STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXI

Gniezno 2007

REDAKTOR
Ks. prof. UAM dr hab. Marek Pyc

REDAKCJA STUDIA GNESNENSIA
PL, 62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. + 48 61 426 46 61

KOREKTA
Agnieszka Kwaśnik

POMYSŁ OKŁADKI
Radosław Karbowiak

SKŁAD KOMPUTEROWY
Studio KROPKA dtp
Piotr Kabaciński
ul. Bratkowa 8, 87-134 Stary Toruń
e-mail: studiokropka@neostrada.pl
tel. + 48 56 678 98 35; + 48 602 303 814

ISBN 978-83-89270-94-8

Za zezwoleniem władzy duchownej

Prymasowskie Wydawnictwo GAUDENTINUM Sp. z o.o.
62-200 Gniezno, ul. Kancl. J. Łaskiego 11,
tel. + 48 61 426 36 51; fax + 48 61 425 43 21
www.gaudentinum.pl

F I L O Z O F I A

Ks. Antoni SIEMIANOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 5–28

ŹRÓDŁA EUROPEJSKIEGO MYŚLENIA O CZŁOWIEKU

Współczesne europejskie myślenie o człowieku – m.in. takich filozofów, jak Soren Kierkegaard i Fryderyk Nietzsche, Henri Bergson i Edmund Husserl, Edyta Stein i Roman Ingarden, Max Scheler, Romano Guardini, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Martin Buber czy Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas czy Paul Ricoeur – związane jest z trzema źródłami: z grecko-rzymskim dziedzictwem filozoficznym, z objawieniem judeochrześcijańskim oraz z samodzielnymi poszukiwaniami licznych filozofów okresu starożytnego, średniowiecznego i nowożytnego. Myślenie to ma więc za sobą bardzo długą historię, bo przeszło dwóch tysięcy lat wzajemnego przenikania się różnych nurtów myślowych. W dziejach przybierało różne odmiany: myślenia czysto *filozoficznego*, myślenia filozoficzno-religijnego (teologicznego) oraz myślenia naukowego w nowożytnym wydaniu. Te trzy odmiany myślenia o człowieku składają się na współczesne europejskie dziedzictwo kulturowe. Można by w nim wyróżnić okresy s p o r ó w o p r o b l e m y czysto filozoficzne (metafizyczno-ontologiczne) czy filozoficzno-religijne, o k r e s y s p o r ó w z chrześcijaństwem w imię samego rozumu, okresy dominacji badań naukowych nad filozofią i teologią czy okresy symbiozy i wzajemnego przenikania się i dopełniania. Lecz tę historię pozostawiamy na boku. Nas interesują inne pytania: Co współczesne europejskie myślenie o człowieku zawdzięcza swym pierwotnym źródłom: starożytnej filozofii greckiej i rzymskiej oraz objawieniu judeochrześcijańskiemu? Jakie znaczenie miało spotkanie się pogańskiej filozofii z objawieniem judeochrześcijańskim dla myślenia o człowieku?

Filozoficzne myślenie o człowieku w starożytnej kulturze Grecji i Rzymu

Starożytni Grecy – uczestnicy różnych kultów i religijnych misteriów – „rzuceni" w świat natury, najpierw odczytywali swoje doczesne znaczenie

i wieczne przeznaczenie w języku mitów, które w jakiś sposób ukazywały sens bycia człowiekiem. Stosunkowo jednak wcześnie przeszli od mitów do badania natury rzeczy. Wówczas świat i własne bycie człowiekiem zaczęli odczytywać już w kategoriach filozoficznych, a nie w opowiadaniach mitycznych. Człowieka sytuowali w całości natury i w tym znaczeniu był dla nich bytem naturalnym. Ale chociaż ze względu na swoje ciało podobny jest nie tylko do małp człekokształtnych, ale także do całego zwierząt, to jednak zdecydowanie różni się od nich swoim życiem, czyli *rozumną duszą*. Dzięki temu człowiek panuje nad całym światem natury.

„Jest wiele dziwów i mocy, i potęg na tym bożym świecie
największa z nich ludzka potęga.
On na wzburzone wypuszcza się morze
Jednej łzy żalu nie roniąc spod powiek,
On matkę ziemię lemieszami orze,
Muły i konie zaprzęga,
Człowiek.

A mając od bogów tę zdolność daną jemu, tę moc niepojętą,
Grzech albo cnotę wybiera.[1]

Ale los człowieka-władcy nad światem natury wcale nie był rajski. Poeci ukazują go jako ostatecznie smutny i godny pożałowania. Anonimowy poeta grecki tak wyrażał swoje odczucie sensu egzystencji:

„Któż by sprostał tobie, o życie, gdyby nie śmierć?
Niezliczone twoje niedole – ciężko je dźwigać i umknąć im trudno.
Rzeczy, które pięknymi uczyniła natura – te są dobre:
Ziemia, morze, gwiazdy, księżycowa poświata, blask słońca.
A poza nimi – tylko trwoga i ból. Jeśli dasz nam
Chwilę radości, zaraz płacić za nią trzeba cierpieniem”.[2]

Podobnie poeta Teognis z Megary[3]:

---

[1] Sofokles, *Antygona,* 1956, s. 200.

[2] *Muza grecka. Epigramaty z antologii palatyńskiej*, przekł. i oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1960, s. 23.

[3] Zob.: T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 110 in.

„Najlepiej dla ludzi byłoby się wcale nie rodzić
i nie patrzeć na promienie palącego słońca;
ten zaś, kto się już urodził, jak najszybciej powinien
biec do bram Hadesu".

Wyraz odczucia tragizmu losu ludzkiego mamy także u Eurypidesa:

„Winniśmy się zebrać, aby opłakiwać tego, co się narodził
i zjawił pośród tylu nieszczęść.
Tego zaś, kto umarł i wyzwolił z cierpienia,
Należy z radością i wesołą pieśnią odprowadzać z domu".[4]

Podobnie Sofokles, choć podziwia potęgę człowieka na ziemi, boleje jednak nad jego poddaniem zrządzeniom konieczności. W dramatach o Edypie ukazuje, jak tragiczny jego *„los jest w ręku przeznaczeń"*:

[Edyp] „zgłębił tajemnice i został władcą wspaniałym,
a na wszystkich bez zawiści zawsze patrzał z szczytu chwały,
jak go strącił nienawistny los w otchłań nędzy straszliwą,
bytu naszego zawiłość niech was przeraża i dziwi,
że bez cierpień nie osiągnie swego kresu ludzki żywot,
a nikogo ze śmiertelnych nie można nazwać szczęśliwym".[5]

Owego cienia tragizmu, jaki padał na los człowieka, nie zdołali również do końca rozświetlić filozofowie, choć oni poszukiwali właśnie *tego, co boskie* w człowieku. W swych dociekaniach szli za wskazaniem starego napisu na portalu świątyni w Delfach: *gnothi seauton – poznaj samego siebie.* Wyrocznia wskazywała, że prawdy o człowieku należy szukać nie w świecie natury, lecz w samym człowieku, w jego duszy zdolnej do poznania nie tylko świata zewnętrznego, ale samej siebie. Był to pierwszy impuls do poszukiwania wiedzy w samopoznaniu. *„Pan wyroczni Delfickiej nie mówi, nie tai, daje tylko znak"*[6]. Tą właśnie drogą poszedł Heraklit i odkrył w duszy człowieka *to, co boskie* – jej wielkość i wzniosłość. Pełen zachwytu dla wielkości duszy, nie potrafił jednak wy-

[4] Oba wiersze cytuję za polskim przekładem w dziele Teodoreta z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, s. 113.

[5] Sofokles, *Król Edyp, Edyp w Kolonie, Antygona,* Warszawa 1956, s. 96.

[6] K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004, s. 263 (B 93).

słowić głębi jej logosu: *„Idąc granic duszy byś nie odkrył, każdą przemierzając drogę: tak głęboki ma Logos”*[7].

Tropem Heraklita usiłowali iść inni filozofowie, spośród wielu Sokrates i Platon, a później niemal wszyscy filozofowie greccy. O Sokratesie czytamy, że *„rozprawiał o tym, jak najlepiej żyć... Doszedłszy do przekonania, że badanie przyrody nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla nas, ludzi, Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku. Mówił, że szuka wiedzy o tym, «co jest dobre, a co złe w domostwach»*[8]. Rozmyślając o człowieku, przede wszystkim szukał dla niego dróg sprawiedliwego i cnotliwego życia – zasad etyki. W rozumieniu Sokratesa oznaczało to – życia zgodnego z rozumem.

Platon obok wielu innych zagadnień zajął się sprawą duszy jako odrębnym problemem – sprawą samej duszy. W niej bowiem widział źródło prawdziwego szczęścia. Systematycznie zbierał dowody na jej niematerialność i nieśmiertelność. Jej doskonałość widział w tym, że właśnie ona, sama w sobie prosta i niezmienna, wnosi w byt człowieka nowe jakościowo życie, inne niż zwierzęce. Sama dusza jako taka jest boska i nieśmiertelna, natomiast samo ciało jest materialne i zmienne i jako takie śmiertelne; dlatego *„największe kajdany nakłada na duszę”* – krępuje ją i więzi. Stąd na śmierć patrzył pozytywnie, dopatrywał się w niej *wyzwolenia* duszy od ciała jako z nędznego życia ziemskiego.

Co działo się z wyzwoloną od ciała duszą po śmierci? Dokąd szła? Jakie życie wiodła? Platon wyraźnie sugerował, że jeżeli dusza była za ziemskiego życia dzielna i przyozdabiała się *„pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością, i prawdą”* (*Fedon*, LXIII, E), to mogła w krainie idei kontemplować Dobro samo. Tak, ale gdzie ta kraina jest? I czy wyzwolona od ciała dusza to jest jeszcze człowiek? Według Platona można by sądzić, że po śmierci istnieje tylko sama dusza. I tak sądzili wszyscy zwolennicy tzw. platońskiego mitu o duszy, a z jego argumentacji czerpali dowody na niematerialność duszy i na jej nieśmiertelność.

Arystoteles w filozofii zainicjował inne myślenie, rzec można, bardziej już *erudycyjne*, gdyż nastawione na systematyczne zbieranie wiadomości (wiedzy) i na ich porządkowanie według gatunków i rodzajów w odpowiednie dziedziny nauki. W filozofii natomiast poszukiwał pierwszych zasad i przyczyn tego, co istnieje, czyli bytu jako bytu. I zasady te precyzyjnie określił. Jeśli chodzi o człowieka, to podobnie jak dotychczasowi filozofowie, również poszukiwał w nim *tego, co boskie*. Owo boskie życie dostrzegał w rozumie, a w samej duszy

[7] Tamże, s. 144 (B 45).

[8] D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* Warszawa 1968, s. 88.

– podobnie jak Platon – widział *zasadę życia*. W jego systemie pojęć metafizycznych duszę jako zasadę bytu ludzkiego nazwał *aktem* i *formą*, która organizuje *materię* jego ciała jako *możność*. Dusza jest boska, bo zdolna jest do poznania i kontemplowania prawdy, stąd u Arystotelesa poznanie teoretyczne jest szczytem i ideałem duchowego życia człowieka. Dlaczego jednak dusza łączy się z materialnym ciałem? Dlaczego wraz z ciałem jako materią i możnością tworzy jeden byt ludzki, czyli substancję? Arystoteles przyjmował, że taki jest porządek natury. A co dzieje się z duszą po śmierci człowieka? Co w ogóle po śmierci dzieje się z człowiekiem? Tymi pytaniami, tak doniosłymi dla poszczególnego człowieka, wcale się nie zajmował. W dziele *O duszy*, w którym przeprowadził liczne analizy i dowody na to, że właśnie dusza jest formą i aktem ciała i że sama nie jest z materii ciała. Co prawda wyraźnie nie twierdził, że dusza w ogóle znika ze sceny życia. Ale na początku księgi *O duszy* wyznał, że *„trudno przychodzi urobić sobie o niej jakiś sąd zdecydowany*[9]. Nic zatem dziwnego, że następcy Arystotelesa mogli interpretować jego poglądy materialistycznie lub spirytualistycznie.

Kim jest człowiek – już nie tylko według Platona i Arystotelesa – ale według mądrości starożytnych filozofów pogańskich, greckich i rzymskich? Jaki jest sens bycia człowiekiem?

Dla starożytnej myśli filozoficznej charakterystyczna jest dualistyczna interpretacja bytu człowieka. Na ogół filozofowie widzieli człowieka jako byt *złożony* z materialnego ciała i duchowej duszy. Ale taka interpretacja nie rozświetlała wcale do końca tajemnicy człowieka jako jednostki, podmiotu wolnych decyzji i życia uczuciowego, a zwłaszcza nie wyświetlała tajemnicy jego osobowej egzystencji. Stoicka myśl filozoficzna, która najbliższa była egzystencjalnych niepokojów człowieka, także była bezradna wobec tajemnicy jego egzystencji w świecie jako jestestwa złożonego z ciała i duszy. W rozumieniu starożytnych Greków i Rzymian poszczególny człowiek jako byt jednostkowy, ukształtowany przez boską duszę jako *zasadę życia*, w całości kosmosu był jako podmiot subiektywnych aktów kimś przemijającym, kimś, kto jako *ten oto człowiek* nie miał w świecie większego znaczenia. Jako jednostka był tylko egzemplarzem gatunku. Pojawiając się w świecie mógł na jego scenie odgrywać swoją rolę, w ostateczności jednak był przedmiotem rozgrywki boskich sił kosmicznych, poddanych zrządzeniom konieczności. Jeśli stoicy mówili o opatrzności, to jej oko było tylko zimnym i nieczułym okiem konieczności.

W postępowaniu swoim człowiek był co prawda wolny, miał swobodę decyzji – według mitów stawał przecież na rozdrożach życia – ale czy przeżywał

[9] Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1972, s. 3.

swoją wolność jako boski dar? Wolność człowieka była raczej tragicznym ciężarem. Bo przecież Parki, ślepe wykonawczynie odwiecznych przeznaczeń, tak przędły nić życia każdego człowieka, że ostatecznie wybierał zawsze to, co z przeznaczenia i zrządzenia ślepego losu wybierać musiał. Bogowie w tę grę na scenie świata mogli co prawda interweniować, ale i oni nie mogli odmienić koniecznych zrządzeń losu człowieka. W ostateczności mogli jedynie przyglądać się odgrywanym przez ludzi rolom. W micie o Edypie widzimy, że jego bohater sam nie mógł nic zmienić w swoim życiu, podobnie i bogowie. Jako jednostka Edyp mógł, poddany władzy konieczności, co najwyżej buntować się. Ale i ten bunt był również beznadziejny, jak bunt Syzyfa czy Prometeusza. Człowiek w świecie z racji swego rozumu był jak boska iskra, ale jako podmiot – jako żywe ja osobowe – zawsze pozostawał w okowach odwiecznych zrządzeń losu.

Jakie zatem mogło być wieczne znaczenie i przeznaczenie człowieka jako poszczególnej osoby? Grecy, a potem także Rzymianie, nie szukali osobiście dla siebie własnego jednostkowego przeznaczenia, nie zabiegali o ocalenie własnego bytu, nawet gdy rozprawiali o boskości duszy i jej nieśmiertelności oraz o opatrzności. Mądrość nakazywała im myśleć tylko o jednym: jak żyć i jak umierać w zgodzie z naturą czy z boskim *logosem*, który przenika cały kosmos. Już Platon zauważył, że *„ci, którzy filozofują jak należy, troszczą się i starają o to, aby umrzeć, i śmierć jest dla nich mniej straszna niż dla wszystkich innych"* (*Fedon*, XI, Di E). Nic więc dziwnego, że filozofowie rozmyślający o śmierci – a takimi byli według ich własnych świadectw Cicero, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz – interpretowali za Platonem śmierć pozytywnie jako *„wyzwolenie z ciała niby z kajdan"*. Ideałem mędrca było włączyć się w ruch wiecznego koła czasu, które toczy się w nieskończoność; albo spocząć gdzieś w krainie odwiecznego boskiego światła.

* * *

Czy w takim spojrzeniu na egzystencję człowieka w świecie i na śmierć mogło się w ogóle pojawić jakieś oczekiwanie na nowe życie poszczególnego ja osobowego? Trudno przesądzać. Na pewno najważniejsze w tym było pogodzenie się ze śmiercią. Albo niemyślenie o niej, jak to zalecał Epikur. Cicero, który był zwolennikiem stoicyzmu, był ostrożniejszy i tak argumentował za spokojnym przeżywaniem śmierci: *„Przecież jeżeli ów ostatni dzień przynosi nie zagładę, lecz zmianę miejsca, to cóż jest bardziej godne życzenia? A jeżeli niszczy i doszczętnie burzy, to cóż jest lepsze, niż zasnąć wśród trudów życia i tak, zamknąwszy oczy, spać snem wiecznym? (...) A jeżeli nic nam nie zostanie obwieszczone, to bądźmy jednak w takim nastroju, abyśmy ów dzień, straszny*

dla innych, poczytali za szczęśliwy dla siebie i abyśmy nie uważali za zło niczego, co ustanowili bogowie nieśmiertelni czy też natura rodzicielka. Ani bowiem nie posiano nas lekkomyślnie, ani nie stworzono przypadkiem, lecz na pewno była jakaś moc, która miała w swej pieczy ludzki rodzaj i nie po to stworzyła go lub żywiła, by wówczas, gdy zniósł cierpliwie wszystkie trudy, wtrącić go w wieczne nieszczęście śmierci; bądźmy raczej przekonani, iż przygotowany jest dla nas port i schronienie"[10].

Lecz w tej stoickiej medytacji o śmierci trudno dopatrzyć się jakiejś nadziei na przyszłe nowe życie człowieka jako poszczególnej jednostki. Stoickie filozoficzne myślenie o człowieku, jakie tu reprezentuje Cycero, miało swoją podstawę w samopoznaniu własnej natury i tego, co w niej boskie – rozum i dusza – ale niosło ze sobą dualistyczne „rozerwanie" człowieka na *boską duszę* i na *ziemskie ciało*; tym samym kryło w sobie „zapomnienie" o człowieku jako o jednostkowej osobie. Dlaczego? Chyba dlatego, że w myśleniu tym brak było jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji. Pogańscy filozofowie, choć poszukiwali w człowieku *tego, co boskie* i choć dużo mówili o bogach, to jednak nie żyli – jak Żydzi Starego Testamentu – w atmosferze obecności transcendentnego Boga, Boga żywego. Skupiając się na analizie aktów rozumu i woli (ale już nie na uczuciach, w tych bowiem widzieli niższe przejawy życia właściwe zwierzętom[11]), odkrywali w sobie samych jedynie boską duszę jako *zasadę*

---

[10] Cycero, *Rozmowy tuskulańskie,* w: *Pisma filozoficzne,* Warszawa 1961, t. 3, s. 549––550.

[11] W greckim filozoficznym myśleniu o człowieku uderza – obecny u wszystkich filozofów – negatywny stosunek do sfery uczuciowej. Według powszechnie przyjmowanego poglądu uczucia, związane z cielesną zmysłowością, przynależą do niższej warstwy przeżyć; są tym, co mamy wspólne ze zwierzętami. Jako cielesne krępują i obciążają prostą niematerialną duszę. Taki negatywny pogląd na uczucia zaciążył nie tylko na greckim myśleniu. Także później ciążył jeszcze ogromnie na chrześcijańskim myśleniu o człowieku. Asceci ciągle mówili, podobnie jak stoicy, o konieczności wyzwalania się z uczuciowości zmysłowej, która obciąża umysł w jego wznoszeniu się ku sprawom ducha (zob. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 55–84). Tego negatywnego spojrzenia na sferę uczuć nie przezwyciężył wielki filozof i teolog starożytności chrześcijańskiej, jakim był św. Augustyn. Wspaniale opisał rolę uczuć w życiu religijnym, ale nie dostrzegł roli serca w ukonstytuowaniu człowieka jako osoby. Ślady negatywnego stosunku do życia uczuciowego mamy także u św. Tomasza z Akwinu (zob. *Traktat o człowieku,* w przekł. S. Swieżawskiego, Poznań 1956, m.in. s. 364–370). Uchwycenie istoty uczuć jest ciągle niezwykle trudnym problemem. Zob. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985.

i *formę* własnego bytu i zarazem jako najlepszą cząstkę samych siebie. Dlatego też filozof – zwłaszcza filozof stoicki – dostrzegający w sobie boską duszę wystarczał sobie samemu, boskość bowiem kontemplował już w sobie samym. Ale gdy nawet czuł się *„cząstką boga"* lub *„synem boga"*, nigdy przecież nie stawał w obecności Boga żywego jako pierwotnego absolutnego i osobowego źródła swego bytu. Nie czynił zaś tego m.in dlatego, że – jak wolno sądzić – nie przeżywał swej *osobowej egzystencji* w świecie jako ważnego faktu. Jako ja osobowe w świecie czuł się poszczególnym i mało ważnym przypadkiem, egzemplarzem gatunku ludzkiego. Nie szukał więc dla siebie nowego życia, wybierał raczej tragiczny patos życia zgodnego z naturą, gotowy – jak Marek Aureliusz – „zasnąć" czy „rozproszyć się" w kosmosie ożywionym boskością: *„Jakaż to jest dusza gotowa, gdy już zajdzie potrzeba odłączenia od ciała, albo zgasnąć, albo rozproszyć się, albo trwać dalej! Byle ta gotowość szła z własnego postanowienia, nie przez prosty upór, jak u chrześcijan, ale w sposób rozumny i poważny, i tak, by innego mogła przekonać, bez maski tragicznej"*.[12]

Brak więc w starożytnym myśleniu o człowieku, zarówno w wierzeniach pogańskich, jak w myśleniu filozoficznym, jakiejkolwiek nadziei poszczególnego człowieka na nowe życie. W tym rozumieniu poganie, zwłaszcza filozofowie, czując się jako jednostki *„cząstką boga"*, żyli jednak *„bez nadziei i bez Boga w świecie"* (por. Ef 2, 12). Rzecz charakterystyczna, w słownictwie greckim z okresu przedchrześcijańskiego pojawia się co prawda słowo *nadzieja – ελπις*. Ale dla starożytnych nadzieja znaczy jedynie tyle, co zwykłe oczekiwanie czy spodziewanie się w przyszłości pomyślnego rozwiązania trudnych spraw czy szczęśliwego zbiegu okoliczności i wydarzeń.[13] Nic dziwnego, tak rozumiana nadzieja nie wiązała się z żadnymi obietnicami, nie dotyczyła zaufania komuś transcendentnemu w sprawie własnej egzystencji na przyszłość. Pogańskim filozofom wystarczała świadomość bliżej nieokreślonej boskości duszy, która po wyzwoleniu się z ciała włączała się w kosmiczny porządek lub jednoczyła się z boskim logosem; albo włączała się w odwieczne koło narodzin i śmierci, aby kiedyś znowu powtórzyć na nowo swój los.

Greckie myślenie o człowieku było typowo myśleniem filozoficznym, którego zasadniczym celem była *theoria,* czyli *oglądanie* i rozumienie sensu bycia, a nie *praxis,* czyli opanowywanie i przekształcanie przyrody (zwłaszcza w dzisiejszym rozumieniu). Ale Grecy w swych poszukiwaniach teoretycznych prawd o człowieku, nawet gdy się odwoływali lub powoływali na bogów albo gdy od-

[12] *Rozmyślania*, XI,3, Warszawa 1958, s. 131.

[13] Zob. H.-G. Link, *Hoffnung,* w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, Darmstadt 1974, s. 1157–1166.

krywali w człowieku coś boskiego, nigdy nie prowadzili *dialogu* z bogami, a tym bardziej nie uwielbiali Boga żywego; tym samym nie wsłuchiwali się w głos boskiego objawienia (takiego w ogóle nie znali). Filozofowie w swych dociekaniach prowadzili dialog wyłącznie z samym człowiekiem. Polegało to na tym, że poddawali analizowaniu różne przejawy życia ludzkiego i wsłuchiwali się w immanentny *logos* ludzkiej natury. Stali się przez to odkrywcami *logosu bycia* i *natury rzeczy.* Z refleksji nad naturą człowieka i jej immanentnym *logosem* rodziły się pojęcia filozoficzne, jakimi określali człowieka.

Nie znaczy to wcale, że filozoficzne myślenie Greków było niereligijne, bezbożne czy kompletnie ateistyczne. Wręcz przeciwnie, było ono pełne religijnego pietyzmu dla tego, co w człowieku boskie, bo wzniosłe i szlachetne, a więc dla rozumu i dla jego siedliska, czyli dla duszy. Rozum i dusza to według Greków boskie elementy w człowieku. Na ogół przyjmowali, że dusza w człowieku jest tym, co najcenniejsze, gdyż jest w nim boskim pierwiastkiem, źródłem i zasadą życia, formą i aktem ciała.

Jest także charakterystyczne, że to właśnie Grecy odkryli pojęcie duszy jako *zasady* i *formy ciała*, a nie Izraelczycy czy dopiero chrześcijanie. Co prawda o naturze duszy i o jej roli w całości bytu człowieka mieli różne pojęcia, ale wszyscy się zgadzali, że dusza jako zasada bytu jest w człowieku tym, co doskonalsze niż materialne ciało, ona bowiem ożywia ciało. Jako boska zasada życia dusza jest albo radykalnie inna niż ciało, a więc niematerialna, prosta, niezłożona, niezmienna (tak Platon, tak Arystoteles), albo przynajmniej jest ze szlachetniejszej materii (tak Demokryt). Zawsze jednak uznawano duszę, a nie materialne ciało za źródło życia w człowieku i za to, co w nim doskonałe. Człowiek jest piękny dzięki boskiej duszy i jej cnotom oraz dzięki rozumowi.

Grecy także, odkrywając doskonałość duszy i jej boski charakter, jednocześnie mówili o jej nieśmiertelności. Ale uważali, że dusza jako zasada życia jest nieśmiertelna tylko dlatego, że jest prosta i niezłożona, zatem nie rozkłada się jak ciało, tym samym jest niezmienna, a więc i wieczna. I rzecz znamienna, to właśnie w filozofii greckiej (u Platona jest to bardzo wyraźne) zrodziła się koncepcja śmierci jako wyzwolenia od materialnego zmiennego ciała, które obciąża duszę.

Ale jakie jest przeznaczenie boskiej nieśmiertelnej wiecznej duszy jako zasady życia? Przecież jej nieśmiertelność nie oznacza jeszcze nieśmiertelności całego człowieka. Czy może więc nieśmiertelna jest tylko sama dusza jako zasada bytu ludzkiego? Na te pytania Grecy nie dawali wyraźnych odwiedzi, gdyż ich nie mieli. Według niejednych filozofów śmierć oznaczała definitywny koniec człowieka, według innych – Platon, stoicy, później także Plotyn – dusza odchodziła w krainę cieni, aby znowu kiedyś wrócić do świata lub jednoczyła

się z boskim bezosobowym porządkiem kosmicznym, z prajednią. Plotyn przed śmiercią miał powiedzieć: *„Ja walczę... żeby zwrócić pierwiastek boski, będący we mnie, boskości, która jest we wszechświecie"* (Porfiriusz, *Vita Plotini* 2).

* * *

Kim jest człowiek? Skąd przychodzi na świat i dokąd zmierza? Jaki jest sens egzystencji poszczególnego człowieka w świecie jako osobowego podmiotu? Jaka jest jego wartość? Na te pytania brak odpowiedzi. Zresztą filozofowie takich pytań nie stawiali. Sens egzystencji poszczególnego człowieka nie był dla nich problemem. Stawiali pytania ontologiczne i metafizyczne o *człowieka w ogóle*, ale nie pytania egzystencjalne. W swych dociekaniach o człowieku w ogóle wprowadzili swego rodzaju ontologiczne rozdarcie. Zakładali bowiem złożenie człowieka jako całości bytowej z boskiej prostej niematerialnej duszy i z materialnego, zmiennego ciała, które w dodatku ogranicza i obciąża duszę. Dlatego według greckiego sposobu myślenia poszczególny człowiek ze względu na ciało był istotą doczesną i przemijającą w tym świecie, a ze względu na duszę przynależał do *rodzaju ludzkiego* lub do bliżej nieokreślonego *boskiego porządku kosmicznego w całości natury*. Co się z człowiekiem działo po śmierci? Trudno cokolwiek powiedzieć. Filozofowie nie przyjmowali nieśmiertelności konkretnego człowieka w całości jego bytu. Jego wartość i szczególna pozycja jako jednostki rozpływała się w boskim kosmosie.

Podobne trudności mieli filozofowie w rozumieniu wolności i autonomii człowieka. Grecy czy Rzymianie cenili wolność jako wartość, umieli walczyć o wolność, nie potrafili jednak zrozumieć jej pełnego sensu w życiu człowieka. Nie pojmowali, że wolność może być *„złotym przywilejem"* człowieka, nie tylko prawem Greka czy Rzymianina, ale także prawem każdego człowieka z racji bycia człowiekiem. Stąd w starożytności wszyscy, nie tylko Grecy czy Rzymianie, nie tylko filozofowie, niewolnictwo traktowali jako coś naturalnego i normalnego, jako naturalny porządek. Nie zdołali także odkryć ostatecznego sensu wolności człowieka i jej udziału w stawaniu się sobą. Przyjmowali, że człowiek jest wolny i dokonuje licznych wyborów i że jest to coś wspaniałego. Nigdy jednak nie czuli się dziećmi wolności, stworzonymi z wolności przez Boga i przeznaczonymi do wolności. Zawsze czuli się ludźmi podporządkowanymi *Moirze,* czyli wyrokom Konieczności. Stąd wolność jawiła się im jako swego rodzaju tragiczny ciężar człowieka. Literackim obrazem takiego tragicznego sensu wolności jest los Edypa w dramatach Sofoklesa *(Edyp król* i *Edyp w Kolonie).*

W filozoficznej mądrości pogan jest jednak coś – powiedziałbym – źródłowo pozytywnego. Chodzi o duchowy wymiar życia. Filozofowie pogańscy mieli

wyczucie spraw duchowych. Uobecnia się to zwłaszcza w neoplatonizmie przenikniętym elementami pitagoreizmu. Odkrywając to, co boskie w człowieku, zwolennicy neoplatonizmu i pitagoreizmu otwierali przed człowiekiem świat ducha[14], zdążali do czegoś, co poza człowiekiem, do czegoś, co wykracza poza świat natury, w którym żyjemy podejmując *„trud bycia człowiekiem"*. Motyw ten stanowi centralny punkt neoplatońskiej mistyki, jest wyrazem mistycznego dążenia duszy religijnej. Czyż nie był to wyraz najgłębszej ludzkiej tęsknoty za nieznanym Bogiem żywym? Jest to punkt, który całe filozoficzne myślenie grecko-rzymskie otwiera – mimo wielkich różnic – na objawienie judeochrześcijańskie. Świadczy o tym św. Augustyn, który w *Wyznaniach* stwierdza, że neoplatończycy w swych traktatach *„wszelkimi sposobami starają się mówić o Bogu i Jego Słowie"* (Wyznania 8,2). Dzięki temu otwarciu człowieka na świat ducha można było, mimo przepaści między jednym i drugim światem kultury, owo mistyczne dążenie myślicieli pogańskich zinterpretować w kategoriach religijnych judaizmu i chrześcijaństwa i nawiązać w filozofii dialog o doczesnym i wiecznym znaczeniu człowieka jako osoby.

Wizja człowieka w Biblii

Przyjrzyjmy się teraz temu myśleniu o człowieku, które zarysowuje się na kartach Biblii. Kryjąca się bowiem w niej wizja człowieka, przenikając się wzajemnie z greckim filozoficznym myśleniem, stała się istotnym składnikiem kultury europejskiej.

Co i jak myśleli ludzie z kręgu wiary w Boga Jahwe o człowieku? Jak rozumieli sens bycia człowiekiem? Myślenie Starego i Nowego Testamentu o człowieku bardzo trudno zrekonstruować, kształtowało się ono w niezwykle długim okresie czasu, bo przeszło tysiąc lat. Jest to więc okres dłuższy niż kultury greckiej i rzymskiej, łącznie z późniejszą kulturą helleńską. Ze względu na wiarę w Boga Jahwe jest to okres stosunkowo jednolity, ale ze względu na wydarzenia i wpływy zewnętrzne bardzo zróżnicowany. Obejmuje dzieje ludu Bożego, który zachowuje swoją tożsamość raczej ze względu na obietnice Boże, aniżeli na własną wierność Bogu. Myślenie tego ludu wykształcało się w swej tematycznej jednolitości dość przypadkowo jedynie jako mądrość ludzi wiary.

Na początku dwie uwagi.

1. Biblia jako zbiór tekstów ma specyficzny charakter, jest dziełem bardzo niejednolitym, dotyczy różnych spraw: zapisów pouczających, przepisów prawno-rytualnych, wskazań i napomnień proroków, opowiadań literac-

[14] Zob. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, s. 342 in.

kich i tekstów poetyckich, modlitw, ale i zapisów kronikarskich. W całości jest księgą samoobjawienia się Boga ludziom w sprawie zbawienia, a nie w sprawach nauki czy filozofii. Trzeba ją zatem potraktować jako zapis *historii zbawienia*, ale nie w rozumieniu współczesnej dokumentacji.

2. Izraelici, którym Bóg się objawiał jako *ludowi swego upodobania*, nie byli ani uczonymi, ani filozofami, lecz tylko pasterzami, rolnikami i co najwyżej poetami. Język, jakim zapisali swoje dzieje zbawienia, nie jest więc językiem pojęć ścisłych; taki język był im obcy. Posługiwali się językiem wyobrażeniowym, uciekali się do obrazów i mitów. Myśleli bowiem jak poeci, a nie jak filozofowie, i to nawet wtedy, gdy już zaczęli używać tych samych co Grecy słów o filozoficznym znaczeniu. Na kartach Starego i Nowego Testamentu nie ma zatem żadnych dociekań nad *logosem* bycia czy nad naturą człowieka; nie ma żadnych analiz i syntez; nie ma żadnych poglądów filozoficznych. Są jedynie opowiadania i opisy, wezwania i upomnienia i co najwyżej sentencje mądrościowe.

•ródłem myślenia ludzi Biblii o człowieku były obserwacje potoczne i religijne doświadczenie obecności Boga żywego, Boga, który zaofiarowuje człowiekowi zbawienie. Nie nawiązywali do żadnych boskich sił, nie poszukiwali *tego, co boskie* w człowieku, ale wszystko odnosili do Boga, gdyż żyli i myśleli w atmosferze adoracji Boga Jahwe, Jedynego i Najwyższego Pana.

W kontekście ich wiary w Boga kryły się jednak odpowiedzi na metafizyczne pytania[15], jakie stawiali filozofowie. Oczywiście ani pytania, ani same odpowiedzi nie są wprost jako takie artykułowane. Pojawiają się jednak w atmosferze wiary w postaci wskazań i są raczej światłem, które rozjaśnia drogi stawania się i wskazuje, dokąd iść. W tej postaci mają jednak wielkie znaczenie dla kształtowania się samowiedzy ludzi Starego Testamentu. Każdy bowiem Izraelita, który wierzył w Boga stworzyciela i uwielbiał Najwyższego stwórcę wszystkiego, co istnieje, już tym samym wiedział i przyjmował jako pierwszą prawdę, że człowiek w świecie istnieje nie sam ze siebie ani nie jako „rzucony" na chybił trafił w kosmos czy przypadkiem z kaprysu bogów; nie wyłania się także z nicości czy z chaosu nie wiadomo dlaczego. To Bóg niczym nieprzymuszony stworzył go w całości. Stworzył go *z prochu ziemi,* tzn. z nicości jego bytu. Zatem człowiek pojawia się w świecie na słowo Boże. *„A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam, aby panował nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi». Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę"* (Rdz 1,26 – 27).

[15] Zob. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996.

Izraelici nie zastanawiali się nad naturą człowieka (pojęcie *natury* jako pojęcie filozoficzne było im obce), nie interesowali się także jego strukturą ontyczną. Przyjmowali tylko do wiadomości, że Bóg stworzył człowieka w całości *„na swe wyobrażenie"* czy *„na obraz i podobieństwo swoje"*. Znaczyło to, że Bóg stworzył człowieka *„niewiele mniejszym od aniołów"* dla panowania nad światem – *„aby panował...nad całą ziemią"*.

O tym stworzonym na obraz Boży człowieku ludzie Biblii mówią, że jest *ciałem* (*basar*), *duszą* (*nefesz*) i *duchem* (*ruah*); ponadto według ich wyobrażeń człowiek ma *serce* (*leb*) jako wewnętrzny ośrodek uczuć, myśli i decyzji. Ale mówiąc tak o człowieku Izraelici nigdy nie myśleli kategoriami ontologii czy metafizyki i dlatego człowieka traktowali jako jedność psychofizyczną; nigdy w duszy nie widzieli jakiejś odrębnej *boskiej zasady życia*, która dołącza się do materialnego ciała. Tym bardziej nie widzieli w niej czegoś takiego jak prosta i niezłożona *forma* materialnego *ciała*. Stąd w ich rozumieniu człowiek nigdy nie *składał się* z *duszy i z ciała*, lecz po prostu był bytem jako całość cielesno-psychiczno-duchowa. Jako *ciało* był widzialny, ale i zarazem kruchy, narażony na zranienie, a nawet na śmierć. Jako *dusza* zaś był istotą żyjącą, bytem, który żyje, czuje, oddycha, odbiera wrażenia. Natomiast dzięki *duchowi* cieszył się darem Bożego życia. Ale Izraelici ani *duszy*, ani *ducha* nie przeciwstawiali materialnemu *ciału*; widzieli w nich jedynie źródło wrażliwości i doznań. *„Dał im wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia* (*Syr* 17,6).

Jest też ważne, że cielesności i materialności nie interpretowali negatywnie, nie widzieli w nich jakiejś niższej kategorii bytu zmiennego i złożonego, źródła niedoskonałości i zła; dlatego też w ciele nigdy nie widzieli więzienia duszy. Wierząc w Boga Jahwe, przyjmowali, że *„wszystko, co Bóg uczynił, było bardzo dobre"* (Rdz 1,31). Z gruntu obcy był im grecki dualizm w widzeniu świata i człowieka i uznawanie w materii źródła niedoskonałości i zła. W ich rozumieniu ważny był żywy człowiek w całości stworzony przez Boga. Jego jedność ontyczną przyjmowali jako pozytywny pierwotny fakt.

Skąd jednak śmierć? Jeśli chodzi o śmierć, to dla ludzi Starego Testamentu była ona mrocznym wydarzeniem. Myśl o śmierci rodziła smutek. *„Człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat, przemija jak cień chwilowy"* (Hi 14,1 – 2). Przyznać trzeba, że ta swoista zasłona nad śmiercią zadziwia, bo przecież zasadniczą treścią całej biblijnej „historii" zbawienia była zapowiedź ocalenia człowieka, Bóg bowiem przeznaczył go do życia. *„Albowiem stworzył Bóg człowieka do nieśmiertelności; uczynił go obrazem własnej natury"* (Mdr 2,23). Izraelici przyjmowali, że śmierć jest dziełem samego człowieka, następstwem jego sprzeciwu wobec Boga, a więc grzechu. Śmierć dla człowieka jest czymś bardzo bolesnym, bo gdy człowiek umie-

ra, to znika ze świata widzialnego i wraca do ziemi, ale nie wiedzieli, co się z nim dzieje po śmierci. Dlatego na kartach Biblii jest tyle lęku przed śmiercią, tym bardziej, że myśl o duszy z natury swej nieśmiertelnej była im obca.

Wierząc jednak w Boga transcendentnego, stworzyciela i dawcę życia, w Boga, który przyobiecuje człowiekowi zbawienie, Izraelici stopniowo uświadamiali sobie myśl zmartwychwstania, czyli *ideę* powrotu całego człowieka do nowego życia. Idea ta wykrystalizowała się jednak wyraźnie dopiero w czasach przed narodzeniem Chrystusa i w Nim – w Jego nauczaniu i życiu – uzyskała wyraźniejsze naświetlenie. A Chrystus myśl o zmartwychwstaniu połączył wyraźnie z własnym życiem i z obietnicą nowego życia, jakim ludzi obdarzy po swoim zmartwychwstaniu. *Kto żyje i wierzy we mnie, choćby i umarł, żyć będzie.* W kontekście wiary w Chrystusa zbawiciela egzystencja człowieka w świecie nabierała wyraźnie nowego sensu – jego przeznaczeniem ma być życie w innym nowym świecie.

* * *

Na kartach Biblii możemy także śledzić, jak w świadomości Izraelitów stopniowo zarysowuje się świadomości wolności człowieka oraz autonomii poszczególnego Izraelity jako członka wspólnoty.

On na początku stworzył człowieka
I zostawił go własnej mocy rozstrzygania.
Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania,
Być wiernym zależy od twej dobrej woli.
Położył przed tobą ogień i wodę,
Co zechcesz, po to wyciągniesz swą rękę.
Przed ludźmi życie i śmierć,
Co ci się podoba, to będzie ci dane.
Ponieważ wielka jest mądrość Pana,
Potężny jest władzą i widzi wszystko.
Oczy Jego patrzą na bojących się Go –
On sam poznaje każdy czyn człowieka.
Nikomu nie przykazał być bezbożnym
I nikomu nie dał wolności grzeszenia.
(Syr 15,14 – 20)

Świadomość wolności zrodziła się jednak nie z pytań o istotę wolności i jej warunki. Wolności doświadczali w sobie – w swych buntach i w swych wybo-

rach – jako cennego daru. Żyjąc treścią Przymierza z Bogiem, każdy Izraelita jako członek wspólnoty wyrażał osobiście swoją zgodę na udział w Przymierzu. W jakiś sposób stawał więc osobiście przed Bogiem jako wolny partner i zarazem jako członek *ludu, w którym sobie Bóg upodobał.* Zatem każdy Izraelita z osobistego wyboru wchodził w więź z Bogiem na płaszczyźnie ja-ty, albowiem Jahwe Bóg, absolutnie transcendentny, dla każdego Izraelity był *Kimś*, *Kto* mówił do *ludu* i *Kto* od swego ludu oczekiwał wierności. Tym samym każdy Izraelita był świadomy, że dochowując wierności Panu, nie jest tylko przypadkiem czy egzemplarzem gatunku, lecz kimś ważnym we wspólnocie *Ludu Bożego*, kimś, kto jako uczestnik wspólnotowego życia ma swoje osobiste znaczenie.

W kontekście wiary i w atmosferze spotkania z Bogiem żywym wierzący Izraelita doświadczał własnej małości i jednocześnie miłości Boga. Nie był nikim, nie był jednostkowym przypadkiem; był kimś, kogo Najwyższy kocha. I to budziło zdumienie. *Kimże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Czymże jest dobro lub zło pochodzące od niego? Liczba dni człowieka – jeśli wiek jego jest długi – dosięga stu lat. Jak kropla wody zaczerpnięta z morza lub ziarnko piasku, tym jest kilka lat wobec dnia wieczności. Dlatego Pan cierpliwy jest dla ludzi i wylał na nich swoje miłosierdzie. Zobaczył i wie, że koniec ich godny litości i dlatego pomnożył swoje przebaczenie. Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością* (Syr 1,-13). A w innym miejscu: *„Pan czeka, aby wam okazać łaskę, i dlatego stoi, by się zlitować nad wami"* (Iz 30,18). Taka miłość w przeżywaniu transcendencji Boga była czymś niezwykłym.

* * *

Obcując z Bogiem na płaszczyźnie ja-ty, poszczególny człowiek przestawał być kimś anonimowym, wtłoczonym w życie grupowe. Przyjmując w wierze, że skoro Bóg stworzył go wolnym i *„pozostawił własnej mocy rozstrzygania"*, to człowiek jednocześnie odkrywał, że również i on sam jako członek ludu Bożego jest panem samego siebie, bo przecież od jego decyzji i wierności zależy wierność ludu Bożego. Tak więc w dialogu z Bogiem mógł sobie stopniowo uświadomić także swoją *godność* i sens swej osobowej egzystencji w świecie. Jednak wyraźne uświadomienie sobie tej prawdy o człowieku wymagało czasu i historii. W pełni zarysowało się dopiero z chwilą pojawienia się Jezusa Chrystusa, który *„ku wolności wyswobodził nas"* (Gal 5,1). A Jezus, choć przemawiał do tłumów, to przecież zawsze jednak zwracając się do poszczególnego człowieka, apelował zawsze do jego osobistej wolności; ponadto identyfikował się z każdym człowiekiem, a zwłaszcza z tymi najmniejszymi. Taki jest sens Jego zbawczego posłannictwa.

Wszystko to stwarzało zupełnie nowy klimat do wzajemnych odniesień ludzi między sobą, a zarazem niosło ze sobą impulsy, które w przyszłości skłaniały do nowych przemyśleń. Wierzący i pobożny żyd – a potem każdy chrześcijanin – wierząc w Boga, który go stworzył na swój obraz i podobieństwo, uświadamiał sobie w „mrocznym zarysie", *skąd* jest i *kim* jest; że w Bogu ma swój początek i że Bóg upodobał sobie w nim, bo Ten pragnie go zbawić. Ten kontekst wiary stwarzał duchowy klimat, który sprzyjał kształtowaniu się samoświadomości człowieka, niejako ożywiał ją i poszerzał o zrozumienie własnego znaczenia i miejsca w świecie – w tym szczególnie sytuacji kobiety i losu niewolnika – w całości życia społecznego.

Przenikanie się filozofii pogańskiej i wiary judeochrześcijańskiej

Te dwa sposoby myślenia o człowieku – grecki czysto filozoficzny, skupiony na samym człowieku i na tym, co w nim boskie, oraz czysto religijny, właściwy ludziom Biblii – kształtowały się przez długie wieki w wyodrębnionych i stosunkowo w izolowanych kręgach kulturowych. Ale już począwszy od III i II wieku przed Chrystusem zaczęły się stopniowo wzajemnie przenikać. Pośredniczyły w tym język i kultura grecka. Ta niosąc ze sobą pogańską filozofię, rozszerzała się na cały ówczesny świat i przybierała postać helleńską. Biblia zaś, zawierająca myśl hebrajską (Stary Testament), gdy została przełożona na język grecki jako tzw. *Septuaginta*, przestawała być księgą religijną dostępną wyłącznie dla Izraelitów. Dołączony później do niej Nowy Testament w zasadzie został napisany w języku greckim. Przepowiadanie więc Dobrej Nowiny niosło ze sobą myśl hebrajską i rozchodziło się na cały ówczesny świat helleński. I to stało się jednym z pierwszych i bardzo ważnych czynników, które przyczyniły się do wzajemnego przenikania się tych dwóch tak odmiennych sposobów myślenia o człowieku.

Ale był to jednak proces powolny, pełen duchowych napięć i konfliktów, tak że na przełomie I i II wieku owo przenikanie wydawało się z wielu powodów wprost niemożliwe. Świadectwo pierwszego zderzenia się przepowiadania Dobrej Nowiny z myślą filozoficzną świata pogańskiego mamy w *Dziejach Apostolskich* (zob.17,16-33). Św. Łukasz opowiada, że gdy Apostoł Paweł znalazł się w Atenach, *niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich* chętnie go słuchali i chcieli bliżej poznać jego naukę o jakichś nowych bogach, *bo głosił Jezusa i Zmartwychwstanie*. Gdy mówił im o Jezusie z Nazaretu, który jest Synem Bożym, słuchali go z uwagą. Ale gdy zaczął mówić o naszym współzmartwychwstaniu z Chrystusem, wówczas *jedni się wyśmiewali, a inni mówili: «Posłuchamy cię innym razem»*. Dlaczego? Otóż powodem oporu filozofów nie była

wcale koncepcja Boga czy osoba Jezusa z Nazaretu jako Syna Bożego i Człowieka, ani także zasadnicza niemożliwość zmartwychwstania jako faktu. Nie były nim również chrześcijańskie ideały i wymogi życia moralnego (te pogan raczej przyciągały). Głównym źródłem oporu były właśnie poglądy antropologiczne rozpowszechnione w świecie helleńskim. A według tych poglądów najważniejsza w człowieku była doskonała, bo prosta i niematerialna dusza jako zasada bytu człowieka, natomiast ciało jako najniższa kategoria bytu było czymś, co jedynie obciążało duszę, włączało bowiem człowieka w ziemską egzystencję. Z tego powodu w śmierci dopatrywano się raczej wyzwolenia z obciążających człowieka warunków ziemskiej egzystencji. Oczywiście w tym kontekście chrześcijańska nauka o zmartwychwstaniu jako o odnowie i przemianie całego człowieka musiała więc wydawać się czymś zupełnie obcym lub przynajmniej trudnym do zaakceptowania. Bo po co doskonała dusza ma się na nowo łączyć z niedoskonałym, obciążającym ją ciałem? Czyż egzystencja duszy wyzwolonej z okowów ciała nie była czymś doskonalszym? Zatem zmartwychwstanie jako ponowny związek duszy z ciałem uchodziło za przeciwne naturze człowieka. Ale zarazem stało się impulsem do refleksji nad naturą człowieka.

To wzajemne przenikanie się ożywiło się z momentem, gdy poganie coraz liczniej nawracali się na chrześcijaństwo, zwłaszcza ci, którzy świadomie wybierali nową drogę życia. Wśród nich nawracali się ludzie wykształceni i z warstw wyższych, a później nawet ludzie władzy. Ale jeśli Dobra Nowina o zbawieniu przyciągała pogan, to przyciągała jedynie tych, którzy z troską myśleli o ocaleniu własnej egzystencji i którzy poszukiwali nadziei na nowe życie w świecie bez nadziei. Ta właśnie okoliczność otwierała drogi do wzajemnego zrozumienia.

W procesie przenikania się treści filozoficznych i treści wiary judeochrześcijańskiej wielką rolę odegrali, już w okresie prześladowań, tzw. apologeci, a potem pisarze chrześcijańscy, zwani Ojcami Kościoła. Oni to pisząc *apologie*, wyjaśniali swym braciom poganom, kim jest Jezus Chrystus, Syn Boży i Człowiek. W tych wyjaśnieniach odwoływali się do pojęć filozoficznych dotyczących natury człowieka, ciała, duszy, ducha i materii. Inicjowali w ten sposób dialog na temat wartości wszystkiego, co w filozofii stworzyli poganie.

Wśród tzw. apologetów postacią profetyczną okazał się św. Justyn Męczennik (żył w latach ok. 100–165). Zanim uwierzył w Jezusa Chrystusa, sam oddawał się filozofii, szukał w niej prawdy po różnych szkołach filozoficznych: *„z całej duszy pragnąłem dowiedzieć się, czym istotnie i przede wszystkim jest filozofia"*. Wreszcie gdy spotkał się z chrześcijaństwem, uwierzył w Jezusa i w Jego Dobrą Nowinę o zbawieniu. Jednak po nawróceniu nie przestał być filozofem poszukującym prawdy, nie wzgardził też pisarzami pogańskimi. Oto jego uzasadnienie, dlaczego trwając przy Jezusie nadal uprawiał filozofię: *„Każdy*

z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko cząstkę prawdy, w sobie kiełkującą, i tyle też tylko mówił. A ponieważ w rzeczach zasadniczych oni nawet sami z sobą stawali w sprzeczności, tedy rzecz oczywista, że nie mieli jasnego zrozumienia ani wiedzy niewzruszonej. A zatem wszystko, co w nich dobrego, to własność nas chrześcijan. Albowiem po Bogu czcimy i miłujemy Słowo, pochodzące od Boga niezrodzonego i niewysłowionego, jako że dla nas stało się człowiekiem, by i w naszych cierpieniach wziąć udział i nas uleczyć. Pisarze zaś mogli widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury złożone leżało"[16].

Św. Justyn stał się więc promotorem dialogu wiary chrześcijańskiej z kulturą pogańską, zainicjował bowiem pojednanie w sferze ducha. Przeciwne stanowisko zajął inny apologeta, Tertuliana (żył ok. 160–220). Ten rzymski prawnik i filozof, nawróciwszy się na chrześcijaństwo ok. 195 roku, zdecydowanie potępiał dialektykę i filozofię jako źródło herezji. Powołując się na świadectwo św. Pawła, pisał: *„Biedny Arystotelesie! Tyś to wymyślił dialektykę dla heretyków, tę mistrzynię zarówno w budowaniu jak i w burzeniu, giętką w zdaniach, zdolną wymusić każdy wniosek, stanowczą w dowodzeniu, niestrudzoną w kłótniach, uciążliwą nawet dla samej siebie, mówiącą o wszystkim w ten sposób, by nic nie powiedzieć. Ona jest źródłem wszystkich owych bajek i niekończących się łańcuchów genealogicznych, owych bezpłodnych wywodów i pustej gadaniny, rozszerzającej się jak rak, przed czym przestrzega nas Apostoł, kładąc szczególny nacisk na unikanie filozofii, pisząc wyraźnie w liście do Kolosan: «Uważajcie, by was kto nie oszukał przez filozofię i pustym gadaniem, opartym na ludzkiej tradycji, a nie na natchnieniu Ducha św. Przebywając przez pewien czas w Atenach i obcując z jej mieszkańcami, poznał on dobrze całą tę mądrość ludzką, naśladowczynię i zarazem jej fałszerkę, która sama się rozpadła na szereg różnorodnych sekt, zwalczających się wzajemnie. Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie lub dialektyczne chrześcijaństwo. Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po jego Ewangelii żadnych dociekań. Skoro wierzymy, nie życzymy sobie poza wiarą niczego więcej. Bo to jest najważniejsze, że wierzymy i nie ma już niczego więcej, w co byśmy ponadto wierzyć powinni"*[17].

