le contexte de la vie humaine dans la perspective du Bien Suprême – But.....	69
Piotr Moskał, Connaissance de Dieu par la voie de la foi	83
Sławomir Szczyrbą, L'Église contemplant le Mystère de l'Incarnation du Fils Divin	93

* * *

Andrzej Blewinski, Les étudiants de Łódź à cheval des siècles	107
Wojciech Błaszczyk, Évolution de la démonologie selon les oeuvres de Saint Justin Martyr, d'Origène et de Saint Antoine Ermite.....	147
Waldemar Kulbat, Occultisme succédané de la religion?	163
Mgr Adam Lepa, Media – quatrième pouvoir ou le service pour l'homme	171
Marek Stępnia, Religiosité de la jeunesse polonaise au temps des changements sociaux	181

* * *

Jan Jachym, Vie sociale dans la Bible.....	199
Jan Jachym, Dieu – Père d'après la Bible	207
Andrzej Kociółek, Christe – sacramental caractère du nouveau Peuple Divin comme principe essentiel pour la catéchèse biblique	213
Anna Tabwurel, La femme dans le Plan Divin de salut	227
Agnieszka Pomysłak, Prosélytisme – réalité douloureuse dans la vie des Églises	237

* * *

Marian Graczyk, Renouveau de l'image de la terre en Esprit de l'Amour	257
Stanisław Skobiel, «La vérité vous affranchira» (J 8, 32) Est-ce que les exceptions de la règle de la vérité existent?.....	269

* * *

Stanisław Grąd, Les débuts de la paroisse de Sainte Famille à Rokiciny.....	277
Mieczysław Różański, Le développement du réseau des paroisses dans l'archidiaconat de Uniejów à partir <i>Liber Beneficiorum</i> jusqu'à 1795	287
Piotr Zwołiński, À propos du culte de la Vierge-Marie dans l'Église collégiale de Łask à partir la première moitié du XVIe siècle	295
Mieczysław Różański, Le culte de la Vierge-Marie dans l'Église collégiale de Łask.....	303
Bogdan Szczępankowski, Activité pastorale dans le milieu des sourd-muets	309
Bogdan Szczępankowski, Communication avec des personnes sourd-muets.....	315
Grzegorz Leszczyński, Participation du laïcat dans le service de gestion, d'enseignement et de sanctification	325
Grzegorz Leszczyński, Processus de la formation du canon 1095 du Code de Droit Canonique	337

COMPTE-RENDUS ET CRITIQUES

Tadeusz Sikorski : Abbé Józef Tischner (1931–2000). Chapeau montagnard sur la cercueil. Quelques réflexions	347

* * *

Jan J a c h y m: <i>La vie sociale dans la Bible</i> , réd. Gabriel Witaszek, Édition KUL, Lublin 1998, pp. 344	351
Jan J a c h y m: <i>La vie religieuse dans la Bible</i> , réd. Gabriel Witaszek, Édition KUL, Lublin 1999, pp. 360	352
Rafał L e s z c z y Ń s k i: <i>Les Polonais dans le plus ancien pays chrétien. Les Polonais dans l'Arménie</i> , réd. Edward Walewander, Bibliothèque des Polonais, t. XXI, Institut des Service pastoral créé pour Elle. KUL, Lublin 2000, pp. 375	353
Mieczysław R ó ż a Ń s k i: Krzysztof Kwaskowski, <i>L'Église collégiale à Łask</i> , Łódź 2000, pp. 25 + phot. 71	354
Mieczysław R ó ż a Ń s k i: Celina Jaworska-Maćkowiak, <i>Église construite grâce au désir du coeur</i> , Łódź 2000, pp. 192 + phot.	355
Tadeusz S i k o r s k i: Grzegorz Ignatowski, <i>Église et Synagogue. Esprit portée sur le dialogue judéo-chrétien</i> , avant-propos Michał Czajkowski, Bibliothèque de «Więź», Varsovie 2000, pp. 159	356
Jan S ł o m k a: Manlio Simonetti, <i>Entre le sens primordial et l'allégorie. Contribution à l'histoire de l'exégèse patristique</i> , trad. Tomasz Skibiński SAC, Édition WAM, Cracovie 2000, pp. 386	357
Jan S ł o m k a: Bernard Sesboué SJ, Joseph Wolinski, <i>Dieu de Salut. Tradition, règle et Symboles de la foi. Économie de Salut. Développement des dogmes trinitaires et christologiques</i> (Premier volume de l'Histoire des dogmes sous la redaction de Bernard Sesboué SJ), trad. Piotr Rak, rédaction scientifique Tadeusz Dzidek, Édition m, Cracovie 1999, pp. 490	359
Stanisław S k o b e l: Yves Congar, <i>Appelés à la vie</i> , trad. A. Ziernicki, Édition Cerf-Kairos-Znak, Cracovie 1999, pp. 190	361
Stanisław S k o b e l: Joseph card. Ratzinger, <i>Vérité, valeurs, pouvoir</i> , trad. G. Sowiński, Édition Znak, Cracovie 1999, pp. 92	363
Stanisław S k o b e l: Zdzisław Józef Kijas, <i>Theosis de l'homme et du monde</i> , Édition PAT, Cracovie 2000, pp. 227	365
Sławomir S z c z y r b a: Marek Piechowiak, <i>La philosophie des droits de l'homme. Les droits de l'homme à la lumière de leur protection internationale</i> , Société Scientifique KUL, Lublin 1999, pp. 412	367
Sławomir S z c z y r b a: Piotr Moskal, <i>Querelle à propos des raisons de la religion</i> , Société Scientifique KUL, Lublin 2000, pp. 253	371
Sławomir S z c z y r b a: Tadeusz Biesaga, <i>Querelle concernant la norme de la morale</i> , Édition PAT, Cracovie 1998, pp. 327	376
Andrzej Ś w i a t c z a k: René Coste, <i>Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale</i> , Les Éditions du CERF, Paris 2000, pp. 555	383
Piotr Z w o l i Ń s k i: Józef Mandziuk, <i>Histoire de l'Eglise Catholique en Silesie</i> , vol. V, Tableaux chronologiques, Varsovie 2000, pp. 223	385
NOUVELLES DU SÉMINAIRE	
Homilie de Grzegorz Kopytowski à l'occasion de l'inauguration de l'année académique 1999/2000	387
Discours du Recteur du Séminaire à Łódź à l'occasion de l'inauguration de l'année académique 1999/2000	391
Discours de l'archévêque Władysław Ziółek pour la clôture de l'inauguration de l'année académique 1999/2000 au Séminaire de Łódź	393
* * *	
Événements du Séminaire juillet 1999 – juin 2000	397
Régistre des mémoire de moutrise préparés au Séminaire à Łódź en 2000	400