---

[16] *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Wstęp – tłumaczenie z greckiego – objaśnienia napisał A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 93 i 100.

[17] Tertulian, *Preskrycja przeciw heretykom*, VII (zob. *Wybór pism*, oprac. W. Myszor i E. Stanula, Warszawa 1970, s. 46 -n 47).

* * *

Św. Justyn, głosząc pojednanie, otwierał chrześcijaństwo na filozofię, i odwrotnie, filozofię na chrześcijaństwo. Bo czyż w imię wiary w Jezusa Chrystusa i Jego Dobrą Nowinę można lekceważyć prawdy filozoficzne, nawet gdy je odkrywali poganie? Obojętne, kto prawdę odkrywa i kto ją głosi, prawda pozostaje wartością najwyższą. Prawdy trzeba – i z racji metodologicznych należy – rozgraniczać i wskazywać źródła, z których je czerpiemy. Ale żywy konkretny człowiek – ten, który żyje i staje się w świecie sobą – nie może lekceważyć ani prawd religijnych z racji filozoficznych, ani prawd filozoficznych z racji religijnych. Prawdy, które rozświetlają egzystencję konkretnego człowieka, nie wykluczają się, ale z istoty swej domagają się pojednania. To zaś źródłowo dokonuje się nie w doktrynach, lecz w sercach żywych ludzi. Jest to podstawowy warunek mądrości, tej mądrości, dzięki której człowiek może odkryć właściwe drogi ducha i stawania się sobą.

Św. Justyn wytyczył drogi rozwoju starożytnemu chrześcijaństwu i późniejszemu rozwojowi kultury. W ślad za nim chrześcijanie filozoficznie wykształceni, pod wpływem wiary starali się ponownie przemyśleć zagadnienia filozoficzne, szczególnie te, które dotyczyły natury ludzkiej. Owocem tych przemyśleń już u tzw. wczesnych Ojców Kościoła były nowe koncepcje antropologiczne. Dotyczą one zwłaszcza interpretacji związku duszy z ciałem. W interpretacji zaś tego związku ważne było nowe spojrzenie na ciało, a tym samym na materię jako ziemski element w strukturze bytu człowieka. W grę więc wchodziło nowe rozumienie natury człowieka. Pod tym względem niezwykle ciekawe jest świadectwo apologety Atenagorasa z Aten *O zmartwychwstaniu umarłych*[18]. Niewiele o nim wiemy. Żył w II wieku i pochodził z pogańskiej rodziny. Był wykształcony i doskonale zorientowany w filozofii. Na chrześcijaństwo nawrócił się pod wpływem lektury Pisma św. Najpierw napisał *Prośbę za chrześcijanami*, a następnie małe dziełko *O zmartwychwstaniu ciał*. Podjął się w nim przedstawić antropologiczne – filozoficzne i teologiczne – argumenty, które przemawiają za rozumnością chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu ciała.

Według Arystydesa zmartwychwstanie nie jest nieuzasadnionym wymysłem ludzi, którzy uwierzyli w Jezusa z Nazaretu i Jego posłannictwo. Żywiąc *„mocną nadzieję na trwałe bytowanie w nieśmiertelnej postaci, nie wymyślamy go sobie opierając się na ludzkich mniemaniach i nie mamimy się na próżno fałszywą nadzieją, lecz wierzymy mocno w niezawodną rękojmię, którą jest zamysł nasze-*

[18] Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985.

go Stwórcy; zgodnie z tym zamysłem zbudował On człowieka z nieśmiertelnej duszy i z ciała oraz dał mu rozum i wrodzone prawo dla ocalenia i ochrony swych darów...”. Według Arystydesa Bóg, stwarzając człowieka, przeznaczył go do życia wiecznego. Zmartwychwstanie to właśnie urzeczywistnienie tego przeznaczenia. Arystydes wskazuje, że aby zrozumieć zmartwychwstanie jako realizację tego pierwotnego zamierzenia, *„winniśmy zastanowić się nad ludzką naturą”*[19]. Mówiąc współczesnym językiem fenomenologicznym, odwołuje się do analizy struktury bytu ludzkiego. Na drodze tej analizy odkrywa to, co w naturze człowieka być musi, czyli jego istotę. Biorąc pod uwagę tę istotę człowieka, w jej poznaniu odnajduje argumenty przemawiające za zmartwychwstaniem. Warto przytoczyć tok jego rozumowania: *„Jeśli bowiem cała w ogóle natura ludzka zbudowana jest z nieśmiertelnej duszy i z ciała, które zostało zespolone z duszą w akcie stworzenia, i jeśli Bóg nie udzielił oddzielnie tego stworzenia, egzystencji i całego życia naturze samej duszy, i oddzielnie naturze ciała, lecz przyznał te dary ludziom zbudowanym z obu elementów...*”; zatem *„skoro człowiek stanowi zbudowaną z obu składników jedną istotę żywą...”*[20], to wówczas integralna jedność jego bytu jest czymś fundamentalnym, czymś, co ma swoją podstawę w naturze człowieka, a co zawsze musi być zachowane, aby człowiek był człowiekiem. Śmierć, godząc w całość bytu człowieka, narusza tę integralną jedność ludzkiej natury. Jeżeli jednak Bóg wszechmogący, stwórca takiej złożonej, ale zarazem jednolitej natury człowieka, po jego śmierci obiecuje przywrócić mu nowe życie, to musi je przywrócić zgodnie z jego naturą, czyli jako złożonego z duszy i ciała; w przeciwnym wypadku człowiek po zmartwychwstaniu nie byłby bytem integralnym, czyli sobą w pełni swej istoty, bo ani samo ciało, ani sama dusza nie jest całym człowiekiem. Cały człowiek objawia się w powiązaniu obu składników, czyli ciała i duszy. Zatem dla przywrócenia pełni bytu człowieka zmartwychwstanie ciała jest czymś koniecznym, polega bowiem na przywróceniu człowiekowi pełnej integralności jego bytu. Bez przywrócenia tej integralności człowiek nie osiągnąłby celu swego przeznaczenia – pełni swego bytu: *„wówczas bowiem, gdy dokonuje się zmartwychwstanie, dopełnia się też właściwy cel”*[21], czyli przeznaczenie człowieka do udziału w życiu, które nie przemija.

Dla uzasadnienia rozumności zmartwychwstania – jako wydarzenia zgodnego z naturą ludzką – Arystydes posłużył się pojęciami filozoficznymi, ale impulsem do tej refleksji były dane objawienia, tzn. wiara w zmartwychwsta-

[19] Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych,* Warszawa 1985, s. 99 i 100.

[20] Jw., s. 102.

[21] Jw., s. 115.

nie. Wszystkie te dane należało jednak tak przebadać, aby można było w sposób rozumnie uporządkowany i uzasadniony przedstawić jako spójną całość myślową – chrześcijański pogląd na człowieka i jego przeznaczenie.

* * *

Wzajemne przenikanie nie obywało się jednak bez trudności i konfliktów. Ludzie, wychowani w kulturze helleńskiej i obyci z filozoficznymi poglądami greckimi, traktowali jako coś oczywistego uznawanie ciała za najniższą kategorię bytu, a często za źródło zła lub przynajmniej za czynnik obciążający niematerialną doskonałą duszę. Ci więc, gdy nawracali się na chrześcijaństwo, przeżywali autentyczne rozterki. Wielu z nich z trudem przychodziło – właśnie ze względu na rozumienie człowieka – uznanie w Chrystusie Syna Bożego i prawdziwego Człowieka i tego wszystkiego, co głosiło chrześcijaństwo na temat ziemskiej egzystencji Jezusa. Nie mogli bowiem pogodzić ze sobą prawdy o Bogu i prawd antropologicznych o doskonałej niematerialnej duszy z myślą o cielesności Jezusa Człowieka. Bo jakżeż Syn Boży mógłby być prawdziwym człowiekiem? Niejedni więc uważali, że jeśli Jezus z Nazaretu był prawdziwym człowiekiem, to nie mógł być Synem Bożym, bo jakżeż mógłby w sobie pogodzić to, co doskonałe – swoją boską naturę – z tym, co niedoskonałe, ziemskie, tzn. z ludzkim ciałem? Zatem miał co najwyżej pozorne ciało, a jeśli cierpiał i umarł, to także jedynie pozornie. Jeśli zaś był prawdziwym człowiekiem, to z tych samych powodów nie mógł już być prawdziwym Bogiem; zatem był co najwyżej przybranym Synem Bożym. Z tych trudności i sporów zrodziły się liczne herezje chrystologiczne.

* * *

W trakcie tych sporów o Chrystusa i o Trójcę Świętą zrodziło się nowe pojęcie *osoby ludzkiej* jako bytu cielesno-duchowego. Coraz powszechniej uznawano, że człowiek jako osoba w całości jest ukonstytuowany z ciała i duszy, taka bowiem jest jego natura. Wśród tych poglądów najważniejsze były dwa stwierdzenia: 1) że do natury osoby ludzkiej należy ciało i dusza; 2) że poszczególny człowiek jako osoba ma swoją jednostkową i niepowtarzalną wartość. Ta wartość człowieka jako jednostkowej osoby zarysowywała się szczególnie wyraźnie w świetle wiary w zbawcze dzieło Chrystusa, w znaczenie Jego cierpień, śmierci i zmartwychwstania. Chrystus bowiem cierpiał i umarł za każdego człowieka, także za tego najmniejszego i nic nie znaczącego w ówczesnym świecie. Kto zatem wierzył w Chrystusa i w Jego zbawcze dzieło, ten siłą rzeczy zaczynał już inaczej myśleć o wartości poszczególnego człowieka i o sensie

jego ziemskiej egzystencji. W ten sposób religijne myślenie inspirowało nowe myślenie filozoficzne. Znalazło to swój wyraz w doktrynie teologiczno-filozoficznej wypracowanej przez św. Augustyna.

Objawienie judeo-chrześcijańskie nie dawało jednak gotowych prawd o człowieku. Zawierało w sobie jedynie pewne światło, za którym warto było iść. Lecz to wymagało zawsze przemyślenia starych formuł filozoficznych i tworzenia nowych syntez myślowych. Tak to już jest, że: *„Bóg pragnie przyjść do swojego świata, ale chce przybyć przez człowieka. Taka jest tajemnica naszej egzystencji, ponadludzka szansa ludzkości"*[22].

* * *

Co zyskało chrześcijaństwo otwierając się na kulturę pogańską? Niewątpliwie zyskało język i pojęcia filozoficzne, które pomagały porządkować i określać treści wiary tak, że stopniowo mogły przybrać formę doktryny teologicznej. W toku długiego procesu polemik z platonizmem i neoplatonizmem, w toku sporów o prawdy wiary – o naturę Chrystusa, o istotę osób w Trójcy Świętej – wzbogacały wykład wiary o pewne treści filozoficzne. Filozofia bowiem niosła z sobą prawdy odkrywane przez człowieka jego własną mocą oraz pytania, na które on sam szukał odpowiedzi, jak na przykład pytania o byt, o naturę, o duszę, o dobro i zło i wiele innych. Ale filozofia niosła także pytania, na które człowiek nie mógł znaleźć odpowiedzi własną mocą poznawczą lub też błądził w ich poszukiwaniu, jak na przykład pytania o naturę bytu pierwszego, o początek świata i o początek duszy ludzkiej. Lecz najważniejsze było to, że filozofia niosła z sobą *umiejętności metodologiczne i technikę badawczą*, a zwłaszcza logikę jako podstawę porządkowania i komunikowania myśli. Czerpiąc te zasoby z filozofii pogańskiej, chrześcijańskie nauczanie mogło w przyszłości przybrać charakter doktryny i mądrości wiary, i w tej formie jako racjonalny dyskurs przenikało w przestrzenie życia ducha – w kulturę. Dzięki temu ludzie myślący w chrześcijańskiej doktrynie odnajdywali już nie tylko naukę o zbawieniu; teologiczny wykład wiary niósł ze sobą również nowe i zarazem już inne odpowiedzi na pytania filozoficzne, inne, gdyż czerpane z odmiennych źródeł, a mianowicie z objawienia i z własnych dociekań myślicieli chrześcijańskich. Co prawda były to odpowiedzi nie na pytania o byt jako byt czy o naturę substancji – Ewangelia takich odpowiedzi nie dawała – ale na pewno kryła w sobie owo światło, które pozwalało formułować nowe odpowiedzi na pytania *o naturę człowieka, o strukturę jego bytu jako osoby, zwłaszcza zaś o rolę ciała w ukonstytu-*

[22] M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Warszawa 1994, s. 58.

owaniu bytu ludzkiego. Ponadto chrześcijańskie nauczanie pomagało odkrywać sens doczesnej egzystencji człowieka w świecie, sens wolności i autonomii człowieka jako osoby w społeczeństwie, w stosunku do władzy, wobec państwa; ponadto pytania o sens pracy, o sens cierpienia i wiele innych nowych pytań, których filozofowie pogańscy albo jeszcze nie, albo w ogóle nie stawiali.

A co zyskała filozofia i filozoficzne myślenie o człowieku dzięki otwarciu się na Ewangelię? Zawsze trzeba mieć to przed oczami, że Dobra Nowina nie jest traktatem filozoficznym, dlatego nie można od niej oczekiwać rozwiązania problemów, które są obecne w dziełach Platona czy Arystotelesa. Ewangelia nie zawiera też żadnych analiz dotyczących natury duszy, jej boskości. Nie podaje także nowych dowodów na istnienie Boga, nie wyjaśnia natury ducha. Ponadto Ewangelia wiele filozoficznych pytań pozostawia bez odpowiedzi, nie rozwiązuje więc wszystkich problemów, jakie stawia człowiek. Wiele z tych problemów Ewangelia w ogóle pozostawia ludziom do rozwiązania. Mówiąc jednak językiem przypowieści o królowaniu Boga, Ewangelia ukazuje Boga jako Ojca wszystkich ludzi (a nie jako bezosobową zasadę bytu). W życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Ewangelia ukazuje człowiekowi nadzieję na nowe życie. A to jest coś więcej niż ontologia i metafizyka. W przebaczeniu ukazuje wzniosłość miłości i jej prymat, w błogosławieństwie ubóstwa i pokoju nowe perspektywy współżycia ludzi ze sobą. Ale Ewangelia nie daje gotowych rozwiązań, promieniuje jedynie światłem, które pozwala człowiekowi rozpoznać Boga żywego i istotę samego siebie jako ducha. Kto jednak uwierzył w Jezusa i rozmyślał nad Jego utożsamieniem się z najmniejszymi, ten coraz wyraźniej dostrzegał sens braterstwa i równości, sens sprawiedliwości, wartość miłości i życia rodzinnego, swoje doczesne i wieczne znaczenie, swoją godność jako poszczególny człowiek (a nie rodzaj ludzki). Był to jednak bardzo długi proces, ale proces o pozytywnym znaczeniu w dziejach ducha. O promieniowaniu płynącym z chrześcijańskiego przepowiadania Hegel m.in. tak pisze: *„Dzięki religii chrześcijańskiej uświadomiona została absolutna idea Boga w jej prawdzie, a człowiek odnalazł w tej idei również siebie samego w swej prawdziwej naturze, danej w określonym wyobrażeniu Syna Bożego. Człowiek jako istota dla siebie skończona jest zarazem obrazem i podobieństwem Boga i sam w sobie źródłem nieskończoności; jest on celem sam dla siebie, posiada w sobie samym wartość nieskończoną i przeznaczenie życia wiecznego"*[23].

Bez promieniowania Ewangelii filozofia w wielu zasadniczych dla człowieka sprawach nie doszłaby do pogłębionego i wyraźnego poznania, a może na-

[23] *Wykłady z filozofii dziejów,* t. II, przekł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 179.

wet dalej brnęłaby po manowcach niepewności i sceptycyzmów. Czyż bowiem dzisiaj nie pod wpływem chrześcijańskiego nauczania mamy w kulturze europejskiej tak wyraźną świadomość godności człowieka jako osoby i jego autonomii. Wolności sumienia? Podmiotowości człowieka i jego praw? Wartość życia ludzkiego od poczęcia do śmierci? Dziś wolność, równość, braterstwo wszystkich ludzi, sprawiedliwość i solidarność, demokracja i prawa człowieka wydają się oczywiste, uchodzą za wartości ogólnoludzkie. Ale dla ludzi świata pogańskiego i dla starożytnej filozofii takie nie były. Wprawdzie zanim ukazały się w nowym świetle, musiały upłynąć wieki, ale w sferze ducha nic się nie dzieje rewolucyjnie. Bez chrześcijańskiego nauczania, być może, dotąd nie znalibyśmy rozdziału państwa od Kościoła, władzy świeckiej od władzy religijnej, moralności od prawa. Być może nadal utożsamialibyśmy politykę i religię; nie wiedzielibyśmy, jak daleko sięgać może władza państwa nad człowiekiem jako osobą. Prawda, chrześcijaństwo nie znajduje jeszcze rozwiązania dla wielu palących dzisiaj problemów, jak problemy społeczne, demograficzne, problemy wojny i pokoju; nie może także uporać się z konfliktami na tle religijnym. Ale filozofia i Biblia wnieść mogą nowe ich oświetlenie, wskazać kierunki i możliwości takie, które by odpowiadały godności człowieka.

Na zakończenie warto przypomnieć słowa Karla Jaspersa sprzed pięćdziesięciu lat: *„My, ludzie Zachodu, wszyscy pozostajemy chrześcijanami, ponieważ ukształtowaliśmy się na tym obszarze, ponieważ chrześcijański rodowód porusza naszą duszę, określa nasze decyzje i zamierzenia, ponieważ wypełniają nas obrazy i wyobrażenia, które mają swe źródło w Biblii”*[24].

* * *

Dla współczesnego myślenia o człowieku i jego prawach zatrzymanie się przy starożytnym dziedzictwie filozoficznym i przy treściach wiary judeochrześcijańskiej nie jest cofaniem się wstecz; nie jest także zwyczajnym zwrotem ku przeszłości, która przeminęła i nie ma już żadnego znaczenia. Przeciwnie, jest twórczym powrotem do źródeł i zwrotem ku światłom, które zabłysły u początków kultury europejskiej, a które dziś – pod wpływem postmodernistycznych dekonstrukcji i interpretacji – zdają gasnąć. Lecz w tej sytuacji właśnie powrót do źródeł i zwrot ku światłom początków jest Europie potrzebny bardziej niż kiedykolwiek. W świecie duchowo zdezorientowanym, skoncentrowanym tylko na naukowo-technicznych usprawnieniach przyspieszających produkcję i konsumpcję dóbr wyprodukowanych, a za prawdę uznającym tylko dekonstrukcję i interpretację, trudno będzie jej stać się braterską wspólnotą ludów i narodów.

[24] *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 60.

Ks. Antoni SIEMIANOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 29–50

EUROPIE POTRZENE JEST NOWE MYŚLENIE O CZŁOWIEKU

Kryzys człowieka

Dziś w Europie nasze myślenie o człowieku rozwija się w atmosferze kryzysu. Jednocząca się Europa zdaje się zapominać czy nawet wyrzekać się własnego oryginalnego myślenia o człowieku; myślenia, które ma przecież za sobą przeszło dwuipółtysiącletnią historię. Samoświadomość człowieczeństwa w Europie uległa jakby jakiemuś zamroczeniu. Współczesny Europejczyk – chcąc być przede wszystkim Europejczykiem – gubi się w sobie samym co do sensu bycia człowiekiem.

W Europie nie jest to jednak zjawisko zupełnie nowe. Zarazem podkreślić należy, iż źródłem owego kryzysu człowieczeństwa nie jest sam proces jednoczenia się ludów i narodów europejskich. Jest raczej wręcz przeciwnie: przecież sama idea jednoczenia się ludzkości – nie tylko mieszkańców Europy – zakłada właśnie tożsamość człowieczeństwa w każdym z nas. Każdy człowiek jest osobą i z tej racji każdy jest podmiotem praw ludzkich, niezależnie od miejsca pochodzenia i zamieszkania. Ta fundamentalna prawda o człowieku jest u podstaw jednoczącej się Europy, która nie wyłania się z duchowego chaosu i pojęciowego pomieszania. Pogubienie się Europejczyków co do sensu człowieczeństwa bierze się stąd, że w kulturze zachodnioeuropejskiej zlekceważono fundamentalne *pytania* człowieka o siebie samego. Odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek jako osoba, uzależniono nie od poznania natury człowieka jako osoby, ale od konwencji i kulturowego kodu. Przeżywany dziś kryzys co do sensu bycia człowiekiem uświadamia nam, że takie pytania, jak: Kim jestem ja-człowiek? Co znaczy być ja osobowym? Jakie jest moje miejsce i moje znaczenie w świecie i we wspólnocie z drugimi? Co znaczy być podmiotem praw ludzkich i obywatelskich? – zaczynają nabierać dziś niemal dramatycznego znaczenia. Znajdujemy się w swego rodzaju zakręcie dziejowym. Tak jak kiedyś, gdy Grecy i Rzymianie stawali twarzą w twarz z ludami Azji, Afryki czy Północnej Europy, musieli sobie odpowiedzieć nie na pytania, co znaczy być Grekiem czy Rzymianinem, ale człowiekiem. I tak samo Europejczycy, gdy u progu

czasów nowożytnych stawali twarzą w twarz z ludami Ameryki – musieli sobie uświadomić, co znaczy być człowiekiem, a nie tylko Europejczykiem.

Dziś sytuacja jest podobna. Ale w Europie zatracenie samoświadomości człowieczeństwa jest faktem. Już w latach dwudziestych Max Scheler dostrzegał fakt kryzysu człowieczeństwa, gdy pisał, że *„jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny», w której już nie wie, czym jest, a zarazem też wie, że tego nie wie"*[1]. I nie była to wcale ekscentryczna opinia filozofa. Dziś kryzys ten nawet zdaje się pogłębiać. Czyż głośna formuła Michel Foucaulta *„śmierć człowieka"* nie świadczy o tym? Ale czyżby *rzeczywisty* człowiek w Europie naprawdę umarł?

Nie. W kryzysie tym nie chodzi o śmierć *rzeczywistego* człowieka-Europejczyka, lecz o duchowe procesy w kulturze europejskiej i związane z nimi przemiany nastawień i punktów odniesienia w nauce, w filozofii, w sztuce, w religii. Formuła *„śmierć człowieka"* – podobnie jak wcześniejsza od niej formuła *„śmierć Boga"* – w lapidarny sposób wskazują na następstwa procesów, które zaszły – i które nadal zachodzą – w samoświadomości Europejczyków w spojrzeniu na siebie i na własne dążenia. Pamiętać jednak należy, że zmiany te nie są czymś nowym i nagłym, lecz przeciwnie, zachodziły powoli i od dość dawna. Dostrzegał je już w pierwszej połowie XIX wieku Sören Kierkegaard stwierdzając m.in., że człowiek do tego stopnia *„pobłądził w sobie samym"*, iż pogubił się *„w poczynaniu samego siebie w wolności i prawdzie"*. Następstwem tego pogubienia się jest przeżywany dziś coraz dotkliwiej kryzys samowiedzy Europejczyków. Zasadniczą treścią tego kryzysu jest duchowe znużenie i wyczerpanie, a nade wszystko zwątpienie[2], o którym w latach dwudziestych pisał Edmund Husserl. Zwątpienie to odnosi się nie tylko do poznania prawd pierwszych, nie tylko do sensu wartości. Zwątpienie, jakie towarzyszy kryzysowi samowiedzy, jest zwątpieniem w sens nauki, filozofii, religii i sztuki, w sens rozumności w sobie samym, a dziś nawet w sens jakiegokolwiek racjonalnego dyskursu[3]. Konsekwencją tego jest zwątpienie w sens bycia człowiekiem. W kontekście takiego myślenia człowiek czuje się do tego stopnia zagubiony, że nawet pytania o samego siebie uważa za śmieszne i dlatego nie warto brać ich na serio. *„Jeśli życie nie jest realne, jeśli nie jest poważną sprawą, a jego celem jest grób, to może jesteśmy śmieszni podchodząc do siebie tak serio. Z drugiej stro-*

---

[1] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy,* Warszawa 1987, s. 151.

[2] Zob. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia,* Warszawa 1993.

[3] Richard Rorty uważa, że w racjonalnym dyskursie nie chodzi wcale o prawdę, lecz jedynie o ekspresję subiektywnych poglądów (zob. *Filozofia a zwierciadło natury,* Warszawa 1994).

ny, jeśli na tę powagę nie ma żadnej rady, to może trzeba nam pogodzić się z własną śmiesznością. Być może, życie nie tylko nie ma sensu, ale jest absurdem"[4]. Sądzę, że słowa te zostały napisane bez poczucia troski i odpowiedzialności za bycie człowiekiem. Lecz wówczas sprawa jest tym bardziej poważna, wręcz dramatyczna.

Rozkład klasycznego pojęcia człowieka

Współczesny kryzys człowieka w kulturze europejskiej nie jest zatem zjawiskiem zupełnie nowym, przeciwnie, raczej jest etapem złożonego i bardzo długiego procesu duchowego, który w efekcie doprowadził do *„rozkładu klasycznego pojęcia człowieka"* w naukach o człowieku i w filozofii[5]. Od razu jednak musimy podkreślić, że rozkład ten nie jest następstwem rozwoju samej nauki jako sposobu odkrywania natury świata i natury człowieka, a więc nie wzrostu samej wiedzy. To nie prawda odkrywana w naukach o człowieku zmusiła do zarzucenia klasycznego pojęcia człowieka – bytu cielesno-duchowego, złożonego z materialnego ciała i duszy jako formy. Rozkład tego pojęcia jest owocem rozwoju całego życia duchowego w Europie. Dzieje tego procesu można by śledzić[6]. Co prawda trudno tu opisywać jego wszystkie fazy i oznaczać jego etapy. Dla naszych celów wystarczy jedynie wskazać najważniejsze zjawiska.

Otóż dalekim tłem owego procesu rozkładu jest zaznaczająca się już od końca XV wieku ostra krytyka systemu filozoficznego Arystotelesa, a zwłaszcza wyznaczonego i usankcjonowanego przez ten system modelu uprawiania nauki. Przy okazji tej krytyki wyrzucano z proponowanego nowożytnego modelu nauki tradycyjne *pojęcia metafizyczne Arystotelesa* jako zbędne, a nawet więcej, bo jako hamujące jej rozwój. Oczywiście owa krytyka tradycyjnego systemu filozoficznego w nauce nie była bezpodstawna i dlatego to właśnie w dużym stopniu usprawiedliwiało wykreślanie z nowożytnej nauki związanych z nią pojęć metafizycznych. Ale czy usprawiedliwiało eliminowanie wszelkich pojęć metafizycznych? Lecz niestety, tak się właśnie stało, że przy tej okazji krytykowano i eliminowano wszelkie pojęcia metafizyczne, i to nie tylko w nauce, ale w ogóle w racjonalnym myśleniu. To z kolei rodziło w życiu duchowym Europy coraz większą niechęć do metafizyki w ogóle. Ci, którzy od początku propagowali nowy model badań naukowych – René Descartes, Francis Bacon,

---

[4] T. Nagel, *Co to wszystko znaczy?* Warszawa 1993, s. 94.

[5] Na zjawisko rozkładu w kulturze *„klasycznego pojęcia człowieka"* zwrócił uwagę E. Cassirer w książce *Esej o człowieku*, Warszawa 1971.

Galileusz – przy tej okazji już podkreślali, że w naukach należy – jak to później w XVIII wieku lapidarnie wyraził Voltaire – trzymać się jedynie *„pochodni doświadczenia"* oraz *„dokładnej analizy rzeczy i kompasu matematyki"*, aby móc potem wszystko opisywać i wyjaśnić w sposób prosty, bez zbędnego odwoływania się do tzw. przyczyn metafizycznych. Zakładano bowiem, że w świecie natury wszystko zachodzi zgodnie z jej prostymi prawami przyrody. W XVIII wieku w okresie Oświecenia ta koncepcja uległa dalszemu uproszczeniu. Dokonał tego m.in. Diderot, jeden z koryfeuszy Oświecenia. Twierdził on, że wszystko powstaje *„drogą kombinacji, mieszaniny i rozkładu"*. Współgrało to z jego postulatem badawczym: *„Pozostawmy na uboczu przyczyny nieznane, a zajmijmy się faktami"*. Takie nastawienia w nauce utrwalały się jako jedyna i właściwa droga naukowego badania.

Na te uproszczenia teoretyczne nałożyła się w okresie Oświecenia krytyka chrześcijaństwa i wszelkiej religii w imię rozumu, co tym bardziej zachęcało do proklamowania w naukach uproszczonej wizji człowieka. Albowiem to oznaczało, że dla naukowej opcji człowiek jako *byt naturalny* przynależy do świata przyrody i w niej znajduje swoje ostateczne przeznaczenie. Dla wyjaśnienia natury i pozycji człowieka w świecie nie potrzeba już szukać innych – metafizycznych czy religijnych – punktów odniesienia. Lecz z tym właśnie łączyła się utrata świadomości źródeł własnej egzystencji.

Wiara w doświadczenie, w proste wyjaśnianie faktów oraz negacja sensu problematyki metafizycznej – wszystko to coraz bardziej sankcjonowało w nauce minimalizm poznawczy i swoisty kult faktów, a to znowu sprzyjało kształtowaniu się postaw redukcjonistycznych i narastaniu swoistej „ślepoty ontologicznej". Jeśli chodzi o człowieka, to właśnie w tej atmosferze mogła powstać – już jako wyraz „naukowego" opisu faktów i prostego ich wyjaśnienia – książka La Mettriego *L'homme-machine – Człowiek-maszyna*. A skoro człowiek to nic więcej jak tylko maszyna, to jakiż może być sens jego istnienia? Sam La Mettrie, już bez żadnych teoretycznych skrupułów, pisał: *„Został on może, nie wiadomo jak i dlaczego, rzucony na chybił trafił w którymś punkcie kuli ziemskiej; wiemy tylko, że musi żyć i umrzeć, podobnie jak owe grzyby..."*[7]. Po co więc pytać o to, kim jestem i skąd jestem? Kim jestem jako osoba? Jakie jest moje miejsce w świecie? Czyż nie jest to prostsze „rozwiązanie" – pominąć te pytania jako mało ważne?

---

[6] Szerzej o procesie kształtowania się nowożytnej Europy pisze P. Hazard: *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga,* Warszawa 1972; *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974.

[7] La Mettrie, *Człowiek-maszyna,* Warszawa 1984, s. 57.

W tym kierunku poszła nauka europejska. Ale o tym nie decydowały już faktyczne odkrycia dotyczące struktury bytu ludzkiego i racje naukowe, które ukazywały, że człowiek jako byt naturalny w świecie to istotnie nic więcej, jak tylko ciało i jego mechanizmy. Decydowało o tym najpierw zwykłe pominięcie pytań metafizycznych jako zbędnych. Takie uproszczone widzenie człowieka nie tylko utrwalało się, ale nawet – w wieku XIX i XX – pogłębiało się jeszcze bardziej. We wszystkich pozytywistycznych nurtach uzyskało silne ideologiczne usprawiedliwienie. I w nauce jest tak do dziś. Z tego to powodu wielu uczonych uproszczoną wizję człowieka przyjmuje jako fakt nie podlegający już żadnej dyskusji. Wskutek tego pojawienie się człowieka w świecie i jego status ontologiczny wyjaśnia się w sposób prosty faktem ewolucji. Tymczasem fakt ewolucji nie tłumaczy wszystkiego. Bo czyż z faktu ewolucji wynika, dlaczego w świecie pojawił się człowiek? A przede wszystkim, czy ewolucja odsłania sens jego istnienia? Z faktu ewolucji co najwyżej wynika, *„iż wyszliśmy z chaosu i w ten chaos kiedyś się pogrążymy,* [natomiast] *nie wynika, abyśmy będąc tu na tym świecie nie mogli starać się żyć jak najmądrzej, jak najlepiej"*[8]. Ale jak żyć? W imię czego? Dla jakich racji? Te pytania pozostają bez odpowiedzi. Zresztą na dobrą sprawę tych pytań jako metafizycznych w nauce nie należy stawiać; nauka nie daje na nie żadnych odpowiedzi, są więc pytaniami pozbawionymi znaczenia. Ale czy w ogóle nie wolno ich stawiać? Czy nie należy – w imię naszego osobistego doświadczenia – pytać, kim jesteśmy? W imię czego i dla jakich racji *„wyszliśmy z chaosu"*? Jakie jest nasze miejsce w świecie? Jaki jest status ontologiczny człowieka? Jakie jest jego ostateczne przeznaczenie?

Trzeźwy opis „samych faktów" i „proste" wyjaśnienia – proklamowane jako „głos" nauki – w XIX i w XX wieku stały się dla wielu uczonych argumentem bardziej przekonującym niż jakakolwiek krytyka uproszczeń i refleksja filozoficzna; co więcej, skutecznie tłumiły wszelką krytykę filozoficzną i religijną obronę człowieka przed nim samym. Postulat metodologicznej prostoty wyjaśnień wydawał się oczywisty. W naukach o człowieku – w psychologii, w socjologii, a także w naukach humanistycznych – zaowocowało to dominacją licznych teoretycznych redukcjonizmów i nihilizmem aksjologicznym. Formułowano różne metodologiczne postulaty prostoty wyjaśnień lub pomijania – jako niepoznawalnych lub nierozwiązalnych – problemów ontologicznych i metafizycznych. Bez oporów przyjmowano – jako metodologiczny wymóg – eliminowanie z badań naukowych *„ontologicznego dogmatu człowieka"* jako bytu złożonego z duszy i ciała, a także jako podmiotu osobowego czy jako ducha, albowiem – tak zakładano – *„odrzucanie tego dogmatu mogło usunąć... przeszkody*

[8] W. J. K. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 260.

dla postępu naukowego. (...) „Jedynym sposobem jest konsekwentne trzymanie się odnośnie do istoty człowieka tych samych zasad agnostycyzmu, których trzyma się nowoczesna nauka odnośnie do istoty wszechświata. Nauka indukcyjna wie i może wiedzieć o tym, czym jest człowiek jako całość nie więcej aniżeli o tym, czym jest w rzeczywistości wszechświat jako całość. Teorie makrokosmosu zostały już dawno usunięte z terenu nauki i pozostawione metafizyce; najwyższy czas, by wyrzucić również teorię mikrokosmosu człowieka"[9].

W ten sposób nauki o człowieku coraz bardziej „spłaszczały" i „zamazywały" obraz człowieka jako osoby, nie widziały w nim autonomicznego podmiotu, a wszystkie przejawy życia duchowego wyjaśniano jako epifenomeny procesów biologicznych, natomiast samego człowieka jako strukturę pochodną warunków zewnętrznych, twór środowiska lub tylko osobliwy układ. Psychologia – którą od XIX wieku uprawiano jako naukę eksperymentalną – stała się nauką „bez duszy", socjologia nauką „bez osoby" jako autonomicznego podmiotu, a nauki humanistyczne – naukami o duchu „bez ducha"; w przejawach życia duchowego dostrzegano bowiem jedynie *zachowania* lub *ekspresje* rządzących się własnymi mechanizmami neurofizjologicznych doznań i pobudzeń. Świadomość, dusza, duch, wyższe czynności umysłowe z góry traktowano jako epifenomeny naturalnych procesów czy nadbudowę stosunków społecznych. Nic więc dziwnego, że w drugiej połowie XX wieku proklamowano, iż człowiek jako osoba w nauce jest w ogóle zbędną fikcją pojęciową. *„W miarę jak nauka o zachowaniu zaczyna korzystać z metod fizyki i biologii, zachowanie człowieka tłumaczy się nie autonomicznym czynnikiem wewnętrznym, lecz podlegającym ewolucji środowiskiem, które kształtuje i umacnia postępowanie jednostki. (...) Jest on wytworem naszej niewiedzy i jest wypierany w miarę, jak wzrasta rozumienie pewnych rzeczy. Nauki ścisłe powodują nie dehumanizację człowieka, lecz de-homunkulizację. Jest to konieczne, jeśli mają one zapobiec likwidacji ludzkiego gatunku. Człowieka jako osoby można się pozbyć bez żalu"*[10].

Te redukcjonistyczne sposoby widzenia człowieka w naukach o człowieku zniekształcały samoświadomość człowieka w kulturze europejskiej. O człowieku myśli się i mówi jak o *przedmiocie pośród innych przedmiotów*, jak o *rzeczy pośród rzeczy*. Zadziwiające to, ale w naukach o człowieku nie ma już miejsca na człowieka jako osobę i jako ducha. A czymże może być cała humanistyka bez ducha? *„Każdy z nich na swój sposób* – pisze Helmut Plessner – *głosząc eksplicite lub implicite, iż duch jest czymś w rodzaju skomplikowanej maszynki produkującej iluzje co do stosunków ekonomicznych, skłonności czy popędów biologicznych,*

[9] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971, s. 194–195.
[10] B. F. Skinner, *Poza wolnością i godnością,* Warszawa 1976, s. 204 i 221.

przyczynił się do deprecjacji człowieka, wbrew swym pierwotnie humanistycznym założeniom. Zniszczenie metafizycznego monopolu człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga i natchnionego jego tchnieniem, zniszczenie go w imię emancypacji jednostki i społeczeństwa, obróciło się przeciwko nim. Tkwi w tym coś więcej niż tylko resentyment epoki. W karykaturach proroków witalizmu uderza pewna możliwość, w tak ostrej formie nie znana poprzednim czasom i znacząca dla nauki o człowieku: możliwość zniekształcenia samego siebie"[11].

Od teorii do praktyki

Podkreślam raz jeszcze, osiągnięcia nowożytnych nauk o człowieku nie musiały wcale prowadzić do *„rozkładu klasycznego pojęcia człowieka"*, a tym mniej do proklamacji *„śmierci człowieka"*. Jeśli zaś prowadziły, to tylko dlatego, że ludzie czasów nowożytnych ulegali innym racjom i „głosom" niż racje samej nauki. Przede wszystkim mniej interesowali się kontemplacją prawdy, a coraz chętniej oczekiwali praktycznych korzyści z uprawiania nauki. U progu czasów nowożytnych Francis Bacon tak to wyartykułował: *„Nie chodzi bowiem tylko o szczęście kontemplacyjne, lecz o sprawy i pomyślność prawdziwie ludzką i moc do wszelkiego działania. Człowiek bowiem, sługa i tłumacz przyrody, tyle może zrobić i zrozumieć, ile z ładu przyrody czynem lub zmysłem zdoła uchwycić... Toteż dwa bliźniacze cele, mianowicie ludzka wiedza i potęga, to naprawdę jedno i to samo..."*. Ale sam Bacon zgodnie z Biblią wierzył, że na początku Bóg stwarzając człowieka umieścił go w raju, gdzie cała natura była mu uległa i jemu służyła; potem jednak człowiek wskutek grzechu utracił władzę nad przyrodą, która buntowała się przeciw niemu. Obecnie tę utraconą władzę może człowiek odzyskać dzięki nauce, która przywróci mu królewską władzę nad przyrodą. Daleki jednak był od głoszenia aroganckiego pragnienia zawładnięcia światem przyrody. Niemniej jako człowiek nowożytny marzył o tworzeniu nowego świata, o organizowaniu nowych struktur życia politycznego (napisał nawet *Nową Atlatydę*). Modlił się tak: *„Przeto Ty, Ojcze, który światło widzialne dałeś jako pierwszy owoc stworzenia, a jako ukoronowanie dzieł Twoich światło rozumu tchnąłeś w oblicze człowieka... Dlatego, skoro przy dziełach Twoich w pocie czoła trudzić się będziemy, uczyń nas uczestnikami Twojego widzenia i Twojego sabatu"*[12]. Zatem choć Bacon utrzymywał, że poznanie *prawdziwe* i poznanie *pożyteczne* to jedno i to samo, to jednak jeśli chodzi o człowieka, uznawał jego doczesne i wieczne znaczenie**,** nie sądził więc,

[11] *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, s. 51–52.

[12] *Novum organon*, Warszawa 1955, s. 41 i 42.

że jego jedynym przeznaczeniem jest budować wyłącznie ziemskie królestwo, wyrzekając się przy tym całkowicie królestwa niebieskiego. Takie myślenie o człowieku Baconowi było obce.

To dopiero przyszłe pokolenia – pokolenia XVIII, XIX i XX wieku – ulegając ideologiom libertyńskim, zaakceptowały jako jedyną „prawdę nauki" uproszczony obraz człowieka i tym samym przyspieszały procesy dekonstrukcji klasycznego pojęcia człowieka.

W życiu duchowym Europy miało to swoje następstwa. Uproszczona koncepcja człowieka – nie *stworzonego* przez Boga na *Jego obraz i podobieństwo*, lecz wyłaniającego się własnymi siłami ze świata „rozwijającej się materii" – bez teoretycznych oporów pozwalała myśleć o człowieku wyłącznie jako o *przedmiocie naturalnym,* jako o *wytworze* czy *produkcie* natury, własnej pracy i kultury[13]. Rodzące się w XVIII wieku ideologie postępu i rozwoju utwierdzały „założenie", że człowiek naturalny to byt niedoskonały, który jednak obecnie ewoluuje ku nowej „wspaniałej przyszłości", bo „projektowanej" przez siebie samego. Wizjonerzy-reformatorzy coraz częściej roztaczali wizje wspaniałej przyszłości opartej na rozumie i nauce. Takie potraktowanie człowieka było możliwe dlatego, że status ontologiczny *projektowanego człowieka przyszłości* nie był już zakotwiczony w żadnym porządku metafizycznym, nie miał w sobie nic tajemniczego, żadnej własnej natury, a tym bardziej żadnej wrodzonej wartości; był tylko *pojęciem*, którego nikt i nic nie chroniło. O takim zaś człowieku można było nie tylko myśleć *„poza wolnością i poza godnością"*, ale tym bardziej przedstawić go sobie jako *materiał,* którym można manipulować.

Ideologiczne „projekty człowieka przyszłości", jakie w okresie Oświecenia pojawiały się w myśleniu europejskim, czerpały „natchnienie" z różnych źródeł: z religijnych marzeń o powszechnym braterstwie, z utopii społecznych, z wojującego ateizmu, ze spekulacji naukowych i filozoficznych, a także z buntu przeciwko wszelkim porządkom natury i kultury, z różnych ideologii politycznych i ekonomicznych. „Projekty" te szły w różnych kierunkach – zaczynając od utopijnych i romantycznych fantazji społecznych, a kończąc na realnych poczynaniach reformatorskich i na rewolucjach. W „projektach" tych dochodziły do głosu różne racje, szczególnie jednak wrodzone człowiekowi *wolność i twórczość*, a potem marzenia i szaleństwa *romantycznej wyobraźni* i wyniki nauk pozytywnych o człowieku, a nieraz zupełnie trzeźwe racjonalne myślenie[14]. To

[13] Por. A. Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1965, s. 138 in.

[14] Na temat pozytywnej oceny Oświecenia zob.: G. Schwaiger, *Oświecenie a katolicyzm*, w: „Concilium" 1–10(1967–1968), s. 373–383; J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, w: „Znak" 12(1992), s. 56–69.

wszystko składało się na pulsujące życie duchowe Europy XVIII, XIX i XX wieku i ożywiało proces *„rozkładu klasycznego pojęcia człowieka"*.

Przyjrzyjmy się niektórym momentom tego procesu.

a) Ważnym momentem procesu rozkładu jest samo przeżywanie przez człowieka własnej wolności i twórczości. Człowiek ze swej natury jest twórcą i od początku swej historii stwarzał wokół siebie nowy świat – świat kultury, świat wartości. W tym nowym tworzonym przez siebie świecie dopiero czuł się *u siebie,* niejako w domu, gdzie w wolności stawał się w pełni sobą, szukając w swym *domostwie* już nie tylko tego, co użyteczne, co pozwala mu być panem natury, ale również tego, co prawdziwe, co sprawiedliwe i dobre, co piękne – co pozwala mu wykraczać ponad i poza świat natury. W świecie kultury urzeczywistniał swoje ludzkie powołanie, pielęgnował swoje doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie.

Nowożytny człowiek inaczej przeżywał swoją twórczą wolność, rzec by można, w sposób bardziej intensywny i ekspresywny. Ale najważniejsze – chciał przede wszystkim coraz bardziej świadomie być twórcą; twórcą nowego świata i twórcą samego siebie. W pragnieniu bycia twórcą chciał się nawet zrównać z Bogiem. A te pragnienia wzniecały wszelkie ideologie o zabarwieniu libertyńskim i ateistycznym. Dlatego często w swej twórczości stawał się buntownikiem i rewolucjonistą, który był gotów przemocą wcielać swe dążenia w całym świecie stworzonym przez Boga, a więc w przyrodzie, w życiu społecznym, w kulturze. Bunt i rewolucja zawładnęły jego wyobraźnią, stały się jego wyzwaniem i wyznaniem. Oto znamienny tekst Adama Mickiewicza z *Improwizacji* (*Dziady, cz. III*):

„Chcę czuciem rządzić, które jest we mnie:
Rządzić jak Ty wszystkimi zawsze i tajemnie: –
Co ja zechcę, niech wnet zgadną,
Spełnią, tym się uszczęśliwią.
A jeżeli się sprzeciwią,
Niechaj cierpią i przepadną.

Daj mi rząd dusz! –

Ja chcę władzy, daj mi ją lub wskaż do niej drogę
O prorokach dusz władcach, że byli, słyszałem,
I wierzę: lecz co oni mogli, to ja mogę,
Ja chcę mieć władzę, jaką Ty posiadasz,
Ja chcę duszami władać".

Owo pragnienie władania duszami i chęć tworzenia nowego świata stały się w europejskim myśleniu o człowieku wielką pokusą. Pod jej wpływem rodziły się coraz częściej ideologie, które utwierdzały Europejczyków w dążeniach do budowania nowego królestwa na ziemii. Ale podczas gdy Konrad z *Improwizacji* buntował się jeszcze stając *wobec* Boga, to buntownicy o inspiracjach ateistycznych i nihilistycznych siebie stawiali w miejsce Boga. Oto znamienny tekst Maxa Stirnera: *„Zresztą nie jestem jakąś tam pustką, lecz twórczą Nicością, z której Sam, jako Stworzyciel, Wszystko tworzę. (...) To, co boskie, jest sprawą Boga; to, co ludzkie – sprawą «Człowieka». Moją sprawą jednak nie jest ani sprawa Boga, ani sprawa Człowieka; nie jest nią Prawda, Dobro, Prawo czy Wolność – Moja sprawa to tylko to, co moje. I nie jest nią bynajmniej jakaś wspólna, lecz jedyna sprawa, tak jak Ja sam jestem jedyny. Poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic!".*

> *Chrystus to ja dziejów powszechnych, nawet przedchrześcijańskich; zgodnie ze współczesnym światopoglądem, tym Ja stał się Człowiek; wizerunek Chrystusa przekształcił się w wizerunek Człowieka; jest nim człowiek jako taki, Człowiek w najczystszej postaci jako «centralny punkt» historii. W «Człowieku» powraca ów urojony początek, albowiem «Człowiek» jest takim samym urojeniem jak Chrystus"*[15].

Dążenia te zrodziły gorzkie owoce w postaci fałszywej wiary: wiary w rozum oderwany od Boga, wiary w moralną siłę odrodzenia ludzkości drogą rewolucyjnego czynu i wiary w zbawczą moc nauki. Owocami tej wiary nasycało się życie duchowe Europejczyków i wzniecało w nich silny nurt negacji dorobku przeszłości – w tym szczególnie negacji chrześcijaństwa i w ogóle religii w życiu człowieka – oraz ducha podejrzliwości. Chodzi tu zwłaszcza o tzw. mistrzów podejrzliwości, a więc o krytykę Karola Marksa podstawowych struktur życia wspólnotowego; o krytykę wartości Fryderyka Nietzschego i proklamowany przez niego nihilizm oraz o krytykę Zygmunta Freuda ukrytych dążeń kierujących życiem człowieka. Wszystkim mistrzom podejrzliwości wspólna jest „spłaszczona" koncepcja człowieka, który jest *niczym więcej jak...* W doktrynie Marksa jednostką pracującą, którą społeczeństwo okrada z owoców jej pracy; w wizji Nietzschego zwierzęciem, które wyrwało się biologicznym siłom ewolucji i siłą woli pragnie być nad-człowiekiem, a w psychoanalizie Freuda naładowanym energią seksualną organizmem, któremu społeczeństwo narzuca normy.

---

[15] M. Stirner, *Jedyny i jego własność,* Warszawa 1995, s. 5–6 i 438–439.

* * *

Wydarzeniem brzemiennym w następstwa w życiu duchowym Europy była Wielka Rewolucja Francuska. Rozogniła ona ludzką wyobraźnię i wznieciła wielkie nadzieje na stworzenie w imię rozumu nowego porządku społecznego, wprost nowej ludzkości, która jako braterska wspólnota wolnych obywateli w przyszłości będzie żyć sprawiedliwie. Nadzieje te wypaczyła jednak z gruntu iluzja wolności i moralne przyzwolenie na użycie przemocy dla uzyskania dobrych celów, jakimi są wolność, sprawiedliwość i równość. Wypaczeniom tym bardzo sprzyjało uproszczone teoretyczne myślenie o człowieku jako bycie naturalnym. Wnet więc wszyscy rewolucjoniści – jak pisze ks. Tischner – *„zachorowali na iluzję wolności. Wydawało się im, że nie ma takiej siły, która by nimi władała. Oni władają wszystkim. A znakiem ich wszechmocy jest śmierć, którą zadają; «...jest to śmierć najzimniejsza i najpłytsza, śmierć, która nie ma znaczenia większego niż przepołowienie główki kapusty czy połkniecie łyku wody»*[16]. Według tej wizji poszczególny człowiek to tylko jednostka w masie, anonimowy człon ewolucji, składnik życia społecznego. W tym myśleniu nic nie znaczył człowiek jako osoba *sui iuris*; ważne było społeczeństwo jako całość, liczyły się jedynie procesy historyczne i oczywiście szczytna obrona wolności, która usprawiedliwiała wszelkie *„demaskowanie z niezłomną siłą wiecznych intryg wrogów naszej wolności"*[17]. Człowiek jako autonomiczny podmiot ma tylko tyle praw, ile mu przyzna społeczeństwo. Z jednostką można się nie liczyć, można ją poświęcić dla szczęścia ludzkości. Lecz takie, niestety, rozumienie człowieka zaciążyło nad reformatorskimi pomysłami rewolucjonistów końca XVIII i XIX wieku. Mówili ono wiele o postępie moralnym i o szczęściu ludzkości. Ale dla nich ważny był nie poszczególny człowiek, lecz przebudowa życia społecznego w imię – rzecz paradoksalna czy wręcz absurdalna – sprawiedliwości i szczęścia ludzkości czy przyszłych pokoleń.

Wiara w odrodzeńczą moc rewolucji zainfekowała nie tylko umysły ideologów i polityków, ale także licznych intelektualistów, którzy w XX wieku z naiwnością usprawiedliwiali zabijanie ludzi dla dobra ludzkości. I tak Upton Sinclair pisał: *„Bogatych chłopów wyrzucano z gospodarstw i posyłano do pracy w obozach przy wyrębie drzew czy przy budowie kolei. Może w ten sposób straciło życie milion osób – może pięć milionów – ale człowiek inteligentny nie może*

---

[16] *Spowiedź rewolucjonisty,* Kraków 1993, s. 23.

[17] Robespierre'a *Raport o zasadach rządów rewolucyjnych*, w: *Wielkie mowy historii. Od Mojżesza do Napoleona,* Warszawa 2006, s. 239.

zapominać, ile milionów zginęłoby, gdyby nie dokonano tych zmian. W historii ludzkości wielkie zmiany społeczne zawsze wiązały się z zabijaniem"[18]. W oczach tych „proroków" postęp społeczny i wizja przyszłej sprawiedliwości były ważniejsze niż poszczególny człowiek. Jean-Paul Sartre głosił bez żadnych moralnych oporów: *„Partia ma prawo poświęcić tysiące, a nawet miliony istnień dla sprawiedliwości"*[19]. Jest to przerażające, że zwycięstwo rewolucji stało się najwyższym dobrem i miarą moralności; ludzie uwierzyli w oczyszczającą moc rewolucji. Lecz ta ideologia zbawiania ludzi przemocą stawała się duchową trucizną, obezwładniającą ludzi. *„Masowe wychowanie oślepiło i ogłupiło ludzi, tak, aby odurzeni poświęceniem byli zdolni do wszystkiego i w końcu traktowali jako oczywistość śmierć i zabijanie"*[20].

Niestety, w XX wieku – w wieku ideologii – użycie siły dla dokonania zmian rewolucyjnych i wprowadzania w życie licznych eksperymentów społecznych przybrało formę swoistych systemów duchowej przemocy, których doświadczyliśmy jako totalitaryzmów. Ludzie przymuszani do myślenia z trudem dostrzegali rozmiary zła, m.in. zła, jakie wydarzyło się w Auschwitz i Kołymie, ale nie tylko. Na zdecydowany moralny osąd zła spowodowanego tego rodzaju ideologicznym usprawiedliwianiem przemocy trzeba było czekać. Ale czy ludzie już dostatecznie wyzwolili się z wiary w zbawczą moc ideologii? *„W minionym wieku przeżywaliśmy rewolucje, których wspólny program głosił, by nie oczekiwać na pomoc Boga, lecz całkowicie wziąć we własne ręce sprawy świata, aby go zmienić. I zobaczyliśmy, że w ten sposób ludzki i stronniczy punkt widzenia uważany był za absolutne kryterium, którym należało się kierować. Nadawanie wartości absolutnej temu, co nie jest absolutne, lecz względne, nazywa się totalitaryzmem. Nie czyni człowieka wolnym, lecz pozbawia go godności i zniewala. To nie ideologie zbawiają świat"*[21]. Spod presji ideologicznego myślenia trudno się człowiekowi wyzwolić ku pełnej autonomicznej wolności osobowych decyzji moralnych.

b) Nie inaczej przedstawia się sprawa z wiarą w zbawczą moc nauki. Wiara ta uwiodła człowieka nowożytnego. I nadal uwodzi nas współczesnych. Cóż bowiem jest bardziej szlachetnego od wiedzy? Poznawanie prawdy zawsze ceniono, a uprawianie i rozwój nauki uznawano za wielki skarb duchowy, szcze-

---

[18] Tak Upton Sinclair oceniał masowe zbrodnie w ZSSR (cytuję za: P. Hollander, *Czerwone i czarne,* „Gazeta Wyborcza" z 17–18 VI II 1996, s. 10.

[19] Za: M. Miszalski, *Chwila słabości czy nocy,* „W Drodze" 5(1988), s. 103–104.

[20] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, Toruń 1995, s. 109.

[21] Benedykt XVI, *Święci zmieniają świat. Czuwanie modlitewne.* Kolonia 20 VIII 2005, w: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 26(2005), n. 10, s. 25.

gólnie naukę o naturze człowieka. Chrześcijaństwo od samego początku akceptowało to arcyludzkie dążenie, przyjmując jako zasadę, że: *„Wszelka prawda – przez kogokolwiek byłaby poznana – pochodzi od Ducha Świętego"* (*Ambrozjaster,* IV wiek). Korzystano więc obficie ze skarbnicy wiedzy pogańskiej i z pełną pietyzmu czcią rozwijało dorobek starożytnych filozofów i uczonych. W ten sposób rozwijała się i wzbogacała nauka europejska, zachowując – jako dorobek wieków – swoją ciągłość i swój charakter. Ciągłość ta co prawda u progu czasów nowożytnych została przerwana narodzinami *nowej nauki*; lecz nowej jedynie ze względu na sposób zapytywania, metodę i cele poznawcze. Jednak filozofia i nauka nigdy nie przestały być przedsięwzięciem typowo europejskim, które stopniowo wykształcało się *„w samodzielną postać ducha, oddzielającą się od religii i poezji"*[22]. W duchowym rozwoju ludzkości miało to wyjątkowe znaczenie.

W rozwoju nauki europejskiej – zwłaszcza tego zespołu badań, które dziś określamy mianem *nauk o człowieku* – do głosu doszło jednak myślenie ideologiczne, które skaziło ducha badań naukowych. Myślenie ideologiczne, opierając się na wynikach badań naukowych, usiłowało dowodzić słuszności przyjętych pozanaukowych opcji i stawianych celów. Z osiąganej wiedzy o biologicznej stronie ludzkiego bytu myślenie ideologiczne czyniło swoisty oręż walki przeciwko temu wszystkiemu, co uznało za niedoskonale, za przebrzmiałe, za zacofane, za hamujące rozwój społeczny. Według ideologicznych opcji nauka miała się stać źródłem nowych sił twórczych i tym samym miała wzmocnić te działania, które przyczyniają się do społecznego postępu. Z tych ideologicznych opcji zrodził się w drugiej połowie XIX wieku kierunek zwany scjentyzmem. Była to swoista religijna wiara – oczywiście wiara bez Boga – w zbawcze posłannictwo nauki. Według Ernesta Renana scientyzm przyjmował *„jako elementarne zasady kult ideału, negację Nadrzyrodzonego i doświadczalne badanie rzeczywistości"*[23]. Uczeni kierujący się tymi zasadami mieli być kapłanami nauki, promotorami postępu społecznego.

Przyznać trzeba, że w naukach o człowieku wszelkie badania źródłowe, które zgodnie z ideą nowożytnych badań naukowych czerpią swoje poznanie z doświadczenia, w sposób istotny wzbogacają wiedzę o człowieku, a zwłaszcza o biologicznej stronie jego bytu. Odsłaniają tajniki budowy ludzkiego ciała, jego złożoną strukturę organiczną, śledzą zachodzące w nim procesy od momentu zapłodnienia do śmierci. Dziś wiemy o człowieku – w sposób źródłowo uzasadniony – nieskończenie wiele, niemal już wszystko: o budowie jego ciała,

---

[22] H. G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 67.

o procesach wzrostu i rozwoju, o powiązaniu ze środowiskiem. Dla nauki ciało człowieka zdaje się nie mieć już żadnych tajemnic. Zarazem ta przyrodnicza wiedza o biologicznej stronie ludzkiego bytu jest wielkim wspólnym dobrem, które służy ludziom w różnych dziedzinach, od wiedzy o składzie ziemi i całej ekosfery po odżywianie; przede wszystkim jednak – nieustannie się poszerzając – wyposaża w niezwykle możliwości medycynę. Dziś trudno sobie wyobrazić, czym byłaby medycyna bez współczesnej nauki i bez techniki wspartej nauką. Dzięki osiągnięciom współczesnej wiedzy i dzięki rozwojowi technicznemu medycyna staje się w leczeniu chorób coraz bardziej skuteczna, w przedłużaniu życia coraz bardziej efektywna, a w niesieniu ulgi w cierpieniach coraz bardziej przyjacielska.

Czy jednak na podstawie tej wiedzy – i na poznaniu wszystkiego, co łączy się z biologiczną stroną ludzkiego bytu – wiemy już wszystko o naturze człowieka? W badaniach nad procesem zapłodnienia dotknęliśmy niemal początków człowieka; genetycy odczytali kod genetyczny i nauczyli się nim manipulować. Dosłownie więc wzięli w swoje ręce początek człowieka; mogą nie tylko skutecznie przeprowadzać sztuczne zapłodnienia, ale także – według własnego pomysłu lub na życzenie rodziców – mogą projektować płeć zaplanowanego człowieka i wprowadzać korekty w układzie jego cech. Tak więc uczeni mogą bardzo dużo. Wprost przeraża, jak dużo mogą. Ale czy to już znaczy, że odkryli źródła człowieczeństwa? Czy wiedzą, kim jest i kim ma być człowiek? Czy znają wszystkie tajniki organizmu? Czy odkryli, co znaczy być osobą? Czy znają odpowiedź na pytania, *skąd* człowiek jest i *dokąd* zmierza? Odpowiedzi na te pytania są poza naukami biologicznymi, w ogóle poza nauką. Czy nauka, skupiona na biologicznej stronie bytu człowieka, świadoma jest granic swego poznania? Własnej niekompetencji w rozpoznaniu natury ludzkiej, jej znaczenia i przeznaczenia? W tym kontekście niezwykle trafna jest myśl Karla Jaspersa – a często ją powtarzał – że człowiek jest czymś więcej niż wie o sobie na podstawie nauki.

Nie znaczy to jednak, że wiedza biologiczna o człowieku sama w sobie jest już zagrożeniem. Przeciwnie, wiedza biologiczna i jej odkrycia są wielkim dobrodziejstwem. Zagrożeniem jest jedynie „teoretyczna ślepota" tych uczonych i polityków, którzy uważają, że sama wiedza biologiczna – jeśli nie teraz, to na pewno w przyszłości – wyjaśni w sposób dostateczny naturę człowieka i nią pokieruje. *Zagrożeniem jest więc oparty na tej wiedzy sposób myślenia o człowieku*, a zwłaszcza ukryty w tym sposobie myślenia *redukcjonistyczny obraz człowieka* i oparte na tym obrazie przeświadczenie, że w nauce – w imię postępu i w imię szczęścia przyszłych pokoleń – wszystko wolno; że można ingerować w biologiczną strukturę człowieka i manipulować jego kodem genetycznym. Co więcej, że można nawet przekształcać jego strukturę biologiczną we-

dług projektów uczonych czy według upodobań rodziców lub pomysłów władzy. Zagrożeniem w naukach o człowieku są więc sami ludzie, zwłaszcza ci uczeni i ci politycy[24], którzy są przeświadczeni, że *mogą być twórcami nowego człowieka i nowych społeczeństw.* W tym kontekście głosy ostrzeżenia i protestów nie są irracjonalnym i pozbawionym jakiegokolwiek uzasadnienia krzykiem[25]. U podstaw krytycznego odniesienia się do naukowych prób ingerencji w naturę człowieka jest bardzo pierwotna świadomość, iż być człowiekiem to być kimś więcej niż być tylko samoorganizującym się układem procesów, organizmem, ciałem pośród innych ciał.

Europejskie myślenie o człowieku nie wyczerpało się

Powstaje pytanie, czy to, co dotąd opisywaliśmy jako *rozkład klasycznego pojęcia człowieka* i jako *kryzys człowieka*, nie jest już zapowiedzią końca kultury zachodnioeuropejskiej, jej „ostatnim" słowem? Uważam – choć dla uzasadnienia tej tezy trudno mi teraz przytoczyć odpowiednie argumenty – że kto mniema, iż kultura europejska, przeżarta sceptycyzmem i relatywizmem, zeszła już na manowce i definitywnie zmierza ku końcowi, jest chyba także duchowo ślepy; nie dostrzega bowiem wartości i ideałów, które od wieków stanowią jej trwałe fundamenty. Nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę, jak bardzo te fundamenty jako wspólne dziedzictwo kształtowały i kształtują przez wieki nasze europejskie człowieczeństwo. To właśnie z racji tych trwałych fundamentów kultura zachodnioeuropejska, mimo kryzysów, wciąż żyje i rozwija się własnym duchowym dynamizmem, którego nie osłabiają ani różnorodność poglądów, ani sceptycyzm, ani nawet dewiacje indywidualistycznie pojmowanej wolności. Dlatego w Europie ani *Bóg nie umarł*, ani *człowiek nie umarł*. Jest wręcz przeciwnie, wartości judeochrześcijańskie wcielone w antyczną kulturę grecko-rzymską, wciąż żyją i wprawdzie z ukrycia, ale nadal promieniują. Duchowe źródła kultury europejskiej nie wyschły i nie wyczerpały się. Europejczycy mimo znużenia i zniechęcenia ciągle wracają do źródeł swego duchowego życia i z niego czerpią ożywcze siły. Z tej to racji myślenie pełne troski

---

[23] Cytuję za: B. Skarga, *Renan*, Warszawa 1969, s. 167.

[24] We Francji już w roku 1987 ówczesny prezydent François Mitterand zwrócił się do trzech wybitnych uczonych biologów, aby zbadali, w jaki sposób ich dyscyplina mogłaby dopomóc w racjonalizowaniu społecznej organizacji i w utworzeniu naukowej koncepcji człowieka. Zob. H. Alton, *A tort et a raison*, Paris 1986.

[25] Por. głos protestu, jaki wypowiedział F. Fukujama w książce *Koniec człowieka*, Kraków 2004.

o człowieka w kulturze zachodnioeuropejskiej nie wygasło, zostało jedynie przygłuszone przez rozgłos ideologów lewicowej i prawicowej proweniencji. Bo to przede wszystkim ideologowie w XIX i XX wieku z dorobku nauki uczynili *„zabobonną wiarę w naukę"*[26], a z chrześcijaństwa stróża zmurszałych zasad, filozofię zaś – której właściwym powołaniem jest być *miłością mądrości* – zamienili w walkę z przeciwnikami lub w sztukę uczonej wymiany poglądów.

Dziś kultura europejska – owa duchowa przestrzeń naszego codziennego stawania się sobą – kryje w sobie wielkie bogactwo żywotnych sił. Według Hansa-Georga Gadamera kultura jest właśnie owym *„domostwem człowieka, w którym mieszka, urządza się, spotyka siebie w tym, co odmienne, a także że jednym z najbardziej godnych zamieszkania pomieszczeń tego domu jest pokój poezji, pokój sztuki"*. Dodać należy, że w kulturze europejskiej obok pokoi poezji i sztuki wielką rolę w odkrywaniu sensu bycia człowiekiem – czyli w poznawaniu *„siebie dla samego siebie"* – odgrywała i odgrywa nauka i filozofia. Zwłaszcza filozofia. Co prawda, rozkrzyczana atmosfera naszej współczesności nie wspiera człowieka w poznawaniu samego siebie, niemniej jednak musimy cierpliwie wsłuchiwać się w zróżnicowane głosy nauki i filozofii. Bez uważnego odczytywania tego, co prawdziwe i wielkie w nauce, w filozofii i w sztuce możemy jeszcze bardziej *„pobłądzić w sobie samych"*. Posłuchajmy jeszcze raz Gadamera: *„Słuchać wszystkiego, co nam coś mówi, i pozwolić sobie to powiedzieć, na tym polega wysokie wymaganie postawione przed każdym człowiekiem. Rozpoznać w nim siebie dla samego siebie to sprawa każdego z nas z osobna. Uczynić to dla wszystkich i to uczynić przekonywująco – oto zadanie filozofii"*[27].

Przyznać trzeba, że praca badawcza uczonych i krytyczna refleksja filozofów wypełnia to zadanie. Ale nie tylko. Nasłuchiwanie prawdy o człowieku jest także obecne we współczesnej sztuce, zwłaszcza w poezji i w literaturze[28]. W życiu zaś codziennym troskę o człowieka ożywiają religie, szczególnie chrześcijańskie przepowiadanie zbawienia w Jezusie Chrystusie. Dziś zaś coraz wyraźniej widać, jak to przepowiadanie niewiele ma już wspólnego z ideologicznym nawoływaniem – z lewa i z prawa – do budowania środkami politycznymi ziemskiego królestwa. Pozostaje sam Jezus i Jego Dobra Nowina. A Jezus, wzywając człowieka do nawrócenia, apeluje przede wszystkim do jego wolności i tym samym otwiera go *„na doświadczenie spraw ostatecznych"* (Karl Jaspers). Bez tego doświadczenia człowiek nie odkryłby nigdy w sobie swego doczesnego i wiecznego przeznaczenia, nie ocaliłby samego siebie.

---

[26] H. G. Gadamer, dz. cyt., 63.

[27] Jw., s. 109.

[28] Zob. A. Malreaux, *Przemijanie a literatura*, Warszawa 1982.

* * *

W dalszych wykładach przyjrzymy się bardziej szczegółowo – jako faktom – temu, jak w filozofii nowożytnej został wyartykułowany w postaci poglądów głos troski o człowieka już w wiekach XIX i XX, a więc w okresie, który skutecznie zagłuszał sens ostatecznych pytań o człowieka. Mimo częstego ulegania różnym pokusom spłycenia, filozofia nowożytna nie wyzbyła się troski o człowieka i nie wyrzekła się obrony jego statusu ontycznego. Wprawdzie naturę człowieka jako osobowy podmiot różnie interpretowano, niekiedy widziano w nim tylko bezosobowy rozum ludzki, ale nie dało się całkowicie wykreślić jego konkretnej obecności. W filozofii nowożytnej niezwykle doniosły głos troski o człowieka pojawił się już w filozofii Immanuela Kanta. Jego formuła etyczna w sposób zdecydowany przypominała, że *„człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte, jest on bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest samo w sobie święte; i jedynie też ze względu na nie i w zgodności z nim w ogóle coś nazwane może być świętym. Albowiem to prawo moralne opiera się na autonomii jego woli jako wolnej woli, która według swych powszechnych praw musi konieczne móc zarazem zgadzać się na to, czemu powinna się poddawać"*[29]. W swych słynnych trzech krytykach Kant okazał się myślicielem niezwykle krytycznym, ale nie ekscentrycznym; nie był żadnym rewolucjonistą intelektualnym. Z uporem wskazał na to, co w samym człowieku nieprzemijające i wieczne – na wielkość jego rozumu, a tym samym pośrednio na godność człowieka jako osoby. *Krytykę czystego rozumu* zakończył pytaniami o poznanie, o wolność i o nadzieję; a w innym miejscu dodał czwarte pytanie o to, kim jest człowiek. I to pytanie uznał za najważniejsze, gdyż do niego sprowadzają się pozostałe[30]. Pamiętać należy, że z filozofii Kanta wywodzi się idea współczesnej antropologii filozoficznej jako podstawowej wiedzy o naturze człowieka.

Filozofia Kanta co prawda od samego początku nie znalazła właściwej akceptacji, zwłaszcza jej wątki metafizyczne; poddawana była zdecydowanej krytyce i *„systematycznemu dezinterpretowaniu"*[31]. Z niej jednak czerpali natchnienie niemal wszyscy wielcy filozofowie XIX i XX wieku, zwłaszcza zaś niemieccy przedstawiciele neokantyzmu[32]. Kant bowiem swymi krytykami zainicjował

---

[29] *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 211– 212.

[30] Zob. *Krytyka czystego rozumu,* t. II, Warszawa 1957, s. 5488; oraz *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, Warszawa 2005, s. XI.

[31] O. Höffe, *Immanuel Kant*, Warszawa 1995, s. 288.

[32] Zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu,* Rzeszów 1995, s. 58 nn.

ruch myślowy poszukujący podstaw teoretycznego poznania w naukach i inspirował do nowych poszukiwań. To właśnie w kręgach późnych neokantystów ujawniło się wyraźne zainteresowanie samym człowiekiem. Z Kanta w jakimś stopniu wyszedł już Sören Kierkegaard[33], a później tacy neokantyści, jak m.in. Wilhelm Windelband, Wilhelm Dilthey, Heindrich Rickert, którzy poszukując racjonalności w poznaniu i sensu rozumu odkrywali problem natury ludzkiej i człowieka jako podmiotu. Z tego też nurtu wywodzi się fenomenologia Edmunda Husserla i cały ruch fenomenologiczny, filozofia wartości, a także częściowo filozofia dialogu i filozofia egzystencjalistyczna. Konkretny człowiek jako osoba i duch wcielony w swych związkach ze światem i z innymi ludźmi czy człowiek jako autonomiczny podmiot życia i twórczości stał się centralnym tematem filozoficznych analiz takich filozofów, jak Max Scheler, Martin Heidegger, Martin Buber, Karl Jaspers, Nicolas Bierdiajew.

W jakimś stopniu z kantowskim nurtem myślenia związana jest także francuska filozofia wolności i ducha, m.in. Charles Renouvier, Jules Lachelier, Louis Lavalle, René Le Senne, Maurice Blondel, Henri Bergson oraz inspirator neotomizmu egzystencjalnego Jacques Maritain. W tym okresie problematyką człowieka jako osoby zajmowało się również wielu wybitnych teologów filozofujących, jak Romano Guardini, Paul Tillich, Karl Rahner, Karol Wojtyła. W drugiej połowie XX wieku dociekania te dały impuls do podjęcia problematyki człowieka i do powstania antropologii filozoficznych[34] różnych orientacji.

* * *

Podobną reorientację można także dostrzec w naukach biologicznych o człowieku. W latach trzydziestych XX wieku duże zainteresowanie wzbudziła książka Alexisa Carrela *Człowiek istota nieznana*. Jej autor, człowiek doskonale zorientowany w naukach medycznych, zwrócił uwagę na duchową stronę ludzkiego bytu i na jedność jego ontycznej struktury, tzn. na nierozdzielność ciała i duszy. Po II wojnie światowej człowieka jako odrębną i wyróżniającą się daną w naukach przyrodniczych ukazywały prace Arnolda Gehlena i Helmutha Plessnera, Stephana Strassera i Viktora E. Frankla (*Homo patiens*) oraz książki Ericha Fromma, który zwrócił uwagę na człowieka jako podmiot wolności i na twórczą rolę miłości jako źródła więzi społecznych. Człowieka jako istotę nad-

[33] Zob. H. Mikołajczyk, *Antropologia Kierkegaarda w świetle kantowskiej filozofii praktycznej*, Słupsk 1995.

[34] Zob. obszerniejsze informacje na ten temat: A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna,* Gniezno 2005; G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, Warszawa 1998.

rzędną w całym wszechświecie ukazywał Pierre Teihard de Chardin; w swych pismach prezentował wizję chrześcijańskiego ewolucjonizmu, w której usiłował zbliżyć do siebie różne punkty widzenia w naukach o człowieku. Wszystko to przyczyniało się do reorientacji w naukach o człowieku. Można by nawet powiedzieć, że w tych naukach miało miejsce ponowne odkrycie człowieka jako istoty przyrodniczej, ale dotąd nieznanej jako transcendentnej w całej przyrodzie.

Jednak pod koniec XX wieku to żywe zainteresowanie człowiekiem i głosy w jego obronie jako autonomicznego podmiotu przygłuszył ponownie „szum" postmodernistyczny. W naukach humanistycznych „szum" ten zaciemnił prymat osoby koncepcjami nowych interpretacji faktów antropologicznych w kulturze i zrelatywizował rozumienie godności człowieka jako osoby, czyniąc z niej jedynie *pojęcie* – wytwór kultury, ontologiczne zmyślenie. W tej perspektywie bycie osobą jedynie *uchodzi* za coś świętego, jest tylko takim lub innym poglądem, który *w jakiejś kulturze* przypisuje człowiekowi godność. Lecz w naturze osoby nie mamy nic takiego, jak godność, nie wiemy bowiem, czy człowiek ze swej *natury* jest osobą czy tylko z przyjętego sposobu mówienia. Czegoś takiego, jak bycie osobą w ogóle nie odkrywamy jako immanentnej jakości, która przynależy do bytu człowieka i jako taka wchodzi w skład jego definicji obowiązującej wszystkich.

Skoro jednak człowieczeństwo nie jest w nas samych święte – bo *„natura ludzka jest galimatiasem szczególnych genetycznych adaptacji do środowiska"*[35] czy osobliwym stanem wysoko zorganizowanej materii, której przypisujemy wyimaginowane wartości – to wówczas wszystko staje się możliwe[36]; zarówno wyprowadzanie ludzkiego życia społecznego z mrowiska, a kultury z biologii, jak i społeczne eksperymenty z człowiekiem i ze społeczeństwem. W nihilistycznej perspektywie – którą tak wyraźnie wyartykułował Fryderyk Nietzsche, i do której dziś wielu nawiązuje – nic samo w sobie nie ma żadnego sensu, wszystkiemu tylko sam człowiek *nadaje* sens. Dlatego tym współczesnym uczonym i politykom, którzy widzą świat ludzki jako jeden wielki *galimatias* ożywionej materii, tak łatwo przychodzi myśleć o człowieku jedynie jako o wyróżnionym układzie, jako o jednostce, jako o elemencie czy składniku całości życia, a tak trudno przychodzi dostrzec im w konkretnym żywym człowieku nieredukowalne w swej istocie ja osobowe. Lecz kto nie dostrzega wartości ontycznej w konkretnym człowieku, ten już bez żadnego oporu dekonstruuje wszelkie idee i normy kulturowe jako świat „zmyślony". Tak to już jest, że przy pewnym widzeniu świata z trudem przychodzi ludziom nie tylko zająć właściwe posta-

[35] E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1988, s. 235

[36] Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej ponowoczesności,* Kraków 2003.

wy wobec siebie i drugiego człowieka, ale nawet trudno *myśleć w sposób godny człowieka*.

* * *

Kimże zatem jest sam w sobie konkretny żywy człowiek, jeśli nie jest osobą? Jakie jednak może mieć znaczenie, jeśli jest tylko *„galimatiasem szczególnych genetycznych adaptacji"*? Jak wówczas odkryć i uzasadnić jego godność jako osoby? Czy gdy umiera, ostatecznie rozpada się i rozprasza w proch, który już nic nie znaczy, gdyż nigdy nie złoży się w całość? W chrześcijańskiej wizji wielkie znaczenie dla odkrywania i uznania godności konkretnego żywego człowieka miało już to, że nad nim – tym prochem ziemi – pochylał się Chrystus miłosierny. To przypominało o niezbywalnej godności człowieka. Dlatego w dawnej Europie był zwyczaj, że skazańcom, którzy szli na szubienicę, towarzyszył zawsze kapłan z krzyżem – symbol współczującego Chrystusa. Tym zaś, których w dwudziestowiecznej Europie wpędzano do komór gazowych, lub którym strzelano w tył głowy – nikt nie towarzyszył ze współczuciem. Była to rzeczywista *śmierć człowieka jako osoby.* A nawet więcej, bo śmierć człowieczeństwa. Co może nas uratować od tej śmierci?

Czy po filozofii można się spodziewać jakiegoś ocalenia?

Czy filozofia sama z siebie zdolna jest przezwyciężyć kryzys samoświadomości? Czy w ogóle można się tego po niej spodziewać? Tym bardziej, że dziś w Europie – i w świecie – filozofia sama przeżywa kryzys swej racjonalności. Sama nie ma także żadnego ustalonego statusu racjonalnej wiedzy, rozwiniętej i ukształtowanej w postaci powszechnie akceptowanych pojęć i twierdzeń; nie ma na swym koncie żadnego trwałego dorobku i osiągnięć poznawczych ani tym bardziej wytyczonych dróg rozwoju. Zresztą od samego początku myślenie filozoficzne toczyło się pokrętnymi drogami. Filozofia przechodziła od doniosłych pytań i wzniosłych zamierzeń do niepowodzeń i klęsk, do sceptycyzmu i banalizacji własnej problematyki, a tym samym do zatracenia sensu podstawowych pierwotnych intuicji. Ale czy to świadczy, że filozofia jest zupełnie daremnym wysiłkiem ducha ludzkiego? Daremnym stawianiem pytań, na które nie ma żadnych odpowiedzi? I niejedni tak sadzą proklamując sceptycyzm jako najwyższą mądrość.

Czy można więc po filozoficznym myśleniu o człowieku spodziewać się jakiegoś ocalenia? To prawda, od samego myślenia nie można wymagać zbyt wiele. Nie można mu także przypisywać zdolności ocalenia. Ale na pewno my-

ślenie filozoficzne zdolne jest samo siebie wyzwolić od nihilistycznych uproszczeń i stać się na powrót myśleniem godnym człowieka.

Skąd ta nadzieja? Otóż u źródeł greckiego – i tym samym europejskiego filozofowania – jest czysto duchowa potrzeba zobaczenia, jak się rzeczy mają z byciem człowieka. Przecież to właśnie Grecy nad portalem przedsionka świątyni Apollina w Delos umieścili napis *gnoti seauton* – poznaj samego siebie, swoją godność i swoje powołanie. Nie świat poza sobą, aby go zawojować, nie przyrodę, aby nad nią zapanować, i nie rzeczy, aby je przetwarzać dla pomnożenia dóbr na wymianę, ale siebie samego, kim jestem i jak mam sprawiedliwie postępować. Samopoznanie wyzwalało w człowieku podmiotowość i pozwalało mu stawać się sobą w wolności; niejako wyrywało go z zamknięcia w sobie samym i wyzwalało z mroków, a to zaś umożliwiało mu być sobą w świecie na oczach drugich i we wspólnocie z drugimi, sobą jako ja *osobowe* w wolności własnej i z drugimi we wspólnocie greckiej *polis*.

Samopoznanie podniesione do rangi osobistego zadania już w Grecji stwarzało zupełnie nową sytuację egzystencjalną. Sytuację radykalnie inną niż zwierzęce bycie jednostką w stadzie, inną także niż zniewalające bycie we władzy – króla-tyrana czy zamkniętej społeczności. Inną także niż współczesny buntowniczy i pełen sceptycyzmu indywidualizm. Heraklit, Sokrates, Platon i dziesiątki innych *miłośników mądrości*, przyglądając się sobie odkrywało wielkość ludzkiej duszy, jej boski *logos*. W Grecji człowiek jako podmiot nie zanikał we wschodniej nirwanie, nie zatracał swego ja w kosmicznym porządku, lecz rozpoznawał swoje znaczenie i przeznaczenie do *autarkeii*. Ten moment, odróżniając zdecydowanie europejskie myślenie filozoficzne od myślenia wschodniego, obecny jako dziedzictwo we współczesnej filozofii na pewno pozwoli jej znaleźć właściwe ontologiczne uzasadnienie dla praw osoby. I tym samym właściwe drogi *poczynania samego siebie w wolności i prawdzie*.

Waldemar KMIECIKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 51–80

KILKA FILOZOFICZNYCH REFLEKSJI WOKÓŁ NIEFILOZOFICZNEJ PRACY MICHAŁA HELLERA *POCZĄTEK JEST WSZĘDZIE*[1]

I. Uwagi wstępne

Tytuł niniejszego artykułu przeniknięty jest pewną prowokacyjną nutą. Jeżeli bowiem praca nie ma *stricte* filozoficznego charakteru, to w oczywisty sposób powstaje – zasadnicze i uzasadnione – pytanie o sens refleksji kierowanej w stronę pozycji pozbawionej wspomnianego rysu. W naszym przekonaniu jednak praca Hellera zasługuje na zainteresowanie nią filozofa. Kierując się takim właśnie przeświadczeniem, podejmiemy próbę wyeksplikowania filozoficznych momentów tkwiących w interesującej nas pozycji i osadzenia ich w szerszym kontekście. Naszym celem nie będzie tylko rekonstrukcja Hellerowskich filozoficznych wtrętów obecnych w *Początek jest wszędzie*, lecz umieszczenie ich na pewnym tle, za które uznajemy zasadnicze momenty Hellerowskiej filozofii przyrody. Wykorzystując ostatnie, przedstawimy wybrane wątki obecne w tytułowej *niefilozoficznej* pracy. To zaś pozwoli nam na sformułowanie owych kilku *filozoficznych refleksji*.

Zauważamy zatem, iż horyzont badań zawartych w obecnym artykule jest dość ograniczony. Z jednej strony to limitowanie związane jest ze specyfiką pracy stanowiącej inspirację do niniejszej wypowiedzi – szczupłością filozoficznej i sprecyzowanej zawartości – zaś z drugiej nieco przygotowawczym charakterem obecnych analiz. Nie pretendują one do wyczerpującego zaprezentowania myśli Hellera. Poprzestaniemy bowiem na wybranych momentach jego przemyśleń i do kontekstu tychże odniesiemy filozoficzne motywy obecne w *Początek jest wszędzie*. Zakreśliwszy w powyższy sposób ramy tematyczne, spróbujemy pokazać, iż nawet niefilozoficzne i popularnonaukowe opracowanie stanowić może źródło filozoficznej refleksji.

---

[1] Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2005, s. 9nn.

II. Kosmologia w *Początek jest wszędzie*

Wzmiankowana pozycja należy niewątpliwie do literatury popularnonaukowej. Nie rości sobie pretensji ani do wyczerpującego ujęcia zagadnień kosmologicznych – zwłaszcza w kontekście aparatu matematycznych dystynkcji – ani też w horyzoncie refleksji filozoficznej. A przecież owa popularna praca stanowi wartościową próbę przystępnego wprowadzenia w nurt problematyki kosmologicznej i określonych – aczkolwiek zaledwie zarysowanych – momentów filozoficznych. Właśnie obecność tych ostatnich stanowi zasadniczy motyw zaprezentowania potencjalnemu czytelnikowi głównych przemyśleń Michała Hellera zawartych w inspirującej nasze rozważania pozycji. Spróbujemy najpierw przedstawić istotne momenty tejże pracy, aby później ujawnić jej zasadnicze związki ze *stricte* filozoficzną refleksją autora.

Jednym z największych osiągnięć XX wieku – pisze Heller – *jest niewątpliwie stworzenie kosmologii – nauki o Wszechświecie w jego największej skali, zarówno przestrzennej, jak i czasowej*[2]. Takim właśnie Wszechświatem zajmuje się Heller, kiedy usiłuje zaprezentować kontekst najważniejszych współczesnych odkryć naukowych w zakresie fizyki teoretycznej i matematycznych analiz; odkryć, które pozwalają wnikać głębiej w subtelności problematyki kosmologicznej. Wszystko to służyć ma popularnemu – aczkolwiek precyzyjnie prowadzonemu – wykładowi ukazującemu z jednej strony wielką tajemnicę Wszechświata, zaś z drugiej wysiłek ludzkiego umysłu stopniowo odsłaniającego pewne momenty owej tajemniczej głębi. Dzięki umiejętności autora mamy okazję poznać nie tylko wachlarz modeli kosmologicznych, lecz także uchwycić istotę trudności związanych z owym fascynującym dialogiem poznawczym zachodzącym pomiędzy podmiotem doświadczającym Wszechświata i podejmującym naukowy namysł teoretyczny a tymże Wszechświatem; dialogiem pasjonującym a jednocześnie wyjątkowo trudnym, skoro przedmiot badań jest jeden i niepowtarzalny, a możliwość eksperymentalnego weryfikowania kosmologicznych hipotez praktycznie nie istnieje[3]. Jak bardzo szczególny charakter ma owo spotkanie kosmologa i przedmiotu jego badań finalizujące na poziomie omawianej pracy w fascynującej konstatacji zawartej już w jej tytule – *początek jest wszędzie* – można przekonać się, kreśląc krótko przebieg autorskich rozważań.

---

[2] Ibidem, s. 9.

[3] Por. ibidem, s. 30n., 124; M. Heller, *Kosmologia kwantowa,* Warszawa 2004, s. 34, 142, 146n.

Heller w piętnastu rozdziałach swojej książki odsłania głębię problematyki współczesnej kosmologii; głębię, która stanowi specyficzne tło dla własnych (Hellerowskich) propozycji rozwiązań określonych trudności tkwiących w owej kosmologii, zwłaszcza tych, które związane są osobliwościami, a w których załamaniu ulegają obecne prawa fizyki[4]. I tak w autorskiej prezentacji napotykamy dyskusję nad znaczeniem słowa Wszechświat, kwestie związane z problematyką czasowego określenia Wszechświata czy prezentacje natury osobliwości. Naturalną konsekwencją powyższego jest odwoływanie się do badań Friedmana, Hawkinga, Penrose'a czy Gerocha. W dalszym ciągu napotykamy konstrukcję Schmidta z b-brzegiem czasoprzestrzeni i zadziwiającą własność zamkniętego modelu Friedmana odkrytą przez Bossharda i Johnsona, którą jest obecność w tymże modelu zarówno osobliwości początkowej jak i końcowej. Pojawia się także kontekst przestrzeni ogólniejszej od rozmaitości, czyli przestrzenie różniczkowe Sikorskiego.

Szczególnie istotną częścią pracy Hellera jest prezentacja geometrii nieprzemiennej. Ten bowiem fragment badań odnosi się już bezpośrednio do Hellerowskich rozwiązań. Konstrukcja przedstawionego w pracy modelu możliwa jest dzięki skoncentrowaniu uwagi na geometrii nieprzemiennej, a więc na takiej geometrii, która bada przestrzenie z reguły nie składające się z punk-

---

[4] *Równania Friedmana* – pisze Heller – *pozwalają w prosty sposób wyliczyć, że gdy czas t zmierza (wstecz) do wyróżnionej chwili* t_0 *, gęstość Wszechświata i tempo jego ekspansji dążą do nieskończoności. To, co dzieje się w chwili* t_0 *jest osobliwością początkową lub – bardziej fizycznie – Wielkim Wybuchem.* M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 55. W innym miejscu autor twierdzi, że *gdy czas dąży do chwili osobliwej, wówczas „promień Wszechświata" dąży do zera, a wartości ciśnień, temperatur i gęstości materii – do nieskończoności. (...) Z punktu widzenia fizyki powiedzenie: „gęstość (ciśnienie, temperatura czy jakakolwiek inna wielkość fizyczna) ma wartość nieskończoną" nie znaczy właściwie nic, jest powiedzeniem bezsensownym. (...) W osobliwościach załamuje się determinizm kosmologii. Osobliwości są jakby punktami odgraniczającymi to, co możemy wiedzieć, od tego, czego wiedzieć nie możemy.* M. Heller, *Początek świata,* Kraków 1976, s. 92n. Opisując wyjątkowość osobliwości warto przytoczyć jeszcze jedną konstatację Hellera. *Chwila scharakteryzowana wielkościami* – pisze Heller – *czas* = 10^{-44}s, gęstość = $10^{94}\,g/cm^3$, *promień krzywizny* = 10^{-33} cm, *nazywa się erą Plancka lub epoką progu. Od tego progu począwszy obowiązują wszystkie prawa ogólnej teorii względności, przedtem funkcjonowały nieznane prawa kwantowej grawitacji. Te nieznane prawa mogą być tak drastycznie różne od wszystkiego, co znamy dotychczas, że nawet nie wiadomo, czy po odkryciu tych praw pojęcia czasu i przestrzeni zachowają swoje dotychczasowe znaczenie.* M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii,* Warszawa 1983, s. 189n.

tów. Nieprzemienność zresztą nie jest czymś obcym fizyce. Co prawda na poziomie fizyki klasycznej efekty nieprzemienności są praktycznie niezauważalne, jednak w horyzoncie rzeczywistości kwantowej *nieprzemienność stanowi cechę dominującą*[5] – wszakże, jeżeli zmierzymy najpierw położenie, później pęd, a następnie powtórzymy pomiary w innej kolejności, to otrzymamy inne wyniki. Heller jednakże w pogłębiony sposób wykorzystuje geometrię nieprzemienną w swoim modelu. Zastosowanie tejże geometrii do czasoprzestrzeni z osobliwościami określa następująco: *Trzeba najpierw na przestrzeni z osobliwościami skonstruować pewien obiekt geometryczny, zwany grupoidem i dopiero na nim wprowadzić algebrę nieprzemienną* (...)[6]. Mając zaś świadomość, iż geometria nieprzemienna stanowi wartościową i skuteczną metodę badania klasycznych – nie uwzględniających kwantowych efektów grawitacji – osobliwości, Heller dokonał swoistego poszerzenia jej zastosowania i hipotetycznie przyjął, iż stanowi ona szczególny opis głębi fizycznej struktury Wszechświata[7]. Kierując się tą intuicją, sugeruje, iż właśnie geometria nieprzemienna *rządziła światem w erze przedplanckowskiej lub ściślej – że musi być ona podstawą kwantowej teorii grawitacji*[8]. Chcąc zaś skonkretyzować i urealnić owe intuicje dotyczące dominacji geometrii nieprzemiennej przed progiem Plancka twierdzi, że *nasza strategia nakazuje budować nieprzemienny odpowiednik ogólnej teorii względności nie bezpośrednio na czasoprzestrzeni, lecz na grupoidzie przekształceń od jednego lokalnego układu odniesienia do drugiego; i w dalszej pespektywie – kwantować nie bezpośrednio czasoprzestrzeń, lecz grupoid, czyli przestrzeń podstawowych symetrii*[9]. Taki projekt odgrywa istotną rolę – pozwala on bowiem dokonać unifikacji ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej. Geometria na grupoidzie zawiera niejako dwie części, z których jedna – przy słabym polu grawitacyjnym i pomijaniu jego efektów kwantowych – odtwarza ogólną teorię względności, a druga część – mechanikę kwantową[10]. Hellerowski model obejmuje więc sobą dwie fundamentalne teorie fizyczne, które wyłaniają się po przekroczeniu przez Wszechświat progu Plancka. Wprowadza zatem poziom uogólnienia owych teorii i stanowi pewien teoretyczny wariant opisu tego, co działo się u początków, tzn. w epoce przedplanckowskiej.

---

[5] M. Heller, *Początek jest wszędzie*, s. 91.

[6] Ibidem, s. 100.

[7] Por. ibidem, s. 106.

[8] Ibidem, s. 107.

[9] Ibidem, s. 111n.

[10] Por. ibidem, s. 113.

Model Hellera ujawnia immanentną oryginalność zmuszającą do zdystansowania się wobec potocznych skojarzeń fizycznych. Odnajdujemy w nim specyficzną – pozbawioną czasu i siły – dynamikę nieprzemienną, a także szczególnego typu następstwo, które można co prawda zinterpretować jako czas, jednak tylko jako czas zależny od stanów nieprzemiennej przestrzeni. Autor motywuje nas do zerwania z tradycyjnymi wyobrażeniami związanymi z czasem, przestrzenią i dynamicznym dzianiem się. Okazuje się bowiem, że z jednej strony *w geometrii nieprzemiennej nie ma niczego, co można by zinterpretować jako czas (w zwyczajnym jego rozumieniu)*[11], zaś z drugiej strony *coś się jednak zmienia, istnieje jakaś aktywność. Ale zmiana ta nie zachodzi ani w czasie, ani w fizycznej przestrzeni*[12]. W modelu Hellerowskim brakuje niejako miejsca na konkretyzacje w formie odpowiedników czysto lokalnych pojęć. Oznacza to, iż nie występują w nim ani punkty, ani chwile *tkające* czas. Kontekst lokalności ustępuje kontekstowi globalności, np. wektor zostaje zastąpiony odpowiednikiem nielokalnego pola wektorowego[13]. Docieramy więc w tym momencie do poziomu dającego się co prawda opisać matematycznie, lecz umykającego jednocześnie naszym zdolnościom wyobrażeniowym. Heller dzięki precyzji matematycznej aparatury konstruuje niesprzeczny model stanowiący określoną propozycję łączącą ogólną teorię względności z mechaniką kwantową. I ten model pozwala ujaśnić sam początek. Nie pozwala go sobie co prawda unaocznić obrazowo, jednak ów początek zyskuje wiarygodny opis matematyczny. Okazuje się więc, że *przedplanckowska, nieprzemienna faza była całkowicie nielokalna, bez czasu i przestrzeni; istniały w niej jedynie struktury globalne*[14]. W ten sposób nieprzemienność i nielokalność stają się istotnymi

---

[11] Ibidem, s. 118.

[12] Ibidem, s. 119.

[13] Por. ibidem, s. 118; M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, s. 121n.

[14] M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 131. Warto zaznaczyć, iż odwołanie się do geometrii nieprzemienej powoduje zatarcie odrębności pomiędzy stanami osobliwymi i nieosobliwymi. Model Hellera nie pozwala na odróżnienie owych stanów w reżimie nieprzemiennym panującym przed progiem Plancka. Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 103, 105, 107. *Jeżeli więc przyjmiemy, że na poziomie fundamentalnym* – pisze w innym miejscu Heller – *poniżej progu Plancka, rządzi geometria nieprzemienna, to na tym poziomie po prostu nie ma osobliwości. (...) Na poziomie fundamentalnym brak jest jakichkolwiek osobliwości, panuje bezczasowa fizyka i nie ma sensu mówić ani o początku, ani o końcu Wszechświata. Dopiero wtedy, gdy makroskopowy obserwator, zanurzony w upływający strumień czasu, bada Wszechświat, dochodzi do wniosku, że – z jego czasowej perspektywy – miał on początek i będzie miał koniec*. M. Heller, *Kosmologia kwantowa,* s. 126n.

znamionami Hellerowskiego modelu pierwszych chwil egzystencji naszego Wszechświata. W tym jednak nie wyczerpuje się jeszcze całe bogactwo Hellerowskich rozwiązań.

Istotne jest bowiem to, iż funkcja tegoż modelu wykracza poza poziom tłumaczenia tego, co działo się przed progiem Plancka. Wszakże autorskie rozważania uzasadniają także odnajdywanie wspomnianego – tak bardzo wyakcentowanego w tytule – początku również w ... teraźniejszości. Inaczej mówiąc – dotarcie do Hellerowskiego początku nie tyle związane jest – a przynajmniej nie wyłącznie – z postulatem cofania się w czasie, ile z koniecznością dotarcia do szczególnie gęstych stanów sfery subatomowej. Era Plancka przecież nie identyfikuje się po prostu z tym, co działo się *kiedyś,* lecz ujawnia swą naturę przy dużych gęstościach materii i małych odległościach przestrzennych. Stąd właśnie możliwość poszukiwania owej ery nie tylko poprzez *zwrot w przeszłość*, lecz także na drodze *zwrotu „w głąb".* Heller pisze, że *docieramy do progu Plancka, gdy odległości są rzędu* 10^{-33} *cm. A zatem era Plancka była kiedyś dawno, „na początku", ale jest też obecnie, tyle, że „bardzo głęboko". Lecz era Plancka jest bezczasowa i nielokalna, a więc te dwa kierunki eksploracji po prostu się utożsamiają. W tym sensie można powiedzieć, że „początek jest wszędzie"*[15].

W konsekwencji takich ujęć teoretycznych osiąganie wyjątkowych gęstości po prostu zbliża nas do owej progowej gęstości, którą miał Wszechświat przed przekroczeniem progu Plancka. Jeżeli zatem laboratoryjnie uzyskuje się energie odpowiadające gęstości 10^{25} g/ cm3, to nie tylko następuje odtworzenie tego, co działo się we Wszechświecie 10^{-12} sekundy po przekroczeniu progu Plancka. Wówczas empirycznie docieramy do wyjątkowej struktury aktualnego Wszechświata – *dotykamy* tej warstwy naszej rzeczywistości – w której w dalszym ciągu trwa owe 10^{-12} sekundy po progu Plancka. *Nieprzemienny początek* – wyraźnie konstatuje Heller – *znajduje się więc nie tylko u zarania dziejów naszego Wszechświata, lecz jest on zawsze, w najgłębszej warstwie jego struktury*[16].

Hellerowski nieprzemienny model posiada szczególne empiryczne potwierdzenie. Nie chodzi tutaj oczywiście o potwierdzenie eksperymentalne – nie sposób przecież uzyskiwać energii pozwalających doświadczalnie badać zjawiska związane z kwantową naturą pola grawitacyjnego. Można natomiast niejako dobrać takie istniejące fenomeny empiryczne, które dają się wyjaśnić w oparciu o ukonstytuowany model albo posłużyć się eksperymentem myślowym. Tym właśnie tropem podążył autor. Wskazał mianowicie skuteczność własnej pro-

[15] M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, s. 127.

[16] M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 135.

pozycji w odniesieniu do standardowych wręcz paradoksów – paradoksu Einsteina, Podolsky'ego i Rosena (EPR) oraz paradoksu horyzontów. Pierwszy z nich – w ujęciu popularnym – oznacza, iż pewne cząstki elementarne zachowują się w sposób niezrozumiały. Owa niezrozumiałość polega na tym, iż dana cząstka elementarna zachowuje się tak, jak gdyby wiedziała jednocześnie, co dzieje się z pewną drugą cząstką[17]. Heller uważa, iż *efekt EPR jest więc pozostałością po nieprzemiennej, nielokalnej fazie w dziejach Wszechświata*[18]. Drugi z wspomnianych paradoksów, tzn. paradoks horyzontu oznacza natomiast, iż niektóre cechy odległych obszarów Kosmosu (np. temperatura promieniowania tła) są identyczne, pomimo iż owe rejony nigdy nie pozostawały ze sobą w relacji, tzn., że żaden sygnał nie mógł przekazać informacji pomiędzy nimi. On również uzyskuje wytłumaczenie w oparciu o Hellerowski model. *W modelu tym wszystkie obszary obecnego Wszechświata – także te, które obecnie wydają się przyczynowo rozłączne – pochodzą z fazy nieprzemiennej, kiedy każda właściwość świata miała charakter globalny. Nie jest więc zaskoczeniem, że wszystko było wówczas ze sobą odpowiednio zsynchronizowane. Potem, po przejściu przez próg Plancka, z fazy nieprzemiennej wyłoniła się czasoprzestrzeń, a z nią horyzonty i przyczynowo rozłączne obszary. Ale obszary te odziedziczyły po nieprzemiennej fazie swoje fizyczne cechy*[19]. Tym sposobem nieprzemienny model Hellera poprzez swoją interpretacyjną zdolność ujaśniania wspomnianych wyżej paradoksów znajduje swoiste potwierdzenie. Argumentem wskazującym na trafność prezentowanej teoretycznej propozycji okazuje się także wyjaśnienie kolapsu funkcji falowej[20].

---

[17] Por. ibidem, s. 124n., 127nn.

[18] Ibidem, s. 133.

[19] Ibidem, s. 144.

[20] Problem kolapsu funkcji falowej w istotny sposób związany jest z naturą mechaniki kwantowej. Wiadomo, iż zanim dokona się pomiaru pewnej wielkości fizycznej jakiegoś obiektu kwantowego, np. elektronu czy fotonu, nie można sensownie i adekwatnie do obiektywnego *status quo* uznać, że nasz kwantowy obiekt posiada konkretną, sprecyzowaną wartość owego interesującego nas parametru. Możemy skonstatować, iż przed dokonaniem pomiaru pewnej wielkości fizycznej, np. spinu obiekt kwantowy posiadał ją wyłącznie potencjalnie. Ów obiekt znajduje się w stanie opisywanym poprzez wektor stanu czyli – dawniej – funkcję falową. Swoista nieokreśloność i niejednoznaczność zdaje się przenikać kwantowy obiekt przed aktywnością poznającego podmiotu, który mierzy interesującą wielkość fizyczną. Pomiar stanowi specyficzną – można by powiedzieć nieco metaforycznie – cezurę ontologiczną i egzystencjalną. Dzięki bowiem pomiarowi nie mówimy już o pewnym rozkładzie prawdopodobieństwa, lecz o jednostkowej konkretności! *Jego wy-*

Warto jednak zaznaczyć, iż Heller wcale nie uważa, by jego propozycja stanowiła ostateczne zamknięcie problemów związanych z kwantowymi efektami super gęstych stanów pierwszych momentów bytowania naszego Wszechświata. Podkreśla zdecydowanie roboczy i tymczasowy charakter własnego modelu – wskazuje bowiem zestaw konkurencyjnych modeli. Stąd właśnie pewne uwagi poruszające teorię superstrun, M – teorię czy też teorię pętli. Swoje rozważania kosmologiczne kończy kilkoma refleksjami o charakterze filozoficznym.

Zauważamy zatem, iż istotnym znamieniem badań Hellera obecnych w *Początek jest wszędzie* jest szczupłość passusów explicite filozoficznych. Dominują tutaj prezentacje z zakresu fizyki teoretycznej, a czytelnik obligowany jest ku temu, aby poruszać się po terenie określonych formuł matematycznych. Stąd właśnie m.in. konieczność intelektualnego *dotknięcia* wiązki włóknistej raperów, przestrzeni różniczkowych czy algebr Hopfa. Wszystko to zaś umożliwia urzeczywistnienie jednego z głównych celów pracy Hellera, czyli zaprezentowanie pewnej tymczasowej wersji kwantowej teorii grawitacji, tzn. nieprzemiennego modelu łączącego ogólną teorię względności z mechaniką kwantową. Dzięki temu modelowi możliwe stało się – tak jak to staraliśmy się wyżej pokazać – rozwiązanie problemów związanych z załamywaniem się wszelkich teorii fizycznych w odniesieniu do epoki przedplanckowskiej, kiedy to gęstość Wszechświata zbliżała się do 10^{93} g/cm3. Model Hellera w hipotetyczny – i oczywiście niepełny i tymczasowy – sposób pozwala na tłumaczenie specyfiki tego, co działo się u początków Wszechświata. Stanowi on rzeczywiście fascynujący kosmologiczny wariant pretendujący do opisu najwcześniejszych stadiów tegoż Wszechświata, który pozwala nie tylko ujaśnić dotychczasowe problemy *początków*, lecz również stanowi teoretyczną podstawę tłumaczącą szereg danych doświadczalnych. W tym momencie jednak pojawia się istotna uwaga.

Skoro punktem wyjścia naszych rozważań jest określony model kosmologiczny; skoro dotychczas poruszaliśmy się na terenie zawierającym zasadnicze odniesienia do fizyki teoretycznej – przenikniętym matematycznymi dystynkcjami – to, w jaki sposób odnaleźć przejście pomiędzy taką płaszczyzną a płaszczyzną badań filozoficznych? Czy istnieje merytoryczny związek pomiędzy np. nieprzemienną geometrią, nielokalnością czy globalnymi strukturami znamionującymi rzeczywistość Wszechświata przed progiem Plancka a problemami o wymiarze filozoficznym? Czy faktycznie Hellerowskie kosmologiczne badania skutkują określonymi momentami filozoficznymi? Kierując się przekonaniem o możliwości pozytywnych rozstrzygnięć tychże dylematów, spróbujemy w dalszej części badań przedstawić związek zachodzący pomiędzy kosmologicznymi poszukiwaniami Hellera a pewnymi konstatacjami znaczącymi filozoficznie. Obecność takich relacji potwierdza zresztą sam filozof, kiedy stwier-

dza, że *oprócz problemów technicznych kosmologia miała i ma problemy filozoficzne: jest w nie uwikłana w sposób nieunikniony*[21]. Przedmiotem naszych kolejnych rozważań będzie właśnie owo filozoficzne *uwikłanie* kosmologii.

III. Filozofia w *Początek jest wszędzie*

Zauważyć przede wszystkim należy, iż intelektualna aktywność Hellera obecna w inspirującej nasze badania pracy nie stanowi po prostu obojętnego zrelacjonowania aktualnego stanu wiedzy w zakresie fizyki teoretycznej i prezentacji autorskiego modelu poszukiwanej kwantowej teorii grawitacji. W ujęciu Hellera bowiem badania kosmologiczne mają bardzo osobisty charakter i stanowią wydarzenie o wymiarze egzystencjalnym. Nie jest zatem tak, aby autor obojętnie i w chłodnym intelektualnym dystnsie wprowadzał czytelnika w zestaw teoretycznych modeli Wszechświata, które są bardziej bądź mniej zgodne z aktualnymi danymi doświadczalnymi i stanowią spójniejsze i bardziej uzasadnione wyjaśnienie określonych problemów. Oznacza to, iż nurt kosmologicznych rozważań Hellera w specyficzny sposób przeniknięty jest motywem, który w uprawniony sposób określić można jako motyw filozoficzny. *Urok uprawiania fizyki teoretycznej* – wyraźnie stwierdza autor – *polega między innymi na tym, że rozwiązując nawet najbardziej techniczne łamigłówki, zawsze ma się do czynienia z Problemem*[22]. A ów Problem w kontekście kosmologicznym w naturalny niejako sposób stanowi także problem filozoficzny. Wszakże Heller wyraźnie twierdzi – odnosząc się do zmian w kosmologii dwudziestowiecznej – że *przedmiot dociekań kosmologicznych pozostał ten sam: świat w największej możliwej skali. I przedmiot ten, niejako sam z siebie, nakłania do filozofii. Współczesna kosmologia z filozofii wyszła i do filozofii prowadzi*[23].

---

nikiem jest zawsze konkretna liczba (foton ma taki, a nie inny spin: elektron znajduje się tu, a nie gdzie indziej), nie zaś rozkład prawdopodobieństwa. (...) Nie chodzi tu tylko o matematyczny opis. W momencie pomiaru coś rzeczywiście się zdarzyło. Wygląda to tak, jakby przed pomiarem obiekt kwantowy miał jakąś wielkość tylko potencjalnie – co wyrażało się w możliwości wyliczenia prawdopodobieństwa – a w akcie pomiaru możność ta się urzeczywistniła. (Ibidem, s. 148). W przekonaniu Hellera jego model tłumaczy także ten fenomen. Wszakże za *zjawisko redukcji wektora stanu odpowiadają efekty kwantowo-grawitacyjne, gdyż to one są modelowane przez nieprzemienny reżim naszego modelu* (Ibidem, s. 152).

[21] Ibidem, s. 11.

[22] Ibidem, s. 55.

[23] M. Heller, *Nauka i wyobraźnia,* Kraków 1995, s. 101.

Wydaje się, iż pierwszym momentem Problemu – momentem owego naturalnego ruchu kosmologii w stronę filozofii – jest samo zagadnienie początku Wszechświata. Wszakże o tym traktuje tytułowa praca. Stanowi ona próbę teoretycznego odsłonięcia – mówiąc metaforycznie – *pierwszego drgnienia* tego, co dzisiaj ujmujemy jako Wszechświat. Całokształt rozważań kosmologicznych zawartych w *Początek jest wszędzie* zmierza przecież do dotarcia do samego bytowego początku tego, co dzisiaj określamy jako Kosmos. Nie jest przecież tak, abyśmy mieli do czynienia w trakcie lektury pracy Hellera wyłącznie z prezentacją pewnych teoretycznych konstrukcji odnoszących się do rozwiązań istniejących problemów fizyki teoretycznej przedstawiających wydarzenia samego początku. Celem prezentacji własnych analiz czołowego przedstawiciela filozofii przyrody nie jest po prostu prezentacja wachlarza możliwych – a zatem niesprzecznych – teoretycznych koncepcji. Takim celem nie jest także prozaiczna chęć przedstawienia kolejnej wersji naukowej propozycji tego, co działo się wówczas, gdy nasz Wszechświat wyłaniał się i zmierzał w stronę Kosmosu dającego się interpretować, a więc będącego w zgodzie z odsłanianymi prawami fizyki. Wszakże to, z czym ma do czynienia czytelnik *Początek jest wszędzie* to intelektualna, naukowa i szczera w sensie osobowym próba dotarcia do tego, co działo się ... wówczas. To najbardziej intelektualnie i etycznie osobista próba odsłonięcia owego początku; próba obwarowana metodologią naukową, jej pietyzmem i rygoryzmem. Inaczej jeszcze mówiąc – praca Hellera ujawnia w swej konkretnej formie różnicę pomiędzy kolejnym, obojętnym, teoretycznym rozwiązaniem a doniosłym trudem związanym z indywidualnym dążeniem do rozwiązania naukowej tajemnicy. Wszakże autor chce – metaforycznie mówiąc – naukowo *dotknąć* owego początku. To *dotknięcie* jest bardzo osobiste, a przecież jest zgodne z naukowymi standardami i ma wymiar intersubiektywnej dostępności.

Jednocześnie jednak nie jest to tylko i wyłącznie naukowe (!) zbliżanie się do pierwszych ułamków sekundy istnienia naszego Wszechświata. Czyż można bowiem zupełnie a-filozoficznie wnikać w sferę owych ułamków? Jeżeli nawet konieczne jest zachowanie naukowej czystości i powstrzymanie się od pochopnego – czasami powierzchownego – filozofowania, to przecież odsłanianie początków pretenduje do wyjaśnienia tego, co faktycznie wydarzyło się, a nie tylko tego, co dyktuje teoretyczny model. Skoro Hellerowskie poszukiwania są przeniknięte owym egzystencjalnym zaangażowaniem, to naukowe odniesienie do *wkroczenia w byt* Wszechświata wydaje się ściśle związane z filozoficznym skierowaniem w kierunku za-istnienia. Nawet jeżeli sposób naukowego dyskursu zdecydowanie odbiega od optyki filozoficznej, to przecież Problem początku wydaje się w naturalny sposób stwarzać płaszczyznę współprzenika-

nia się kosmologii i filozofii. Inaczej mówiąc – naukowe pytanie o pierwsze momenty Kosmosu – o ich *jak* i *dlaczego* – nie jest absolutnie wolne od filozoficznego pytania o *dlaczego* tychże momentów. Nawet jeżeli nie jest ono wprost formułowane, to przecież zdaje się ono być nieustannie obecne w tle kosmologicznych analiz. Naukowy horyzont pytania o *dlaczego* Wszechświata jest oczywiście ograniczony zasięgiem tegoż Wszechświata i postuluje odnajdywanie wyjaśnień wyłącznie w jego granicach, podczas gdy filozoficzne *dlaczego* nie jest już determinowane ani regułami naukowej metodologii, ani koniecznością bezwzględnego poszukiwania odpowiedzi w granicach Wszechświata. Jednak – posłużmy się przenośnią – *początkowość* początku ujmowanego naukowo natarczywie rodzi problem *początkowości* rozumianej filozoficznie jako *wkroczenie w istnienie.* Skoro bowiem spoglądamy na początek w optyce naukowej i szukamy kosmologicznych racji pojawienia się tegoż początku w obrębie bytującego Wszechświata, to naturalna jest chęć odnalezienia racji ostatecznych; racji bardziej fundamentalnych, których ostateczność wynosi nas już poza ramy istniejącego Wszechświata! Badania kosmologiczne zatem – mimo radykalnej odmienności spojrzenia – zmierzające w stronę *początkowości* postulują sobą metafizyczne wyjaśnienie tej *początkowości* i s t n i e j ą c e g o Wszechświata: racji jego za-istnienia.

W ujęciu Hellera jednak filozoficzny problemat za-istnienia Wszechświata nie jest prostym przedłużeniem kosmologicznych badań problematyzujących *początek* w sensie naukowym. Nie jest zatem tak, aby pierwsze momenty Wszechświata – momenty sprzed progu Plancka – po prostu domagały się metafizycznych tłumaczeń, gdyż kosmologia ich w pełni nie tłumaczy. Skoro bowiem Hellerowski *początek jest również w teraźniejszości*, to jego *początkowość* nie wyczerpuje się w kwestii naukowego ujęcia rozpoczęcia się Wszechświata. Filozofia związana z kosmologią nie stanowi więc prozaicznego uzupełnienia ostatniej – początek kosmologiczny nie jest zwyczajnie kontynuowany poprzez refleksję filozoficzną mówiącą o za-istnieniu. Ta ostatnia oczywiście obejmuje go, jednak czyni to w sposób specyficzny. Heller bowiem niejako pomiędzy naukowo opracowywaną *początkowość* a ostateczne, filozoficzne wyjaśnienie jej za-istnienia wprowadził problem, który zawsze go fascynował, tzn. zagadnienie matematyczności przyrody. Zgodnie zatem z intencjami Hellera najpierw odniesiemy się do kwestii matematyczności Wszechświata i dopiero na jej tle umieścimy zagadnienie jego za-istnienia.

Podejmując ten wątek, warto przytoczyć kilka wypowiedzi kosmologa. *Jeżeli chcemy odnieść sukces* – twierdzi Heller – *musimy dać się prowadzić matematyce. Jej nieubłagana logika wiedzie nas, ciągiem kolejnych uogólnień, do pojęciowej siatki coraz bardziej odległej od naszych myślowych przyzwycza-*

jeń, ale znacznie lepiej pasującej do struktury świata[24]. W innym miejscu Heller zauważa, że *nie istnieją z góry ustalone granice matematyki, poza które nie można wyjść; wydaje się, że wszystko prędzej czy później podda się matematycznym badaniom, byle tylko odpowiednio rozwinąć metody matematyczne*[25]. Swoistym posumowaniem funkcji pełnionej przez matematykę w analizach kosmologicznych zawartych w tytułowej pracy zdaje się być konstatacja, iż *dla fizyki teoretycznej nie ma jednak innej drogi jak tylko królewska droga matematyki*[26]. W świetle tych wypowiedzi oczywiste jest, że to właśnie matematyka umożliwia rozwój badań kosmologicznych. Dzięki niej docieramy bowiem do takich rozstrzygnięć z zakresu fizyki teoretycznej, które bez matematycznego narzędzia byłyby niemożliwe do osiągnięcia. Kosmologiczny postęp bowiem związany jest nie tyle z intuicyjnymi wglądami w takie czy inne aspekty Wszechświata, ile z precyzją i jednoznacznością języka matematycznego. W kontekście odkrycia pierwszego modelu kosmologicznego Gődla – dopuszczającego w określonej interpretacji niestandardowe możliwości[27] – Heller zauważa: *jeszcze raz okazało się, że rzeczywistość matematyczna jest bogatsza niż możliwości naszej wyobraźni*[28]. Okazuje się, iż tylko zaufanie naukowca kierowane w wyjątkowe możliwości wyznaczane poprzez matematykę pozwolić może na wiarygodne wchodzenie w poznawczy dialog z faktycznie istniejącym Wszechświatem. Tylko matematyczne odniesienie do tego, co określamy jako nasz Wszech-

---

[24] M. Heller, *Początek jest wszędzie*, s. 16.

[25] Ibidem, s. 97.

[26] Ibidem, s. 52.

[27] Jednym z istotnych aspektów modelu Gödla było to, iż *w czasoprzestrzeni istnieją zamknięte krzywe czasopodobne (reprezentujące historie obserwatorów lub cząstek o niezerowej masie spoczynkowej).* (M. Heller, *Nauka i wyobraźnia,* s.164.). Konsekwencje takiej właściwości modelu są znaczące. Sam Gödel stwierdzi, że *jest więc teoretycznie możliwym w tego rodzaju światach odbyć podróż w przeszłość lub w jakiś inny sposób wpływać na przeszłość* (cytuję za: M. Heller, *Nauka i wyobraźnią*, s. 164). Mamy zatem do czynienia w horyzoncie możliwości wyznaczonym przez ów model z dopuszczalnością swoistego zakwestionowania następstwa czasowego. W kontekście idealistycznej interpretacji własnego modelu kosmologicznego dokonanego przez Gödla możliwe czasowo jest to, czego nasze zdroworozsądkowe myślenie nie dopuszcza. Skoro bowiem da się skonstruować matematyczny model, to pozbawiony jest on immanentnej sprzeczności. Heller uważa, iż *istnienie rozwiązań równań Einsteina z zamkniętymi krzywymi czasopodobnymi dowodzi, że idea zamkniętego czasu nie jest wewnętrznie sprzeczna* (M. Heller, *Początek,* s. 45n.).

[28] M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 45.

świat, może dawać adekwatne wobec obiektywnych stanów rzeczy rozstrzygnięcia. Owo uprzywilejowanie pozycji matematyki eksponowane w *Początek jest wszędzie* nie ma charakteru przypadkowego. Spróbujemy pokazać, iż Hellerowski pietyzm wobec kosmologicznej funkcji matematyki stanowi wyraz szerszego zagadnienia, tzn. matematyczności przyrody. Jest to zagadnienie wielokrotnie podejmowane przez Hellera, które stanowi zresztą istotny przedmiot refleksji w zakresie filozofii przyrody[29].

Coraz częściej uważa się – pisze Heller – *że zagadnienie „matematyczności świata" jest jednym z najważniejszych problemów filozoficznych związanych z istnieniem nowożytnych nauk przyrodniczych. Stało się ono spadkobiercą tradycyjnego problemu zrozumiałości bytu (inntelligibilitatis entis); wielkie pytania klasycznej filozofii splatają się w nim z najdonioślejszymi tematami filozofii matematyki, filozofii nauki, a także filozofii człowieka i jego poznania*[30]. Jak zatem Heller rozumie owo zagadnienie? Na czym polega oryginalność Hellerowskiego podejścia do tego problemu?

Zauważa on przede wszystkim to, iż matematyka okazuje się wyjątkowo skuteczna w odsłanianiu struktur Wszechświata i pozwala teoretycznie zbliżać nas nawet do tych momentów rzeczywistości, które empirycznie uchwytywane są zdecydowanie później. Klasycznymi przykładami takiej skuteczności mogą być zakrzywienia promieni świetlnych w pobliżu Słońca, tory planet inne niż to przewiduje newtonowska teoria grawitacji czy promieniowanie tła, które pierwotnie były tylko teoretycznymi – aczkolwiek silnie uzasadnionymi matematycznie – przypuszczeniami, a które później okazały się momentami potwierdzonymi doświadczalnie[31]. Kosmologia o tyle tylko może odnosić sukce-

---

[29] *Zagadnieniem ściśle powiązanym z samym istnieniem filozofii przyrody jest* – uważa Heller – *problem racjonalności przyrody. Problem ten, rozszerzony do kwestii poznawalności całej rzeczywistości, znany był od dawna w metafizyce jako intelligibilitas entis (zrozumiałości, czytelności bytu). Filozofia przyrody wyłoniła się z problemu racjonalności przyrody i nim żyje. (...) Problem matematyczności świata jest nową wersją problemu racjonalności świata – wersją stawianą przez formę badania świata, jaką reprezentują nowożytne nauki empiryczne. (...) Sądzę, że problem racjonalności świata jest jednym z najdonioślejszych zagadnień (jeśli nie zagadnieniem po prostu najdonioślejszym) współczesnej filozofii przyrody (...).* M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny,* Kraków 2004, s. 224, 227, 229n.

[30] M. Heller, *Matematyczność przyrody,* red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Kraków 1992, s. 6.

[31] Por. M. Heller, *Początek świata*, s. 63.; M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody,* Warszawa 1992, s. 229, 233; M. Heller, *Kosmologia kwantowa,* s. 137; M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego,* Kraków 1994, s. 22, 56nn.

sy, o ile odwoła się do matematyki; o ile posługiwać się będzie opisem matematycznym. Stanowi to zresztą wymóg każdego współczesnego naukowca, aby – jak to plastycznie określił Heller – podchodził do rzeczywistości w sposób nieco ascetyczny. *Naukowa asceza polega* – zauważa – *na nieustannym ograniczaniu się. Już w punkcie wyjścia naukowiec musi ograniczyć się do tego, co da się zmierzyć. (...) Wszystko to, co wykracza poza metodę „pomiarowo-matematyczną", musi wykraczać poza krąg (ciasnych?!) zainteresowań naukowca. Nowożytne nauki powstały w momencie, kiedy uczeni wpadli na trop tej metody i przestali zadawać przyrodzie pytania być może ciekawe, ambitne i bardzo pasjonujące, ale na które nie mogła ona odpowiedzieć, bo nie były one wypowiadane w zrozumiałym dla niej języku matematyki*[32]. Jeżeli zatem kosmolog usiłuje osiągnąć poznawczy sukces, musi w pewnym sensie ograniczyć własne aspiracje poznawcze. Zasięg spełnienia tych ostatnich bowiem uwarunkowany jest w dużej mierze naturą poznawanej rzeczywistości; rzeczywistości, która niewątpliwie wybiega poza aspekty dostępne poznaniu naukowemu, która jednak – o ile ma być naukowo uchwytywana i opisywana – dostępna jest wyłącznie na płaszczyźnie własnych mierzalnych poziomów. Oczywisty jest więc postulat posługiwania się opisem matematycznym. Tylko w taki bowiem sposób można wykroczyć poza sferę problemów tylko pozornie dających się naukowo sprecyzować – sferę tego, co w rzeczywistości nie poddaje się naukowemu wglądowi – i poprzestać na tym, co faktycznie odsłania się w naukowym dialogu prowadzonym z poznawaną rzeczywistością i co *nadaje się do tego,* aby poznający podmiot mógł to ujrzeć.

Pamiętać oczywiście należy o specyfice Hellerowskiej wizji owego matematycznego opisu. Filozofowi chodzi zwłaszcza o to, aby nie traktować postulatu stosowania języka matematycznego w kategoriach pewnego – posłużmy się przenośnią – standardowego *zdawania relacji* z tego, co zostało po prostu doświadczone. Opisując np. pewne przyrodnicze wydarzenie, odsłaniam to, co było mi dane. W przypadku natomiast rygorystycznie postulowanego opisu matematycznego chodzi o opis nie tego, co stanowi *zewnętrzność* przyrody, lecz o ukazanie głębszego poziomu poznawanej rzeczywistości. *Matematyczny opis przyrody* – konstatuje kosmolog – *sięga pod widzialną powierzchnię przyrody, chwyta związki pomiędzy mierzalnymi cechami przedmiotu, takie związki, które same przez się są niedostępne dla bezpośredniego poznania zmysłowego. Matematyczny opis przyrody polega na modelowaniu przyrody w terminach matematyki*[33]. Okazuje się zatem, iż matematyczne odniesienie do przyrodniczej

[32] M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków 1984, s. 45n.

[33] M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha,* Kraków 1995, s. 41.

rzeczywistości pozwala ograniczać niedoskonałości poznawcze podmiotu. To, co dzieje się np. na poziomie *kwantowego wydarzania się,* umyka naszym wyobrażeniowym zdolnościom, a przecież matematyczne struktury trafnie oddają specyfikę owego kwantowego poziomu rzeczywistości. Podejmując się zatem matematycznego opisu Wszechświata, wnikamy niejako w jego zasadniczą, podstawową i najgłębszą warstwę i dzięki niemu ujawniamy najistotniejsze jej znamiona.

Dotychczasowe uwagi nie wyczerpują Hellerowskich refleksji związanych z kwestią matematyczności przyrody. Zdają się raczej stanowić prezentację pewnego epistemologicznego i ontycznego *status quo*. Heller natomiast problematyzuje tenże stan faktyczny i stara się wskazać na jego filozoficzne znaczenie i ujawnić jego istotny sens. Wyraźnie podkreśla szczególnego rodzaju wtórność epistemologicznego kontekstu matematyczności przyrody wobec podstawowego, ontycznego źródła samego zagadnienia. Odrzuca mianowicie te kantowskie tendencje, które problem matematyczności rzeczywistości Wszechświata subiektywizują. W myśl tychże koncepcji mielibyśmy do czynienia ze szczególną podmiotową projekcją matematyczności umysłu na przyrodniczą rzeczywistość. Tymczasem Heller wyraźnie konstatuje, że warunkiem możliwości dokonania takiego podmiotowego projektu jest określona sytuacja przedmiotowa. Inaczej mówiąc – aby było możliwe matematyzowanie rzeczywistości poprzez *rzutowanie* matematyczności ludzkiego umysłu, ona sama musi po prostu posiadać pewne własności umożliwiające dokonanie owego aktu[34]. Te specyficzne własności *przenikające* Wszechświat – specyfikujące go w sposób fundamentalny – to właśnie szeroko rozumiana matematyczność. W ujęciu Hellera stanowi ona wyjątkowy Problem.

Niewątpliwy fakt matematyczności domaga się wyjaśnienia. Wszakże można wyobrazić sobie rzeczywistość, która byłaby inna niż ta, która odsłania nam nieustannie własną matematyczną głębię. W sensie takiej hipotetycznej możliwości da się pomyśleć radykalną irracjonalność przyrody, jak również pewne łagodniejsze warianty niematematyczności. Rzeczywistość mogłaby być zasadniczo ogołocona z wszelkiej możliwości opisu matematycznego albo też przeniknięta byłaby pewnym pierwiastkiem matematycznym, jednak umykającym ludzkim zdolnościom poznawczym. To ostatnie zresztą mogłoby przybrać formę matematycznie niedostępną dla umysłu człowieka lub postać komplikacji, której stopień czyniłby sytuację zbyt trudną dla podmiotu poznawcze-

[34] Por. M. Heller, *Matematyczność przyrody,* s. 20; *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody,* Kraków 1992, s. 179.

go[35]. Jeżeli zatem Wszechświat, w którym przyszło żyć podmiotowi nieustannie poznawczo wykraczającemu w jego stronę (tak bardzo ufnemu zwłaszcza w kontekście dialogu naukowego) życzliwie odsłania własną matematyczną głębię, to naturalne pytanie brzmi: *dlaczego tak właśnie jest?* Dlaczego przyroda, Wszechświat jako całość będący przedmiotem badań kosmologa czy też – szerzej rzecz traktując – filozofa jest taki, iż można do niego się poznawczo trafnie zbliżyć? Jak to jest, iż rzeczywistość jest matematycznie zrozumiała? Próba obejścia problemu poprzez odwołanie do konwencjonalizmu matematyki, w którym podkreśla się dowolność założeń, a z których – dzięki konwencji arbitralnie określanych metod wnioskowania – wynikać mają określone twierdzenia, nie stanowi wcale rozwiązania naszego problemu. Konwencjonalizm co prawda usiłuje go wyeliminować, lecz wydaje się to niemożliwe – kontekst umowy jest niewystarczalny! Wszakże zawsze możemy zapytać: *dlaczego metoda, właśnie ta hipotetyczno-konwencjonalna metoda matematyki jest tak skuteczna? Dlaczego – jak powiadamy – jest to metoda niezawodna? Co sprawia, że z danych założeń, przy pomocy danych reguł wnioskowania dochodzi się do takich, a nie innych wniosków, i to zawsze do takich, a nie innych wniosków*?[36].

W kontekście tak ujmowanego pytania oczywistym się staje, iż Hellerowska specyfika matematyczności przyrody obejmuje zarówno komponent epistemologiczny jak i ontologiczny. Jeżeli bowiem poznający podmiot *odsłania* matematyczność Wszechświata, to dokonuje się to nie tylko dlatego, że jego aparat poznawczy umożliwia owo *dotknięcie,* lecz przede wszystkim dlatego, iż Wszechświat zdaje się posiadać w sobie pewien poziom matematyczności. Osadzając to zagadnienie w ramach kosmologii, możemy zauważyć, iż pomiędzy kosmologiem odnoszącym własne modele kosmologiczne do rzeczywistości Wszechświata a tymże Wszechświatem zachodzi zadziwiająca przystawalność czy

[35] Mamy zatem trzy możliwości, tzn. świat zupełnie amatematyczny (który zdaniem Hellera nie mógłby w ogóle istnieć ze względu na własny immanentny irracjonalizm), świat niedostępny dla naszego matematycznego języka i wreszcie taki świat, który zbudowany byłby z funkcji zasadniczo nam dostępnych, jednak poprzez własne skomplikowanie utrudniający operowaniem tymi funkcjami. Jako przykład ostatniej możliwości Heller podaje tę ewentualność, gdy wykładnik potęgowy obecny w mianowniku we wzorze Newtona na siłę grawitacji pomiędzy dwoma masami (r2) nie wynosiłby 2, a np. 1,999 czy 2,009. Wówczas to *tory planet byłyby tak skomplikowane, że Kepler najprawdopodobniej nie byłby w stanie wykryć w nich jakiejkolwiek znaczącej prawidłowości*. M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, s. 28. Por. ibidem, s. 27; M. Heller, *Matematyczność przyrody,* s. 16n.

[36] M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, s. 80.

o d p o w i e d n i o ś ć. Mamy bowiem do czynienia z wyjątkową harmonią między podmiotowym konstruktem a jego rzeczywistym odpowiednikiem. Warto w tym momencie odwołać się do samego Hellera. *Pomiędzy matematycznymi strukturami* – twierdzi on – *z których budujemy nasze teorie, a strukturą, jaką jest świat, nie ma identyczności, ale zachodzi pomiędzy nimi dziwny rezonans. Dzięki temu rezonansowi teorie, choć są strukturami znacznie uproszczonymi w porównaniu ze strukturą świata, „współbrzmią" ze światem, odtwarzając pewne jego strukturalne cechy (modelując go). Istnienie tego rezonansu jest czymś zadziwiającym*[37]. Obecność takiego rezonansu okazuje się warunkiem koniecznym dla rozwoju współczesnej, zmatematyzowanej nauki. Jeżeli bowiem nie mamy bezpośredniego dostępu do pewnej sfery rzeczywistości, np. poziomu cząstek elementarnych czy całości tejże rzeczywistości rozumianej jako całość Wszechświata, to możemy wnikać w subtelności struktury matematycznej wierząc, iż efekty tego stosują się również do faktycznie istniejącej rzeczywistości fizycznej. Wszakże *wynikania wewnątrz czysto formalnej struktury matematycznej przenoszą się na wynikania pomiędzy strukturalnymi elementami świata. W ten sposób można wyliczać rozmaite własności świata (także dotychczas nie znane) i porównywać je z wynikami eksperymentów*[38].

Matematyczność więc w optyce Hellera jawi się jako harmonijny *rezonans* zachodzący pomiędzy sferą podmiotowej, matematycznej aktywności a sferą przedmiotową *ukonstytuowaną matematycznie; rezonans*, który zdaje się stanowić warunek *sine qua non* naukowego poznania! W świetle powyższych uwag w naturalny sposób pojawia się pytanie o źródło owej harmonii, która w obrębie rygoryzmu naukowego pozostaje tajemnicą. Oczywistym więc jest pytanie: *Dlaczego* zachodzi taka o d p o w i e d n i o ś ć? Zanim jednak odniesiemy się do Hellerowskiej odpowiedzi, wskażemy na jeszcze jeden wyraz owej intrygującej odpowiedniości zachodzącej pomiędzy człowiekiem a Wszechświatem. Interesujący nas obecnie moment obecny jest także w *Początek jest wszędzie.*

Heller – odnosząc się do wyjątkowych prawidłowości związanych z liczbą 10^{39}, których sens przybliżył Robert Dicke – stwierdza, że *rzeczywiście żyjemy w wyjątkowej epoce, w której stosunek promienia obserwowalnego Wszechświata do promienia protonu wynosi* 10^{39}*, ale w innej epoce nie moglibyśmy żyć. Nie moglibyśmy żyć znacznie wcześniej, gdyż wtedy gwiazdy nie zdążyłyby wytworzyć węgla, który – jak zauważył Dicke – „jest niezbędny do tego, by wyprodukować fizyków"; nie moglibyśmy również żyć znacznie później, wówczas bo-*

[37] M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, s. 170n.

[38] M. Heller, *Uchwycić przemijanie,* Kraków 1997, s. 206n.

[39] M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 23.

wiem gwiazdy nie wywarzałyby już wystarczającej ilości ciepła niezbędnej do tego, aby podtrzymywać życie oparte na chemii węgla[39]. Zagadnienie poruszone w tej wypowiedzi w naturalny sposób odsyła do zasady antropicznej. Ze względu na pewną zbieżność tego zagadnienia z kwestią matematyczności przyrody rozumianą jako szczególna harmonia zachodząca pomiędzy podmiotem wchodzącym w naukowy poznawczy dialog z przyrodniczą rzeczywistością a nią samą, spróbujemy w kilku zdaniach przybliżyć ten problem.

Zasada antropiczna zdaje się w szczególny sposób wprowadzać kontekst antropologiczny w problematykę kosmologiczną. Okazuje się bowiem, iż istnieją pewne prawidłowości we Wszechświecie, które posiadają istotne znaczenie dla egzystencji człowieka[40]. Te prawidłowości ujmowane są wymiernie. Eddington mówił o tzw. koincydencjach wielkich liczb. Zauważył on np., iż liczba jąder atomowych obecnych w objętości naszego widzialnego Wszechświata wynosi $(10^{40})^2$, a oddziaływanie grawitacyjne jest 10^{40} razy słabsze od elektromagnetycznego. Taką koincydencją może też być wiek Wszechświata. Jeżeli bowiem za naturalną jednostkę czasu uznać okres, w którym promień światła przebywa odległość równą średnicy jądra atomu, to okaże się, że wiek mierzony w takich właśnie jednostkach także wyraża się liczbą (10^{40})[41]. Te przykłady wskazują na obecność prawidłowości *przenikających* niejako cały Wszechświat. Owe regularności bowiem dotyczą zarówno Wszechświata ujmowanego w maksymalnie wielkiej skali, jak również poziomu mikroświata. Naturalnym okazywało się oczywiście pytanie, czy dostrzeżone prawidłowości są tylko czymś przypadkowym, czy też należy poszukiwać ich głębszego sensu; czy stanowią przypadkową wypadkową szeregu równie przypadkowych i nieprzewidywalnych wydarzeń, czy też możliwe jest odnalezienie ich racji?

Okazało się, iż specyfika szeregu prawidłowości Wszechświata pozwala dostrzec ich szczególne racjonalne sedno i dokonać ich wyjaśnienia. Regularności *wszechświatowe* dało się sensownie interpretować nie poprzez przypad-

[40] Ściślej i bardziej precyzyjnie należałoby powiedzieć, że odniesienie to ma miejsce wobec faktu życia jako takiego, a nie tylko wydarzenia zaistnienia człowieka. Por. M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego,* s. 239. Wydaje się jednak, iż wyznaczona przez zasadę antropiczną możliwość bytowania istoty żywej – skoro w naturalny sposób obejmuje każdy żywy organizm niezależnie od stopnia jego biologicznej komplikacji – pozwala wprost odnieść ową zasadę do egzystencji człowieka. Stąd formuła o antropologicznym znaczeniu zasady wydaje się merytorycznie uzasadniona.

[41] Por. M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego,* s. 236n. W ujęciu obecnym w *Początek jest wszędzie* wykładnik potęgowy owej wyjątkowej liczby wynosi nie 40 a 39.

kowość okoliczności wpływających na ich zaistnienie, lecz poprzez posłużenie się określonym kluczem hermeneutycznym. Za taki można uznać istnienie człowieka i niejako na tym tle ujawnić ich istotne znaczenie. Człowiek bowiem żyje we Wszechświecie opisywanym owymi koincydencjami, ponieważ inny Wszechświat, tzn. pozbawiony owych reguł nie nadawałby się dla istnienia człowieka. Rzeczywiście żyjemy w wyjątkowym Wszechświecie, którego wiek m u s i wynosić właśnie 10^{40} lat. Tylko bowiem w takim Kosmosie – Wszechświecie istniejącym w takich właśnie dość wąskich granicach czasowych – możliwe jest współistnienie węgla (będącego podstawą chemii organicznej) i ciepła, tzn. dwóch koniecznych warunków istnienia życia. Mówiąc metaforycznie – występuje p r z y s t a w a l n o ś ć Wszechświata i człowieka. Ten ostatni niejako *pojawił się we właściwym czasie* – wcześnie byłoby za mało węgla, a później – tzn. gdyby wiek Wszechświata wyrażał się inną liczbą jednostek naturalnych niż owe 10^{40} – byłoby zbyt zimno. Tym sposobem obecność człowiek przestała być zupełnie obojętnym faktem dla pewnych badań kosmologicznych. Tę nieobojętność wyraża zasada antropiczna.

W wersji łagodniejszej konstatuje ona, iż *to, co obserwujemy, jest, jakie jest, ponieważ możemy je obserwować*[42]. Tak sformułowana zasada wskazuje, że obecność naukowca kierującego się poznawczo w stronę Wszechświata nie jest czynnikiem zupełnie obojętnym dla uzyskanego poznawczego *status quo.* Jeżeli bowiem coś obserwujemy i uchwytujemy w takim czy innym istotnym aspekcie, to poznawcza obecność tegoż jest związana z możliwością jego zaobserwowania. Inaczej jeszcze mówiąc – skoro coś udało nam się poznać jako *takie to a takie,* a nie zupełnie inne, to uwarunkowane jest to tym, że uchwycony stan jest stanem możliwym do poznawczego uchwycenia, zaś inny jest *nie nadający* się do poznania przez człowieka. Stanowi bowiem stan po prostu nieuchwytywalny, niedostępny dla ludzkiej percepcji, np. percepujemy gwiazdy właśnie jako kule gazowe, *bo wtedy, gdy świat wypełniony był jednorodną, gorącą plazmą, nie mogło nas być; a wtedy, gdy wszystkie gwiazdy będą bryłami żużlu lub czarnymi dziurami, nie będziemy ich obserwować, bo nas już nie będzie*[43]. Obserwujemy dany stan Wszechświata, ponieważ istnieje możliwość dokonania takiej operacji przez człowieka. Przy braku owej możliwości do takiej obserwacji po prostu nie dojdzie. Jednakże to uwzględnienie w analizach kosmologicznych obecności podmiotu dokonującego badań kosmologicznych może zostać wzmocnione poprzez tzw. mocną zasadę antropiczną.

---

[42] M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego,* s. 239.

[43] Ibidem, s. 239.

Mocniejszy wariant zasady antropicznej – a zatem tego, co na użytek naszych rozważań możemy określić jako *antropologiczny wtręt w kosmologię* – Heller ujmuje następująco: *Obserwujemy taki, a nie inny Wszechświat, bo w innych Wszechświatach nie moglibyśmy zaistnieć. Albo nieco inaczej: świat, w którym istniejemy, od początku musiał być taki, by umożliwić nasze zaistnienie*[44]. Przy takiej formule p r z y s t a w a l n o ś ć pewnych parametrów do istniejącego człowieka posiada głębsze znaczenie niż tylko odpowiedniość pomiędzy przedmiotem obserwacji a podmiotem obserwującym. Tutaj owo *zestrojenie* przestaje już być faktem dość banalnym i powierzchniowo traktowanym, a wskazywać ma ono już zdecydowanie na wyjątkowość Wszechświata, ku któremu nieustannie poznawczo się odnosimy. Ta wyjątkowość nie jest aspektem *surowego, zimnego, samego w sobie* Wszechświata – nie jest zatem żadnym immanentnym i pozbawionym odniesień atrybutem *samotnego* Kosmosu – lecz stanowi ona istotne znamię takiego Wszechświata, w którym żyje człowiek. Owo wyjątkowe znamię polega na tym, iż obserwowany przez człowieka Wszechświat jest – posłużmy się metaforą – *gościnny dla człowieka;* jest *nadający się* do ludzkiej egzystencji; jest – w całościowej skali kosmologicznej – od swego początku dokładnie taki, jaki powinien (!) być, o ile miałby być przyjazny dla człowieka. O takim kosmicznym sprzyjaniu człowiekowi może świadczyć chociażby to, że minimalna zmiana prędkości początkowej ekspansji Wszechświata wykluczyłaby obecność człowieka – spowolnienie skutkowałoby zapadnięciem w osobliwości końcowej, zaś przyspieszenie przekreśliłoby powstanie galaktyk i gwiazd[45]. W takiej optyce zatem Wszechświat jawi się jako d o s t o s o w a n y do człowieka. To zaś znaczy, iż kosmologia winna uwzględniać po prostu fakt ludzkiej egzystencji. Wszakże *istnienie człowieka we Wszechświecie (ściślej rzecz biorąc, jakiejkolwiek formy znanego nam życia opartego na chemii związków węgla) może służyć jako swojego rodzaju test kosmologiczny: ponieważ człowiek (życie) istnieje, więc Wszechświat nie może być jakikolwiek, istnienie człowieka (życia) falsyfikuje te wszystkie modele kosmologiczne, w których nie ma warunków do zawiązania się ewolucji organicznej*[46]. Skoro zatem nie można pomijać obecności człowieka, kosmologia winna uwzględniać ten fakt. Konkretnym zaś skutkiem tego stała się możliwość redukcji wachlarza niesprzecznych rozwiązań kosmologicznych i usunięcia tych, które nie dawały niejako człowiekowi szansy na zaistnienie. Jednak znaczenie zasady antropicznej wykracza zdecydowanie poza ramy kosmologicznej redukcji. Przeniknięta jest ona bowiem głębokim momentem filozoficznym.

[44] Ibidem, s. 240.

[45] Por. ibidem, s. 241.

[46] M. Heller, *Nauka i wyobraźnia,* s. 184.

Ukazuje ona znacznie dalej idące związki – twierdzi Heller – *naszego istnienia ze strukturą Wszechświata, niż można było podejrzewać dotychczas. Istnienie życia i rozumnego obserwatora na jednej z planet stanowi fakt o znaczeniu kosmologicznym. Jest rzeczą zadziwiającą, jak silnie ograniczenia nasze istnienie narzuca strukturze świata. Pomiędzy tym, że jesteśmy, a globalnym planem architektonicznym świata występuje niezwykle delikatne zestrojenie. Jego nawet niewielkie zaburzenie nie dałoby naszemu zaistnieniu żadnych szans. Istniałby zapewne jakiś inny świat, ale nigdy, na żadnym etapie rozwoju, nie mógłby on być przedmiotem dociekliwych pytań stawianych przez istoty podobne do nas*[47]. Okazuje się więc, iż zasada antropiczna zdecydowanie zdaje się sugerować obecność wyjątkowej harmonii zachodzącej pomiędzy Wszechświatem a człowiekiem. Sens struktury takiego a nie innego Wszechświata zdaje się po prostu tkwić ... w obecności człowieka. Mamy zatem do czynienia z fenomenem nieco podobnym do eksponowanego uprzednio problemu matematyczności.

Momentem łączącym oba zagadnienia jest szczególna k o r e l a c j a zachodząca pomiędzy rzeczywistością poznawaną a poznającym podmiotem. W kontekście matematyczności przyrody zauważaliśmy, że podmiotowa konstrukcja określonych matematycznych modeli wykracza poza horyzont niesprzeczności i pozwala osiągać rezultaty pozwalające konstatować prawomocnie twierdzenia o samej rzeczywistości. Zauważyliśmy zatem istotną h a r m o n i ę zachodzącą pomiędzy ową rzeczywistością ujawniającą własną matematyczną strukturę a podmiotem zdolnym do dokonania takiej *odsłony* i uchwycenia głębi *tego, co daje się odsłonić i jest odsłaniane.* Zasada antropiczna również przyniosła podobną komplementarność rzeczywistości i podmiotu; komplementarność nie tylko o charakterze epistemologicznym, lecz właśnie o wymiarze ontologicznym, tzn. taką, która sens pewnych struktur Wszechświata wiąże z istnieniem człowieka i w obecności ostatniego zdaje się znajdować ich wyjaśnienie. Oba zresztą warianty owej komplementarności zdają się nieco uzupełniać. O ile bowiem *rezonans matematycznej racjonalności* zdaje się być bardziej uzasadniony matematyczną naturą Wszechświata, o tyle *rezonans kosmologiczny* odsłaniany w zasadzie antropicznej swe ufundowanie odnajduje w naturze człowieka; naturze poznającego podmiotu, który tylko wówczas mógł podjąć dialog poznawczy z Wszechświatem, gdy Wszechświat *otworzył się* dla zaistnienia człowieka. Inaczej mówiąc – o d p o w i e d n i o ś ć zachodząca pomiędzy podmiotem a przedmiotem obejmuje zarówno wariant matematyczny –

[47] M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego,* s. 243n.

z akcentem na głębię Wszechświata – jak również wariant antropiczny – z akcentem na człowieka. Oba zdają się stanowić momenty zadziwiającego *przylgnięcia* człowieka i Wszechświata; momenty ścisłego związania Wszechświata i człowieka.

W jaki sposób jednak wytłumaczyć obecność owej harmonii zachodzącej pomiędzy Wszechświatem a człowiekiem – zarówno tej matematycznej jak i kosmologicznej, tzn. owego swoistego ukierunkowania *dziania się* Wszechświata na egzystencję człowieka? Gdzie tkwi ostateczne wyjaśnienie tej zadziwiającej odpowiedniości, która kosmologii nadaje pewien antropologiczny wtręt a poznawczemu, naukowemu odniesieniu do tego, co nas otacza, nadaje znamię czynności sensownych; sensownych, gdyż odsłaniających to, co matematycznie *nadaje się* do odsłonięcia. Inaczej jeszcze mówiąc – gdzie tkwi źródło racjonalności Wszechświata, jego zrozumiałości – nieskrytości – a także jego sensownego, konstrukcyjnego odniesienia do ludzkiej egzystencji? Zagadnienie to w oczywisty sposób prowadzi nas do *ostatecznego wyjaśnienia* i odsłania metafizyczny wymiar harmonijnej korelacji zachodzącej pomiędzy Wszechświatem a podmiotem wchodzącym z nim w dialog poznawczy.

W inspirującej nasze analizy pozycji odnajdujemy krótką, aczkolwiek znamienitą wypowiedź Hellera: *Einstein zwykł był mawiać, że „Bóg jest wyrafinowany, ale nie jest złośliwy". Chciał przez to wyrazić myśl, że badanie świata jest możliwe, ale na ogół bywa bardzo trudne. (...) W tym przejawia się niezłośliwość Boga Einsteina. Bo przecież nie znamy żadnej racji a priori, dla której stopień skomplikowania struktury świata miałby być dostosowany do możliwości naszego umysłu*[48]. Wydaje się, iż Hellerowska konstatacja na temat doświadczenia Einsteina jest bliska jego własnemu stanowisku wobec zadziwiającego ładu przenikającego Kosmos i oddaje jego fascynacje związane nie tylko z owym kosmicznym, matematycznym uporządkowaniem, lecz również z ludzkim umysłem zdolnym do uchwycenia tegoż porządku. Warto w tym momencie odwołać się do kilku – przytaczanych przez Hellera – wypowiedzi Einsteina; wypowiedzi, które wyrażają co prawda filozoficzne refleksje twórcy teorii względności, które jednak – jak się zdaje – ujawniają jednocześnie intuicje bliskie Hellerowi.

Sam fakt, że całość naszych zmysłowych doświadczeń – twierdzi Einstein – *jest tego rodzaju, iż za pomocą myślenia...można weń wprowadzić porządek, napełnia nas czcią, ale nigdy go nie zrozumiemy. Można powiedzieć, że «wieczną tajemnicą świata jest jego zrozumiałość (comprehensibility)».(...) Mówiąc tu*

[48] M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 170.

o zrozumiałości, używam tego wyrażenia w jego najskromniejszym znaczeniu. A znaczy ono wytworzenie pewnego porządku wśród doznań zmysłowych; porządek zostaje stworzony przez konstruowanie ogólnych pojęć, relacji pomiędzy tymi pojęciami i pewnymi specyficznymi relacjami pomiędzy pojęciami i doświadczeniem zmysłowym. W tym właśnie znaczeniu świat naszych zmysłowych doświadczeń jest zrozumiały. I fakt ten jest cudem. (...) Nauka może być tworzona tylko przez tych, którzy całkowicie poświęcili się dążeniu do prawdy i zrozumienia. Ale źródłem takiego poświęcenia może być tylko sfera religijna. Należy tu wiara w to, że prawa obowiązujące w istniejącym świecie są racjonalne, to znaczy zrozumiałe dla umysłu. Nie mogę wyobrazić sobie autentycznego naukowca bez tego rodzaju głębokiej wiary[49]. W tych wypowiedziach Einstein ujawnia własny podziw wobec racjonalności rzeczywistości. Owa racjonalność jest tak głęboka, iż zdaje się stanowić szczególne – najbardziej fundamentalne – znamię rzeczywistości. Ta jawi się nie jako *nie dająca się odsłonić,* lecz jako istotnie przeznaczona ku *otwarciu się* na poznającego ją człowieka. Osobistym niejako *dotknięciem* tejże racjonalności stała się zgodność Einsteinowskich obliczeń orbity Merkurego z danymi obserwacyjnymi (co potwierdzało ogólną teorię względności). Wówczas to namacalnie Einstein doświadczył tego, że rzeczywistość jest *ujawnialna*; tego, że racjonalność przenika Wszechświat. To doświadczalne uchwycenie s e n s u miało wymiar religijny[50]. Wszakże owa zrozumiałość nie była przypadkowym wydarzeniem, lecz w oczywisty sposób odnosiła się do jej Autora. Inaczej mówiąc – fascynacja racjonalnością tajemniczego świata stała się formą podniosłego odniesienia do Boga, który własny matematyczny projekt *wimpregnował* w nasz Wszechświat. Wszakże za wielokrotnie cytowaną wypowiedzią Einsteina – *Pan Bóg jest subtelny, ale nie złośliwy*[51] – kryje się wyjątkowy, religijny podziw wobec ostatecz-

---

[49] Cytuję za: M. Heller, *Nauka i wyobraźnia,* s. 172, 173.

[50] Por. ibidem, s. 171nn. W kontekście matematycznej racjonalności Heller stwierdza, że *Einstein silnie przeżywał tak pojmowaną matematyczność świata; często wiązał ją z przeżyciem religijnym. Gdy kiedyś jego przyjaciel, Maurice Solovine, zaprotestował przeciwko łączeniu nauki z religią, Einstein odpisał mu w liście: „W pełni rozumiem Pańską niechęć do używania słowa «religia» w tych przypadkach, które dotyczą pewnego stanu emocjonalno-psychicznego, najwyraźniej występującego u Spinozy. Jednakże nie potrafię znaleźć lepszego wyrażenia niż „religia" dla oznaczenia wiary w racjonalność natury rzeczywistości, w każdym razie tej jej części, która jest dostępna ludzkiemu poznaniu. Tam, gdzie brak tego odczucia, nauka przeradza się w bezpłodną empirię"*. M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego,* s. 255

[51] M. Heller, *Nauka i wyobraźnia,* s. 174.

nej Racji, która nadała Wszechświatowi racjonalny ład i porządek. Racjonalność Wszechświata w oczywisty sposób wypełniała świadomość Einsteina odniesieniem w stronę Boga. Nieco podobnie Bóg wnika w refleksję Hellera, stając się ostateczną odpowiedzią na – eksponowaną przez nas uprzednio – tajemniczą o d p o w i e d n i o ś ć zachodzącą obustronnie pomiędzy człowiekiem i Wszechświatem.

Hellerowski Bóg ujawnia się w specyficzny sposób w kontekście kosmologicznych rozważań. Nie następuje bowiem wprowadzenie metafizycznych sugestii w związku z brakiem kosmologicznej wiedzy. Bóg bowiem – w optyce rozważań Hellera – nie jest Absolutem, który ma być przywoływany na pomoc wówczas, kiedy nauka jest bezradna wobec pewnego zagadnienia. Heller powstrzymuje się od pospiesznych konstatacji filozoficznych wiodących wprost w stronę Boga. Dalekie jest mu bowiem wykorzystywanie kontekstu kosmologicznych rozważań do dyskretnego wprowadzania Pierwszej Przyczyny, która nadawałaby się niejako do tego, aby wyjaśnić pojawienie się tego, co wcześniej określaliśmy jako *początkowość.* Fakt zajścia ostatniej – zwłaszcza w tradycyjnym, naukowym ujęciu identyfikującym ją z początkową osobliwością – zyskiwałby ostateczne wytłumaczenie, a Bóg niepostrzeżenie osiągałby naukowe wsparcie. Niemożność zupełnego wyjaśnienia naukowego owej *początkowości* byłaby likwidowana tłumaczeniem metafizycznym, a Bóg mógłby niepostrzeżenie stawać się szczególnym naukowym postulatem – tajemnicza początkowa osobliwość mogłaby wszakże *domagać* się motywu tłumaczącego ją i odnajdować go w Bogu.

Tymczasem Heller akceptuje znaną odpowiedź Laplace'a, którą ten udzielił Napoleonowi na pytanie o autora Wszechświata, wedle której hipoteza Boga nie była konieczna do wyjaśnienia mechaniki nieba. *Uważam, że odpowiedź Laplace´a* – twierdzi Heller – *jest słuszna, jeżeli się ją rozumie jako metodologiczną regułę. „Hipoteza Boga" jest nauce zbędna, gdyż nauki przyrodnicze z definicji zajmują się badaniem materialnego świata*[52]. Jeżeli poruszamy się w horyzoncie wyznaczonym specyfiką przedmiotu kosmologii, to obejmujemy doświadczeniem i refleksją całość Wszechświata, lecz nie możemy wykraczać poza nią. O ile zatem badania kosmologiczne nie przekraczają ram metodycznych, o tyle nie pozwalają na wprowadzanie wprost kontekstu metafizycznego[53].

---

[52] M. Heller, *Wszechświat i Słowo,* s. 86.

[53] Oczywistym jest również postulat powstrzymania się od kwestionowania istnienia Boga, którego uzasadnieniem byłyby jakiekolwiek twierdzenia o charakterze naukowym. Przy okazji refleksji odnoszących się do twierdzeń Bonnora, zdecydowanie protestującego przeciwko wprowadzaniu hipotezy Boga do kosmologii Heller

W ujęciu Hellera Bóg nie jest *Bogiem od zapychania dziur*[54]. Ta sugestywna metafora wskazuje na nieco utylitarną wizję Absolutu, która pojawia się wówczas, gdy ingerencją Boga tłumaczy się pewne luki w zakresie wiedzy empirycznej. Tak było w przypadku Newtona, który od czasu do czasu przywoływał Boga do skorygowania układu planetarnego i podobnie stawało się wówczas, kiedy nie dającą się usunąć początkową osobliwość wprost odnoszono do Boga, który niejako wykorzystał ją jako – uczynił z niej – moment stwórczej kreacji[55]. Hellerowska kosmologia bowiem prowadzi co prawda do metafizyki i rodzi pytanie o Boga, lecz ani ona, ani Absolut nie stanowią swoistej podpory dla naukowej niewiedzy; nie stanowią żadnego teoretycznego postulatu, dzięki któremu określone modele czy teorie zyskują na racjonalnej spójności. Hellerowska kosmologia w oczywisty sposób postuluje metafizykę, lecz nie z żadnych utylitarnych – czy wręcz koniunkturalnych – motywów. Ów postulat bowiem wypływa w naturalny sposób z tego, co owa kosmologia mówi o Wszechświecie obejmującym także człowieka. A mówi przecież o ładzie, sensie i uporządkowaniu. Odsłania ona głęboką racjonalność rozumianą jako eksponowany wcześniej *rezonans matematyczny* i *rezonans antropiczny,* czyli *wtopioną* sensownie w całość Wszechświata obecność człowieka.

Wszechświat jawi się współczesnej nauce – ujawnia powyższe sam filozof – *nie jako wielka maszyna, lecz jako wcielenie myśli. A myśl jest sobą tylko wtedy, gdy wyraża sens.(...) W momencie, gdy wypowiedzieliśmy słowo „sens", postawiliśmy problem Boga. Boga nie należy sobie wyobrażać jako pirotechnika, ukrywającego się za Wielkim Wybuchem Wszechświata. Nie wolno Go umieszczać poza progiem naszej dzisiejszej wiedzy. Nie znajduje się On poza granicami, lecz w samym środku. (...) W samym jądrze rzeczywistości, jako ostateczny sens wszystkiego, co jest*[56]. Zauważamy, iż Heller nie tyle odkrywa Boga poza rzeczywistością jako budowniczego, kreatora czy jako impuls tłumaczący niejasności ludzkiej wiedzy, lecz jako Boga, który ujawnia swą obecność dzięki specyficznej *osnowie* rzeczywistości. Owa oryginalność Wszechświata – jego wyjątkowość – tkwi w jego racjonalności. Ta zdaje się stanowić niejako ś l a d obecności Boga. Jeżeli posłużmy się metaforą, to możemy powiedzieć, iż racjo-

---

zauważa, że *z chwilą jednak, gdy ktoś zdanie: „Hipoteza Boga jest nauce zbędna" odczytuje: „Nauka wykazała, że Bóg nie istnieje", zamienia metodologiczną wskazówkę na tezę ontologiczną i uprawia metafizykę, której tak bardzo chciał uniknąć.* Ibidem, s. 86n.

[54] Por. M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego,* s. 249.

[55] Por. M. Heller, *Początek świata*, s. 124n.

[56] M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata,* Kraków 1984, s. 48n.

nalność jest utrwaloną Bożą myślą; myślą złączoną z namacalnością Wszechświata i stanowiącą jego najintymniejszy sens. W tym kontekście Bóg jawi się nie jako – jeszcze potrzebna lub już niepotrzebna – naukowa hipoteza pozwalająca wyjaśnić taki czy inny moment naukowej refleksji, lecz jako Ten, który jest koniecznym warunkiem badań naukowych jako ostateczne źródło racjonalności rzeczywistości Wszechświata. *Jeżeli bowiem* – pisze Heller w tytułowej pozycji – *stworzył świat według matematycznego planu*[57], to oznacza to, iż nastąpiło specyficzne *wtopienie* owego planu będącego fundamentem uporządkowania przyrody. Wszechświat w ujęciu Hellera nie tyle zawiera w sobie racjonalną informację, ile po prostu j e s t taką informacją[58]. W takim kontekście racjonalność nie tyle przenika rzeczywistość, ile stanowi jej istotowy moment, który w oczywisty sposób jest wyrazem – uzewnętrznieniem – harmonii umysłu Boga. Wszakże – jak pisze Heller w inspirującej nas pracy – *Wszechświat wydaje się bardziej myślą zaklętą w matematyczne formuły niż układem ciał materialnych czy wielkim zbiornikiem energii*[59].

Jeżeli takie jest właśnie stanowisko Hellera, to możemy skonstatować, iż doświadczając racjonalności Wszechświata, odczuwając podziw wobec jego matematyczności i *przystawalności* do egzystencji człowieka, *de facto* jesteśmy blisko niewyobrażalnej myśli Boga *wpisanej* w rzeczywistość czy może po prostu *obecnej* w tejże przyrodniczej rzeczywistości. Wnikając w subtelności kosmologicznych modeli – w pewnym sensie – zbliżalibyśmy się do urealnionej, skonkretyzowanej na poziomie bytu Wszechświata aktywności Bożego umysłu. Wszakże *Bóg stwarzając świat, myśli matematycznie*[60]. Tym sposobem kosmologia w wyjątkowy sposób odsyła nas w objęcia metafizyki. Nie jest to jednak metafizyka *ratunkowa* – uzupełniająca ograniczenia ludzkiego, naukowego umysłu – lecz metafizyka *tkająca* kosmologię, gdyż stanowiąca ostateczne, a jednocześnie fundamentalne jej uzasadnienie. Jeżeli nie ma naukowej kosmologii bez racjonalności Wszechświata, to nie ma jej także bez *spowijają-*

---

[57] M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 174.

[58] Por. M. Heller, *Nauka i wyobraźnia,* s. 170. *Przyroda jest matematyczna, to znaczy* – pisze Heller – *w przyrodzie jest zawarta pewna ilość informacji lub – może inaczej – sama przyroda jest pewną informacją.* M. Heller, *Początek świata,* s. 180. Heller podkreśla, że Wszechświat jako informacja – czy też jako szczególna informacja tkwiąca w przyrodzie – stanowi specyficzne uszczegółowienie możliwych matematycznych światów do poziomu informacji dostępnego nam Wszechświata. Ten ostatni jest po prostu ograniczeniem wszystkich możliwych teorii matematycznych. Por. *Początek świata,* s. 180n.

[59] M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 13.

[60] M. Heller, *Kosmiczna przygoda,* s. 256.

cej ją metafizyki[61]. Heller w sposób jednoznaczny stwierdza, że *jeśli rzeczywistość jest sensowna, racjonalna, ulegająca naszym badawczym zapędom, to znaczy, iż gdzieś u jej fundamentu kryje się KONIECZNOŚĆ – COŚ, co nie może nie być, bo byłoby to największą sprzecznością. COŚ, co nie może nie być takie, jakie jest. COŚ, co jest, bo jest. Filozofowie to COŚ nazywają Absolutem, a teologowie – Bogiem*[62].

Okazuje się więc, że Hellerowska nieustanna problematyzacja racjonalności świata faktycznie stanowi wskazywanie na ukryty, a przecież ciągle dający o sobie znać motyw metafizyczny przenikający kosmologię. Skoro bowiem kosmolog konstruujący model kosmologiczny – ujawniający zatem kolejny moment matematycznej racjonalności Wszechświata – zbliża się do tajemnicy sensu tegoż Wszechświata i *dotyka* utrwalonej myśli, to w naturalny sposób pyta o źródło owej myśli. Inaczej mówiąc – wchodząc w intymną, naukową relację z Wszechświatem, zbliżamy się do Autora jej racjonalności. Hellerowski Bóg, do którego zdaje się prowadzić kosmologia, w specyficzny sposób odsłania swoją obecność dzięki utrwaleniu swej myśli w postaci racjonalności Wszechświata. W tym kontekście śladem Absolutu jest przede wszystkim p o r z ą d e k – owa wyjątkowa harmonia, która przenika to, co otacza człowieka i która zachodzi pomiędzy nim a jego wszechświatowym otoczeniem. Kosmologia więc nie tyle *przeniknięta* jest metafizyką, gdyż *początkowość* stanowi problem, ile dlatego, iż racjonalna *nieskrytość* Wszechświata – obejmująca sobą także dostępną częściowo dla podmiotu ową *początkowość* – domaga się odpowiedzi na fundamentalne *dlaczego*; odpowiedzi, która dla Hellera jest oczywista. Bóg zatem ujawniający swą obecność kosmologowi poznającemu Wszechświat dokonuje tego bezpośrednio nie poprzez samą faktyczność istnienia Kosmosu, lecz poprzez jego racjonalną czytelność i poznawczą dostępność! Motywem zadziwienia kosmologa – w kontekście jego naukowego zbliżania się do Wszechświata – nie jest po prostu egzystencja Wszechświata, ale natarczywa wręcz jego *otwartość*

[61] Warto zauważyć, iż zaprezentowane w tekście silne osadzenie kosmologii w kontekście problematyki metafizycznej – szerzej: filozoficznej – odbiega od tego, co Heller określa jako metafizykę kosmologii. Ta ostatnia bowiem obejmuje *zagadnienia takie, jak istnienie czy nieistnienie Boga, panteizm, stworzenie świata czy jego wieczność*. M. Heller, *Nauka i wyobraźnia,* s. 107. W naszych zaś rozważaniach chodzi o metafizyczny kontekst kosmologii jako takiej; kosmologii, której istnienie warunkowane jest racjonalnością jej przedmiotu czyli Wszechświata ujmowanego w jego całości. Ujmując bowiem racjonalność jako fenomen domagający się wyjaśnienia metafizycznego, umieszczamy metafizykę nie tyle na zewnątrz kosmologii, ile w samym jej centrum jako warunek sensu ostatniej.

[62] M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata,* s. 92.

– jego istotna racjonalność. A przecież to ostatnie nie wyczerpuje jeszcze całości problemu.

Sensowność przenikająca Wszechświat ujmowany kosmologicznie – matematyczny sens nie tylko tkwiący w Kosmosie, ale stanowiący jego istotną, fundamentalną warstwę – odsłania bowiem także kwestię racji wyjaśniającej jego f a k t y c z n o ś ć; kwestię faktycznej istnieniowości tegoż Wszechświatowego sensu. W związku z tym możemy mówić o swoistym przedłużeniu zagadnienia racjonalności w formie problemu faktycznej egzystencji tego, co jest nosicielem owego racjonalnego uporządkowania. Wszakże matematyczna treść Kosmosu nie jest tylko *dotykalna* w swej sensownej, precyzyjnej treści. Heller jest zadziwiony nie tylko zrozumiałością matematyczną, lecz także tym, iż ona jest b y t u j ą c a. Wszechświatowa matematyczna precyzja nie tylko ujawnia się kosmologowi w swej czytelności, lecz ukazuje się jako ta, która faktycznie j e s t. Kosmologia postuluje zatem wyjaśnienie nie tylko sensownego uporządkowania Wszechświata, lecz także istnieniowości tego ładu. Heller więc pierwotnie *dlaczego* odnosi do racjonalności, ale komplementarnym momentem tego filozoficznego pytania jest również *dlaczego istnieje* owa racjonalność jako *wtopiona* w wszechświatową rzeczywistość.

Podziw kierowany w stronę źródła racjonalności staje się podziwem kierowanym w stronę źródła istnienia Wszechświata. Okazuje się bowiem, że taka precyzyjna struktura i informacja, jaką jest Wszechświat, nie da się zupełnie wytłumaczyć samą sobą. Gdyby nawet było możliwe stworzenie absolutnej Teorii Wszystkiego, która by matematycznie ujmowała całą informację o bytującej rzeczywistości, to przecież taki *matematyczny absolut* przeniknięty byłby zasadniczym brakiem. Nie informowałby bowiem, skąd wziął się *zapłon istnienia*, który matematyczną strukturę przeniósł z poziomu możliwości w sferę faktyczności. Inaczej mówiąc – matematyczna racjonalność, domagając się wyjaśnienia, odsłania siebie jako *ślad Boga*, lecz owa racjonalność postuluje także wyjaśnienie własnej faktyczności; wyjaśnienie tego, iż jest *wpisana* w faktycznie istniejący Wszechświat[63]. W ten sposób płaszczyzna racjonalności i płaszczyzna faktycznego istnienia łączą się ze sobą. Jeżeli bowiem Wszechświat w swej istocie jest racjonalny, to racjonalność *przenika* Wszechświat. Nie jest zatem tak, aby kosmolog miał do czynienia z dwiema oderwanymi sferami, z których analiza jednej dokonuje się w zupełnym oderwaniu od drugiej. Nie jest również tak, że kosmolog najpierw w naukowym dialogu *dotyka* idealnej matematycznej racjonalności, a dopiero później uchwytuje jej *rzeczywiste wtopienie.* Racjonalność przenika to, co faktycznie za-istniało. Obejmuje zresztą

[63] Por. M. Heller, *Kosmiczna przygoda,* s. 252n.

nie sam *surowy* Wszechświat, lecz także ten jego element, który dzięki swej świadomości odsłania tajemnice Kosmosu. Okazuje się przecież, że to właśnie egzystencja człowieka stanowi sensowny motyw faktycznych parametrów Wszechświata. Zasada antropiczna ujawniła, iż wszechświatowy ład obejmuje także człowieka, a jego faktyczne istnienie jest kluczem interpretacyjnym dla faktycznego *dziania się* Wszechświata. Tym samym wymiar egzystencjalny wnika w problematykę racjonalności i neutralizuje pokusę odrywania jej od poziomu tego, co faktycznie istnieje. Problem *początkowości* za-istnienia Wszechświata znajduje również miejsce w horyzoncie Hellerowskim, tyle że owa *początkowość* nie jest ujmowana wyłącznie w kategoriach egzystencjalnych. Heller bowiem radykalnie wiąże początkowe *wkroczenie w istnienie* z tym, że jest to *wkroczenie tego, co racjonalne.* Helerowskie problematyzowanie za-istnienia – podkreślanie tajemnicy egzystencji – pozostaje nieodłącznie związane z tajemnicą sensowności tego, co za-istniało.

W kontekście powyższych uwag stwierdzić można, iż podziw wobec sensownego uporządkowania spleciony jest z podziwem wobec faktyczności takiego ładu, a przedmioty takiego podmiotowego odniesienia stanowią tylko komplementarne momenty jednej całości. Istotne tylko jest to, iż Heller zdaje się przede wszystkim eksponować pierwszy moment – co pozostaje zresztą w związku z kosmologicznym zaangażowaniem skupiającym się właśnie na eksplikacji zawartości racjonalnych modeli kosmologicznych – i dopiero na jego tle wskazuje na moment egzystencjalny. Oba jednak są konstytutywnymi momentami tego, co jest jednością, a co można określić jako *istniejący i racjonalny Wszechświat* czy też jako *racjonalność istniejącego Wszechświata.* I taki właśnie Wszechświat swą pełną istotą – f a k t y c z n ą precyzyjnością, przejrzystością i uporządkowaniem – rodzi metafizyczne *dlaczego*?

Odpowiadając na to pytanie, posłużymy się sugestywną wypowiedzią samego Hellera. Wydaje się, iż oddaje ona istotę filozoficznej refleksji kosmologa, a jednocześnie syntetycznie ujawnia sam rdzeń filozoficznego kontekstu przenikającego kosmologię – tę specyficzną naukę empiryczną, która w naturalny sposób postuluje filozoficzne spojrzenie na Problem. Wypowiedź tę potraktujemy jednocześnie jako swoiste podsumowanie prowadzonych analiz. Zdajemy sobie sprawę z ich szczupłości i konieczności podjęcia kolejnych badań mających wyeksplikować głębię Hellerowskiej filozoficznej refleksji. Wydaje się jednak, iż zdołaliśmy zrealizować cel niniejszego artykułu i ujawniliśmy obecność horyzontu filozoficznego obecnego w *Początek jest wszędzie,* a także jego związek z kilkoma szczególnie ważnymi momentami filozofii Michała Hellera. Polski kosmolog konstatuje: *struktura świata – a wraz z nią i struktura naszego umysłu – jest racjonalna, czyli poddająca się racjonalnym metodom badania, bo jest dziełem ro-*

zumnego zamysłu Boga; zamysłu, który nazywamy s t w o r z e n i e m. Racjonalność świata ma to samo źródło, co jego istnienie. Istnienie świata jest skutkiem rozumnej (racjonalnej) myśli Bożej. Świat jest poznawalny z tego samego powodu, dla którego jest. Istnienie i racjonalność to jedno[64]. U źródeł wszakże jednego i drugiego odnajdujemy tę samą Absolutną Rzeczywistość.

SUMMARY

The article centres on a number of selected philosophical issues in Michael Heller's reflection. A characteristic springboard for the research presented in the article can be found in Heller's work *The Beginning is Everywhere* which constitutes a fairly popular lecture on cosmology. The author deals with his own concept of a theoretical description of events taking place before Planck's threshold and exposes the function of non-commutative geometry. Starting with Heller's cosmological ideas, we attempt at demonstrating their essential philosophical *rootedness* as well as their essential relationship with Heller's overall thought. To a large extent the article explores the concept of the mathematical character of the surrounding reality. This phenomenon – fascinating Heller so much – that amazing rational structure of the world being successively revealed by research naturally paves the way for the philosophical *why*. The search for the answer obviously focuses the human mind on the reason explaining in a principal manner the presence of rationality permeating reality; the rationality which in Heller's approach is also being discovered along with the presentation of the anthropic principle; the rationality which in a way becomes synonymous with the reality *woven* from that sensible arrangement. Subsequently, the cosmological question about the beginning of the world perceived in scientific terms draws our attention to the philosophical question about the source of both the above mentioned rationality and the world *pervaded* by it.

---

[64] M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata,* s. 89. Wydaje się, iż do zagadnień, które winny być podjęte należy problem czasu. Jeżeli bowiem *na swoim najbardziej podstawowym poziomie Wszechświat jest bezczasowy* (M. Heller, *Początek jest wszędzie,* s. 17), to oznacza to, iż sama konstrukcja naszej rzeczywistości zdaje się posiadać pewne odniesienie do problemu pozaczasowości. Kontekst filozoficzny tego jest oczywisty i winien być – jak się zdaje – szerzej podjęty. Hellerowski nieprzemienny model wskazujący na nieobecność czasu w głębi Wszechświata można osadzić również w horyzoncie problematyki antropologicznej. Wszakże *nasze życie naznaczone jest przemijaniem, ale przemijanie nie musi być fundamentalną cechą rzeczywistości. Upływ czasu nie rządzi wszechwładnie całym wszechświatem.* (Ibidem, s. 17). Połączenie obu tych wątków może stanowić szczególną eksplikację kolejnych momentów obecnych w filozofii Hellera; eksplikację oczekującą na swe urzeczywistnienie.

Ks. Remigiusz KRÓL

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 81–86

PROBLEMATYKA WARTOŚCI U MAXA SCHELERA I NICOLAIA HARTMANNA

Spróbujemy przyjrzeć się problematyce wartości w perspektywie filozofii człowieka poruszanej w niemieckiej strefie językowej na gruncie dwóch badaczy należących do szkoły fenomenologicznej: Schelera i Hartmanna. Obaj filozofowie stoją na stanowisku obiektywizmu aksjologicznego. Scheler kładzie przy tym duży nacisk na znaczenie pierwiastka ludzkiego w ontologicznej strukturze wartości, operując pojęciem nosiciela wartości (*Träger*).

Głównymi dziełami, w których omawiana jest problematyka wartości są *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik* Maxa Schelera oraz *Ethik* Nicolaia Hartmanna. Pisma Hartmanna[1] zostały przetłumaczone na język polski jedynie w niewielkiej części. Lepiej jest z pismami Maxa Schelera: *Istota i formy sympatii*[2]*, Problemy socjologii wiedzy*[3]*, Pisma z antropologii filozoficznej i socjologii wiedzy*[4]*, Resentyment a moralność*[5] oraz szereg artykułów udostępnionych polskim czytelnikom. Nie będziemy skupiać się na szczegółowej analizie tego olbrzymiego materiału, a raczej spróbujemy omówić wybrane fragmenty pod kątem zawartej w nich problematyki antropologiczno-aksjologicznej, by tym lepiej wydobyć istotę tej problematyki.

Jak wspomniałem, obaj myśliciele stoją na takim stanowisku obiektywizmu aksjologicznego, które można by nazwać platonizmem. Hartmann pisze o tym wprost, twierdząc, że wartości są bytami idealnymi, tak jak (jego zdaniem) na przykład byty matematyczne[6]. Scheler nie używa explicite takich

---

[1] To przede wszystkim szereg artykułów. Między innymi: N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, w: „Znak" 1974, nr 11; Idem, *O istocie wartości etycznych*, w: „Logos i Etos" 1993, nr 2.

[2] Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii,* Warszawa 1980.

[3] Por. ibidem, *Problemy socjologii wiedzy,* Warszawa 1990.

[4] Por. ibidem, *Pisma z antropologii filozoficznej i socjologii wiedzy,* Warszawa 1987.

[5] Por. ibidem, *Resentyment a moralność,* Warszawa 1997.

[6] Por. na ten temat: *Studia z etyki ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1990. Szczególnie: J. Lipiec, *Problemy egzystencjalne w teorii wartości*, op. cit., s. 13–14.

sformułowań, ale jego stanowisko dotyczące ontologii jakości wartości – *Wertqualitaten* – (odróżnionych od wartości zrealizowanych) nie budzi większych wątpliwości.

Max Scheler

Najistotniejszą pracą Maxa Schelera dla interesującej nas tutaj problematyki jest wspomniana już *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*[7]. Problem podmiotu i jego związków z wartościami to w filozofii Schelera przede wszystkim problem nosiciela wartości (*Träger*). Scheler odwołując się do rozważań Kantowskich, odrzuca możliwość wywiedzenia filozofii wartości z badań empirycznych. Celem etyki nie ma być badanie tego, co społecznie jest uznane za dobre, a co za złe, ale tego, co jest rzeczywiście dobre lub złe. Badanie wartości winno być oparte na istotowym poznaniu fenomenologicznym *(Wesenerkenntnis*). Z bytu realnego nie da się – zdaniem Schelera – wydobyć inaczej istniejących wartości. Poznanie wartości ma odbywać się w czuciu (*Fuhlen*), preferowaniu (*Vorziehen*), stawianiu niżej (*Nachsetzen*), a także w miłości i nienawiści. Są to akty odmienne od aktów spostrzeżeniowych i myślowych.

Świat modalności wartości jest w tej filozofii ustrukturyzowany, shierarchizowany i bytowo niezależny od rzeczywistości empirycznej. Najwyższą modalnością wartości jest – zdaniem Schelera – wartość sacrum, później kolejno: wartości duchowe, witalne, utylitarne, aż do hedonistycznych włącznie. Z tym podziałem krzyżuje się rozróżnienie na wartości podstawowe i wtórne. Sprzeniewierzenie się wartości podstawowej (np. wartości witalnej) jest większym złem niż sprzeniewierzenie się wartości wyższej, ale już spełnienie wartości wyższej jest większym dobrem niż spełnienie wartości niższej. Scheler badając jakości wartości przyjmuje wręcz szereg aksjomatów, które a priori ustalają stosunek bytu do wartości pozytywnych i negatywnych. I tak: 1) istnienie pozytywnych wartości samo jest pozytywną wartością; 2) istnienie negatywnej wartości samo jest negatywną wartością; 3) nieistnienie pozytywnej wartości samo jest negatywną wartością; 4) nieistnienie negatywnej wartości samo jest wartością pozytywną. „Tak więc każde zaistnienie (*Sein*) czegoś (pozytywnie) – pisze Scheler – powinnego jest słuszne; każde zaistnienie czegoś, co nie powinno zaistnieć – niesłuszne; każde niezaistnienie czegoś powinnego – niesłuszne; każde niezaistnienie czegoś, co nie powinno zaistnieć – słuszne”[8]. Ten sam stan

[7] Por. Idem, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik,* Bern–München 1980.

[8] Por. idem, *Materialne a priori w etyce*, w: „Znak”, 1967, nr 12 (162), s. 1513.

wartościowy nie może być nigdy negatywnie i pozytywnie wartościowy zarazem – to kolejny przykład aksjomatyki Schelerowskiej etyki.

W ten system apriorycznych związków istotnych wpisuje się także interesująca nas tutaj postać nosiciela wartości. Scheler podaje kilka przykładów takich związków: 1) moralnie dobre i złe mogą być tylko osoby, a wszystko inne jest jedynie ze względu na osoby; 2) akty woli i działania są dobre lub złe tylko w tej mierze, w jakiej współuchwytuje się w nich czynne osoby; 3) nie ma rzeczy i zdarzeń moralnie dobrych lub złych; 4) nosicielem wartości estetycznych są przedmioty; 5) nosicielem wartości etycznych mogą być wyłącznie osoby. „Wartości etyczne w ogóle są – pisze Scheler – po pierwsze wartościami, których nosiciele (pierwotnie) nigdy nie mogą być dani jako „przedmioty", ponieważ one z istoty znajdują się po stronie osoby (i aktu). Nigdy bowiem osoba nie może być nam dana jako „przedmiot", a tak samo i każdy akt. Skoro tylko w jakikolwiek sposób „uprzedmiotawiamy" pewnego człowieka, z konieczności tracimy z oczu nosiciela wartości moralnych"[9]. Polemizując z formalizmem etycznym Kanta i zarzutem, jakoby etyki materialne zaprzepaszczają godność osoby Scheler udowadnia, że dopiero w etyce materialnej człowiek jako osoba nabiera godności. Osoby nie można pojmować jako substancji, dla której najważniejszą władzą byłaby władza rozumu. Człowiek jako osoba jest jednością aktów o rozmaitej naturze, wśród których rozum gra jedną z wielu ról. Nawiązując do bogatej niemieckiej tradycji uprzywilejowania sfer nie-racjonalnych (obok romantycznej, chociażby Diltheyowskie analizy nastrojów - *Stimmungen*) Scheler podkreśla znaczenie uczuć traktowanych jako aparatura poznawcza. Dzięki uczuciom mamy możliwość dotarcia do sfery wartości. Osoba, „bezpośrednio współprzeżywana jedność przeżywania" jest ciągłością aktową (*kontinuierliche Aktualität*), w swej naturze zaś jest bytem duchowym. Człowiek - osoba nie jest zdeterminowany poprzez wartości do wypełniania ich. Jest wolny i autonomiczny i dlatego na poziomie empirycznym panuje taka niejednoznaczność aksjologiczna. Jako nosiciel (*Träger*) osoba także jest indywiduum odmiennym od innych osób. W każdej osobie można – zdaniem Schelera – odróżnić osobę intymną i osobę społeczną (intersubiektywnie dostępną). Absolutnie intymna osoba nie uczestniczy w żadnych związkach z innymi osobami. Nosicielem wartości moralnych jest jedynie cała konkretna intymno-społeczna osoba. Człowiek ucieleśniający pozytywne wartości (będący ich nosicielem) może stanowić wzór (*Vorbild*) dla innych ludzi. Oddziałuje w ten sposób na inne jednostki i pobudza do właściwego (wartościowo pozytywnego) budowania swojego życia. Wzory osobowe są podstawą do tworzenia norm i społecznie akceptowanych

[9] Por. ibidem, s. 1517.

zasad postępowania, a ostatecznie także ich kodyfikacji. Rozwój moralny dokonuje się, zdaniem tego fenomenologa, przede wszystkim właśnie poprzez wzorce osobowe. Wzory empiryczne (osobowe) są egzemplarzami wzorów idealnych, czystych typów wartości i ich apriorycznej hierarchii. Scheler wyróżnia następujące „typy idealne": geniusz, bohater, artysta, duch przewodniczy, święty. Każdy z tych typów idealnych reprezentuje przede wszystkim jedną pozytywną wartość. Jedynie nieskończona osoba boska wiąże w sobie wszystkie owe „typy idealne".

Koncepcja Schelera w znaczny sposób oddziałała na system antropologiczno-aksjologiczny Karola Wojtyły.

Nicolai Hartmann

Hartmann w typowo fenomenologiczny sposób wychodzi od badania wartości poszczególnych po to, by dojść do „istotności" (*essentia*). To jedyny możliwy sposób badania wartości, zdaniem Hartmanna bowiem: „Wartości - co do sposobu bycia - są platońskimi ideami. Należą one do owej odmiennej dziedziny bytu, odkrytej po raz pierwszy przez Platona, którą wprawdzie można postrzegać umysłowo, ale której nie można zobaczyć czy schwycić. (…) One są tym „przez co" wszystko, co w nich ma udział, jest takie, jakie jest - mianowicie wartościowe. To zaś w dzisiejszym języku pojęciowym znaczy: wartości są istotnościami"[10]. Wartości są – zdaniem Hartmanna – niezależne od rzeczy wartościowych, są tym, przez co rzeczy posiadają charakter „dóbr", tzn. poprzez co są wartościowe. Wartości są warunkiem możliwości dóbr. Człowiek musi przed kontaktem z rzeczywistością mieć już jakąś miarę tego, co dobre, a co niedobre, przyjemne i nieprzyjemne: „Musi posiadać jakieś pierwotne, dotyczące życia poczucie, które wszelkie rzeczy i stosunki, jakie pojawiają się na jego horyzoncie, odnosi do wartości życia i odpowiednio wyświęca na dobra i zła"[11]. Owa pierwotność jest to specyficznie rozumiana apriorycznoś. Hartmann rozróżnia a priori teoretyczne i praktyczne, wiążąc to drugie z wartościami. Występowanie wartości jest założone już przed ustaleniem jakiegoś celu działania. Niemożliwym jest, zdaniem filozofa, ustalenie jakiegoś celu bez wcześniejszego dostrzeżenia w nim czegoś wartościowego. „To zaś znaczy, że wartość jest już założona, jest warunkiem i to warunkiem apriorycznym"[12]. Problem podmiotowości pojawi się w refleksji Hartmanna, podobnie jak u Ingardena, przede

[10] Por. N. Hartmann, *O istocie wartości etycznych*, op. cit., s. 186.

[11] Por. ibidem, s. 187.

[12] Por. ibidem, s. 191.

wszystkim wraz z rozważaniami dotyczącymi odpowiedzialności. Myśliciel ten odróżnia przy tym moment poczucia wartości od realności własnego podmiotu: „Ja odnajduję siebie rozszczepionym na „ja" empiryczne i „ja" aprioryczne, moralne. I to empiryczne ustępuje przed apriorycznym, uznaje jego prawo do panowania; dźwiga winę - którą tamto ją obarcza - jako ciążące poczucie winy. Bierze na siebie odpowiedzialność, którą tamto na nią nakłada i poczytuje sobie za uchybienie to, co w nim z tamtym się nie zgadza"[13]. Tu właśnie najwyraźniej ujawnia się apriorycznoś wartości. „Ja" moralne zbudowane jest – zdaniem Hartmanna – z samej materii wartości, z możności, która posiada jakąś wartość. Człowiek moralny widzi swoje własne moralno-ponadempiryczne określenie, swoją ideę, jako swoje możliwe ja. Usiłuje żyć kształtując swój realny, empiryczny byt w oparciu o właśnie ową ideę. Na owym wyobrażeniu, postulacie, możliwości, opiera się moralna samoświadomość człowieka, jego godność. Owa aprioryczna, wewnętrzna miara towarzyszy wszelkiej realnej aktywności, wszelkiemu działaniu. „Poczucie wartości konstytuuje jego osobę jako osobę moralną. Osoba moralna zatem zgoła nie istnieje bez czystego *a priori* wartości. (…) Nie osoba konstytuuje wartość, lecz wartość konstytuuje osobę. Autonomia osoby, na przykład, zakłada już autonomię wartości; jest już funkcją wartości, chociaż na pewno nie tylko wartości"[14]. Jednym z momentów konfrontacji „ja" empirycznego i „ja" moralnego jest głos sumienia. Zdaniem Hartmanna sumienie jest jednym z koronnych dowodów apriorycznoś, ponadempiryczności wartości. Sumienie jest pierwotną daną każdemu w poczuciu, świadomością wartości. Nie leży w mocy człowieka, aby zmienić poczucie tego, że coś jest albo dobre, albo złe, wartość jest czymś już zastanym, ustalonym. Człowiek musi się owej *wartościowości czegoś* podporządkować, ulec jej. „Podmiot nie może odmienić bycia – dobrem jakiejś rzeczy dla własnej osoby. (…) Podmiot nie pełni funkcji określania czy nadawania wartości, lecz funkcję punktu odniesienia relacji, która również należy do materii wartości. (…) Podmiot nie może według własnego widzimisię „uznawać" za wartościowe dla siebie coś, co dla podmiotu tego wartościowe nie jest"[15]. Hartmann szczegółowo analizuje wszelkie przypadki pozornej relatywności wartości, starając się za każdym razem wykazać, że relatywność taka jest pozorna.

Inną ważną pracą, w której Hartmann analizuje problem swoiście pojętej podmiotowości jest wydana siedem lat po *Ethik* praca pt. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*

[13] Por. ibidem, s. 195.

[14] Por. ibidem, s. 196.

[15] Por. ibidem, s. 200–201.

(1933 r.). Hartmann nawiązując do filozofii Hegla próbuje wykorzystać te wątki heglizmu, które są jeszcze – jego zdaniem – żywotne. Podmiotowość (indywiduum duchowe i osoba) zostaje przez myśliciela włączona w ciąg przejawów ducha (*Geist*). Hartmann wyróżnia więc: 1) „ducha obiektywnego", rozumiejąc przez to sferę treści kulturowych zawartych w mowie, wiedzy, moralności, religii, obyczajowości itp., nieprzynależących do jednostkowej osoby; 2) „ducha indywidualnego" – zasadniczą dla filozofa postać bytu duchowego, człowieka; 3) „ducha zobiektywizowanego" – wszelkie obiektywizacje „ducha obiektywnego" i „ducha indywidualnego", które obejmują trwałe wytwory kulturowe, dzieła sztuki, literatury itp. Człowiek jest w tym ujęciu świadomością, która – w odróżnieniu od zwierząt - potrafi myśleć o sobie, jako cząstce uniwersum, nie stawiając się przy tym w centrum tego uniwersum. Tak jak dla zwierzęcia rzeczywistość jest przede wszystkim światem otaczającym (*Umwelt*), tak dla człowieka rzeczywistość to raczej świat współistniejący (*Mitwelt*). Hartmann opisuje skomplikowany proces poznawania rzeczywistości, w którym świadomość ludzka staje się ostatecznie samoświadomością, ukazuje się sobie samej jako własne „ja". Jednostka nie jest w tym procesie jedynie świadomością poznającą, ale pozostaje w różnorakich relacjach z rzeczywistością. Poddawana pragnieniom, obawom, działająca i doznająca oddziaływania jednostka stanowi osobę, daleką od czystości Husserlowskiego „ja" transcendentalnego. „Pojedyncza, izolowana osoba – pisze Włodzimierz Galewicz – jest według Hartmanna tylko abstrakcją. Rzeczywista osoba może istnieć jedynie w koegzystencji i wspólnocie z innymi osobami, w obrębie obejmującego je wspólnego świata duchowego. Właśnie w relacji opozycji do innej osoby istota ludzka konstytuuje się jako „ja"[16]. Osoba konstytuuje siebie w ciągłej autodefinicji, nie jest bowiem – zdaniem Hartmanna – stałym, substancjalnym bytem. Proces formowania „osobowości", stawania się osobą, to nieustanna próba łączenia przemian swojego bytu duchowego. Hartmann nie pisze o tym explicite, ale zdaje się, że można nawiązać tutaj do jego *Ethik* i rozumieć owo nieustanne usensawianie przemian ducha w kontekście porównywania „ja rzeczywistego" do „ja związanego z wartościami", o którym pisał w *Ethik* właśnie. Owo nadawanie sensu przemianom własnego ducha, konstytucja ja, nie byłaby wówczas jakąś dowolnością, ale uwarunkowana byłaby raczej przez niezmienne i obiektywnie istniejące wartości, które „domagają się" takich a nie innych działań, takiego a nie innego formowania własnego ja.

[16] Por. W. Galewicz, *Das problem des geistigen Seins*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. I, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 135.

Ks. Waldemar SZCZERBIŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 87–102

PODSTAWY FILOZOFICZNE DIALOGU

Czasy współczesne można nazwać epoką dialogu. Na skutek błyskawicznych przeobrażeń świata ma miejsce, jak nigdy dotąd, wzajemne spotkanie różnych cywilizacji, ideologii, kultur i religii. Poszczególny człowiek i konkretne społeczności poszukują sposobów zmierzenia się z tą nową rzeczywistością, która wywołuje zarazem i lęk, i nadzieję. Dialog stał się nieodzowną drogą budowania „jedności w wielości". Kategoria „dialogu", „spotkania", „innego" jest charakterystyczna dla specyficznego sposobu filozofowania, który wypracował teorię relacji międzyosobowej i uczynił ją zasadniczym przedmiotem refleksji. W niniejszym opracowaniu chodzi o ukazanie trzech filarów filozofii dialogu (postulat spotkania jako centrum refleksji filozoficznej, idea przestrzeni w kontaktach międzyludzkich, sprzeciw wobec jednorodnej wizji świata), które mogą i powinny stać się fundamentem autentycznego dialogu we współczesnym świecie.

1. Postulat spotkania jako centrum refleksji filozoficznej

Problematyka poznania drugiego człowieka oraz przestrzeni jego doświadczeń pojawiła się już w filozofii starożytnej. Przechodząc różne etapy w dziejach myśli europejskiej czasów późniejszych, dopiero w XX wieku *występuje ona, jako świadoma tego, że jest myśleniem nowym i że dokonuje w filozofii „zwrotu" na miarę kantowskiego przewrotu kopernikańskiego*[1].

Z jednej strony obecność swoją zaznaczał klimat kontrowersji, sporów, walk przeciwstawnych idei i konkurujących ze sobą stanowisk. Jednocześnie dojrzewał pogląd, że z dotychczasowego przebiegu dziejów filozofii należy wyeksponować to, co jawi się, jako nieustanny wysiłek zmierzający do szukania prawdy i akceptowania jej w trudzie wspólnego przełamywania punktów spornych. Nowość przyjętego kierunku polegała na rezygnacji z pytań o zasadę całej rzeczywistości celem uzyskania precyzyjnej wizji drugiego człowieka. Znaczenie tego postulatu można analizować od strony fenomenu, intencji oraz źródeł aktualnego ożywienia kwestii dialogu.

---

[1] J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna,* Kraków 1989, s. 372.

Z pozycji samego fenomenu spotkania nowość stanowi ciągłe odkrywanie na nowo tego, co zewnętrzne i zdolność do nieustannych weryfikacji wcześniejszego doświadczenia. Szczególna wrażliwość naszych czasów z jej wymogiem otwartości i pełnej pluralizacji stanowi naturalny obszar, *w którym dialog i wydarzające się spotkania stają się zasadą filozofowania*[2]. Warunkiem trwałej koncentracji człowieka i jego wytworów dookoła „nowego myślenia" jest jednak dojrzałość wszystkich stron przyjmujących reguły spotkania. *Tym, co wyróżnia filozofię dialogu od wszelkiego dotychczasowego filozofowania jest przede wszystkim to, że dialog – spotkanie i rozmowa – nie są tematem filozoficznej refleksji, lecz stają się punktem wyjścia i zasadą wszelkiego dalszego myślenia*[3].

W tej sytuacji klimat intelektualno-emocjonalny, jaki towarzyszył myśli o powrocie *do łączenia postawy rozumu z postawą słowa*[4], stanowi w jakimś sensie składnik niepokoju każdej epoki. Wysuwany zatem współcześnie postulat o kluczowym znaczeniu postawy dialogicznej nie jest tylko wyrazem powrotu do refleksji właściwej czasom przełomu XIX i XX wieku. Zapoczątkowany niegdyś, także dziś, ukazuje się jako fenomen typowy i wyjątkowy. Typowy, ponieważ w warunkach przemian sięgających podstaw myślenia i działania, co zostało wypracowane przez poprzednie generacje, musi ulec modyfikacji. *Skupionemu na historii filozofii modelowi filozofa starego typu uwikłanego w angaże i związki bez osobowości, przeciwstawia się tutaj filozofia światopoglądu i filozofia punktu widzenia*[5]. Wyjątkowy, bo dokonana rekonstrukcja zwraca się od fundamentu ku orientacji, gdzie wszelka treść musi być obiektem nie tyle stwórczej teorii, co doświadczenia wyposażonego w świadomość uczestnictwa i zaangażowania. Czyni ona tyle, *że „metodę" ludzkiego zdrowego rozsądku przemienia w metodę myślenia naukowego*[6].

Współcześnie obserwowane procesy w obrębie wewnętrznych i zewnętrznych warunków egzystencji osób i grup *osiągnęły takie przyspieszenie, że możliwość trafnej percepcji oraz rozumienia codziennych zjawisk i ich uwarunkowań przestały za nim nadążać*[7]. Nie może zatem dziwić, że człowiek szuka drogi na skróty w opisie otaczającej rzeczywistości, usiłując sprowadzić jej roz-

---

[2] Tamże, s. 373.

[3] Tamże, s. 374.

[4] M. Jantos, *Filozofia dialogu. •ródła, zasady, adaptacje,* Kraków 1997, s. 8.

[5] F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia,* Kraków 1998, s. 195.

[6] Tamże, s. 672.

[7] K. Wieczorek, *Spotkanie osób – źródło prawdy i wartości,* w: M. Kallas (red.), *Filozofia dialogu. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 roku,* Toruń 2000, s. 30.

maite aspekty do grupy prostych elementów o mechanicznej precyzji i szybkim dostępie do informacji. W tak skonstruowanym świecie ginie człowiek i jego zakotwiczenie w kulturze, gdyż to, kim jest i czego doświadcza, może być potraktowane jako części zamienne.

Intencja z kolei jest praktyczna. Dąży do równowagi oraz przezwyciężenia egoizmu i agresywnego dystansu, nieuporządkowanego stylu zbliżeń, chaosu partykularnych motywacji.

Potraktowanie spotkania jako punktu wyjścia dla antropocentrycznych rysów współczesności oznacza odstępstwo od sformalizowanych procedur myślenia, od wysuwania wniosków i od weryfikowania twierdzeń. Ranga „nowego myślenia" polega także na odejściu od ujmowania wszystkich czynności intelektu w przygotowane uprzednio formy i założenia systemów. Rezultatem stanowiska przeciwnego jest natomiast chęć *skonstruowania odsubiektywizowanego modelu rzeczywistości, (…) zapomnienia absolutnie pierwotnego faktu, że źródło wszystkiego, co istnieje, ma charakter osobowy*[8]. Jeżeli spotkanie staje się początkiem i zasadą współczesnego wyrażania problemów, to domaga się rehabilitacji wartościującego opisu świata. Panuje dziś powszechne przekonanie, że cały zakres i treść doświadczenia można wyrazić opisowo, wskutek czego *obiektywność prawdy uzyskuje się za cenę milczenia o wartościach*[9], przy jednoczesnym odrzuceniu tego, co stanowi *konstytutywny składnik porządku świata*[10]. Tymczasem każda forma obecności w sferze międzyludzkich odniesień sugeruje położenie akcentu na złożoność świata w jego aksjologicznej ocenie. Za sprawą nowoczesnych technologii budowane przez stulecia granice gwałtownie znikają, a obszary nimi ograniczone nie zawsze mogą znaleźć ten sam punkt wyjścia. Zarówno na poziomie osób, jak również kultur i cywilizacji, spotkanie oznacza wyjście naprzeciw różnych tożsamości i sposobów myślenia. Każde z nich jest jednakowo uprawnione do zajęcia równorzędnej pozycji względem innych. Powyższe stanowisko, choć może zdradzać związki z duchem „politycznej poprawności", dla nowego myślenia ma znaczenie podstawowe.

Przyjmując za punkt wyjścia osobowy fenomen i uzewnętrznienie jego duchowej wielkości w kulturze, dialog szuka zawsze tego, co łączy, choć wychodzi z tego, co dzieli. Akceptuje zatem uniwersalny charakter pytań i prób, jakie podejmuje społeczność ludzka, aby, szukając odpowiedzi, wygaszać konflikty. Polaryzacja stanowisk w punkcie wyjścia i nieustanna korekta przebiegu spotkania to nie zewnętrzny determinizm nowego paradygmatu, ale oczywista

[8] Tamże, s. 33.

[9] Tamże, s. 37.

[10] Tamże.

konsekwencja logiki, jaka warunkuje jego status, albowiem *specyficzną cechą ludzkiej istoty (…) okazuje się być jej stosunek do innego*[11].

Natomiast geneza współczesnego kontekstu tkwi w obrazie człowieka wielowymiarowego jako podmiotu i partnera dla wszystkich, którzy żyją w cywilizacji zanikających granic. Istotnym parametrem twórczego nadania dalszym dziejom ludzkim bardziej przewidywalnego charakteru w dobie hasła o nieuchronności globalizmu jest język. Jeśli łagodzenie i wygaszanie konfliktów między społecznościami ma zerwać z bezosobowym stylem postrzegania zjawisk, to otwarcie się na zewnątrz każe odkryć język, jako *organ poznania istnienia od wewnątrz*[12].

Wyrazem gotowości do dialogu jest odpowiedni poziom konsolidacji i uporządkowania każdej strony. Muszą być one zdolne do krytycznego obrachunku z własną historią, z poznaniem przyczyn, które zrodziły wzajemny antagonizm oraz zdolne do szukania płaszczyzn porozumienia. Podmiot spotkania *zakłada wysoki poziom indywidualnej świadomości*[13] na różnych poziomach, łącznie ze sferą kultur, religii i cywilizacji. Podmioty występujące w dialogu winny komunikować to w pełnej prawdzie o sobie samych. Za cel – zjednanie sobie adresata przekazu – należy uznać bezpośredni skutek adekwatnych założeń języka. Współczesny kontekst dialogu oznacza też dążenie do przezwyciężenia istniejącej asymetrii w stosunkach międzyludzkich i międzynarodowych, gdyż wszelka dysproporcja sił taki dialog utrudnia. Stara się także wykazać, że niemożliwe jest zbudowanie systemu wiedzy, który wyczerpałby wszystkie możliwości poznania, udzielając odpowiedzi nawet na pytania jeszcze nie postawione.

Jest to szczególnie istotne ze względu na współczesne oblicza mediów i geografię ich rozmieszczenia na politycznej mapie świata. Ma to wpływ na rozumienie nauki, sztuki, religii i ideologii. Dialog zgłasza również postulat promocji wielostronnych projektów działania i patronujących im założeń teoretycznych przy uznaniu autonomii i swoistości każdej ze stron. Nie przypisuje im założonego z góry miejsca i celu, czyniąc z dialogu obszar ciągle otwarty. W ten sposób obiektywny fakt jednobiegunowego porządku świata nie wyklucza istnienia innych środków cywilizacyjnych. Próby osiągnięcia przez nie lepszej pozycji nie muszą oznaczać anarchizującej kontestacji bądź terroryzmu.

Oblicze współczesnego świata wykazuje związek z typem mentalności naukowo-technicznej i racjonalizmem w myśleniu. Powoduje to zakwestionowa-

---

[11] M. Jantos, *Filozofia*…, s. 30.

[12] P. Such, *Oko w oko z nicością,* w: „Znak" 6(2000), s. 123.

[13] M. Jantos, *Filozofia…,* s. 17.

nie transcendentnej wartości samego człowieka poprzez kreowanie świata bez Boga. W tej sytuacji filozofia dialogu stara się przywrócić znaczenie dialogu. Czyni tak nie tylko ze względu na jej walor kulturotwórczy, ale przede wszystkim dlatego, że problem humanizacji świata dawno już przekroczył ramy doktrynalnych założeń, jakie może temu zagadnieniu wyznaczyć którakolwiek kultura brana indywidualnie. Jeśli bowiem wiara warunkuje pełny stan egzystencjalnego zaangażowania, to potencjał relacji, jakie rodzi, może być źródłem zarówno trwałego pojednania, jak i niegasnącego konfliktu.

Bazując na zasadniczych prawdach właściwych wszystkim ludziom, ze względu na ich naturę i dążenia, nowe myślenie jest niewątpliwie religijne, *lecz nie w owym wtórnym powierzchownym sensie – rozumianym, jako filozofia wyznaniowa, podporządkowana dogmatom tej czy innej konfesji. Jest filozofią religijną w nawiązaniu do źródłowego znaczenia łacińskiego terminu „religio" – więź*[14].

I może właśnie dlatego *dialog religijno-moralny ma tak znaczący wymiar i wpływ na dialog ogólnoludzki*[15], co potwierdza powracające w różnych kontekstach pytanie o zderzenie cywilizacji.

2. Idea przestrzeni w kontaktach międzyludzkich podstawą ich jakości

„Nowe myślenie" postawiło sobie za cel odnowienie i pełną ekspozycję związków dwustronnych lub wielostronnych, a czyni to na drodze namysłu i doświadczenia ciągle otwartego. Dialog nie jest czymś, co faktycznie istnieje jako ukończona konstrukcja, lecz czymś, co się dopiero staje, ciągle się zapowiada. Jest wyzwaniem dla wszystkich i dlatego nie można go ujmować statycznie. Potrzeba dialogu nie może też zostać wyprowadzona z racji stojących poza prawami, jakie ustanawia. Jeżeli bowiem ktoś nie jest w stanie uszanować drugiego człowieka, nie będzie mógł zrozumieć obcych racji, a więc i racji na rzecz samej zasady dialogu. *Zmierza ona do uświadomienia człowiekowi nierozwiązywalności ciągle powracających zagadnień, a przynajmniej niemożności ich jednoczesnego rozwiązania*[16] w ramach dominacji tylko jednego „ja". Dlatego obu-

---

[14] K. Wieczorek, *Spotkanie*…, s. 33.

[15] J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijno-moralny, jako problem dialogu,* w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu,* t. 1, Poznań 2003, s. 217.

[16] S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej,* Lublin 1989, s. 66.

stronnie twórcza wymiana myśli bez względu na przedmioty swoich czynności wskazuje przestrzeń ich zetknięcia się, co daje lepszy wgląd w wydarzające się spotkanie. Kluczowe znaczenie kategorii „pomiędzy" może mieć związek *ze szczególnym stosunkiem teorii do praktyki: praktyka wyprzedza teorię, a równocześnie sensem teorii jest praktyka. Praktyka sama nie jest jednak bezpośrednią, czy zapośredniczoną realizacją teorii w praktyce*[17]. Oznacza to, że stosowanie wiedzy w tym zakresie wymaga ciągłej intensyfikacji życia dialogicznego.

Obowiązek rozumienia innych to reguła, którą narzuca sobie każdy uczestnik spotkania. Powaga zaciągniętych zobowiązań wyklucza automatyczne wyłączenie deklarowanego porozumienia, albowiem stawia swego wyraziciela w ostrym kontraście do moralnych, a niekiedy i politycznych monumentów, jakie sobie postawił. Zagadnienie pokojowej koegzystencji i budowy stref wzajemnego zwrócenia się ku sobie nabrało szczególnego znaczenia w świetle wydarzeń z 11 września 2001 roku, których głównym bohaterem stał się islam. Od tej pory kwestia spotkania międzykulturowego ma postać dość mrocznej dramaturgii, choć aktywnych uczestników sporu może być znacznie więcej. To z kolei podnosi złożoność problemu, ponieważ w innych kulturach także możemy zlokalizować pokłady agresji. Tymczasem *pod warunkiem spektakularnych i wstrząsających wydarzeń mamy naturalną skłonność do nadużywania wielkich słów i do określania ich „przełomowymi" bądź „zwrotnymi". Problematyczną kwestią jest „pomiar znaczenia" takich wydarzeń*[18]. Stawia to współczesne demokracje w kolizji z różnymi odcieniami władzy, które nie mają europejskich standardów. Prawo demokracji do stosowania terminologii wartościującej powoduje, że wewnętrzne sprawy wielu krajów postrzega się przy pomocy licznych stereotypów i obiegowych opinii. Rodzi to skłonność *do obciążania religijnego fanatyzmu, łącznie z jego fundamentami i ich uzasadnieniem, dogmatyczną interpretację Koranu i innych źródeł tradycji muzułmańskiej*[19]. Kulturowo rozumiany monopol na demokrację i prawa człowieka stosuje więc określenie według strategii planowania globalnego, a nie mogąc do końca przewidzieć rangi wydarzeń, staje się ofiarą własnych kalkulacji. Wobec tego kategoria wroga może być reakcją na popełniony błąd.

Dialog właściwie pojęty nakazuje wyjście poza samo pojęcie w celu przedstawienia warunków, jakie muszą być spełnione, aby mógł on w ogóle zaist-

---

[17] J. Mader, *Filozofia dialogu*…, s. 384.

[18] R. Kuźmir, *11 września – interpretacje i implikacje,* w: „Sprawy Międzynarodowe", 1(2002), s. 5.

[19] G. L. Müller, *Czy prawowierność może być fundamentalistyczna?,* w: „Communio", 4(2002), s. 48.

nieć. I taka jest też idea przestrzeni, bo musi być ona przede wszystkim przeżyta, a nie tylko ujęta w pojęcia, a jako skutek spotkania ciągle konstruowana na nowo. *Skróciły się odległości geograficzne dzięki wspaniałym środkom komunikacji i świat zmalał w naszych oczach. Nie zostały jednak zniwelowane wzajemne uprzedzenia, wrogość i obcość. Próby przezwyciężenia tego stanu rzeczy przejawiają się m.in. w inflacji terminów określających pozytywne kontakty międzyludzkie. Takim terminem jest dialog. Wyraz ten wskutek nadmiernego używania stracił swą głębię*[20].

Przyjmuje się, że inicjowane próby zbliżania ośrodków cywilizacyjnych mają być źródłem wzajemnego poznania. Z uwagi jednak na to, że pełny stan wiedzy jest obustronnie trudny do osiągnięcia, przestrzeń może nie uzyskać swojego celu, którym jest wzajemne uzupełnienie się w oparciu o fakt otwarcia.

Po pierwsze, sfera wzajemnego zwrócenia się ku sobie zakłada partnerstwo. Możliwość zlokalizowania elementów warunkujących dialog zależy właśnie od wzajemnego uznania się za równorzędne podmioty. *Jeśli jest prawdą, że każdy ma prawo zostać wysłuchany, a więc i domagać się zaspokojenia swoich aspiracji, tak by nie kolidowały z aspiracjami innych, to prawdą jest, że owo prawo powinno być chronione, dopóki przynajmniej istnieje ryzyko, że ktoś będzie próbował narzucić swoją wolę i stłumić dążenia innych*[21]. Obowiązek ten powinien być zatem narzucony samemu sobie w poczuciu odpowiedzialności, bo skłonnością kultur jest wzajemne urzeczowienie.

Jest to zresztą jedna z największych przywar europejskiej mentalności, że mamy skłonność do wyznaczania i narzucania własnych kategorii[22]. Pozwalają one doświadczyć własnej odrębności, ale spełnienie jej duchowych potencji wymaga odkrycia zupełnie innego „ty", albowiem *bez On człowiek nie może żyć, lecz kto żyje tylko z nim nie jest człowiekiem*[23].

Po drugie, winien być to projekt obustronny, gdzie wyłączność każdej strony wyraża się poprzez wolę bycia lepszym, bardziej doświadczonym i wzbogaconym o obecność innego. Ten, kto jest zadowolony, nie ma czego szukać w dialogu. To pragnienie winno być wszechstronne, bez promocji tylko tego, co dobrze rozwinięte. Redukcja dialogu do sfery informacyjnej daje gwarancję, *że*

---

[20] J. Tarnowski, *Martin Buber – Nauczyciel Dialogu,* w: „Znak" 7(1980), s. 867.

[21] S. Petruciani, *Calogero Guido. Filosofia del dialogo,* w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku,* t. 3, Warszawa 1995, s. 60.

[22] *Minaret świata. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Wojciech Bonowicz i Łukasz Tischner*, w: „Znak", 1(1998), s. 22.

[23] J. Doktór, *Martin Buber, Ich Und Du,* w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku,* t. 1, Warszawa 1994, s. 33.

poznający nie jest zdany wyłącznie na siebie, ponieważ wprost od poznawanego otrzymuje wskazówki dla swego rozumienia[24]. Jednakże w sytuacji, gdy metodą rozstrzygania dyskusji jest ocena konsekwencji praktycznych, budowanie wzajemnych relacji często staje się potwierdzeniem tego, co zaocznie tkwiło już w przekonaniu obydwu społeczności. Partnerstwo może dotyczyć także namysłu nad dyspozycją do sprostania warunkom wyjścia poza siebie.

Dla minimalizacji inwazyjnego potraktowania innej kultury czy społeczności oznacza to, że *wzywający sam musi być jednocześnie wzywanym, sam siebie wzywać. Wezwanie to musi mieć tryb zachęcający bez względu na to, czy odróżnienie od trybu rozkazującego jest zewnętrznie poznawalne*[25]. Znacznie ważniejsze od pojednania elit politycznych jest uznanie tolerancji wewnątrz zorganizowanych społeczności jako najlepszego ich weryfikatora.

Innym warunkiem jest wzajemność w przekazywaniu idei i treści ogólnych. Jest to kontynuacja uznania wyłączności każdej ze stron, do własnych poglądów i odbioru tego, co jest treścią partnera lub odpowiedzią, jakiej udziela. Chodzi o *wskazanie rozumowi jego własnych korzeni lub używając innej metafory własnych granic*[26]. Porozumienie wymaga więc praktyki. Polega ono na akceptowaniu pozytywnej innowacji, jaka płynie z zewnątrz i na konsekwentnym dorastaniu do wyznaczonych celów przy jednoczesnym osłabianiu stereotypów historycznych. Jest to *rzetelność zagwarantowana, dzięki respektowaniu przez uczestników wspólnych reguł i norm stwarzających możliwość równoprawnego komunikowania*[27].

Budowaniu relacji sprzyja także otwartość, *czyli pewna gotowość przyjęcia prawdy niezależnie od tego, skąd ona pochodzi. W postawę tę wpisane jest przekonanie, iż ważne jest to, co zostało powiedziane, a nie przez kogo*[28]. Łączy się to ze wstępnym założeniem, że nikt z uczestników nie ma monopolu na prawdę, zwłaszcza gdy wchodzi w grę zacieranie granicy między nią, a naszym stanem wiedzy na jej temat. *W tym sensie prawda jest zawsze „przed nami", a naszą wiedzę musimy nieustannie korygować (…) dochodzić wspólnie w in-*

---

[24] A. Węgrzecki, *Epistemologiczne i metodologiczne refleksje nad poznaniem drugiego,* w: J. Perzanowski (oprac.), *Jak filozofować? Studium z metodologii filozofii,* Warszawa 1989, s. 118.

[25] F. Rosenzweig, *Gwiazda…*, s. 376.

[26] Tamże, s. 27.

[27] W. Tubyrski, *Idea dialogu w dziejach filozofii,* w: M. Kallas (red.), *Filozofia dialogu. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 roku*, Toruń 2000, s. 16.

[28] Tamże, s. 16.

tersubiektywnej współpracy[29]. Służyć temu może świadomość, że *nie należy porównywać naszych ideałów z praktyką partnera, ale raczej nasze ideały – z jego, a naszą praktykę z jego praktyką*[30].

Dialog, jeśli nie ma być zwykłym przelewaniem słów, musi być podporządkowany czemuś, czemu ostatecznie służy, jakiemuś celowi. Tym zaś, czemu ma służyć dialog jest wartość[31]. Optymalny rezultat zależy tu od charakterystyki przestrzeni pod kątem tematów, jakie mogą stanowić przedmiot obopólnego zainteresowania.

Uczestnicy winni spełniać także warunek polegający *na wyrobieniu sobie zdolności do zawieszenia własnego sądu, zwłaszcza momentu przeświadczenia, że jest on jedynie możliwym*[32]. Dochodzi tu do głosu siła argumentu przeciw rozbujałej wierze w absolutny prymat własnego stanowiska. Wiąże się z tym ważny wymóg pełnej swoistości i braku analogii, mogącej sprowadzać się do jakiegoś schematu sytuacji poznawczych. Chodzi bowiem o to, by w międzykulturowym bądź międzyreligijnym dialogu każdy zdefiniował samego siebie. *Co więcej, ponieważ dialog jest dynamicznym medium, każdy z uczestników będzie stale pogłębiał, rozszerzał i modyfikował swoją samodefinicję*[33]. Oznacza to, że tylko chrześcijanin bądź muzułmanin będzie wiedział, co to znaczy nim być, choć jednocześnie *musi się rozpoznawać w interpretacji dokonywanej przez (kontr)partnera*[34].

Za kolejny składnik rzeczywistości dialogicznej można uznać brak pośpiechu w ekspozycji ewentualnych punktów spornych. Strony winny zaczynać od tego, co tworzy zręby zaufania, gdzie gotowości do zgody towarzyszy integralność własnego stanowiska i życzliwy krytycyzm wobec drugiego. Po przekroczeniu swoistego punktu krytycznego, *gdy zaczynamy okopywać się na zajętych z góry stanowiskach, dialog ulegnie przerwaniu (…) wygaśnie on także wtedy, gdy różnic w ogóle zabraknie, stanie się wtedy co najwyżej rozpisanym na głosy monologiem*[35]. Wiąże się z tym inny decydujący o jakości relacji głos. Jest nim chęć wzajemnego uczenia się dla uzyskania rezultatu, który nie bę-

---

[29] K. Tarnowski, *Wielkość i nędza religii,* w: „Znak" 1(2003), s. 10.

[30] J. Kuczyński, *Rola dialogu w polskiej współczesności i integrowaniu Europy: powiększenie człowieka,* w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu,* t. 1, Poznań 2003, s. 250.

[31] W. Tubyrski, *Idea dialogu…*, s. 17.

[32] Tamże, s. 17.

[33] J. Kuczyński, *Rola dialogu…*, s. 250.

[34] Tamże.

[35] W. Tubyrski, *Idea dialogu…*, s. 17.

dzie tworem chwiejnego kompromisu. Choć początkowo wydaje się on być przełomem, tak naprawdę tworzy świat złożony *z iluzji i fałszywych autorytetów, ze zniewalających niepokojów, pragnień i wrogich uczuć, z fałszywego samoodrzucenia i fałszywej samorealizacji*[36].

Istotne jest założenie przynajmniej minimalnego samokrytycyzmu w stosunku do określonej tradycji. Występuje on *w każdej religii w sposób odmienny, uzależniony stopniem rozwoju mentalności, uwarunkowań kulturowych oraz lokalnych form współżycia*[37]. Deficyt tego elementu czyni dialog niemożliwym, choć to właśnie spotkanie ma służyć wzajemnemu uczeniu się samokrytycyzmu.

Każdy uczestnik powinien także podjąć próbę doświadczenia religii, ideologii bądź kultury drugiej strony w ich wewnętrznym składzie i właściwościach. Nawet gdy stan wiedzy wydaje się być wystarczający do ograniczenia faktu inności drugiego, zawsze będzie on zaskakiwał. Idzie o to, aby przejść *przez doświadczenie innej religii, czy ideologii i powracać do swego własnego lepiej rozumianego, poszerzonego, pogłębionego doświadczenia*[38]. Historie różnych wspólnot, mimo ich odmienności lub wręcz przeciwstawnej wymowy, dowodzą, że różnice są niezbędne. Razem z podobieństwami mogą one tworzyć logiczny ciąg procesów, które prowadzą do poczucia wspólnoty z wyłączeniem bezkrytycznej empatii. Dzięki temu *prawdziwy dialog dokonuje się nie w jednym i drugim uczestniku, ani też w ich obu razem (…), lecz w najdokładniejszym sensie pomiędzy dwojgiem w tylko dla nich obu dostępnym wymiarze*[39].

3. Sprzeciw wobec jednorodnej wizji świata

Program filozofii spotkania nigdy nie doczekał się w pełni swojej realizacji, która sprostałaby wymogom spójnego systemu. Przeobrażenia poprzedniego stulecia i aktualne ich przykłady nie przekreślają poszukiwania nowych interpretacji dla zjawisk i procesów, jakie zachodzą w świecie. Chodzi raczej o wskazanie, że nie można podkreślać wyłączności stanowisk, *które koncentrują się na tropieniu fundamentów świata i apriorycznych podstaw naszej wiedzy*[40],

---

[36] J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii,* Kraków 1992, s. 213.

[37] *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 1277.

[38] J. Kuczyński, *Rola dialogu…*, s. 250.

[39] M. Buber, *Das Problem des Menschen,* Heidelberg 1954, s. 167, za: J. Doktór, *Filozofia dialogu Martina Bubera,* w: „Życie i Myśl" 6 (1980), s. 65.

[40] M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji,* w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu,* t.1, Poznań 2003, s.13.

kreując myślenie totalizujące i jednorodność ocen arbitralnie narzuconych wszystkiemu, co może znaleźć się w polu obserwacji. Całość jako zespolony układ jest jednak możliwy i pożądany. W jej perspektywie funkcjonuje przecież wszelkie poznanie, ponieważ to, co jednostkowe, podlega *obowiązującym prawom, jest elementem całości, niezależnie od jakiejkolwiek ideologii, która może próbować tę całość wyrazić, ale jej nie stwarza*[41].

Dialogika sprzeciwia się zatem jednorodnej wizji świata opartej o struktury statyczne i właściwe jej punkty widzenia, które traktuje jako nietrafne. Nie oznacza to niszczenia uznanych wartości, ale taki stosunek do porządku świata, który otwiera się na doświadczenie możliwe. Filozofia spotkania usiłuje *osłabić pychę obecną w sądach o rzekomo już odkrytym porządku świata, odsłania ją i wskazuje na umowność takiego rozpoznania*[42]. Dąży zatem do kojarzenia faktów przez odwołanie się do orientacji, a nie fundamentów, ponieważ *statyczne myślenie w perspektywie całości jest niczym innym jak wolą panowania, filozofią totalności, władzy i mocy*[43]. Orientacja służy tu ustaleniu odpowiednich proporcji, które mają chronić przed odwrotnością tej samej tendencji, gdzie akcent pada na bezkształtną masę i różnorodność. *Dialog zatem ostrzega przed zbyt pochopnym uznaniem odkrytych przez siebie orientacji za uniwersalne i obiektywne. Nie mniejszą rolę odgrywa również w udaremnianiu częstego pragnienia ucieczki od rzeczywistości pluralistycznej*[44]. Służy więc także badaniu oddziaływań kultur i religii, a tu często *Inny pojawia się jako zagrożenie i ograniczenie. Egoizmy nieuchronnie wchodzą ze sobą w konflikty i prowadzą do wojny*[45]. Pluralizm polega czasami *nie na tym, by kogoś unicestwić lub zranić, lecz by go zmusić do grania roli wyzbycia się samego siebie, swej indywidualności na korzyść jakiejś całości wskazywanej przez rozum, religię lub historię*[46]. Należy zatem postrzegać orientację nie jako odrzucenie faktów i podstaw, ale jako zdolność do prawidłowego rozpoznania fundamentów co do miejsca lokalizacji i celu uczestników spotkania. W warunkach, gdy dialog stał się wyzwaniem na miarę problemów globalnych, chodzi o ustalenie właściwego

---

[41] M. Żardecka-Nowak, *Relacja między polityką a etyką w kontekście filozofii Emmanuela Levinasa,* w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu,* t. 1, Poznań 2003, s. 229.

[42] M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa…*, s.16.

[43] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności,* Warszawa 1998, s. 86.

[44] M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa…*, s. 20.

[45] M. Żardecka-Nowak, *Relacja między polityką a etyką…*, s. 231.

[46] E. Lévinas, *Totalité et infini Issai sur l'extériorité,* w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku,* t. 1, Warszawa 1994, s. 258.

kształtu związków między różnymi dziedzinami kultury w obrębie najważniejszych kręgów cywilizacyjnych. Uznaniu solidnych podstaw zaczyna towarzyszyć krytycyzm i gotowość do zmian. Z tego powodu dramat świata podzielonego na strefy wzajemnych roszczeń przestaje polegać na spisywaniu się w teoretyczne monady. Skłonność do *zamykania się do własnej orientacji świata pojawia się szczególnie wtedy, gdy poszukiwania orientacji bazują na lęku przed innym. Ów inny, oferując własną orientację, która również pretenduje do uniwersalności jest zaskakująco odmienny, często wrogi wobec uznanej przeze mnie orientacji i rozumiany jest jako zagrożenia*[47]. Współczesność bowiem pokazuje, że spotkaniu ludzi różnych kultur towarzyszy atmosfera konfliktu opartego w wielu przypadkach na przynależności konfesyjnej. *Zmagania te nie mają podłoża tylko religijnego, ale także polityczne, gospodarcze i kulturowe, które opierają się na interpretacji wzorców proponowanych przez przyjęty system religijny lub filozoficzno-etyczny*[48].

Odrzucenie monolitycznego obrazu świata, oznacza osłabienie uniwersalistycznych roszczeń podmiotu spotkania, poprzez uznanie istnienia i działania wielu niezależnych od siebie punktów wyjścia. Każdy z nich w środowisku sobie właściwym stwierdza, czemu i dlaczego przysługuje ranga podstawy. W tym sensie można przyjąć, że racja jest do pewnego stopnia po stronie każdego, ponieważ *w jednej wielkiej tradycji duchowej nie ma takiej rzeczy, której brakowałoby w innej tradycji duchowej*[49]. Dlatego, choć świat składa się z wielu porządków społeczno-politycznych, a każdy rozwijał sie w inny sposób, trudno jednoznacznie przekreślić istnienie podstawowych, a zarazem wspólnych standardów. *Mogą być one realizowane w rozmaity sposób, ale ich istota pozostaje niezmienna. Nie zostały narzucone z góry przez nikogo – są uniwersalne, ponieważ wypływają z uniwersalnych potrzeb ludzkich*[50].

Warto jednak odróżnić powszechność tych standardów i potrzebę spotkania od źródeł, z których wyrastają, a te niekoniecznie muszą być dialogiczne. Stwierdzenie takiego stanu rzeczy wcale nie oznacza, że pewne kultury są do dialogu niezdolne, ale że przestały się rozwijać i osiągnęły niebezpieczne skostnienie. Uznają często za uniwersalne te fragmenty doświadczenia, które wyrastają z codzienności, chwili lub wręcz własnej ignorancji, podszytych strachem przed koniecznością zmian. Posiadany izolacjonizm zostaje tu wystawiony na

---

[47] M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa…*, s. 20.

[48] P. Kłodkowski, *O iluzji wartości uniwersalnych,* w: „Znak" 1(2002), s. 16.

[49] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl,* Kraków 1994, s. 162.

[50] K. Barcikowska-Gruchalska, *Uwarunkowania realizacji koncepcji uniwersalizmu praw człowieka,* w: „Sprawy Międzynarodowe" 3(2002), s. 65.

próbę, obnażając zatem absurd nienawiści jako jedynego środka reakcji. Tak więc dialog jako przestroga przed pochopnym uogólnieniem *jest możliwy w takim stopniu, w jakim możliwy jest dialog wewnątrz takiej wspólnoty*[51]. Uniwersalizm programu, jaki proponuje dany uczestnik spotkania, to jego osobisty dynamizm, otwartość i innowacja. Z drugiej strony mamy do czynienia z faktem, że uniwersalizm manifestuje się poprzez naukowo-techniczną przewagę, konkurencyjność, nacisk wolnego rynku na duchową nadbudowę społeczeństw wysoko rozwiniętych. Gotowość spotkania wynikać może z chęci upowszechnienia posiadanych osiągnięć lub z wiary we własną supremację, co nakazuje traktować to wszystko, co obce z punktu widzenia własnej tożsamości. Z uwagi na złożoność zagadnienia trudno precyzyjnie wyznaczyć tu granice między dobrą wolą a pokusą dominacji. Wskutek tego roszczenie powszechności, nawet gdy jest światu naprawdę potrzebne, staje się *mieszaniną arogancji, naiwności i dobrej woli, a dobrą wolę zawsze można interpretować na niekorzyść jej wyraziciela*[52].

Dobrze pojęte kwestionowanie jednorodności powinno prowadzić do dialogu, który ostatecznie wyrasta z konfliktu i uznania różnic. Jego wybór oznacza jednak, że zostanie on wyłączony z zakresu tych konfliktów. Pokazując kontrasty, nie będzie on dzięki temu eskalował konfliktów jako walki *między techniką a refleksją, miedzy robotem a lotosem*[53].

Znaczenie filozofii dialogu w łagodzeniu uprzedzeń polega także na podniesieniu wszelkich relacji do poziomu wzajemnych zobowiązań etycznych. Chodzi tu nie tylko o wierność względem ogółu ocen, norm i wartości, jakimi charakteryzuje się dana grupa. Ważna jest konsekwencja w dążeniu do poszerzania zakresu dobra wspólnego przy uznaniu, że żadna forma życia społecznego nie będzie nigdy doskonała. Uczestnik spotkania winien doświadczyć i odrębności, i bycia sobą, przez co odczuwa lęk przed obcym, ale i potrzebę kontaktu.

Etyczny punkt ciężkości pozwala powrócić zasadom i pewnikom do elastycznego stanu równowagi bez izolacji i statyczności. Oprócz tego zmniejsza się ryzyko zastąpienia ich przez niekontrolowaną wieloznaczność. Współcześnie *nie dąży się bowiem do nadania jakiegoś jednego sensu kulturom, lecz*

---

[51] T. Węcławski, *Czy po 11 września możliwy jest dialog między religiami?,* w: „Znak" 10(2002), s. 91.

[52] J. Surdykowski, *Dokąd zmierza Ameryka? Czyli drugie czytanie Tocquevilla'a,* Warszawa 2001, s. 146.

[53] J. Danecki, *Co zawdzięczamy islamowi?*, w: „Znak" 1(1998), s. 39.

ustawia się je po prostu obok siebie, unikając wartościowania[54]. Wskutek tego, szereg zjawisk kultury domaga się akceptacji, poprzez sam fakt swego istnienia. Tymczasem oceny są konieczne, choć granice porozumień wyznacza asymetria uczestników spotkania, którzy nie są identyczni. Gdy sprawa dotyczy wspólnot religijnych, rysuje się dodatkowo fakt, że każda z nich *zawiera w sobie element nadprzyrodzony, dla metod wyłącznie racjonalnego badania nie zawsze do końca uchwytny*[55]. W centrum prawdziwego dialogu nie może zatem znaleźć się doświadczenie estetyczne, które za cenę niepoprawnego optymizmu rezygnuje z etyki dla tych kwestii, jakimi żyją uczestnicy spotkania. Żyjąc bowiem w świecie objętym przez proces globalizacji, gdzie *przepustowość kanałów informacyjnych i szybkość transmisji danych umożliwia gwałtowne przenikanie się zjawisk zachodzących nierzadko w oddalonych sektorach ludzkiej działalności*[56], łatwo rościć sobie prawo do bycia wyłącznym rzecznikiem tego, co sprawiedliwe. Ostateczny i właściwie pojęty *dialog stanowi centralny niezbędny element każdej etycznej myśli ludzkiej, kimkolwiek by ci ludzie nie byli. Widziany jako wymiana (…) jest on w rzeczywistości wspólnym poszukiwaniem*[57]. Zarówno otwartość jak i praktyka ograniczeń służą wzajemnemu uzgodnieniu wolności. Tłumią totalizmy, zabezpieczając zarazem dobrze pojęty uniwersalizm. Nie zakłada on, że jesteśmy wszyscy identycznymi elementami całości, ale asymetrię niewspółmiernych indywidualności. Pierwszorzędnym zadaniem uczestników spotkania, na miarę powagi wobec samych siebie, jest akceptacja tego, co odmienne.

Próby aplikacji filozofii dialogu napotykają dziś na szereg problemów. Ten nurt myślenia, uważany za podstawowe kryterium pokojowej integracji i rozwoju, staje się przedmiotem krytyki lub negacji z wielu stron. Realny kształt świata wydaje się mieć niewiele wspólnego z optymizmem teorii, będącej dla wielu przykładem intelektualnej pustki i rozwodnionego humanizmu, jaki reprezentuje cywilizacja Zachodu bądź niektóre jej kręgi. Wobec przemocy będącej wytworem myśli radykalnej jawi się ona na mapie podziału kultur jako cywilizacja ryzyka. Jest dominująca, a przez swoją otwartość narażona na atak,

---

[54] M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 166.

[55] S. Grzechowiak, *Tematy z religiologii*, Gniezno 1997, s. 13.

[56] D. Ciołek, *Nowy garnitur starego państwa,* w: „Przegląd Powszechny" 4(2002), s. 43.

[57] Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju. Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów* nr 6, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II,* t. 1, Kraków 1998, s. 39.

zwłaszcza świata muzułmańskiego. Z jednej strony dialog może niekiedy oznaczać brak realizmu i objaw słabości, lecz z drugiej strony twardy pragmatyzm w lokalizacji niebezpieczeństw i szybkość ich eliminacji. Współcześnie, gdy na plan pierwszy wysuwa się zaniepokojenie, a nawet lęk przed islamem, słowo to przechodzi prawdopodobnie jedną z najcięższych prób. „Nowe myślenie" ma jednak chronić przed zanikiem tolerancji w imię walki z terroryzmem. Jednocześnie przez wytyczenie szlaków porozumienia, ma przezwyciężyć fatalizm nieuchronnych zderzeń. Islam przez swoją odmienność i wewnętrzne zróżnicowanie stawia najostrzej stosunek między modernizacją a bezpieczeństwem fundamentów. Filozofia spotkania stanowi także dla tej kultury ciągły egzamin dojrzewania do właściwego miejsca w świecie.

PISMO ŚWIĘTE

Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 103–130

JUDAISTYCZNO-EWANGELICZNA TRADYCJA O PIELGRZYMOWANIU DO JEROZOLIMY I ŚWIĄTYNI

1. Wprowadzenie

Nie ma religii na świecie, religii w sensie szerokim[1], w której nie uprawiano by kultu. Znów z kultem wiąże się miejsce kultu. W religiach ustrukturyzowanych jest to na ogół jakieś sanktuarium, co w języku polskim oddajemy przeważnie przez leksem świątynia. Uważa się bowiem, że kult zlokalizowany stwarza najlepszą możliwość zbliżenia się do bóstwa, któremu na ogół owe sanktuarium jest oddane w posiadanie[2]. Nie przekreśla się jednak w ten sposób przekonanie, że bóstwo także działa i istnieje poza zlokalizowanym jego mieszkaniem, a w systemie panteizmu identyfikuje się je z *wszech* (*pan*) naturą, pozbawiającą bóstwo rangi osoby.

Religia Izraela biblijnego stanowi jednak odrębny fenomen, szczególnie przez to, że istnieje według wiary narodu wybranego tylko jeden i jedyny Bóg.

---

[1] Można się zgodzić na definicję religii, którą proponuje W. Łydka: „*Religia (łac. „religio") – to całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno – kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości ponadświatowej (transcendentnej)*"; por. *Religia*, w: *Słownik Teologiczny*, t. 2, [O–Ż], Katowice 1988, s. 198. Oczywiście nie ma tu mowy o tym, co kształtuje czy warunkuje ten fenomen – religia, że mamy do czynienia z różnymi religiami i z różnorodnością w poszczególnych religiach. Autor do tego zagadnienia wraca i stara się na nie odpowiedzieć. Nas to zagadnienie mniej interesuje i dlatego je pomijamy.

[2] X. Leon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań–Warszawa 1982, s. 963, podaje definicję świątyni: „*We wszystkich religiach świątynia jest miejscem świętym. Istnieje przeświadczenie, że tam właśnie przebywa bóstwo. Ludzie, przychodząc tam, składają bogu cześć, za co mogą mieć udział w łaskawości i życiu boga.*

Znaczy to, że na tle politeizmu starożytnego świata i prób henoteizmu, ale także na tle panteistycznych wierzeń, mamy do czynienia z tzw. monoteizmem. Nie jest on ludzkim wymysłem lecz prawdą objawioną przez jedynego Boga istniejącego jako absolutny osobowy byt, który stworzył wszechświat i człowieka, nim się opiekuje i chroni od wszelkiego zła. Stąd to do Boga Stworzyciela i Odkupiciela człowiek może mieć pełne zaufanie, gdyż dla tego Boga i dla własnego szczęścia wiekuistego, człowiek został powołany do bytu. Nie da się jednak otrzymać zdrowej bezpośredniej relacji stworzenia do Stworzyciela bez uznania proporcji. A to znaczy całkowitej zależności stworzenia od Stworzyciela. Historia biblijna dobitnie wykazuje, jakie były fatalne skutki prób oderwania się stworzenia od Stwórcy. Do podtrzymania, kultywowania i pogłębiania relacji stworzenia do Stwórcy służy właśnie kult, gdzie ustrukturyzowane i ukierunkowane postawy modlitewne zcentralizowane wokół różnego rodzaju ofiar stwarzają najlepszą gwarancję spełnienia zadań zleconych tu człowiekowi na ziemi przez Boga, zadań prowadzących do ostatecznego celu człowieka.

Z kultem związane jest miejsce. W historii Izraela droga do ostatecznej jego centralizacji[3] w świątyni jerozolimskiej była długa[4]. Niezwykle ważnym dla tej centralizacji kultu i nie tylko było pielgrzymowanie do świątyni w Jerozolimie. Pielgrzymowanie to stanowiło wędrówkę wyznawców Boga – JHWH do miejsca szczególnie dla nich istotowo znaczącego, aby modlić się tam w bardzo szczególnej atmosferze. Należy również podkreślić, że do odbycia pielgrzymki wierni przygotowywali się przez obrzędy specjalnego oczyszczenia. Pielgrzymka jest więc wyrazem troski, której motywem jest chęć odnalezienia Boga i spotkania się z Nim na płaszczyźnie kultowej. Przed dokonaniem centralizacji kultu, zjednoczeniem się sanktuariów podczas reformy deuteronomicznej Jozjasza istniało w Izraelu wiele ośrodków pielgrzymkowych, w których lud szukał swojego Boga.

2. Świątynia jerozolimska i pielgrzymowanie w judaizmie

Według relacji Starego Testamentu, każdy Izraelita – mężczyzna – był zobowiązany pielgrzymować do świątyni w Jerozolimie trzy razy w roku z okazji

---

To prawda, że jego właściwa rezydencja nie znajduje się na ziemi. Lecz świątynia utożsamia się z nią w pewnej mierze, i dzięki niej człowiek wchodzi we wspólnotę ze światem bogów (...)".

[3] Por. Wj 26; odsyłam również do: B. Poniży, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 16–18; U. Szwarc, *Świątynia jerozolimska*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 79.

[4] G. Witaszek, *Centralizacja kultu*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 107–109.

Świąt: Przaśników, Tygodni i Namiotów[5]. W tych dniach wyznaczonych przez Prawo, schodziły się do jerozolimskiego sanktuarium dziesiątki tysięcy pielgrzymów. Można jednak przypuszczać, że był to uciążliwy obowiązek dla Izraelitów. Trudno jednak przypuszczać, że każdy wyznawca religii judaistycznej, był w stanie przestrzegać tego przykazania o konieczności pielgrzymowania do miejsca świętego w stolicy Izraela. Jednakże poddając analizie dostępne dane odnośnie pielgrzymowania do świątyni w Jerozolimie, dostrzegamy, że począwszy do czasów Nowego Testamentu[6], pielgrzymka z okazji Świąt Przaśników, Tygodni i Namiotów posiadała domyślny charakter, czyli bliżej „*nieokreślony*". Ową „*nieokreśloność*" można pojmować i tłumaczyć jako religijno – kultyczną praktykę Izraelitów, która dodawała im sił witalnych i otuchy[7]. W ten sposób przyjąć można, że pielgrzymka do świątyni jerozolimskiej była wyrazem zadośćuczynienia wobec złożonego na Izraelitach obowiązku. Wyjaśnianie owego obowiązku, trzykrotnego w ciągu roku pielgrzymowania do świątyni, ukazuje że stanowiło ona dla Izraelitów (w sensie ascetycznym), określenie sposobu do szczególnego doskonalenia duchowego[8]. Można wskazać na postaci biblijne, w szczególny sposób duchowo doskonałe, które pielgrzymowały do Jerozolimy jeden raz w ciągu roku lub raz na kilka lat. Przykładowo Maryja i Józef w relacji ewangelicznej św. Łukasza (Łk 2,41), którzy zwyczajowo przestrzegli przepisów przewidzianych przez Prawo pielgrzymowali do świątyni w Jerozolimie raz w roku[9]. Zatem, wniosko-

---

[5] Według Pwt 16,16: „*Trzy razy do roku ukaże się każdy mężczyzna wobec Boga twego Jahwe, w miejscu, które sobie obierze: na Święto Przaśników, na Święto Tygodni i na Święto Namiotów*"; por. również: F. Mickiewicz, *Rola świątyni jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, w: ComP 4 (1995), s. 37–54.

[6] Szczególnie na podstawie przekazu Józefa Flawiusza i relacji Nowego Testamentu oraz danych apokryficznych; por. T. Drwal, *Stary Testament w życiu człowieka nowotestamentalnego*, w: Curr 2 (1996), s. 252–256; por. również: S. Gądecki, *Dokonania i zadania w dziedzinie dialogu katolicko-judaistycznego w Polsce (Fragment wystąpienia na spotkaniu Ewangelicko-Żydowskim w Johannes Amos Comenius Haus. Görlitz, 9.03.1996)*, w: WAG 3 (1996), s. 238–247.

[7] Por. M. Mikołajczak, *Uwagi dotyczące budowy, gatunku i datowania Ps 67*, w: ScS 3 (1999), s. 91–99.

[8] E. J. Fisher – L. Klenicki, *Pope John Paul II. Spiritual Pilgrimage: Texts on Jews and Judaism 1979–1995*, New York 1995, s. 209.

[9] Por. J. K. Pytel, *Święty Józef na usługach opatrznościowych planów Bożych*, w: AK 2 (1981), s. 291–295; M. Mikołajczak, *Powołanie Maryi wyrazem centralnego poselstwa królowania Jezusa*, w: CzST 27 (1999), s. 157–173; Tenże, *Święty Józef – opiekun Jezusa z królewskiego rodu Dawida*, w: GF 7–8 (2001), s. 11–15; Tenże, *Święty Józef*, w: „Aspekty" 3 (1993), s. 13–15.

wać należy, że Rodzice Jezusa byli pobożnymi i wiernymi wyznawcy Boga – JHWH oraz sumiennie przestrzegali Prawa[10].

Pomimo wszystko, nawet jeśli przykazanie zawarte w Pwt 16,16 (odnośnie pielgrzymki do sanktuarium w Jerozolimie), było dla pewnej grupy wyznawców Boga – JHWH niemożliwe do zrealizowania, można przypuszczać, że większość jednak spełniała ten obowiązek. Skądinąd, czyż nie dla każdego wyznawcy Boga – JHWH (szczególnie na obczyźnie, w niewoli Babilońskiej, tj. na ziemi wygnania), świątynia w Jerozolimie nawet po jej zniszczeniu, ze swej istoty i przeznaczenia, pozostawała ciągle najświętszym miejscem na ziemi. Było to miejsce szczególnie wyjątkowe i ważne, ponieważ do niego w swoich pragnieniach zmierzały: dusza i ciało przynależnych do narodu wybranego[11].

Duchowa więź, która łączyła Izraelitów ze świątynią w Jerozolimie miała swoje korzenie w historii ich dziejów[12]. To przecież już król Dawid zabiegał o centralizację życia religijnego w Jerozolimie, tym samym dając wyraz troski o pielęgnowanie tradycji Izraela. Przeniósł on Arkę Przymierza do stolicy, a od Boga – JHWH otrzymał proroctwo przekazane za pośrednictwem proroka Natana. W relacji 2 Sm 7,14n zawiera się opis udzielonej mu obietnicy wiekuistego trwania jego dynastii królewskiej[13]. Ideą przewodnią proroctwa jest przedstawienie woli Boga – JHWH, zmierzającej do zaprowadzenia i pielęgnowania w Izraelu królestwa[14].

Wcześniejsza relacja Starego Testamentu, według przekazu Księgi Sędziów, ukazuje nam ciemne tło historii narodu wybranego: „*W owych dniach nie było króla w Izraelu. Każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach*" (Sdz 21,25). Pierwszy król nie sprostał swemu zadaniu, dlatego jego dynastia nie mogła się utrzymać[15]. Prorok Natan ukazuje horyzonty trwania wiekuistego królestwa. Okazją do proklamacji tego proroctwa jest podjęcie przez Dawida zamiaru budo-

---

[10] Zob. Łk 2,41: „*Rodzice Jego chodzili co roku do Jerozolimy na Święto Paschy*"; por. również: M. Mikołajczak, *Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa (Łk 2,22–24)*, w: WPT 2 (1998), s. 139–146.

[11] Jestem przekonany, że taka tęsknota za świątynią pozostaje w Jerozolimie jeszcze i dzisiaj; por. również: M. Mikołajczak, *Królowanie Boga na ziemi*, w: HW 4 (1998), s. 11–18.

[12] Por. S. Légasse, *Les voiles du temple de Jerusalem. Essai de parcours historique*, w: RB 87 (1981), s. 560–589.

[13] Por. na ten temat: M. Mikołajczak, *Obietnica wiekuistego trwania dynastii króla Dawida*, w: NS 19 (2002), s. 10.

[14] Por. M. Mikołajczak, *Dawid król wybrany*, w: NS 6 (2000), s. 11.

[15] Por. M. Mikołajczak, *Historyczne królowanie Boga w Izraelu*, w: AK 2 (1999), s. 258–262.

wy świątyni Boga – JHWH[16]. Nie godzi się przecież, aby król mieszkał w pałacu, a JHWH w Namiocie (tak, jak podczas wędrówki narodu wybranego przez pustynię). Dawid omówił z Natanem plan budowy sanktuarium jerozolimskiego. Można przypuszczać, że historia o proroctwie Natana posłużyła jako źródło dla powstania Ksiąg Samuela. Bóg – JHWH odrzucił plan budowy świątyni przez króla Dawida, ponieważ jego ręce uczyniły zbyt wiele zła przelewając niewinną krew. Dawid był przekonany o tym, że to sam Bóg – JHWH zbuduje wiecznie trwający dom („*bajit*" – 2 Sm 7,12–16)[17]. Ostatecznie zgodnie z wolą Boga – JHWH, ziemską świątynię wzniósł Salomon (2 Sm 7,13; 1 Krn 17,12; 22,7–8).

Na temat proroctwa Natana znane są trzy wspomnienia w relacji Starego Testamentu: powyżej wspominany z 2 Sm, a także 1 Krn 17 i Ps 88/89. Z tych trzech tekstów, chronologicznie pierwszym jest 2 Sm 7,12–16 – natomiast Kronikarz i Psalmista dodają do niego teologiczne medytacje i poszerzenia. Można przyjąć, że ze względu na znaczenie proroctwa 2 Sm 7,12–16 dla przyszłego rozwoju wiary w Mesjasza, należy bliżej uwzględnić przynajmniej najważniejsze dane krytyki[18].

---

[16] Por. M. Mikołajczak, *Religijny aspekt izraelskiego królowania*, w: „Verbo Domini Servire. Opuscula Joanni Cantio Pytel Septuagenario Dedicata", wyd. Wydział Teologiczny Uniwersytetu imienia Adama Mickiewicza, Poznań 2000, s. 55–61; R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford 1965, s. 21.

[17] Por. M. Mikołajczak, *Eschatologiczne królowanie Jahwe według proroków i w psalmach*, w: StTBł 19 (2001), s. 423–429.

[18] Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Złoty wiek Dawida – Salomona*, t. 3, Tuchów 1996, s. 182–184: przedstawiają się one następująco, według teorii poszczególnych uczonych: H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1821, s. 138: stwierdza, że 2 Sm 7,12–16 jest sagą, tj. zawiera wątki wymyślone, których nie można redukować dla uzyskania rzekomo większej wiarygodności przekazu, ani naginać w tłumaczeniu; takie stanowisko zajmują racjonaliści; współczesny badacz unika odrzucenia naleciałości ludowej sztuki opowiadania; w interpretacji należy pojmować i poddawać interpretacji cuda jako cuda; jeśli tekst 2 Sm 7,12–16 jest sagą, stąd dalsze mówienie o Mesjaszu nie ma sensu, jest bezprzedmiotowe, zwłaszcza Jego przyporządkowanie historyczne; saga może nam tylko powiedzieć na temat religijnych nastrojów tamtych czasów, lecz o niczym więcej; J. Morgenstern, *Two Prophecies from 520–16*, w: HUCA 22 (1949), s. 365–431: przyjmuje, że idee mesjańskie zrodziły się dopiero w czasach Zorobabela (520–516 r. przed Chr.), aby dać oparcie judaistyczno-narodowemu kierunkowi dla Żydów powracających z niewoli; H. Ringgren, *König und Messias*, w: ZHTW 64 (1992), s. 120–147; S. Monwinekel, *He that cometh.* [Angielski przekład: G. W. Anderson], Oxford 1956, s. 97.100: przedstawiciele szkoły skandynawskiej – wysuwają na pierwszy plan etiologiczny charakter opowiadania 2 Sm 7,12–16;

Dobrze się stało, że tekst 2 Sm 7,12–16 został poddany różnym krytykom, tym samym stając się bardziej jasnym i zrozumiałym. Jednakże możliwie pełne zrozumienie całego proroctwa, zależy od wyjaśnienia jego poszczególnych słów wiodących. Byłoby błędem przenosić do starego tekstu współczesne pojęcia. Kolejność postępowania powinna być odwrotna, tzn. należy postawić kwestię do rozwiązania, jakie znaczenie miały pojęcia z proroctwa Natana w czasach Dawida – takie jak: dom („*bajit*"), nasienie („*zera'*"), synostwo Boże, wieczność i wieczne królestwo („*'olam*"). W odpowiedzi na postawione pytanie, dotyczące omówienia obietnicy danej Dawidowi o budowie „*bajit – oikos*" (2 Sm 7,14n), należy dokonać interpretacji tekstu proroctwa.

„*Bajit – oikos*" może oznaczać:

- dom mieszkalny (a obrazowo: rodzice, dzieci, służba – cała rodzina)[19];

---

saga powstała, aby wyjaśnić, dlaczego Dawid nie mógł zbudować świątyni; proroctwo Natana jest pojmowane jako narracyjne echo życzeń wyrażanych przez proroków każdemu obejmującemu władzę królowi; M. Simon, *La Prophetie de Natan et Temple*, w: RHPR 32 (1952), s. 41–58: znajduje „*Sitz im Leben*" sagi w walkach, jakie miały miejsce wewnątrz judaizmu; przyjmuje istnienie jakiejś grupy anty – deuteronomicznej, która w budowie świątyni upatrywała odstępstwo od religii Jahwe; dzisiejszy badacz wystrzega się odzierania wytworów ludowej sztuki narracyjnej z ich blasku pozwalając, aby „*cudowne pozostało cudownym*"; H. M. Vienser, *The Composition of Judges 2,11 to 1 Kings 2,46*, Leipzig 1920, s. 5: uzasadnia, że 2 Sm 7,12–16 nie mogło powstać w czasach Salomona, gdyż tekst wysławia jego panowanie, a po podziale królestwa byłoby to bezpodstawne; L. Rost, *Sinaibund und Davidsbund*, w: ThLZ 72 (1947), s. 130-134: także zajmuje się historycznością 2 Sm 7,12–16 stwierdzając o możliwości przyozdobienia tekstu myślą teologiczną; autorem jest Natan, a czas powstania tekstu określa w dobie panowania króla Salomona (początki jego panowania); O. Eissfeldt, *Einleitung in AT*, Tübingen 1926, s. 324.327: obniża datę powstania tekstu 2 Sm 7,12–16, bo są w nim ulubione idee deuteronomiczne; utrzymuje, że tekst nie mógł powstać przed połową IX w. przed Chr.; J. L. Mackenzie, *The Dynastic Oracles*, w: „II Sm 7 Theol. Stud." 8 (1947), s. 187–218: stwierdza, że na podstawie materiału różnych kręgów kulturowych (Asyria, Babilonia, Rzym, a nawet Anglia): wyrocznie o wiecznym trwaniu dynastii powstały w okresie rozkwitu tych dynastii, a nie w okresie upadku. To samo prawo rozciąga się również na proroctwo dotyczące dynastii Dawida; W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, München–Basel 1949, s. 33–47: konkluduje, że nowsze badania nad tekstem 2 Sm 7,12–16 przyznają mu historyczną wartość; tradycyjne – oparte na wierze wyjaśnianie Pisma, nigdy nie poddawało w jakąkolwiek wątpliwość autentyczności proroctwa 2 Sm 7,12–16.

[19] Por. Rdz 7,1: Noe miał wejść do arki razem z „*całym domem*" („*Noe wszedł z synami, z żoną i z żonami swych synów do arki, aby schronić się przed wodami poto-*

- wielką rodzinę (czyli: ród, pokolenie)[20];
- cały naród; „*dom Izraela, dom Judy, dom Aramu*" (taki sposób mówienia jest właściwy Hebrajczykom, ale nie tylko)[21];
- potomków króla (dynastię)[22];

W powyżej przedstawionej interpretacji, można odnaleźć wystarczające uzasadnienie i określenie obietnicy danej Dawidowi o budowie „*bajit – oikos*" (2 Sm 7,14n). Stąd należy przyjąć, że określenie „*bajit – oikos*" jest równoznaczne z określeniem „*dynastia*". Formuła zawierająca się w 2 Sm 7,14n: „*Dom Twój (...) będzie trwać na wieki*", nie może mieć innego znaczenia jak: „*Twoja dynastia będzie panować na wieki*"[23].

Związek świątyni i miasta z dynastią Dawidową, a następnie z proroctwami mesjańskimi, i fakt, że Jerozolima była stolicą polityczną, uczyniły ze świą-

---

pu"); por. M. Mikołajczak, *Potop za dni Noego*, cz. I–IV: w: NS cz. I: 10(2000), s. 11; cz. II: 11(2000), s. 10; cz. III: 15(2000), s. 11; cz. IV: 16(2000), s. 11; por. również: M. Mikołajczak, *Gniew Boga*, cz. I–II, w: „Aspekty", cz. I: 6(1993), s. 8–9; cz. II: 7––8(1993), s. 7–9; Rdz 12,17: Jahwe ukarał z powodu uprowadzenia żony Abrahama „*dom faraona*" („*Pan jednak dotknął faraona i jego otoczenie wielkimi karami za zabranie Saraj, żony Abrahama*"); Rdz 35,2: Jakub „*całemu swemu domowi*" dał nakaz odrzucenia bogów obcych („*Rzekł więc Jakub do swych domowników i do wszystkich, którzy z nim byli: 'Usuńcie spośród was [wizerunki] obcych bogów, jakie macie; oczyśćcie się i zmieńcie szaty' "*).

[20] Por. Joz 7,14: Jozue po klęsce pod Aj nakazał wystąpić przed Jahwe poszczególnym pokoleniom „*według ich domów*" („*Dlatego jutro z rana wystąpicie pokoleniami, a z pokolenia, które Pan wskaże losem, wystąpią poszczególni mężczyźni*").

[21] Dokumenty asyryjskie nazywają Izraela „*domem Omriego*" (hbr. „*bit humri*"); Wj 2,1 – Ojciec Mojżesza jest nazwany z „*domu Lewiego*" („*Pewien człowiek z pokolenia Lewiego przyszedł, aby wziąć za żonę jedną z kobiet z tegoż pokolenia*" – por. Wj 6,20; Lb 3,19; 26,59).

[22] 1 Krl 12,16c: przy podziale państwa pokolenia północne mówią o „*domu Dawida*" („*Do swoich namiotów idź Izraelu! Teraz, Dawidzie, pilnuj swego domu!*"); 1 Krl 13,3b: mąż Boży oznajmia w Betel, że „*domowi Dawida*" narodzi się, który zniszczy tutejszy ołtarz („*Oto ten ołtarz rozpadnie się i rozsypie się popiół, który jest na nim*"); 1 Krl 11,38: Jeroboamowi oznajmia prorok, że Jahwe „*zbuduje mu dom*" („*Jeśli będziesz słuchał wszystkiego, co ci rozkażę, i będziesz chciał postępować moimi drogami oraz będziesz wykonywał, co uznaję za sprawiedliwe, zachowując moje prawa i polecenia, jak czynił sługa mój, Dawid, to będę z tobą i zbuduję ci dom trwały, jak zbudowałem Dawidowi, i powierzę ci Izraela*").

[23] Por. również: M. Mikołajczak, *Religijny aspekt izraelskiego królowania*, s. 55–61; por. również: J. K. Pytel, *Dawid jako czciciel Boga i natchniony psalmista*, w: MŚw 4(1968), s. 83.86–87; Tenże, *Król Dawid opłakuje grzechy*, w: MŚw 4(1968), s. 63––65; Tenże, *Saul, pierwszy król Izraela*, w: MŚw 7–8 (1968), s. 154–156.

tyni już od jej budowy miejsce górujące nad pozostałymi sanktuariami. Dużą rolę spełniały różne reformy religijne, które uderzyły nie tylko w kulty pogańskie, ale również w mniejsze sanktuaria, w których dotychczas sprawowano kult Boga – JHWH.

Następnie upadek Jerozolimy, tj. zburzenie świątyni, koniec królestw i wygnanie, nie osłabiły, ale konsekrowały na zawsze koncepcję Jerozolimy i świątyni jako centrum życia Izraela: na ziemi deportacji lub diaspory poprzez modlitwę zwracało się ono w kierunku ziemi ojców, świętego miasta i sanktuarium[24].

Taka orientacja i dążenie każdego wiernego wyznawcy Boga – JHWH do świątyni jerozolimskiej, faktycznie stawała się w czasie coraz bardziej wyraźnie przedstawieniem kosmogonicznym i kosmologicznym. Jerozolima była stawiana w centrum narodów[25], o czym poświadcza przekaz literatury rabinistycznej. Przykładowo traktat *Kelim Mishnah* wymienia dziesięć stopni świętości, które począwszy od „*wszystkich ziem*"[26], zwężają się aż do Jerozolimy, do świątyni, i do miejsca *świętego świętych*[27]. Inny traktat – *Midrash Tanhumah* –

---

[24] Zob. 1 Krl 8, 47b-49: „*'Zgrzeszyliśmy, zbłądziliśmy, bezbożnie postąpiliśmy': jeśli wiec nawrócą się do Ciebie z całego swego serca, z całej swej duszy w kraju ich nieprzyjaciół, którzy ich uprowadzili, i będą się modlić do Ciebie, (zwracając się) ku krajowi, który dałeś ich przodkom i miastu, któreś wybrał, i domowi, który zbudowałem dla Twego imienia, to wtedy racz wysłuchać w niebie, w miejscu Twego przebywania, ich modlitwę oraz błagania i wymierz im sprawiedliwość*"; por. również: M. Mikołajczak, *Świątynia w kulturze sumeryjsko-akadyjskiej*, w: NS 10(2003), s. 10; Tenże, *Świątynia starochrześcijańska*, w: NS 7(2003), s. 10.

[25] Zob. Ez 5,5: „*Tak mówi Pan Bóg: Oto jest Jerozolima, którą umieściłem między poganami, otoczona obcymi krajami*"; por. Ez 38,12: „*by plądrować i łupić, by rękę swą położyć na ruinach, które znowu zostały zamieszkane, oraz na lud, który się zebrał z krajów pogańskich, a który myśli jedynie o trzodach i o dobytku, a mieszka w środku ziemi*" – Jerozolima jest pępkiem ziemi (hebr.: *tabbur ha'arec* – tzn. w znaczeniu: *mieszkającym w samym środku, centrum ziemi*). Takie było ówczesne przekonanie, że Palestyna, a więc tym samym w szczególności Jerozolima były usytuowane w samym środku świata (por. Sdz 9,37); por. J. Homerski, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w serii: „Biblia Lubelska", wyd. RW KUL, Lublin 1998, s. 162.

[26] Oczywiście wyłączywszy terytorium Izraela.

[27] „*Jest dziesięć stopni świętości : ziemia Izraela jest świętsza od wszystkich ziem (...). Świętsze od niej jest miasto otoczone murem (...). Świętsza jeszcze jest przestrzeń wewnątrz tych murów [Jerozolimy] (...). Świętsza jest góra domu świątyni (...). Świętsze jeszcze jest ogrodzenie święte (...). Świętszy jeszcze jest dziedziniec kobiet (...). Świętszy jeszcze jest dziedziniec Izraelitów (...). Świętszy jeszcze jest dziedziniec kapłanów (...). Świętsza jeszcze jest (przestrzeń) między ołtarzem a przedsionkiem (...). Świętsze jeszcze jest Sanktuarium (...). Świętsze jeszcze jest Święte świę-*

stwierdza, że stworzenie świata nastąpiło począwszy od skały, następnie na tej skale została zbudowana świątynia. Między innymi na tej podstawie Żydzi utrzymywali, że stanowi ona centrum geograficzne świata i początek kosmogoniczny[28]. Z innego jeszcze przekazu dowiadujemy się, że Stwórca – JHWH dzięki świątyni w Jerozolimie utrzymuje przy życiu świat. Sanktuarium Izraela, jest sercem całej ziemi i potwierdza ono obecność Boga – JHWH w świecie[29].

W takim kontekście musimy zwrócić jeszcze uwagę naszą na *Zwój Świątyni*, który zawiera pewne podobieństwa do powyżej przedstawionej koncepcji, lecz w przekazie wspólnoty z Qumran, czyli już dla epoki dotyczącej Nowego Testamentu[30]. Dotyczy on koncentrycznej architektury dziedzińców w sanktuarium jerozolimskim, według rekonstrukcji dokonanej za czasów Heroda Wielkiego. Następujący po sobie (kolejno w układzie architektonicznym) dziedzińce były coraz świętsze, aż do *Miejsca Świętego*, a następnie do *Świętego Świętych*. W ujęciu Izraelitów przestrzeń nie była jednolita, lecz uważali oni, że było to miejsce, od którego wszystko wzięło początek i dzięki któremu wszystko było utrzymywane przy życiu. Prowadziło to do wniosku, że miejsce takie było miejscem najświętszym na ziemi – stanowiło jej centralny punkt. Dlatego też w jego kierunku Izraelita był zobowiązany podążać jako pielgrzym, czyli do świątyni jerozolimskiej[31].

---

tych (...)"; zob. *Kelim* 1,6-9; por. również: J. K. Pytel, *W poszukiwaniu Boga*, w: BKaz 5(1963), s. 243–245.

[28] *„Ziemia Izraela znajduje się w centrum świata. Jerozolima znajduje się w centrum ziemi Izraela. Święte ogrodzenie znajduje się w centrum Jerozolimy. Świątynia znajduje się w centrum świętego ogrodzenia. Arka przymierza znajduje się w centrum świątyni. Kamień węgielny znajduje się przed Arką Przymierza. Istotnie od niej pochodziło założenie świata*"; zob. *Tanhumah*, *Qedoszim*, 10.

[29] *„Kiedy Święty – niech będzie pochwalony! – stworzył świat, określił granice oceanu, który otacza cały świat. Ląd stały siedemdziesięciu ludów otacza Jerozolimę. Jerozolima jest w centrum ziemi zamieszkiwanej. Jerozolima otacza górę świątyni. Góra świątyni otacza dziedzińce Izraela. Dziedzińce otaczają dziedziniec kwadratowy, gdzie Wielki Sanhedryn utrzymuje Radę (...). Wielki kwadrat otacza dziedziniec przedni, a ten otacza ołtarz. Ołtarz znajduje się przed Sanktuarium. Sanktuarium jest przed miejscem Świętym świętych, gdzie są Shekinah, Zasłona, Cherubini i Arka. Tu jest serce całej ziemi i świata. Stąd są utrzymywane przy życiu wszystkie miejsca na ziemi*"; zob. *Zohar, Shelah leka;* III,161b; por. również: J. K. Pytel, Bóg umiłował ludzi na świecie, w: BKaz 5(1969), s. 264–267.

[30] Por. J. K. Pytel, *Qumran*, w: „Katolicyzm A–Z", (pod red. Z. Pawlak), Poznań 1982, s. 324; E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1961; [rec.: J. K. Pytel], w: MKAP 11(1962), s. 342.

[31] Por. M. Mikołajczak, *Świątynia jerozolimska i jej związek z Izraelem w Łk i Dz*, w: RBL 4(2001), s. 270–281.

Świątynia jerozolimska była więc sercem religijnego życia Izraela. Teren, na którym była usytuowana przypomina swoim wyglądem ogromny taras. Miejsce to nosi dzisiaj nazwę „*Haram esz Szerif – Miejsce Wielce Czcigodne*". Po dawnej świątyni izraelskiej pozostały tylko zewnętrzne mury. Teren, na którym stała świątynia jerozolimska, swoim kształtem przypomina nieforemny trapez (bok zachodni – 491 m, wschodni – 462 m, południowy – 281 m, północny – 310 m). Miejsce „*Haram esz Szerif*" („*Wielce Czcigodne*") jest dzisiaj równym placem. W przeszłości wznosiła się tutaj tak zwana „*Góra Moria*"[32]. Według tradycji izraelskiej – wzgórze uświęcone niedoszłą ofiarą Izaaka (Rdz 22,2.12; 2 Krn 3,1).

Cztery tysiące lat temu drogą, która wiodła z Hebronu, zbliżał się patriarcha narodu wybranego – Abraham wraz ze swoim synem Izaakiem. Towarzyszyli im słudzy prowadzący osiołka z drzewem na grzbiecie. Kiedy zeszli w dolinę Credonu, po drodze pozostawili Uruszalim – zamieszkałe przez Kanaanejczyków. Tutaj na „*Miejscu Wielce Czcigodnym*" Abraham miał zamiar złożyć ofiarę ze swojego syna Izaaka[33]. Bóg nie chciał jednak krwawej ofiary z człowieka. W swoich zamiarach wypróbowywał wiarę Abrahama i objawił swą wolę, którą wyrażała w swoim przekazie Tora[34].

Kiedy naród wybrany osiedlił się w Kanaan, a król Dawid zagarnął Jerozolimę, wzgórze Moria było własnością Jebuzyty Ornana (Arauny). Na wzgórzu uczynił on klepisko do młócenia zboża. Służyłoby ono celom, ku którym zostało przeznaczone, gdyby nie widzenie Dawida podczas zarazy dziesiątkującej naród. Ujrzał on nad górą Moria anioła wyciągającego rękę nad Jerozolimą, aby zgładzić jej mieszkańców. Bóg cofnął zamiary anioła. W następstwie wydarzeń, za radą proroka Gada, Dawid odkupił klepisko od Ornana, „*następnie budował tam ołtarz Panu i złożył ofiary całopalenia i ofiary biesiadne. Pan okazał miłosierdzie krajowi i plaga przestała się srożyć w Izraelu*" (2 Sm 24, 25). Dawid nosił się z zamiarem zbudowania świątyni na klepisku Ornana, jednakże ostatecznie zbudował ją jego syn Salomon. Pod jego władzą znajdowały się rozległe krainy. Salomon pragnął zjednoczyć je nie tylko przez jednolitą administrację, lecz szczególnie przez scentralizowanie kultu Bożego[35].

---

[32] Por. M. Mikołajczak, *Świątynia jerozolimska*, w: NS 9 (2000), s. 10.

[33] Zob. Rdz 22,9-10: „*A gdy przyszli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i związawszy syna swego Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu. Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna*".

[34] Zob. Kpł 18,21: „*Nie będziesz dawał dziecka swego, aby było prowadzone przez ogień dla Molocha, nie będziesz w ten sposób bezcześcił imienia Boga swojego*".

[35] Por. M. Mikołajczak, *Świątynia Jerozolimska*, w: „Aspekty" 2 (1993), s. 8-9.

Świątynia jerozolimska była wielką budowlą liczącą w obwodzie około 1500 m. Wymiary Świątyni, przedmioty kultu, ozdoby i wyposażenie – wszystko miało swoje doniosłe znaczenie symboliczne – był tu ukryty *katechizm* Starego Testamentu, czytelny nawet dla nie znających Pisma. Mimo zburzenia świątyni w 587/86 r. przed Chrystusem, druga świątynia, zbudowana przez Zorobabela, opierała się na jej planie. Trzecia świątynia, wzniesiona przez Heroda Wielkiego, była upiększeniem drugiej[36]. Z tych trzech świątyń nie pozostało ani śladu poza resztkami murów i podziurawionych skał. Dzieło Salomona musiało być wspaniałe. W Biblii znajdujemy długie opisy budowy świątyni (1 Krl 6,1–38; 2 Krn 3,1–17; Ez 40–42; 46,19–24), sprzętów świątynnych (2 Krn 4,1–22), jak również rytuał przeniesienia Arki Przymierza (2 Krn 5,1–10)[37].

Badania archeologiczne ostatnich lat wskazują, że opisy biblijne jak i pozabiblijne mówiące o świątyni jerozolimskiej obrazują to jedyne w swoim rodzaju sanktuarium starożytności[38].

---

[36] Por. M. Mikołajczak, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza*, Lublin 2001, s. 8–9.

[37] Por. A. Mozgol, *Arka Przymierza*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 37––64; R. Rubinkiewicz, *Lewici*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 159.

[38] Por. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, Gniezno 1994, s. 396–409; por również: Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel: From the Prehistoric Beginnings to the End of the First Temple Period*, (tł. A. F. Rainey), London 1982; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Garden City 1969; Tenże, *The Archaeology of Palestine*, Magnolia–Gloucester 1976; R. Amiran – P. Beck – H. Zevulun, *Ancient Pottery of the Holy Land*, New Brunswick 1969; M. Avi – Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, I–IV, I: Englewood Cliffs 1975, II–III: London 1975, IV: Jerusalem 1976; N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983; W. G. Dever – H. D. Lance, *A Manual of Field Excavation: Handbook for Field Archaeologists*, Cincinnati 1978; R. W. Ehrich, *Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago–London 1965; J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton 1978; L. T. Geraty – L. G. Herr, *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, Berrien Springs 1987; K. Kenyon, *The Bible and Recent Archaeology*, Atlanta 1987; H. D. Lance, *The Old Testament and the Archaeologist*, Philadelphia 1981; C. Masom – P. Aleksander – A. Millard, *Świat Biblii: miejsca, odkrycia, najważniejsze wydarzenia*, Warszawa 1991; R. Moorey, *Excavation in Palestine*, Grand Rapids 1981; H. Muszyński – S. Mędala, *Archeologia Palestyny w zarysie*, Pelplin 1984; A. Negev, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, London–Jerusalem 1972; J. Nowak, *Ziemia biblijna*, Warszawa 1966; A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, (tł. E. Zwolski), Warszawa 1968; Tenże, *Cahiers d'archéologie biblique*, Neuchâtel 1952; Tenże, *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*,

Od trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem starożytne świątynie uważano za „*dom bóstwa*", dlatego budowano je na planach mieszkań ludzkich. Również kształt świątyni Salomona opiera się na przekonaniu ludów starożytnego Wschodu i dlatego jest ona nie „*kaplicą pałacową*", ale prawdziwym „*domem Pana*". Sam Bóg uszanował ówczesną mentalność religijną przez fakt objawienia Dawidowi planu „*swojego domu*" (1 Krn 28,11n)[39].

Jak już zostało wspomniane powyżej, król Dawid zaczął gromadzić materiały budowlane na świątynię jerozolimską. Jego kontakty z Sydończykami i Tyryjczykami wskazują, iż od nich czerpał wzory do wykonania budowli. Salomon kontynuował plan ojca, zatrudniając robotników fenickich, którzy nosili miano najlepszych budowniczych w zachodnim świecie semickim (2 Krn 2,1–17)[40].

Budowa świątyni na górze Moria trwała siedem lat. Przy jej wznoszeniu brało udział tysiące robotników. Ustalono, że miejsce centralne świątyni – ołtarz – ma stanąć na tej samej skale, na której Abraham miał złożyć ofiarę ze swojego syna Izaaka. Po siedmiu latach wytężonej pracy nad Jerozolimą wznosiła się świątynia. Była ona wsparta murami skarp na stromych zboczach doliny Cedron od wschodu, a od zachodu opierała się o łagodną pochyłość doliny Tyropeon – tworząc całość z pałacem królewskim, który od południa łączył się z miastem. Wspaniała świątynia – jak wspomniano – została zburzona w 587/ /586 r. przed Chrystusem (2 Krl 25,13–17; Jr 52,17–53)[41].

Po powrocie z niewoli babilońskiej naród żydowski postanowił wybudować nową świątynię. Budowę tę podjęto na szczątkach świątyni Salomona. Odbywała się ona pod kierunkiem Zorobabela i arcykapłana Jozuego w 520 r. przed Chrystusem (Ezd 4,3; 5,1; 6,14; Ag 1,1–15; Za 2,1; 4,9; 6,13)[42]. Po czterech latach ukończono budowę, a roku 515 przed Chrystusem dokonano jej poświęcenia.

(tł. E. Zwolski), Warszawa 1971; J. B. Pritchard, (pod red.), *Wielki atlas biblijny*, (tł. T. Mieszkowski), Warszawa 1994; L. W. Stefaniak, *Archeologia Palestyny*, Poznań–Warszawa–Lublin 1973; J. A. Thomphson, *Biblia i archeologia*, (tł. A. i K. Komorniccy), Warszawa 1965; H. L. Vincent – M. A. Steve, *Jerusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'Archeologie et d'Histoire*, t. 2, Paris 1956; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, Philadelphia 1962.

[39] Por. B. Poniży, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 16–18.

[40] Por. G. Witaszek, *Centralizacja kultu*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 107–109; por. również: J. K. Pytel, *Salomon dziedziczy berło królewskie*, w: MŚw 3(1969), s. 63–65.

[41] Por. J. K. Pytel, *Budowniczy świątyni jerozolimskiej*, w: MŚw 5(1969), s. 111–112; M. Mikołajczak, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza*, s. 8.

[42] Por. H. H. Langkammer, *Księgi Kronik jako midrasz*, w: QS 11(2000), s. 33; Tenże, *Różne aspekty teologiczne pojęcia 'Golah' w Ezd – Neh*, w: RTK 19,1(1972), s. 45–60.

Nazywała się świątynią Zorobabela. Pismo Święte wspomina o budowie świątyni wielokrotnie (Ezd 3,10; 4,5.24; 6,7; Ne 3,30; 1 Mch 1,23.57; 4,38.48; 6,7). Podobnie jak świątynia Salomona – świątynia Zorobabela została najpierw pozbawiona swoich skarbów i świętości przez Antiocha IV Epifanesa (1 Mch 1,23.57), następnie przez Antiocha V Eupatora. Przedwczesna śmierć uniemożliwiła Alkimusowi przedsięwzięcie podobnej dewastacji świątyni (1 Mch 9,54nn; 12,36)[43].

Herod Wielki zajął się całkowitą odnową świątyni Zorobabela. Z jego strony nie było to bezinteresowne przedsięwzięcie. Pragnął on uwieńczyć swoje imię oraz zjednać sobie Żydów. Wzmianki na ten temat są w Biblii nieliczne, lecz wspomina o tym Józef Flawiusz[44].

Świątynia jerozolimska składała się z dwóch części. Jedną część stanowił obszerny dziedziniec dostępny dla każdego. Druga część to sanktuarium, które było niedostępne dla nie – Żydów (Dz 21,28)[45]. Wspomniany dziedziniec był nazywany „*placem pogan*" i w swoim wyglądzie przypominał zwykły plac publiczny. Był on otoczony portykami. Portyk od strony wschodniej nazywał się „*Salomonowym*" (J 10,23). W portyku Salomona umieszczone były kolumny 11-metrowej wysokości. Zgromadzeni w portyku przechadzali się pod tymi kolumnami (Mt 26,55; J 7,14). Można było tutaj nabyć zwierzęta ofiarne (Mk 11,15) oraz u bankierów wymienić pieniądze na monety żydowskie potrzebne do uiszczenia podatku świątynnego. Ze środka placu wchodziło się przez „*Bramę Piękną*" (Dz 3,2) na „*Dziedziniec Niewiast*" w kształcie kwadratowego placu o długości boku 65m. Na „*Dziedzińcu Niewiast*" były skarbony świątynne (Mk 12,41) umieszczone w pobliżu skarbca. Z tego miejsca wchodziło się na „*Dziedziniec Mężczyzn*". Był on umieszczony dookoła „*Dziedzińca Kapłanów*". Na „*Dziedzińcu Kapłanów*", w centralnym jego miejscu był umieszczony ołtarz całopalenia[46]. Kolejne miejsca budowli świątynnej stanowiły dwa pomieszczenia: pierwsze zwane „*Świętym*" (Łk 1,9)[47] z ołtarzem kadzenia, złotym świeczni-

---

[43] Por. J. Flawiusz, *Starożytności Żydowskie*, 13,5.11.

[44] Tamże, 15,11,1–7.

[45] Por. J. Łach, *Rola gminy jerozolimskiej w pierwotnym Kościele*, w: ScSc, Kraków 1980, s. 84–98.

[46] Por. M. Mikołajczak, *The origin, symbolism and meaning of altar in the biblical history of salvation*, w: TPJBR 5(2003), s. 27-38; Tenże, *Ołtarz w biblijnej historii zbawienia*, w: StPar 9(2001), s. 149–158; Tenże, *Symbolika ołtarza w dwudziele św. Łukasza (Łk – Dz)*, w: NS 11(2002), s. 10; Tenże, *Biblijna interpretacja norwidowskiego określenia Kościoła „ołtarzem i stołem"*, w: NS 10(2002), s. 10; S. Szymik, *Ołtarze izraelskie*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 123–136.

[47] Por. H. H. Langkammer, *Kapłaństwo i kapłani*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 143; A. Tronina, *Kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 167–179.

kiem i ze stołem z chlebami pokładnymi; drugie „*Święte Świętych*" – oddzielone podwójną zasłoną od pierwszego, było zupełnie puste w czasach Jezusa (Hbr 9,3)[48].

Kiedy zagłębiamy się w dzieje w celu jak najdokładniejszego poznania, stwierdzamy, że świątynia jerozolimska nie była zwykłą świątynią, jak wiele innych w świecie pogańskim. Było to miejsce wyjątkowe, miejsce spotkania człowieka z Bogiem, gdzie każdy wymiar i kształt miał swoją wymowę[49].

3. Świątynia i pielgrzymowanie w przekazie św. Marka na tle relacji pozostałych Ewangelii

Według relacji synoptycznej Jezus tylko jeden raz wszedł do Jerozolimy po swojej ziemskiej pielgrzymce, tj. po Jego trzyletniej publicznej działalności, począwszy od chrztu w Jordanie. Pielgrzymując nieustannie zmierzał do zwieńczenia swojego posłannictwa, które miało się wypełnić w stolicy Izraela. Natomiast w przekazie ewangelicznym według św. Jana dostrzegamy, że Jezus był więcej niż jeden raz Jerozolimie. Liczne opracowania naukowe – szczególnie komentarze do Ewangelii synoptycznych, są zgodne przyjmując kryterium chronologiczno – geograficzne synoptyków za mniej prawdopodobne w sensie historycznym, w zestawieniu z relacją czwartej Ewangelii.

Można przypuszczać, że synoptycy zamierzali przedstawić własną ideę, dotyczącą struktury ich Ewangelii. Taki formalny zamiar redakcyjny, prezentuje się jako „*redukcja synoptyczna życia publicznego Jezusa*", która została sprowadzona do jedynej wielkiej podróży Jezusa z Galilei do Jerozolimy. Przyjmuje się, że katecheza synoptyczna niesie z sobą jeszcze wiele możliwości i zadań do wykonania, czyli do odkrycia „*novum*" na polu naukowo – badawczym współczesnej egzegezy. Owe zabiegi badawcze powinny dokonywać się w zasięgu lub inaczej mówiąc w przestrzeni kompleksowo pojmowanego całego przekazu synoptycznego (lub jak w niniejszej monografii – odnośnie teologii świątyni w Ewangelii według św. Marka).

W badaniach takich można założyć, że katecheza synoptyczna wynika z połączenia dwóch tradycji:

---

[48] Por. A. Sikora, *Kapłaństwo po niewoli babilońskiej*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 181–189.

[49] Por. Por. H. H. Langkammer, *Świątynia jerozolimska*, w: „Słownik biblijny", Katowice 1982, ad loco; A. Grabner-Heider, *Świątynia*, w: „Praktyczny słownik biblijny", Warszawa 1994, kol. 1290; U. Szwarc, *Świątynia jerozolimska*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 78–83; G. Witaszek, *Teologia świątyni*, w: „Życie religijne w Biblii", Lublin 1999, s. 93–101.

- galilejskiej; skoncentrowanej na ogłoszeniu Królestwa Bożego;
- jerozolimskiej; opowiadającej o dramacie męki Jezusa (począwszy od jej pierwszej zapowiedzi).

Jednakże wydaje się, że bardziej niż wynikiem takiej operacji literackiej i bardziej niż świadectwem historycznym, następstwo „*Galilea – Jerozolima*" jest prawdopodobne do wyjaśnienia, jako owoc „*stylizacji teologiczno – katechetycznej*". Jest to łatwy do zapamiętania dwumian „*Galilea – Jerozolima*", który syntetycznie ujmuje początki i dramatyczne zakończenie misji Jezusa Króla – Mesjasza[50]. Potwierdzają to wcześniejsze badania autora niniejszej monografii, odnośnie dwudzieła św. Łukasza w aspekcie również teologii świątyni oraz tematyki dotyczącej Jezusa jako Króla i Mesjasza, że ta sama dwubiegunowość jest obecna w kilku mowach, szczególnie w Dz 10,37–39; 13,31[51]. Można więc przyjąć, iż chodzi tu o tradycyjny schemat katechetyczny stosunkowo dosyć stary. Co więcej, można w takim kontekście dodać, że zainspirował on strukturę ogólną Ewangelii synoptycznych.

W opisie podróży Jezusa z Galilei do Jerozolimy, została zastosowana forma aktu kultycznego, którym jest pielgrzymowanie. W tekstach kanonicznych czterech Ewangelii, można odnaleźć taką formę czasownikową: ἀναβαίνω[52].

Poddając analizie całą relację ewangeliczną według św. Marka dotyczącą drogi Jezusa do Jerozolimy, a w niej do świątyni, dostrzec można, że aż do siódmego rozdziału jest mowa o pielgrzymowaniu od Jerozolimy ku Jezusowi. Ewangelista wspomina o dużym powodzeniu misji Jezusa (Mk 3,7-8). W sposób szczególny św. Marek wskazuje na dużą akceptację, z jaką spotyka się Jego posłannictwo. Ów akceptację można zauważyć we wszelkich przejawach postaw pełnych zaufania wobec Osoby Jezusa. Zaufanie okazuje przede wszystkim wielki tłum przychodzący do Niego z różnych stron – również z Jerozolimy[53].

---

[50] Por. M. Mikołajczak, *Dar imienia Jezusa – Król i Mesjasz (Łk 1,31)*, w: Ecc 7–9 (1998), s. 122–127.

[51] Por. M. Mikołajczak, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza*, Lublin 2001; Tenże, *Jezus Mesjasz Król*, Zielona Góra 1999.

[52] Jest to czasownik techniczny do oznaczenia drogi do Jerozolimy i do świątyni, który występuje w drugiej Ewangelii nie mniej niż u pozostałych synoptyków i u św. Jana.

[53] Zob. Mk 3 7b–8: „*A szło za Nim wielkie mnóstwo ludu z Galilei. Także z Judei, z Jerozolimy, z Idumei i Zajordania oraz okolic Tyru i Sydonu szło do Niego mnóstwo wielkie na wieść o Jego wielkich czynach*"; zob. również: H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 41–42: „*W pierwszym opisie zbiorowym (1,32–34) ewangelista zwracał bardziej uwagę na Jezusa miłosiernego, który pragnie wszystkim pomóc. W obecnym opisie chodzi bardziej o rozgłos Jezusa i ujawnienie, kim*

Godnym podkreślenia jest wyjątkowe zjawisko, że do Jezusa przybywali również uczeni w Piśmie. Nie mieli oni sposobności ani przekonywującej argumentacji, aby zanegować Jego władzę nad demonami. W przewrotny sposób opowiadali się za oddaniem władzy Belzebubowi, który ich zdaniem również udzielił jej Jezusowi[54]. Podobnie interesująca była postawa uczonych w Piśmie i faryzeuszy, którzy byli krytyczne nastawieni wobec uczniów Jezusa, tym samym sprzeciwiając się całemu dziedzictwu ojców Izraela[55]. Uczeni w Piśmie i faryzeusze nie są miejscowymi przywódcami religijnymi ludu, ale pochodzą z Jerozolimy, czyli z centrum ortodoksji[56].

On właściwie jest. Już na sam widok Jezusa opętani wyznają, że jest Synem Bożym. W kerygmatycznym ujęciu Mk chodzi o najwyższy tytuł godnościowy Jezusa, wyrażający naturalne synostwo Boże"; por. również: Mt 4,23-25;12,15n; Lk 6,17-19.

[54] Zob. Mk 3,22: „*Natomiast uczeni w Piśmie, którzy przyszli z Jerozolimy, mówili: Ma Belzebuba i przez władcę złych duchów wyrzuca złe duchy*"; por. M. Mikołajczak, *Powtórne opętanie oczyszczonego (Łk 11,24-26)*, w: RBL 2 (1999), s. 159-169; Tenże, *Świątynia miejscem wierności synowskiej wystawionej na próbę*, w: Ecc 10-12 (1998), s. 204-208; Tenże, *Świadectwo Jezusa w świątyni jerozolimskiej wobec sprzeciwu starszych (Dz 4-6)*, w: „Słowo Twoje jest prawdą (J 17,17). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Medali CM w 65. rocznicę urodzin", wyd. Vocatio, Warszawa 2000, s. 253-263; Tenże, *Szatan nie jedno ma imię*, w: PP 11 (1999), s. 202-208; zob. również: H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 43-44: „*Wiadomość o wypędzeniu demonów dotarła aż do najwyższych władz Jerozolimy. Oskarżają Jezusa o to, że sam jest opętany przez demona i to przez nadrzędnego, za jakiego uważano Belzebuba („Baaesebub", por. 2 Krl 1,26). Zarzut jest nielogiczny, ponieważ egzorcyzmy służą sprawie Bożej. Jakżeż przeciwnik Boga – szatan – może popierać realizacje królestwa Bożego wśród ludzi (por. Mt 12,28; Łk 11,20, gdzie jest wyraźnie mowa o królestwie Bożym). Rozłam w państwie czy w rodzinie oto dalsze obrazy prowadzone do syntezy zawartej w w. 26 i 27. Przypisywanie Jezusowi związków z demonem ewangelista ocenia jako przewinienie, które może być odpuszczone, a wiec musi być ukarane śmiercią duchową (zob. Rz 5,16b w tłumaczeniu BT). Jest bowiem skierowane przeciw Duchowi Świętemu, który zstąpił na Jezusa w czasie chrztu w Jordanie, jest z Nim związany i chronił Jezusa w czasie zabiegów szatana na pustyni. Równocześnie uczeni w Piśmie – przywiązani do swojej tradycji, do swojej wykładni Bożego orędzia – zamykają swoje umysły na sprawy zbawcze w sposób złośliwy, zatwardziały i przewrotny (Rz 10,1-3; por Dz 3,17)*"; por. również: Mt 12,24-29.31n; Łk 11,15-22.28-29;12,10.

[55] Por. M. Mikołajczak, *Historyczne królowanie Boga w Izraelu*, s. 258-262.

[56] Zob. Mk 7,1: „*Zebrali się u Niego faryzeusze i kilku uczonych w Piśmie, którzy przybyli z Jerozolimy*"; zob. również: H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 74: „*Podkreślenie stolicy nie jest bez znaczenia. Chodzi bowiem o najbardziej kompetentnych interpretatorów Tory. Uczniów Jezusa spotkał zarzut, że nie prze-*

Zgodnie z danymi przedstawionymi powyżej, że w pierwszej części Markowej Ewangelii jest ukazane pielgrzymowanie od Jerozolimy ku Jezusowi, natomiast już w dziesiątym rozdziale widoczne jest, iż sam Jezus w zdecydowany sposób podąża w kierunku *„Miasta Świętego"*[57]. Jerozolima była uznawana za siedzibę odpowiedzialnych za judaizm, tj. przywódców religijnych Izraela[58]. Owi przywódcy, już od dłuższego czasu nosili się z zamiarem, aby wystąpić przeciw Jezusowi, najpierw w słowach, a następnie w czynach. W ten sposób zaświadczą oni o swojej wielkiej niechęci wobec Jezusa i Jego posłannictwa[59]. W tych okolicznościach uczniowie Jezusa są pouczani przez Niego o konieczności Jego cierpień. Sprawiają oni wrażenie, że są owładnięci paniką i strachem. Inaczej sam Jezus, który w sposób bardzo zdecydowany podąża na ich czele. Już coraz bliżej jest czas, kiedy Jerozolima będzie miastem cierpień Syna Człowieczego – Jezusa Króla Mesjasza[60].

W taki oto bezpośredni sposób, pełen dynamiki, zdecydowania i ekspresji, została przedstawiona relacja Markowa poświęcona ostatniej części pielgrzymowania Jezusa do Jerozolimy i świątyni. Cały zapis ewangeliczny dotyczący ostatniego etapu drogi Jezusa do Jerozolimy rozpoczyna się i kończy leksemem ἔν τή ὁδῶ[61].

---

strzegają „tradycji starszych". W tym momencie wkracza Jezus, nie obalając Prawa, lecz ujawniając jego istotę. Ostra krytyka formy pobożności faryzeuszy jest odskocznią do określenia tego, czym jest prawdziwa czystość"; por. również: Mt 15,1–9.

[57] Zob. Mk 10, 32–34: *„A kiedy byli w drodze, zdążając do Jerozolimy, Jezus wyprzedził ich, tak że się dziwili; ci zaś, którzy szli za Nim, byli strwożeni. Wziął znowu Dwunastu i zaczął mówić im o tym, co miało Go spotkać: „Oto idziemy do Jerozolimy. Tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skażą Go na śmierć i wydadzą poganom. I będą z Niego szydzić, oplują Go, ubiczują i zabija, a po trzech dniach zmartwychwstanie*"; zob. również: H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 100: *„Na drodze do Jerozolimy Jezus zapowiada już po raz trzeci swoją mękę. Zapowiedź ta jest w stosunku do poprzednich najbardziej rozwinięta. Może Jezus nie wdawał się w szczegóły, które tu zostały przez tradycje dokładnie przekazane. Liczyć się natomiast trzeba z tym, że Jezus częściej niż trzy razy mówił o swojej śmierci; może nie zawsze w sposób jasny i bezpośredni. Czytający Ewangelię powinni sobie nadto uzmysłowić, ze zmartwychwstanie Jezusa należy do nieodłącznych wydarzeń paschalnych. Jezus nie kończy swojego dzieła zbawczego na krzyżu*"; por. również: Mt 20,17–19; Łk 18,31–34.

[58] Por. M. Mikołajczak, *Hebrajskie pojecie boskiego królowania*, w: CT 3(1999), s. 5–12.

[59] Por. M. Mikołajczak, *Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem (Łk 22,66––71)*, w: CT 3(2000), s. 23-30.

[60] Por. M. Mikołajczak, *Implikacje wywyższenia Syna Człowieczego w chrystologii św. Łukasza*, w: QS 12(2001), s. 115–130.

[61] Por. Mk 10,32; 10,52; tzn. *„w drodze"*.

W relacji Mk 11,1 została przedstawiona chwila, w której Jezus wraz z towarzyszącymi mu pielgrzymami dostrzegli Miasto Święte. W takiej sytuacji na wyraźne polecenie Jezusa rozpoczęły się przygotowania, aby zorganizować orszak, który wprowadzi Go wśród radosnych aklamacji o charakterze mesjańskim stolicy Izraela – Jerozolimy wraz z Jej świątynią. Z całą pewnością nikt z zgrona uczniów wypełniających polecenia Mistrza, już nie myślał o tym, co przydarzy się w Jerozolimie[62].

W jaki sposób Jerozolima przywitała Jezusa – Mesjasza? Według Markowej relacji – w opisie o przybyciu orszaku do stolicy Izraela – widoczna jest postawa zobojętnienia świadków tego wydarzenia. Mieszkańcy Jerozolimy nie są poruszeni przybyciem Jezusa, który przecież jest ich Królem i oczekiwanym Mesjaszem[63]. Jeżeli można było mówić o jakimkolwiek aplauzie, gestach powitania i radości z faktu wjazdu Jezusa do Jerozolimy, to był to wynik postawy i zachowania towarzyszącego Mu orszaku.

Z drugiej strony poddając analizie ów perykopę o wjeździe Jezusa do Jerozolimy, można zauważyć, że inny był zamiar redakcyjny św. Marka. Miasto Święte wydaje się, jakby mało interesować autora drugiej Ewangelii. Świadczą o tym niektóre wersety jej jedenastego rozdziału, w których Jerozolima jest wspominana w zestawieniu i łączności ze świątynią[64]. Na tej podstawie należy przypuszczać, że intencją i zamiarem św. Marka, było ukazanie podporządko-

---

[62] Por. również: M. Mikołajczak, *Dar synostwa Dawidowego Jezusa*, w: SW 36(1999), s. 71–77.

[63] Według Mateusza całe miasto jest wstrząśnięte, stawia sobie pytania dotyczące tożsamości Jezusa, a tłumy rozpoznają w nim proroka, który przybywa z Nazaretu w Galilei (Mt 21,10–11): „*Gdy wjechał do Jerozolimy, poruszyło się całe miasto, i pytano: „Kto to jest?" A tłumy odpowiadały: „To jest prorok Jezus z Nazaretu w Galilei*"; zob. również: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w serii: „Biblia Lubelska", wyd. RW KUL, Lublin 1995, s. 120–121: „*Mateusz zamknął w nim wyznanie wiary swojego Kościoła w zbawczą misję Jezusa. Podkreślenie, że Jezus pochodzi z Nazaretu, pozwala wnosić, iż ewangelista pod koniec Ewangelii słów i czynów Jezusa chciał nawiązać do radosnej idei powszechności zbawienia, jaką kończy się jego Ewangelia dzieciństwa (2,23)*"; por. również: Łk 19,29–40; J 12,12–19.

[64] Zob. Mk 11, 11: „*Tak przybył do Jerozolimy i wszedł do świątyni. Obejrzał wszystko, a że pora była już późna, wyszedł razem z Dwunastoma do Betanii*"; jak również w Mk 11,15: „*I przyszli do Jerozolimy. Wszedłszy do świątyni, zaczął wyrzucać tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni, powywracał stoły zmieniających pieniądze i ławki tych, którzy sprzedawali gołębie*"; oraz Mk 11,27: „*Przyszli znowu do Jerozolimy. Kiedy chodził po świątyni, przystąpili do Niego arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi*".

wania Jerozolimy w odniesieniu do świątyni, jeśli chodzi o hierarchię ważności. Można również zauważyć, że w drugiej Ewangelii, został zastosowany fenomen podwójnych dopełnień miejsca i czasu, jako redakcyjny sposób przekazu. Na tej podstawie można przypuszczać, że w Markowej relacji nie chodzi o wyeksponowanie dwóch synonimów umieszczonych obok siebie, ale o utworzenie wyrażenia progresywnego. W konstrukcji literackiej Ewangelii, z dwóch dopełnień, które św. Marek często stosuje, ważniejsze lub nawet najważniejsze zawsze jest drugie. Ma ono za zadanie wyszczególnić i sprecyzować oraz określić pierwsze. Na tej podstawie można wnioskować, że w opisie wjazdu Jezusa do Jerozolimy, nie jest najważniejszym sam wjazd do stolicy, lecz w znaczeniu pośrednim wjazd (wejście) do świątyni, które jest pierwszorzędnym wydarzeniem w tej sytuacji. Dodatkowo należy wskazać, że Jezus opuszczając świątynię, nie udaje się do innego miejsca wewnątrz miasta, lecz je opuszcza wychodząc wraz z uczniami poza jego granice[65].

Św. Marek nie zamierzał ukazywać Jezusa jako Tego, który mógłby w swoich słowach pogardzać miastem, szczególnie w kontekście Jego żalu nad nim, z powodu groźby mającej nań nadejść[66], czy także podczas jerozolimskiej działalności Jezusa, gdy wypowiada słowa będące wyrzutem, dlatego, że uśmierca ona proroków i wysłanników Boga[67].

W dalszej kolejności poddając analizie tekst rozdziałów opisujących działalność Jezusa po Jego wjeździe do Jerozolimy, zauważyć można, że stolica i jej mieszkańcy, a nawet wszystkie inne miejsca Miasta Świętego, które w sposób bezpośredni nie dotyczą świątyni, tym samym nie przedstawiają większego znaczenia dla św. Marka. Ogólnie można powiedzieć, że Jerozolima w relacji

---

[65] Opuszcza miasto, żeby iść do Betanii (Mk 11,11b; 11,19); lub na Górę Oliwną (Mk 13,1–3); por. również: M. Mikołajczak, *Królewskie wkroczenie Jezusa do Jerozolimy (Łk 19,28–44)*, w: „Służcie Panu z weselem. W służbie teologii. Księga Jubileuszowa ku czci Kard. Henryka Gulbinowicza", t. 2, Wrocław 2000, s. 79–88.

[66] Por. tekst trzeciej Ewangelii synoptycznej: Łk 19,41–44 – który dotyczy zapowiedzi upadku Jerozolimy.

[67] Por. tekst pierwszej Ewangelii synoptycznej: Mt 23,37-39; w szczególności zob. Mt 23,31–32: *„Przez to sami przyznacie, że jesteście potomkami tych, którzy mordowali proroków. Dopełnijcie i wy miary waszych przodków!"* – zabijając Jezusa; zob. również: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 132–133: *„Te zarzuty, jakie na początku Ewangelii Mateuszowej stawiał religijnym przywódcom narodu Jan Chrzciciel, poprzednik Jezusa – Mesjasza, pod koniec tejże Ewangelii wypowiada sam Jezus. Dawny Izrael przez brak wiary z własnej winy nie skorzystał ani ze znaku, jakim był Jan, ani nie poznał Mesjasza, którym był Jezus. Tym samym zaprzepaścił dla siebie szansę wejścia do królestwa niebieskiego*".

do świątyni spełnia drugoplanową rolę, jest jakby trzymana w jej cieniu. Św. Marek po raz ostatni wspomina o Jerozolimie w opisie wydarzeń, które miały miejsce po śmierci Jezusa[68]. Ewangelista odnosi się do osób towarzyszących Jezusowi w Jego ziemskiej publicznej działalności i pielgrzymce do Miasta Świętego. Jest to kilka niewiast, które w Galilei podążały za Jezusem posługując Mu. Również one są świadkami Jego śmierci na krzyżu[69].

W relacji ewangelicznej według św. Marka, Jerozolima jest zaprezentowana jako rzeczywistość złożona. Mieszkańcy stolicy narodu wybranego zainteresowali się Jezusem, który w ich mniemaniu jako prorok pojawił się w Galilei. Jerozolima jest fortecą tradycyjnego judaizmu i miastem świątyni. Każde z tych określeń posiada swoje specyficzne znaczenie w odniesieniu do Jezusa i powinno być pojmowane i interpretowane w ścisłym związku z Jego osobą. Dodatkowo należy podkreślić, że czym innym wydaje się być dla św. Marka wchodzenie do Jerozolimy, a czym innym pielgrzymowanie do świątyni[70].

Warto więc zastanowić się co według relacji ewangelicznej św. Marka, oznaczało dla Izraelity *„wchodzenie do Jerozolimy"* pielgrzymując do niej, oraz *„wchodzenie [pielgrzymowanie] do świątyni"*? Z dotychczasowych powyżej przedstawionych analiz wnioskować można, że są to wyrażenia synonimiczne. Podobne wnioski można uzyskać odnosząc się do Ewangelii według św. Łukasza i św. Jana. Obaj Ewangeliści stosunkowo często używają czasownika ἀναβαίνω[71]. Nato-

---

[68] Zob. Mk 15,41: *„Kiedy przebywał w Galilei, one towarzyszyły Mu i usługiwały. I było wiele innych, które razem z Nim przyszły do Jerozolimy"*; zob. również: H. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, s. 146: *„Dla Marka niewiasty są także towarzyszkami Jezusa, począwszy od Galilei aż do Jerozolimy, od krzyża aż do grobu, gdzie spotyka je wieść o zmartwychwstaniu Jezusa (16,6)"*; por. także: Mt 27,55–56; Łk 23,49.

[69] W analizach i wnioskowaniu naszym wracamy w ten sposób do klimatu ewangelicznego według Mk 10,32–34, tj. nie tylko ze względu na powtarzające się zastosowanie przez św. Marka czasownika **(συν-)** ἀναβαίνω (konkretnie w Mk 10,32–33; 15,41), ale szczególnie ze względu na drugi kontekst (Mk 15,41), w którym Ewangelista stwierdza dokładne wypełnienie tego, co pierwszy tekst (Mk 10,32–33) zapowiadał, czyli zabicie Syna Człowieczego przez religijnych przywódców narodu wybranego; por. również: Mt 20,17nn i Łk 18,31–43.

[70] Por. J. K. Pytel, *Człowiek jako świątynia w Nauce Nowego Testamentu*, w RBL 6(1962), s. 337–343.

[71] Por. M. Mikołajczak, *Jezus nauczający w świątyni jerozolimskiej*, w: *Pan moim światłem (Ps 27,1). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 251–273: ἀναβαίνω jest używany bez różnicy dla nich tak *„do Jerozolimy"*:

miast św. Marek zastosował jedynie formę czasownikową ἀναβαίνω *do Jerozolimy* i to zawsze w liczbie mnogiej[72]. Ponadto również w relacji Mk 10,32 jest mowa, że Jezus zdąża do Jerozolimy wraz z towarzyszącymi Mu w tej drodze wyprzedzając ich[73], czyli ἦσαν δέ ἀναβαίνοντες εἰς Ἰεροσόλυμα. W dalszym przekazie zawierającym się w Mk 10,33 została przedstawiona trzecia zapowiedź męki i zmartwychwstania Jezusa, w której zostało umieszczone przepowiadanie dotyczące przyszłych losów Syna Człowieczego w Jerozolimie. W wersecie tym został umieszczony leksem ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα, w którym czasownik występuje w liczbie mnogiej[74].

W całości przekazu ewangelicznego według św. Marka termin ἀναβαίνω nie jest jedynym czasownikiem ruchu w powiązaniu z miejscem przeznaczenia dla niego – w tym wypadku z Jerozolimą. Analogicznie wszystkie inne czasowniki ruchu zastosowane w drugiej Ewangelii, dla których miejscem docelowym jest

---

- Łk 18,31 – w kontekście trzeciej Jezusowej zapowiedzi Jego męki i zmartwychwstania – por. również w tym znaczeniu Mt 20,17–19;
- Łk 19,28 – w kontekście wygłoszonej przez Jezusa przypowieści o minach, jako materiał narracyjny – wiążący według św. Łukasza;
- J 2,13 – w kontekście perykopy dotyczącej „*znaku oczyszczenia świątyni*";
- J 5,1 – w kontekście perykopy „*o uzdrowieniu chromego nad sadzawką*" Owczą (inne nazwy: Betsata, Bezeta, Betsaida);
- J 11,55 – w kontekście pobytu Jezusa ze sowimi uczniami w Efraim;
- Dz 24,11 – w kontekście wystąpienia Pawła przed sądem prokuratora Feliksa;

jak również ἀναβαίνω – „*do świątyni*":

- Łk 18,10 – w kontekście Jezusowej przypowieści o faryzeuszu i celniku;
- J 7,14 – w kontekście „*sporów w czasie święta*";
- Dz 3,1 – w kontekście, gdy Piotr i Jan przybyli do świątyni i uzdrowili chromego.

[72] Por. Mk 10,32–33 – lub jego złożenia (συν-) ἀναβαίνω (również zob. analogiczne: Mk 15,41 – συναναβᾶσαι).

[73] Zob. Mk 10,32a: „*A kiedy byli w drodze, zdążając do Jerozolimy, Jezus wyprzedzał ich, tak że się dziwili;*"

[74] Występujące w Mk 10,33 sformułowanie orzekające ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα (czyli: „*oto idziemy do Jerozolimy*") możemy w zestawieniu synoptycznym porównać z leksemem występującym w Mt 20,17: καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησούς εἰς Ἰεροσόλυμα („*Mając udać się do Jerozolimy*"). W tym kontekście, czyli odnośnie Mt 20,17 w niektórych manuskryptach odnajdujemy liczbę pojedynczą. Również w trzeciej Ewangelii synoptycznej, tj. w Łk 19,28 odnajdujemy sformułowanie: ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς Ἰεροσόλυμα („*Po tych słowach ruszył na przedzie, zdążając do Jerozolimy*"); por. również: M. Mikołajczak, *Obietnica tronów Jezusa Króla w czasie swojej męki*, w: StPod 1(1998), s. 61–71.

„*Miasto Święte*", są prawie zawsze w liczbie mnogiej[75]. Do tych form czasownikowych zaliczamy termin ἐγγίζουσιν (εἰς Ἰεροσόλυμα), który występuje w Mk 11,1 oraz dwa ἔρχονται (εἰς Ἰεροσόλυμα) z relacji Mk 11,15.27. Jedyny wyjątek stanowi formuła εἰσῆλθὼν εἰς τὸ ἱερὸν (...) która podaje informację o wejściu Jezusa do miasta[76].

Należy jeszcze wskazać na inny ciekawy zabieg redakcyjny św. Marka, który zawiera się we wspomnianych już tekstach Mk 11,11.15.27. Najpierw w relacji Mk 11,11 występuje wyraz złożony εἰσ-ἔρχομαι (w liczbie pojedynczej), następnie ἔρχομαι (ἔρχονται εἰς Ἰεροσόλυμα) w Mk 11,15.27 użyte w liczbie mnogiej. Owe trzy wersety pełnią niemal identyczna funkcję: Mk 11,11 – wejście do Jerozolimy[77]; Mk 11,15.27 – Jezusowe powroty do „*Miasta Świętego*" w kolejnych dniach[78]:

- Mk 11,11: καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἰεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν (...);
- Mk 11,15: καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεροσόλυμα. καὶ εἰσ-ἔρχομαι εἰς τὸ ἱερὸν (...);
- Mk 11,27: καὶ ἔρχονται (...) εἰς Ἰεροσόλυμα. καί ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ (...).

W taki sposób wyjątkowe znaczenie relacji Mk 11,11[79] staje się zrozumiałe w zestawieniu z Mk 11,15.27. Prowadzi to do wniosku, że Ewangelista w Mk

---

[75] Porównać możemy z innymi paralelnymi w układzie synoptycznym stosowanymi przez św. Mateusza i św. Łukasza czasownikami wyrażającymi ruch Jezusa w kierunku Jerozolimy, które zastosowane są w liczbie pojedynczej:

- Mt 16,21a: „*Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie*"; por. Mk 8,31nn; Łk 9,22;
- Mt 21,10: „*Gdy wjechał do Jerozolimy, poruszyło się całe miasto, i pytano: „Kto to jest?*";
- Łk 9,51: „*Gdy dopełniał się czas Jego wzięcia [z tego świata], postanowił udać się do Jerozolimy*";
- Łk 13,22: „*Tak nauczając Jezus szedł przez miasta i wsie i odbywał podróż do Jerozolimy*";
- Łk 19,28: „*Po tych słowach ruszył na przedzie, zdążając do Jerozolimy*".

[76] Zob. Mk 11,15.27: „*I przyszli do Jerozolimy. Wszedłszy do świątyni, zaczął wyrzucać tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni, powywracał stoły zmieniających pieniądze i ławki tych, którzy sprzedawali gołębie (...).Przyszli znowu do Jerozolimy. Kiedy chodził po świątyni, przystąpili do Niego arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi*".

[77] Por. Mt 21,1-11 Łk 19,29-40; J 12,12-19.

[78] Por. Mt,21,12-17; Łk 19,45-48 oraz Mt 21,23-27; Łk 20,1-8.

[79] Czasownik εἰσ-ἔρχομαι (εἰσῆλθεν εἰς Ἰεροσόλυμα) użyty tylko jeden raz w Mk w liczbie pojedynczej, ma to miejsce w sformułowaniu wyrażającym ruch, czyli jako zdążanie Jezusa do Jerozolimy.

11,15.27 wprowadza rozróżnienie pomiędzy wchodzeniem do Jerozolimy i świątyni. Jest to interesująca koncepcja Markowa, która jak potwierdzają powyższe analizy:

- z jednej strony (dotyczące pielgrzymowania do Jerozolimy – εἰς Ἰεροσόλυμά); zastosowane jest ἔρχομαι w liczbie mnogiej;
- z drugiej strony (dotyczące pielgrzymowania do świątyni – εἰς τὸ ἱερόν); zastosowany jest termin złożony εἰσ-ἔρχομαι[80] w liczbie pojedynczej, tj. εἰσῆλθεν - περιπατοῦατος.

Należy ocenić, że jest to bardzo oryginalny zamysł literacki, ponieważ wielu *„idzie do Jerozolimy"* (ἔρχονται εἰς Ἰεροσόλυμα), lecz tylko jeden *„wchodzi do świątyni"* (εἰσερχομαι εἰς τὸ ἱερὸν). Dodatkowo w relacji Mk 11,15.27, każde z występujących tam dwóch dopełnień, jest zależne od własnego czasownika użytego w liczbie mnogiej[81]. Czasownik występuje w takiej samej formie zarówno w odniesieniu do leksemów: εἰς Ἰεροσόλυμα i εἰς τὸ ἱερὸν, które są od niego zależne. Tylko tego jedynego czasownika św. Marek używa w relacji do świątyni, w sensie *„wchodzić do niej "* (εἰσ-ἔρχομαι εἰς τὸ ἱερὸν). Ewangelista nie zastosował tutaj innego znanego mu czasownika, stosowanego na określenie ruchu – w znaczeniu: *„wchodzić [pod górę]"* lub *„iść"*.

Na tej podstawie można wnioskować, że pomimo iż użyty został przez św. Marka czasownik w liczbie pojedynczej (εἰσ-ἔρχομαι) oraz pomimo obecności εἰς Ἰεροσόλυμα, to jednak orzec należy, iż εἰς τὸ ἱερὸν jest ważniejsze z dwojga tych dopełnień, natomiast Jezus występuje jako podmiot.

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, że św. Marek był bardzo konsekwentny, jeśli chodzi o zastosowane formy czasownikowe w zredagowanym tekście jego Ewangelii, szczególnie wówczas, gdy pisał o świątyni (ἱερὸν) i Jerozolimie (Ἰεροσόλυμα). Podobnie zawsze, gdy pisał o ἱερὸν, nie uwzględniał obecności osób towarzyszących Jezusowi (nawet pomimo ich faktycznej obecności – o czym wnioskujemy z kontekstu). W analizowanych wersetach, czasownik występuje zawsze w liczbie pojedynczej, natomiast podmiotem jest zawsze Jezus. Przykładowo w relacji Mk 11,15.27, opisane jest, że Jezus wraz z towarzyszącymi Mu osobami idzie do Jerozolimy (καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεροσόλυμα), lecz tylko On wydaje się wchodzić do świątyni:

- Mk 11,15: καὶ εἰσ-ἔρχομαι εἰς τὸ ἱερὸν (...);
- Mk 11,27: καί ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ (...).

---

[80] Por. jeszcze raz z Mk 11,15; por. W. Chrostowski, *W trosce o autentyzm kultu religijnego: wypędzenie kupczących ze świątyni (Mk 11,15–19 i par.)*, w: PP 2(1986), s. 169–186; J. Pickl, *Powtórne wypędzenie przekupniów ze świątyni* (tł. J. Gawroński), w: SłP 77(1951), s. 3.

[81] W liczbie pojedynczej w Mk 11,11.

Św. Marek również szczególnie wyakcentował, że tylko Jezus działa w świątyni:

- Mk 11,15: ἤρξατο ἐκβάλλειν (...) κατέστρεψεν;
- Mk 11,16: καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.

Podobnie jedynie Jezus zatrzymuje się w świątyni (Mk 11,27b: καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος) i naucza w niej:

- Mk 12,35a: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ;
- Mk 14,49: καθ᾽ ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷἀλλ᾽ ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με·

W innym opisie rozpoczynającym rozdział trzynasty Ewangelii, św. Marek analogicznie informuje o wyjściu Jezusa ze świątyni: καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ (...), używając czasownika w liczbie pojedynczej[82].

Podobnie na Górze Oliwnej Jezus prowadząc dialog z uczniami, a raczej odpowiadając na ich pytania pełne przejęcia i zatroskania z ich strony o przyszłe losy świata i o nadejście końca czasów, jak zauważyć można również tylko On siada naprzeciw świątyni: καθημένου αὐτου (...) κατέναντι τοῦ ἱεροῦ[83]. Przecież z relacji poprzedzającej Mk 13,3, czyli Mk 12,41–44 wnioskować należy, że także uczniowie byli razem z Jezusem na dziedzińcach świątyni[84] i oni wraz z Nim wyszli ze świątyni i udali się na Górę Oliwną, gdzie najprawdopodobniej także siedzieli naprzeciw świątyni[85].

Stwierdzić więc można, że św. Marek w sposób niezwykle kontrastowy używa form czasownikowych w liczbie pojedynczej w odniesieniu do świątyni, tzn. szczególnie, gdy Jezus „*wchodził do niej*" lub „*wychodził z niej*", natomiast w liczbie mnogiej odnośnie „*wchodzenia*" do Jerozolimy. Oczywiste jest również stałe stosowanie liczby mnogiej, uzyskane w Mk 11,11b za pomocą leksemu μετὰ τῶν δώδεκα, dla ukazania „*wyjść*", które byłyby wyjściami ze świątyni, a które Marek przedstawia w sensie znaczeniowym jako „*wyjścia*" z miasta[86].

---

[82] Zob. Mk 13,1: „*Gdy wychodził ze świątyni (...)*"; jest to typowy , tzn. często powtarzający się w takiej formie składniowej – gramatycznej (w określonym kontekście) zwrot używany przez św. Marka, jakoby tylko Jezus opuścił sanktuarium Izraela.

[83] Zob. Mk 13,3: „*A gdy siedział na Górze Oliwnej, naprzeciw świątyni (...)*"; por. Mt 24,4–8; Łk 21,8–11.

[84] Zob. Mk 12,43a: „ *Wtedy przywołał swoich uczniów i rzekł do nich (...)*"; por. również z Lk 21,1–4.

[85] Por. M. Mikołajczak, *Mowy o zburzeniu Jerozolimy i przyjściu Chrystusa (Mk 13)*, w: „Sursum corda. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Adama Dyczkowskiego", wyd. Pallottinum, Poznań 2002, s. 347–355.

[86] Zob. Mk 11,11b: „*Obejrzał wszystko, a że pora była już późna, wyszedł razem z Dwunastoma do Betanii*"; zob. również: Mk 11,19: „*Gdy zaś wieczór zapadał, [Jezus i uczniowie] wychodzili poza miasto*" (καὶ ὅταν ὀψέ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως).

Również w Mk 11,12.20 zauważyć można zastosowanie przez św. Marka czasownikowej liczby mnogiej dla określenia porannego przemieszczania się Jezusa i Jego uczniów z Betanii[87].

Tak postrzegana stałość i zbieżność wszystkich powyższych danych gramatycznych prowadzi do wniosku, że św. Marek w jego Ewangelii zastosował tzw. „*język*" ἱερὸν, który jest zarezerwowany jedynie w odniesieniu do Jezusa.

Pozostali synoptycy, czyli św. Mateusz i św. Łukasz mają koncepcję nieco „*elastyczniejszą*" i „*pozytywniejszą*", jeśli chodzi o świątynię. Nie ma u nich miejsca na tzw. jaskrawe „*zderzenia*" w świątyni pomiędzy Jezusem a przedstawicielami judaizmu. Świątynia w ich relacji ewangelicznej jest miejscem, gdzie również apostołowie czują się w niej jak w ich własnym domu modlitwy. Przecież według ewangelicznej relacji św. Mateusza do świątyni wchodzą również niewidomi i chromi, aby błagać Jezusa o cud uzdrowienia[88]. Podobnie również św. Mateusz dostrzegł w świątyni „*dzieci wołające*" i sławiące wielkość Jezusa: „*Hosanna Synowi Dawida*"[89].

Należy również stwierdzić, że św. Łukasz całą swoją narrację ewangeliczną zamyka w świątyni, tym samym w swoim autorskim zamyśle niejako „*żegna się*" z czytelnikami. Autor trzeciej Ewangelii sygnalizuje „*stałą*" obecność apostołów na modlitwie w świątyni: „*gdzie przebywali (...) [wielbiąc i] błogosławiąc Boga*"[90]. Tak więc według relacji ewangelicznej św. Łukasza celem Jezusa i Jego wspólnoty jest Jerozolima, nie świątynia. Według św. Łukasza podążanie w kierunku Jerozolimy, który to motyw dostrzegamy na przestrzeni całej jego relacji ewangelicznej, wokół którego Ewangelia jest zbudowana, nie wpisuje się dlatego w żydowską tradycję pielgrzymki do świątyni[91]. Inaczej dla św. Marka, według którego Syn Człowieczy prowadzi swoich uczniów do Jerozolimy, tylko z powodu swojej męki krzyżowej. Nie można więc interpretować Jezusowego wejścia do ἱερὸν i obecności w niej w charakterze pielgrzyma[92]. Jezu-

---

[87] Zob. Mk 11,12: „*Nazajutrz, gdy wyszli oni z Betanii, odczuł głód*" – ἐξελθόντων αὐτῶν (por. również: Mt 21,18n); Mk 11,20: „*Przechodząc rano, ujrzeli drzewo figowe uschłe od korzeni*" – παραπορευόμενοι (por. również: Mt 21,20nn).

[88] Por. M. Mikołajczak, *Znaki uzdrowienia chromego w świątyni jerozolimskiej (Dz 3,1–10)*, w: RBL 2 (2001), s. 89–103.

[89] Por. Mt 21,14–15.

[90] Por. Łk 24,54; por. Mk 16,19; Dz 1,2–10; por. również: M. Mikołajczak, *Znaki uzdrowienia w świątyni jerozolimskiej (Dz 3,1–10)*, w: WPT 1(1999), s. 105–115.

[91] Por. M. Mikołajczak, *Historia królewskiego pretendenta (Łk 19,11–27)*, w: StGn 13(1999), s. 113–120.

[92] Por. M. Mikołajczak, *Mesjańska godność Jezusa w Ewangelii według św. Łukasza i św. Jana*, w: Ecc 7–9(1999), s. 93–101.

sowe posłannictwo i dobra nowina, którą przynosi i ogłasza, a która przecież przez dzięki relacji ewangelicznej św. Marka zadziwiała gorliwych i pobożnych bywalców synagog Galilei, uczyni z wizyty Jezusa w świątyni coś, co jest nieznane[93].

4. Zakończenie

W relacji Mk 13,2 Jezus zapowiada zburzenie świątyni jerozolimskiej, natomiast odrzucenie Izraela dopełnia rozdarcia pomiędzy Kościołem a judaizmem. W takim rozumieniu należy pojmować Jezusowe pielgrzymowanie do świątyni w Jerozolimie. Jezus poprzez swoje zmartwychwstanie skupił wokół siebie swoich wyznawców, koncentrując kult wiernych na nowej Świątyni – wywyższonej po prawicy Boga Ojca swojej Osoby, a nie tylko na świątyni która znajdowała się w jakimś miejscu na ziemi (J 2,19–21;4,21–23). Po zmartwychwstaniu Jezusa, życie Jego wyznawców – Kościoła – jest pielgrzymowaniem eschatologicznym (2 Kor 5,6; Hbr 13,14) i stanowi wyjściem tego ludu Bożego w nową rzeczywistość zbawienia, którym bezpośrednio obdarowuje Jezus (Dz 3,15;5,31; Hbr 2,10).

Kościół Chrystusowy bardzo głęboko wszedł w ludzkość i podjął wszelkie wartości pielgrzymek ku miejscom ziemskiego życia i działalności Jezusa lub, w których objawił się On w życiu świętych. W takich praktykach pielgrzymkowych Kościół dostrzega sposobność do jednoczenia się wyznawców Jezusa Chrystusa w wierze i modlitwie.

SUMMARY

Judaic and Evangelic Tradition of Pilgrimage to Jerusalem and the Temple

The religion of Biblical Israel constitutes a separate phenomenon, particularly due to the fact that in the faith of the Chosen People there exists one and only God. The cult presupposes a place for itself – the Temple. In the history of Israel the journey to its ultimate centralisation in the Temple of Jerusalem was a long one. Pilgrimage to the Temple in Jerusalem was considered to be of primary significance not only to the centralisation of the cult. Such pilgrimage was a journey of the followers of God – JHWH – to a place of essential importance to them in order to pray there in a very special atmosphere. It should be emphasized here that the faithful prepared to every pilgrimage through the rites of special exoneration. Thus, pilgrimage is an expression of concern whose motive was the desire to find God and meet Him on the ground of cult.

[93] Por. Mk 1,27; 6,2–3; por. również: M. Mikołajczak, *Jezus w świątyni jerozolimskiej (Mk 13–15)*, w: Ecc 4–6(2001), s. 67–72.

In the evangelic relation of Mark as well as in the light of the other gospels, Jesus announces demolition of the Temple of Jerusalem (Mk 13,2), which means "*rejection*" of the unfaithful Israel and, at the same time, completes the split between the Church and Judaism. Due to His pilgrimage to the Temple of Jerusalem, followed then by His suffering, death and resurrection, Jesus gathered His followers around Himself and focused their cult upon the "*New Temple*" – the temple of Himself elevated on the right hand of God the Father, and not merely upon the "*temple*" located by Judaism at a certain place on the Earth (Jn 2,19–21; 4,21–23). After Jesus' resurrection, the life of His followers – the Church – is a form of eschatological pilgrimage (2 Co 5,6; He 13,14). The People of God in the New Testament enters the new reality of redemption endowed directly by Jesus (Ac 3,15; 5,31; He 2,10). In Christ's Church we should also speak about the new pilgrimage which provides an opportunity for the followers of Jesus Christ to unite in faith and prayer.

Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 131–146

DĄŻNOŚĆ DO ZJEDNOCZENIA OSÓB JAKO ISTOTNA CECHA MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W ŚWIETLE WYBRANYCH TEKSTÓW PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

Specyfika relacji pomiędzy małżonkami charakteryzuje się dążeniem do jedności. Dlatego miłość małżeńska polegająca na wzajemnym obdarowywaniu sobą, także odznacza się taką dążnością. Najbardziej uwidaczniającymi to tekstami biblijnymi są fragmenty zawarte w jednej z ksiąg Starego Testamentu, zaliczanej do zbioru Ksiąg Mądrościowych, stanowiących jego integralną część[1]. Jest nią Księga Pieśni nad Pieśniami. Chociaż jest ona zaliczana do tego zbioru, to jednak różni się ona dość znacznie od pozostałych dzieł mądro-

[1] Poszukiwania porządku świata i sensu ludzkiego życia, znalazły swój wyraz w starotestamenalnej literaturze mądrościowej. Chociaż poszukiwania te opierały się na refleksji rozumowej to jednak dokonywały się one w kontekście Objawienia Bożego, co decydowało o ich oryginalności i poziomie. Przedstawicielami nurtu mądrościowego byli ludzie określani mianem mędrców (S. Potocki. *Z historii mędrców Izraela*. *RBL* 23 (1970) nr 4–5 s. 180–198; W. McKane. *Prophets and Wise Men*. W: *Studies in Biblical Theology* 44. London 1965 s. 15n). Udział mędrców w duchowej formacji Izraela był wielki, skoro w pewnym okresie swojej działalności doszli oni do takiego znaczenia, że ich miejsce w społeczności dorównywało pozycji kapłanów i proroków (J. S. Synowiec. *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka.* Kraków 1990 s. 56). Trwałym owocem działalności mędrców jest spuścizna literacka, w której ta mądrość jest opisana i rekomendowana, a którą określa się jako Księgi Mądrościowe. Do zbioru Ksiąg Mądrościowych należą: Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp, Syr oraz Mdr (H. Langkammer. *Stary Testament odczytany na nowo*. Lublin 1992 s. 242). Początki powstawania tych ksiąg sięgają czasów króla Salomona, czyli X wieku przed Chrystusem, natomiast koniec przypada na I wiek przed narodzeniem Chrystusa (S. Potocki. *Rady Mądrości*. Lublin 1993 s. 5; S. Potocki. *Księgi Mądrościowe Starego Testamentu*. W: *Wstęp do Starego Testamentu.* Red. L. Stachowiak. Poznań 1990 s. 384–489). Ogólnie można stwierdzić, że przedmiotem tych utworów jest poszukiwanie istoty mądrości (hebr. חָכְמָה). W ujęciu biblijnym, mądrość jest praktyczną umiejętnością życia, dzięki której człowiek mógł wykorzystać dostępne mu dobro, a uniknąć grożącego mu zła.

ściowych, posiadających właściwą im specyfikę[2]. Jednakże nie element czysto ludzki jest najważniejszy dla zrozumienia orędzia, które ona zawiera i jego roli w badanym zagadnieniu. To, co najważniejsze, to fakt, że Księga Pieśni nad Pieśniami jest zaliczana do kanonu ksiąg świętych. Jako więc księgą natchnioną, czyli zawiera określone przesłanie teologiczne. To sprawia, że należy szukać jej istotnej treści, która wynika z Objawienia Bożego. Zagadnienie to było i częściowo jest stale problemem dla znacznej części badaczy zajmujących się tą księgą. Pomimo pewnych różnic, co do interpretacji treści Pnp, zasadniczo przyj-

[2] Tytuł księgi oddany w przekładzie polskim, jako „Pieśń nad Pieśniami" w oryginale hebrajskim brzmi שִׁיר הַשִּׁירִים – *„šîr haššîrîm"*. Jest to forma superlatywu, czyli sposób wyrażania stopnia najwyższego, którym Autor posłużył się świadomie, aby podkreślić wyjątkową godność i piękno utworu [(D. Buzy. *La composition littéraire du Cantique des cantiques. RB* 49 (1940) s. 169–194; J. Angénieux. *Structure du Cantique des cantiques. Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41 (1965) s. 96–142; J. Ch. Exum. *A literary and structural Analysis of the Song of Songs. ZAW* 85 (1973) s. 47–49: W. H. Shea. *The Chiastic structure of the Song of Songs. ZAW* 92 (1980) s. 378–396. Księga Pieśni nad Pieśniami wykazuje pewne podobieństwo z analogicznymi utworami z terenów Starożytnego Wschodu, a także z podobnymi poematami późniejszymi, jakie zbierano w Syrii i Palestynie (G. Dalman. *Palästinischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodie herausgegeben.* Leipzig 1901; T. J. Meek. *Babylonian parallels to the Song of Songs. JBL* 43 (1924) s. 245–252; S. Schott. *Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten.* W: *Bibliothek der Alten Welt.* Zürich 1950; C. Perugini. *Cantico die Cantici e lirica d´amore sumerica. Rivista Biblica Italiana* 31 (1983) s. 21–41; M. V. Fox. *Love Passion and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry. JBL* 102 (1983) s. 219–228; M. V. Fox. *The Song of Songs and the Ancien Egyptian Love Songs.* London 1985). Pnp należy do gatunku pieśni miłosnych, wykonywanych zwłaszcza w czasie obrzędu weselnego, związanego z zawieraniem małżeństwa. Jako utwór liryczny jest zbiorem krótkich poematów z zakresu lirycznej poezji miłosnej. Posługuje się obrazami obficie czerpanymi z natury i kultury. Daje się tu zauważyć połączenie dyskretnych, prostych i naturalnych środków poetyckich ze znajomością niezgłębionej tajemnicy miłości, przedstawionej tak otwarcie i śmiało, że niemal budzi lęk swoją płomiennością, a równocześnie wzbudza podziw (J. Warzecha. *Miłość potężna jak śmierć. Pieśń nad Pieśniami.* W: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela.* Red. J. Frankowski. Warszawa 1988 s. 157). Należy przypuszczać, że jego geneza Pnp ma swoją historię, być może zakończoną w dość późnym okresie po niewoli babilońskiej (IV wiek przed Chrystusem), kiedy nadszedł czas na podkreślanie małżeństwa nierozerwalnego i monogamicznego, zespolonego miłością oblubieńców (S. Potocki. *Pieśń nad Pieśniami*. W: *Wstęp do Starego Testamentu* s. 459).

muje się, że głównym motywem tego utworu jest miłość oblubieńcza, jaka zawiązuje się i istnieje pomiędzy mężem i żoną[3].

[3] *KKK* 1611.W historii egzegezy Pnp można wyróżnić trzy zasadnicze metody interpretacji jej treści (H. Lusseau. *Le Cantique des cantiques.* W: *Introduction a la Bible. Introduction générale. Ancien Testament.* Tournai 1959 s. 658–662; G. Krinetzki. *Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft.* W: *Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 16.* Frankfurt am Main-Bern 1981 s. 31–39; T. Brzegowy. *Jak rozumieć Pieśń nad Pieśniami? RBL* 38 (1985) nr 3 s. 185–199). Pierwszą z nich jest metoda alegoryczna (D. Barthélemy. *Comment le Cantique des cantiques est – il devenu cononique?* W: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. M. Delcor (Alter Orient und Altes Testament 215).* Kevelaer–Neukirchen–Vluyn 1985 s. 13–22). Przy alegorycznym sposobie wyjaśniania Pnp, uważa się, że dzieło opowiada o miłości Jahwe do Izraela, lub Jezusa Chrystusa do Kościoła. Tekst Pnp nie zawiera żadnej sugestii, która by wskazywała, że trzeba go rozumieć alegorycznie. Ponadto literatura mądrościowa, do której przecież zalicza się Pnp, w przeciwieństwie do literatury prorockiej, nie zwykła posługiwać się obrazami miłości małżeńskiej dla wyrażenia przymierza pomiędzy Bogiem i ludźmi (J. Warzecha. *Miłość potężna jak śmierć. Pieśń nad Pieśniami* s. 162). Również Nowy Testament nie daje żadnych podstaw do alegorycznego sposobu rozumienia Pnp, ponieważ w żadnym z nowotestamentalnych pism, utwór ten nie jest cytowany. Kolejna metoda interpretacji Pnp jest określana jako typiczna. Metoda ta zakłada podwójny sens. Najpierw chodzi o sens wyrazowy, rozumiany historycznie, utożsamiający oblubieńca i oblubienicę z konkretnymi postaciami (król Salomon i jedna z jego żon). Następnie, na tej podstawie, odkrywano ukrytą w jego treści rzeczywistość wyższą, czyli prawdę o miłości jaka istniała pomiędzy Bogiem a Izraelem i nadal jest podtrzymywana w Jego relacji do Kościoła (H. Grotius. *Opera omnia theologica.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 s. 267). Dwutorowość tej metody, oscylowanie między sensem wyrazowym i typicznym – z punktu widzenia metodologicznego – nie jest jej mocnym punktem. Przekład grecki (LXX) Pnp, pochodzący prawdopodobnie z I wieku przed Chrystusem, posiada właściwości przemawiające za tym, że w Starym Testamencie rozumiano dosłownie treść Pnp (D. Lerch. *Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes. ZThK* 54 (1957) s. 257––277). Tłumacz tej księgi sporządził przekład werbalny, a słowa niezrozumiałe zostawił w ich brzmieniu pierwotnym (G. Gerleman. *Ruth. Das Hohelied.* W: *Biblischer Kommentar. Altes Testament. 18.* Neukirchen–Vluyn 1965 s. 77–82). V Sobór Powszechny w Konstantynopolu (553) odrzucił pogląd o niekanoniczności tej księgi, ale nie dosłowny sposób jej interpretacji (J. D. Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Paris–Leipzig 1902 s. 225n.). W chrześcijaństwie dopiero od kilkudziesięciu lat zauważa się coraz bardziej powszechne rozumienie Pnp za pomocą metody dosłownej. Widoczne jest to zwłaszcza po II Soborze Watykańskim, w dokumentach którego jest mowa także o ziemskim aspekcie ludzkiej miłości małżeńskiej, włączonej w kontekst zbawienia. W środowisku katolickim

We fragmencie Pnp 1,2–4[4] oblubienica wyznająca swą miłość do oblubieńca, wzywa go do okazania jej miłości z jego strony, wyrażonej pocałunkiem[5]. Ten monolog oblubienicy ujawnia uczucia kobiety, która pragnie przejawów miłości ukochanego mężczyzny. Należy więc wnioskować, że miłość jest szczególnie potrzebna kobiecie, odpowiada ona bowiem najgłębszym jej potrzebom. Miłość ta jest określona hebrajskim terminem דּוֹד, który oznacza wzajemną miłość oblubieńców[6]. Powinna ona mieć także konkretny przejaw, jakim jest właśnie pocałunek. Taka miłość jest wyżej ceniona przez kobietę niż wino, które w ówczesnych czasach było traktowane jako codzienny napój, czyli coś absolutnie niezbędnego do normalnego życia. Podczas uroczystych uczt stanowiło

---

coraz więcej uczonych skłania się ku interpretacji dosłownej Pnp, wedle której utwór opiewa oblubieńczą miłość ludzką (A. M. Dubarle. *L'amour dans le Cantique des cantiques. RB* 61 (1956) s. 197–221; D. Lys. *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques.* W: *Lectio divina 51*. Paris 1968; V. Manucci. *Sinfonìa dell'amore sponsale. Il cantico dei cantici*. Torino 1982; T. Brzegowy. *Jak rozumieć Pieśń nad Pieśniami? RBL* 38 (1985) s. 185–199; T. Brzegowy. *Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad Pieśniami. STV* 26 (1988) nr 1, s. 67––95). Nie chodzi o wyłącznie świecki charakter tej miłości, ale o rozpatrywanie jej od strony teologicznej, to znaczy, wykazaniu, że ludzka miłość małżeńska ma swój bardzo głęboki wymiar i znaczenie, ponieważ jest dana człowiekowi przez Stwórcę i ma do spełnienia ważne zadanie, jakie On jej przeznaczył (A. Chouraqui. *Il Cantico dei Cantici e introduzione ai Salmi*. Citta Nuova 1980 s. 39; R. Murphy. *Interpreting the Song of Songs. BTB* 9 (1979) s. 103–104).

[4] 1,2 *Całuj mnie pocałunkami ust swoich, bo słodsza jest twoja miłość nad wino,* 3 *(a woń twoich olejków jest ponad wszelkie wonności). Olejkiem rozlanym jest twoje imię – oto dlaczego umiłowały cię panny.* 4 *Pociągnij mnie za sobą! Biegnijmy! Wprowadź mnie, o królu, do swojej komnaty! Będziemy się cieszyć i radować tobą, upajać się twoją miłością bardziej niż winem! Słusznie miłują cię panny.*

[5] Od najdawniejszych czasów, pocałunek wykraczał swym znaczeniem daleko poza sferę zwykłego profanum. Ważną rolę odgrywała przy tym potrzeba zjednoczenia się z drugą osobą, a także pragnienie okazania jej szacunku. Całowanie stóp było znakiem całkowitego poddania się komuś. Pocałunek był także znakiem przynależenia do jakiegoś związku. Zasadniczo jednak, pocałunek był wyrazem szacunku (1 Sm 10,1). Pocałunek połączony z wzięciem w ramiona był pozdrowieniem dwu równych sobie osób (Rdz 33,4; Ps 85,11). W liturgii, pocałunki symbolizują nadprzyrodzoną miłość. N. J. Parella. *The Kiss, Sacred and Profane. And Interpretation History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes*. Berkeley 1969; M. Lurker. *Pocałunek*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* s. 179–180.

[6] P. Briks. דּוֹד. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu.* Warszawa 1999 s. 83; F. Zorell. דּוֹד. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti.* Roma 1968 s. 168.

ono niezbędny środek do podniesienia nastroju ogólnej wesołości wśród gości. Było ono także symbolem największych rozkoszy doczesnych[7]. W takim kontekście, miłość oblubieńca, wyrażona pocałunkiem wobec oblubienicy jest dla niej rozkoszą, przewyższającą jakiekolwiek inne doczesne. Intensywność tej rozkoszy potęguje obraz zestawienia rozlanego olejku z imieniem oblubieńca. Wonności, w skład których wchodziła mieszanina różnych olejków, były w powszechnym użyciu wśród ludzi Starożytnego Wschodu. Ich symbolika w życiu społecznym oznaczała radość lub intensywność[8]. Z kolei imię jest rozumiane jako obecność konkretnej osoby[9].

Zestawienie tych dwu symboli może oznaczać radość, którą daje oblubienicy wspomnienie obecności oblubieńca. Oblubieniec ma tak duże znaczenie dla oblubienicy, że przyżywa go, jako tego, który będzie ją prowadził w miłości. Pragnie ona być mu poddana. Intensywność tego pragnie oddaje czasownik „biegnijmy". Oczekuje ona więc w miłości, inicjatywy ze strony oblubieńca. Pragnie być przez niego „zdobywana" i ścisłej zażyłości z nim, należeć do niego, co z kolei oddaje symbol wprowadzenia do komnaty oblubieńca. Po wyrażeniu swego pragnienia bycia miłowaną przez oblubieńca, oblubienica przedstawia swą urodę oraz chęć szukania go, aby z nim być. Potrzebuje więc jego obecności przy niej.

To pragnienie oblubienicy znajduje odpowiedź ze strony oblubieńca, który nazywa ją swoją przyjaciółką[10]. Hebrajski wyraz רֵעָיָה odnosi się wyłącznie do

---

[7] J. S. Synowiec. *Wino w Starym Testamencie. WNFran* 1 (1987) s. 237–257; D. Sesboue. *Wino*. W: *STB* s. 1044–1046.

[8] G. Becquet. *Wonności*. W: *STB* s. 1072–1073.

[9] Imię w Starym Testamencie stanowiło istotny element osoby, która je nosiła, ponieważ ten, kto nie ma imienia, nie istnieje (Koh 6,10). Wyrażało ono istotę i cechy tego, któremu zostało nadane. Oznaczało rolę, jaką dany byt odgrywał we wszechświecie. Pytając o imię, pyta się o osobę, o jej egzystencję i siłę. Być pozbawionym imienia to tyle, co nie mieć żadnego znaczenia (Hi 30,8). Natomiast posiadanie wielu imion może oznaczać powagę człowieka, mającego wiele zadań do spełnienia (2 Sm 12,25). Bywa niekiedy, że imię zostaje zmienione, co oznacza obdarzenie go nową osobowością (Rdz 32,29; 41,45). Skoro imię jest synonimem osoby, to wymawiając je zyskuje się nad nią władzę (Iz 44,5; 2 Krn 23,34; 24,17; Rdz 17,5; 32,29). Niekiedy sam Bóg nakazuje nadać dziecku jakieś imię. Ma to jednak najczęściej znaczenie prorocze (Oz 1,6.9; Iz 8,2n). K. Gouders. *Imię*. W: *PSB* kol. 457.

[10] Biblia nie zastanawia się nad istotą przyjaźni, ale pokazuje, jak jest ona przeżywana oraz jej wartość (Syr 6,15n; 7,18; Prz 17,17; Ps 133; Prz 15,17). Przyjaźń zakłada wzajemne zrozumienie głębi swojej istoty, dając przez to pewność, że istnieje pomiędzy ludźmi głębokie zaufanie i szacunek. Przyjaciela się obdarowuje, chroni się jego życie, dzieli się z nim chleb, a w czasie niedoli – ból. Można mu we wszystkim zawierzyć. Przyjaźń im starsza, tym bardziej zyskuje na wartości

umiłowanej oblubienicy, ponieważ wyraża miłość mężczyzny do kobiety, osobiste zaangażowanie i jest równocześnie przejawem zażyłości, obecności z oblubienicą[11]. Oblubieniec dostrzega i podziwia piękno oblubienicy. Wyjątkowość jej piękna oddaje porównanie jej do klaczy w zaciągu faraona, czyli króla egipskiego, który musiał posiadać najwspanialszą klacz w państwie. Jeźdźcy egipscy należeli do najsławniejszych w owych czasach. Dbano tam szczególnie o wygląd konia, tym bardziej, że wtedy to nie koń, ale wół był zwierzęciem pociągowym. Koń był traktowany jako zwierzę szlachetne, luksusowe, które przodując w zaprzęgu faraona, olśniewało przepychem ozdób i wdziękiem.

Wzajemne pragnienie zjednoczenia, znajduje swój wyraz w symbolu stołu biesiadnego, będącego równocześnie symbolem uczty[12]. U ludzi Bliskiego Wschodu jest ona oznaką radosnego i poufałego, wzajemnego obcowania ludzi[13]. W tym

---

(Syr 9,10). W swym istnieniu powinna się ona opierać przede wszystkim na bojaźni Bożej (Syr 6,16n). Doceniając wartość przyjaźni, Biblia przestrzega przed budowaniem jej bez oparcia na bojaźni Bożej. Tak zawierane przyjaźnie są iluzoryczne (Ps 41,10; Syr 6,5–13; 12,8–13.22; 37,1–5) i prowadzą z czasem do zawodu (Hi 6,15––30), a nawet do zła (Pwt 13,7; Syr 12,14; 2 Sm 13,3-15). Dlatego tak ważne jest oparcie przyjaźni o miłość Bożą. W rzeczywistości wzorem prawdziwej przyjaźni jest ta, którą Bóg nawiązał z człowiekiem (Rdz 18,17n; Wj 33,11; Iz 41; Am 3,7). Przyjaźń jest tą stroną miłości Boga, którą wielokrotnie objawia On człowiekowi, okazując się dla niego Ojcem, Pasterzem, Oblubieńcem, zawierając z nim przymierze.

[11] F. Zorell. רַעְיָה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 781.

[12] Pnp 1,12 *Podczas gdy król gości przy stole biesiadnym, mój olejek nardowy roznosi swoją woń.* Nomadom, czyli ludom koczowniczym, wędrownym, oraz prostej ludności izraelskiej, stół, przy którym spożywano posiłki, był znany tylko w formie skóry, lub też maty rozpostartej na ziemi (Iz 21,5). Znano natomiast stół używany przy sprawowaniu kultu (Wj 25,23) i przy wykonywaniu pracy. Stołu do posiłku używali tylko ludzie zamożni (Sdz 1,7; 2 Krl 4,10). Dopiero w czasach późniejszych stół stał się przedmiotem powszechnego użytku (Ne 5,17). Zasiadanie do wspólnego stołu, stwarza poczucie szczególnej bliskości między współbiesiadującymi. Dopuszczenie kogoś do wspólnego stołu, oznacza przyjęcie go do wspólnoty rodzinnej (G. Herrgott. *Stół.* W: *PSB* kol. 1236).

[13] Uczta odgrywała w religijnych formach wyrazu, zawsze wielką rolę. Ten, kto może uczestniczyć w uczcie, należy do wspólnoty. Była znakiem rozpoznawczym wzajemnej przynależności i wspólnoty życia. Ten, kto spożywa w czasie uczty pokarm, staje się pełnoprawnym członkiem społeczności. Z tej właśnie racji, pojmowano ją kultycznie, jako samorealizację społeczności, w której uczestniczą także istoty z tamtego świata. Udział w uczcie jest kultycznym włączeniem się do społeczności. Stąd wykluczenie ze społeczności ucztujących oznacza zerwanie życiowych więzów. Wykluczonego ze społeczności, uważa się za człowieka obcego, pozbawionego możliwości zbawienia i wyjętego spod prawa oraz wykorzenionego, który nie ma już

kontekście, oznacza ona bliskość wzajemną oblubieńca i oblubienicy. To wzbudza wielką radość oblubienicy, co z kolei jest przedstawione w symbolu olejku nardowego. W tej części poematu, następuje po raz pierwszy nazwanie oblubieńca przez oblubienicę, „mój miły" דּוֹדִי. Jest on porównany do woreczka mirry, spoczywającego pomiędzy piersiami oblubienicy (Pnp 1,13). Mirra była rzadkim pachnidłem, wyrabianym z żywicy drzewa, do której dodawano olejki. W ten sposób tworzyła ona cenne pachnidło, którym namaszczali się ludzie zamożni. Posiada ona przyjemny zapach i oznacza wielkie bogactwo. W takim ujęciu, oblubieniec jest rozumiany przez oblubienicę, jako cenny dar dla niej, z czego ona sobie w pełni zdaje sprawę. Myśl tę podkreśla też Pnp 1,14, gdzie oblubieniec jest przyrównany do kwitnącej gałązki cypru. Krzew ten służył do ozdabiania. Dlatego w takim kontekście, oblubieniec jest szczególną wartością dla oblubienicy, której ona bardzo potrzebuje i docenia.

Ważną myśl ukazuje Pnp 2,3–5[14], gdzie przedstawiona jest oblubienica, spoczywająca w cieniu (hebr. בְּצִלּוֹ.) oblubieńca. Cień symbolizuje rzeczywistość dwojakiego rodzaju w zależności od tego, czy jest wyrazem obecności, czy też braku światła[15]. W kontekście tej perykopy, cień oznacza poczucie bezpieczeństwa, jakiego doświadcza oblubienica. Wypływa ono z obecności przy niej oblubieńca i ciągłej jego troski o nią[16]. Myśl tę podkreśla użyta tu symbolika owocu, który oznacza rezultat ludzkich wysiłków. W tym przypadku chodzi o starania, opiekę, jaką podejmuje oblubieniec wobec oblubienicy. Dzięki temu oblubienica doświadcza ze strony oblubieńca zaspokojenia jednej z jej elementarnych potrzeb, wypływających z natury kobiety – troski oblubieńca o nią, co daje jej poczucie bezpieczeństwa.

Znaczenie miłości oblubieńca dla oblubienicy, ukazują też kolejne symbole użyte w Pnp 2,4, jakimi są „komnata biesiadna" i „chorągiew". Komnata ozna-

udziału w tajemniczej jedności i wspólnocie. Uczta jest oznaką gościnnej uprzejmości (Rdz 18,1–5), świadectwem wdzięczności lub dowodem radości z racji przybycia kogoś bliskiego (Tb 7,9). Choć radość towarzysząca uczcie powinna być pełna i obfitująca, to jednak nieumiarkowana wesołość w czasie jej trwania nie była pochwalana (Jdt 1,16) Uczta nie powinna przeobrazić się w okazję do wyuzdania (Prz 23,20; Syr 31,12–22). G. Hierzenberger. *Uczta.* W: *PSB* kol. 1352–1353.

[14] 3 *W jego cieniu pragnę spocząć, a owoc jego słodki jest memu podniebieniu.* 4 *Wprowadził mnie do komnaty biesiadnej, a chorągiew, którą wzniósł nade mną – to miłość.* 5 *Wzmocnił mnie plackami z rodzynek, orzeźwił mnie jabłkami, bo jestem chora z miłości*

[15] F. Zorell. צל. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 691.

[16] Cień, który osłania człowieka, jest często obrazem opieki udzielanej przez Boga (Ps 17,8; 36, 8; 91,1). X. Leon-Dufour. *Cień*. W: *STB* s. 149–151.

cza dużą zażyłość pomiędzy nimi, intymność, której pragnie oblubienica, głębię miłości i wzajemnego zrozumienia. Chorągiew (hebr. דֶּגֶל) z kolei oznacza miejsce wyróżnione, honorowe[17]. Miłość oblubieńca do oblubienicy ma więc dla niej znaczenie wyjątkowe. Jest ono przedstawione w kolejnym wierszu. Symbolika placka z rodzynkami (hebr. אֲשִׁישָׁה)[18] i wzmocnienie następujące po jego spożyciu, oraz jabłek i orzeźwienie po ich skonsumowaniu, oznaczają tu szczególne poczucie siły, bezpieczeństwa i godności, jakie daje oblubienicy, miłość (hebr. אַהֲבָה) oblubieńca do niej[19]. Tak rozumiana miłość wzbudza odzew i wzajemność w oblubienicy[20]. Natężenie jej miłości do oblubieńca jest tak mocne, że przypomina osłabienie w czasie choroby[21]. Miłość do oblubieńca pozwala jej

---

[17] Chorągiew była znakiem zrobionym z tkaniny i służącym do identyfikacji grupy, jak również wyznaczającym miejsce zbiórki danej społeczności (Iz 5,26). Znak ten był dobrze widoczny z odległości, gdyż był wykonany z dużego kawałka płótna. M. Wojciechowski. *Chorągiew*. W: *Encyklopedia biblijna.* Red. P. J. Achtemeier. Warszawa 1999 s. 155; F. Zorell. דֶּגֶל. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 167.

[18] Placek z rodzynkami jest wybornym posiłkiem, podawanym przy szczególnych okazjach. Jest to coś wykwintnego, wyjątkowego, niecodziennego, wspaniałego. F. Zorell. אֲשִׁישָׁה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 85.

[19] Świeże jabłko dla człowieka żyjącego w terenie półpustynnym, było zawsze upragnionym orzeźwieniem.

[20] F. Zorell. אַהֲבָה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 17.

[21] Choroba w Starym Testamencie jest pojmowana głównie jako stan słabości i ułomności (Ps 38,11). Biblia nie szuka naturalnych przyczyn danych schorzeń, lecz zwraca uwagę na fakt, że każda choroba niesie ze sobą bardzo przykre doświadczenie dla człowieka w postaci cierpienia. To właśnie stanowi punkt kulminacyjny dla rozważań Biblii o chorobie. Istotne jest tu szukanie odpowiedzi na pytanie dotyczące znaczenia tego zjawiska w życiu ludzkim. Objawienie biblijne poucza, że cierpienie, czyli także choroba, jest następstwem grzechu dokonanego przez pierwszych ludzi (Rdz 3,16–19). Stopniowo coraz bardziej rozwija się prawda, w myśl której to właśnie działanie szatana jest przyczyną wszelkich chorób i cierpienia, których doświadcza człowiek (Hi 2,7). Stary Testament wobec sytuacji człowieka dotkniętego chorobą nie zakazuje praktyk lekarskich. W każdej chorobie należy przede wszystkim szukać pomocy u samego Boga, ponieważ to właśnie On jest Panem życia (Pwt 32,39; Oz 6,1). W pełnym tego słowa znaczeniu jest On najlepszym lekarzem człowieka (Wj 15,26). Obietnice eschatologiczne czynione przez proroków zapewniają zniesienie chorób w nowym świecie, który przypadnie w udziale wyznawcom Boga w czasie ostatecznym. Nie będzie wówczas chorych (Iz 35,5n), cierpień ani łez (Iz 25,8; 65,19), ponieważ znikną w nim następstwa grzechu, tak bardzo dotkliwe w swych skutkach dla całej ludzkości. J. Guilet. P. Grelot. *Choroba*. W: *STB* s. 122–125.

jeszcze bardziej na to, aby dała się miłować oblubieńcowi. Czyni ona ją bardziej dyspozycyjną i otwartą na jego miłość, co przedstawia symboliczna scena w wierszu 6.

Pnp 2,7 przedstawia oblubieńca, okazującego czułość i delikatność wobec najgłębszych potrzeb oblubienicy. Miłość więc, odznacza się wrażliwością nie tylko na piękno fizyczne, ale także na potrzeby psychiczne umiłowanej osoby. Dotyczy to głównie relacji oblubieńca wobec oblubienicy[22]. Chce ona, aby oblubieniec odczytywał, rozumiał i uprzedzał zaspokajanie jej najgłębszych pragnień. Im bardziej oblubieniec zaspokaja potrzebę bycia miłowaną u oblubienicy, tym bardziej ona pozwala się miłować, co przejawia się w coraz większym otwarciu się jej na jego miłość, która równocześnie pomaga jej w wyzwoleniu się z tego, co jest niewłaściwe.

To gorące pragnienie zjednoczenia uwidacznia się też w Pnp 2,8[23]. Jako pierwsza wypowiada to swoje pragnienie, oblubienica. Przyzywa ona oblubieńca, jest za nim stęskniona. Jest pewna jego miłości do niej. Ta pewność pozwala jej mówić o jego zbliżaniu się do niej z wielkim pośpiechem. To świadczy także i o jego pragnieniu do zjednoczenia z oblubienicą. Stąd właśnie porównanie oblubieńca do gazeli lub jelonka. Oba zwierzęta utożsamiają bowiem szybkość i zwinność[24]. To jeszcze raz potwierdza pewność oblubienicy o miłości oblubieńca do niej.

Z kolei wypowiada się oblubieniec, ujawniając również tendencję do zjednoczenia. Doświadczenie przez niego takiego przeżycia jest związane z radością, co ukazuje bogata w opisy symbolika wiosny. W dalszej kolejności (w. 14) oblubieniec przyzywa do siebie oblubienicę, dając tym wyraz tęsknoty za nią i pragnienia jej[25]. Nawet taki szczegół, jak głos oblubienicy, jest ważny dla oblubieńca, ponieważ i jego dźwięk napełnia go radością[26]. To przyzywanie oblubienicy przez oblubieńca, zostaje przez nią usłyszane i odwzajemnione.

---

[22] J. Warzecha. *Miłość oblubieńcza w Pieśni nad Pieśniami.* W: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi.* Warszawa 1997 s. 409–426.

[23] *Słuchaj! Mój umiłowany! Oto przybywa!Biegnie radośnie przez góry, przeskakuje pagórki.*

[24] M. Lurker. *Jeleń*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych.* Pozań 1989 s. 77.

[25] *Gołębico moja, ukryta w skalnych szczelinach, w wydrążeniu skalnej ściany! Ukaż mi swoje oblicze, pozwól mi usłyszeć swój głos, albowiem głos twój jest słodki, a oblicze twoje wdzięczne.*

[26] Radość w ujęciu Starego Testamentu jest jednym z podstawowych elementów obietnicy Boga wobec człowieka. Jej przedmiotem jest prawo Boże (Ps 33,21; 37,4; Jl 2,29), świadomości wybrania i prowadzenia przez Boga (Iz 44,23), czy oczekiwanie na

Istotną myśl zawiera symbolika winnicy i lisów ją niszczących (2,15)[27]. W Starym Testamencie, winnica (hebr. כֶּרֶם) jest często używana jako symbol radości człowieka oraz błogosławieństwa Bożego[28]. Lis (hebr. שׁוּעָל) z kolei jest jednym ze szkodników, niszczących winnicę[29]. Dlatego też, oblubienica może przestrzec lub pragnie zwrócić uwagę na istnienie elementów zagrażających ich miłości, która to miłość daje im obojgu wiele radości.

Pnp 2,16 ujawnia pragnienie oblubienicy wobec oblubieńca[30]. Żywi ona potrzebę wzajemnej przynależności do siebie. Stwierdzenie „dopóki powiewa

---

Mesjasza (Iz 9,1–7). Okazją do radości były święta (Kpł 23,40; Pwt 16,11,14n), a przede wszystkim uczta ofiarna (Pwt 12,7), ponieważ była ona symbolicznym przyswojeniem sobie dóbr zbawienia. Wyraźnym wezwaniem do radości jest kult, będący okazją do wychwalania Boga (Ps 33,1; 149,2). Ważną przyczyną radości była świadomość oczekiwania na czasy ostateczne (Dn 3,52–90; Iz 9,2; 35,1). J. Vermeylen. *La composition littéraire de l'Apocalypse d'IsDe (Is XXIV-XXVII). EThL* 50 (1974) s. 5–36. M. Rehm. *Der Friedensfürst in Za 9,9-10. Bibel und Leben 9.* 1965 s. 164–166. Źródłem radości są także dobra ziemskie, gdyż są obiecane przez Boga (Pwt 28,3–8; Jr 33,11). Radość, którą niewiasta dzięki swej dobroci i cnotom napełnia męża (Prz 5,18; Syr 26,2.13) jest obrazem najwyższego szczęścia (Iz 62,5). Dla małżonków płodność jest przyczyną radości (1 Sm 2,1.5; Ps 113,9), zwłaszcza gdy ich dzieci są mądre (Prz 10,1). Do innych radości można zaliczyć koronację króla (1 Krn 1,40), zwycięstwo (1 Sm 18,16), powrót wygnańców z niewoli (Ps 126,2n). Ponadto są jeszcze radości tak wewnętrzne, że nie można się nimi podzielić z innymi (Prz 14,10). Radość jest ważna, ponieważ decyduje o zdrowiu człowieka (Prz 17,22n) i pozwala człowiekowi zapomnieć o przykrościach, jakie towarzyszą życiu. Jest ona cząstką, którą zsyła człowiekowi sam Bóg (Koh 5,17n). Bóg potępia jedynie radość przewrotną, która wynika ze złych uczynków (Prz 2,14; Ps 13,5; 35,26). C. Breuer. *Radość*. W: *PSB* kol. 1120.

[27] *Schwytajcie nam lisy, małe lisiątka niszczące winnice, bo winnice nasze okryte są kwieciem.* Lis był uważany za zwierzę czyniące szkody w uprawach roślinnych, dlatego przepędzano go z pól rozpalonymi pochodniami. Ze względu na swoje cechy był on symbolem chytrości i przewrotności (Ne 3,35). M. Lurker. *Lis*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* s. 116–117.

[28] Nazwą winnica określano pole, na którym rośnie winorośl i zbiera się winogrona. Winnice były jedną z typowych oznak dobrobytu. Bardziej niż jakakolwiek uprawa roli, plantacja winnicy zależy od wytężonej i mądrej pracy człowieka oraz wpływu poszczególnych pór roku. Obchodzenie się z winnicą, jako rodzajem własności, zostało szczegółowo określone w różnych zbiorach praw (Wj 22,4; Kpł 19,10; Pwt 20,6). R. S. Boraas. *Winnica*. W: *Encyklopedia biblijna* s. 1340.

[29] F. Zorell. שׁוּעָל. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 829–830.

[30] *Mój umiłowany należy do mnie, a ja do niego, ten, który pasie swoją trzodę pomiędzy liliami*.

wiatr dzienny" (w. 17), może oznaczać, że ta przynależność ma być na zawsze. Przekonująco to pragnienie wyraża fragment Pnp 3,1-5, w którym oblubienica wspomina swoje tęsknoty i wysiłki, zmierzające do odnalezienia oblubieńca, by przebywać już razem[31]. Poszukiwanie oblubieńca przez oblubienicę wskazuje, że dzięki wzajemnej miłości, potrafiła ona pokonać wiele przeszkód, stojących na drodze tej miłości.

Miłość jako tendencji do zjednoczenia osób, przedstawiona jest też w wierszu 4,12. Oblubienica określona przez oblubieńca jako „siostra", jest tu przyrównana do „zamkniętego ogrodu" (hebr. גַּן נָעוּל)[32]. Ta symbolika oznacza wyłączną przynależność oblubienicy do oblubieńca, a nie do kogo innego[33]. Jest ona jego własnością. Ma on do niej szczególne prawo. Miłość oblubieńcza odznacza się więc wyłącznością i jedynością. Jest to bogata miłość, pełna życia, co przedstawia symbolika wielości kwiatów, rosnących w tym ogrodzie[34]. Zależ-

---

[31] 3,1 *Na mym posłaniu pośród nocy szukałam tego, którego miłuje moja dusza. Szukałam go, ale nie znalazłam.* 2. *Wstanę więc i obiegnę miasto, ulice i place: Będę szukała tego, którego miłuje moja dusza. Szukałam go, ale nie znalazłam.* 3. *Spotkali mnie strażnicy krążący po mieście i spytałam: „Czyście nie widzieli tego, którego miłuje moja dusza?"* 4. *Zaledwie od nich odeszłam, odnalazłam tego, którego miłuje moja dusza. Objęłam go i nie puszczę, dopóki nie wprowadzę go do domu mej matki, do mieszkania tej, która mnie urodziła.* 5. *Zaklinam was, córki jerozolimskie, na gazele lub na dzikie łanie! Nie wyrywajcie jej ze snu, nie budźcie umiłowanej, dopóki sama nie zapragnie.*

[32] Ogród to obszar ziemi uprawnej, odgrodzony murem z kamieni, cegły lub żywopłotem. Wejście do ogrodu stanowiła najczęściej brama, która mogła być zamykana (2 Krl 25,4). Ogrody były położone blisko źródeł wody, dlatego były one urodzajne i stanowiły przedmiot pragnień. Wykorzystywano je zarówno dla celów dekoracyjnych, jak i użytkowych (Rdz 13,10; Lb 24,6: Jr 31,12). W ogrodach uprawiano warzywa, przyprawy, drzewa owocowe i kwiaty (1 Krl 21,2; Jr 29,5). Z powodu zazwyczaj bujnej roślinności, ogród był od dawna symbolem wszelkiego urodzaju (Rdz 13,10). Był one również miejscem, w którym urządzano spotkania z różnych okazji, jak również miejscem modlitwy i medytacji. Znajdowały się w nich także groby przodków. Ich istotną cechą było wyłączne przynależenie do właściciela. Ogród był też symbolem bliskiej zażyłości człowieka z Bogiem (Rdz 2,8) i Bożej łaskawości. W. E. Lemke. *Ogród*. W: *Encyklopedia biblijna* s. 866.

[33] F. Zorell. נָעַל. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 521.

[34] Rozkwitanie kwiatów to zwiastun wiosny oraz nadzieja na uzyskanie plonów. Dlatego zamiłowanie starożytnych ludów do kwiatów było wyrazem nie tylko radowania się ich pięknem, ale przede wszystkim silnie wiązało się ze sferą religijną. Kwiaty były obecne w wielu dziedzinach życia ludzi Starożytnego Wschodu. Z ich nektarów i aromatów wytwarzano wonne ekstrakty i olejki, stanowiące podstawę do produk-

ność pomiędzy miłością i życiem przedstawia też wiersz 15. Miłość jest jak źródło żywej wody. Symbolika źródła wody oznacza obfitość życia[35]. Bez wody, jakakolwiek forma życia jest skazana na wymarcie[36].

W dalszej części tekstu, oblubienica przyzywa oblubieńca (4,16)[37]. Wyraża ona głębokie pragnienie, aby oblubieniec czuł się dobrze w obrębie miłości, którą ona kieruje do niego. Oblubienica, pragnie uszczęśliwić oblubieńca swą miłością. Oblubieniec dostrzega tę postawę oblubienicy i wyraża jej za to swoją wdzięczność, poprzez określenie znaczenia dla niego jej miłości, co przedstawia Pnp 5,1. Upaja się on jej miłością.

Fragment Pnp 5,3–8 przedstawia kolejny wyraz miłości, dążącej do zjednoczenia. Bogaty opis czynności oblubienicy, które dokonuje ona, aby znaleźć oblubieńca, zdaje się wskazywać, że miłość wymaga wielkiej ofiary, rozumianej tutaj jako szereg wyrzeczeń i trudów.

Z kolei dostrzeżenie piękna umiłowanej kobiety, zachwyt i podziw, jaki wzbudza ono w oblubieńcu, przechodzi u niego w pragnienie połączenia się z nią węzłem małżeńskim. Zostało to wyrażone lirycznym językiem obrazowym. Zjednoczenie małżonków obejmuje całą ich osobę, włącznie z elementami fizycznymi (Pnp 7,7–10)[38]. Interesujące jest tu porównanie oblubienicy do palmy (hebr. תָּמָר), drzewa mającego zawsze zielone liście, czyli nieustannie żyjącego (Wj 15,27; Kpł 23,40; Lb 33,9; Ps 92, 13)[39]. Być może symbolika wspinania się na palmę i chwycenia się jej gałęzi oznacza, że radość oblubieńca, pły-

---

cji różnych perfum i maści. Zapachy kwiatów odświeżały powietrze w domach i odzież oraz upiększały domostwa. Formy kwiatowe były inspiracją w tworzeniu motywów dekoracyjnych w sztuce. W metaforyce biblijnej kwiaty oznaczają przemijanie wszystkiego, co ziemskie (Ps 103,15n), ale również odnowienie. Z kwiatami łączono piękno, czystość i słodycz. Dlatego też są one ziemskim wyobrażeniem niebieskiej szczęśliwości. P. L. Crawford. *Kwiaty*. W: *Enceklopedia biblijna* s. 647.

[35] F. Zorell. בִּיִם. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 432.

[36] M. G. Boismard. *Woda*. W: *STB* s. 1058–1062.

[37] *Zerwij się, wietrze północny! Bywaj, wietrze południa! Powiejcie przez mój ogród, by się rozprzestrzeniły jego wonności. Niech umiłowany mój wejdzie do swego ogrodu i niech pożywa jego najwyborniejsze owoce.*

[38] 7,7 *O, jakże piękna jesteś i jak powabna, o umiłowana, o najmilsza!* 8. *Twoja wyniosła postać podobna jest do palmy, a twoje piersi do winnych gron.* 9. *Rzekłem: Pragnę wspiąć się na palmę, uchwycić się jej gałęzi dźwigających owoc. Niech piersi twoje będą jak grona winnego krzewu, a tchnienie twych nozdrzy jak woń jabłek.* 10. *Niech usta twoje będą mi najwyborniejszym winem, przepływającym gładko przez moje podniebienie,*

[39] F. Zorell. תָּמָר. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 903.

nąca ze zjednoczenia z oblubienicą, wzmacnia w nim życie i obdarza go nim. Nie ma na tym drzewie nic takiego, co by nie okazało się pożyteczne dla człowieka. Dlatego palma jest symbolem wszystkiego, co wzniosłe i szlachetne. W takim ujęciu miłość pomiędzy oblubieńcami, wyrażająca się na zewnątrz właśnie w ich zjednoczeniu cielesnym jest jak najbardziej prawidłowa i bardzo dobra, dająca szczęście, radość i życie. Życie bowiem było najważniejszą wartością w Starym Testamencie[40].

Ważna jest tu też chronologia wydarzeń. Najpierw taniec weselny (Pnp 7,1), czyli obrzęd zaślubin, a dopiero później zjednoczenie cielesne oblubieńców jako wyraz ich miłości. Można stąd wnioskować, że taki przejaw miłości powinien mieć miejsce tylko w małżeństwie.

W dalszej części poematu, zawarta jest odpowiedź oblubienicy, z której jednoznacznie wynika, że zdaje ona sobie sprawę z tego, że jest kochana przez oblubieńca. Jest ona pewna jego miłości do niej (Pnp 7,11)[41]. Dlatego też, jest ona gotowa odwzajemnić jego miłość, swoją miłością i oddaniem (Pnp 7,12--14)[42]. W tekście tym zawarta jest ważna prawda, dotycząca prawidłowości w miłości oblubieńczej. To miłość oblubieńca do oblubienicy jest tym najważniejszym czynnikiem, który wzbudza w oblubienicy miłość do niego. Doświadczenie różnych przejawów miłości oblubieńca, pozwala oblubienicy odwzajemnić się miłością. Dopiero w tym momencie wzajemna miłość oblubieńców osiągnęła pełnię. Może na to wskazywać użyta tutaj symbolika mandragory i jej owoców złożonych u drzwi mieszkania. Owoce oznaczają rezultat pracy, a także duchowych wysiłków, to co dojrzałe[43]. Z kolei owoce mandragory są napełnione słodkim i delikatnym miąższem. Były one symbolem pełnej i dojrzałej miłości, znajdującej swój wyraz w prokreacji, płodności i zrodzeniu dziecka[44].

Ponadto stałość, czyli pełnię, dojrzałość tej wzajemnej miłości, podkreśla symbolika mieszkania, czyli czegoś, co jest trwałe, nieprzemijające[45]. Radość

---

[40] M. Lurker. *Palma*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* s. 167–168.

[41] *Ja należę do umiłowanego i do mnie on zwraca swoje pożądanie.*

[42] 12. *Przyjdź, o mój umiłowany, wyjdziemy na pole, noc będziemy spędzać w wioskach.* 13. *Wczesnym rankiem pospieszymy do winnic, by zobaczyć, czy krzew winny okrył się kwieciem, czy rozchylają się już winne płatki kwiatów, czy zawiązały się już pączki granatowców: tam cię obdarzę miłością.* 14. *Mandragory rozsiewają już swoją woń, a u drzwi naszego mieszkania mamy wszelki najznakomitszy owoc zarówno z nowych, jak i ze starych zbiorów. Zachowałam je dla ciebie, mój umiłowany.*

[43] C. Spicq. X. Leon-Dufour. *Owoc.* W: *STB* s. 636–637.

[44] A. Baum. *Mandragora*. W: *PSB* kol. 699–700.

[45] Człowiek Starego Testamentu jest nomadą, czyli wędrowcem, któremu pojęcie „mieszkać", jest całkiem obce. Jest on ciągle w ruchu, nie do końca doświadczył

z podjęcia decyzji o pełnym oddaniu się oblubienicy w pełnej miłości oblubieńcowi, może nieco pomniejszyć świadomość, że małżeństwo odrywa ją od matki i rodzeństwa (Pnp 8,1–2)[46]. Jednak brak bliskich sobie ludzi, rekompensuje miłość okazywana jej przez męża (Pnp 8,3)[47].

W świetle powyżej przeprowadzonych analiz, dotyczących miłości małżeńskiej, wynika, że jest ona dana człowiekowi przez Boga, jako jego naturalne wyposażenie, co pozwala określić zadanie tej miłości wyznaczone jej przez Stwórcę. Rola tej miłości polega na tworzeniu pełnej jedności pomiędzy oblubieńcem i oblubienicą. Pod pojęciem „pełna" należy rozumieć wszystkie aspekty człowieczeństwa osób tworzących małżeństwo, czyli cielesność i duchowość. Jest to możliwe dzięki odmienności pomiędzy mężczyzną i kobietą. Wyznaczone miłości oblubieńczej miejsce jest jej dowartościowaniem. Wskazują na to wezwania do podejmowania gestów, będących wyrazem dążenia do zjednoczenia. Widoczne jest to zwłaszcza w wezwaniach, które oblubienica kieruje do oblubieńca. Pozwala to przypuszczać, że ten element miłości jest szczególnie potrzebny właśnie jej. Sama dążność do zjednoczenia polega na pragnieniu stałego przebywania nawzajem ze sobą. Wiąże się z tym wzajemne poszukiwanie i radość odnajdywania się. Nie jest to łatwe, ponieważ ten element miłości oblubieńczej napotyka najwięcej trudności stojących na drodze do połączenia się zakochanych. Dlatego potrzebna jest w tym siła woli i umiejętność znoszenia wielu utrapień. To z kolei podkreśla pierwszorzędną rolę płaszczyzny duchowej we wzajemnym zjednoczeniu. Jednakże zawężenie tego zjednoczenia jedynie do tej płaszczyzny byłoby jego zubożeniem i jakimś brakiem. Dlatego też, uwzględniając objawioną przez Boga prawdę o człowieku jako istocie obdarzonej elementem materialnym, jakim jest ciało, Pnp wskazuje, że zjednoczenie pomiędzy oblubieńcem i oblubienicą powinno obejmować również ich stronę cielesną.

---

tego, czym jest mieszkanie. Nie znał on nawet odpowiedniego słowa, które wyrażałoby takie doświadczenie. Stopniowo jednak budzą się w nim tęsknoty, aby móc odpocząć po trudach wędrówek po pustyni, co jest przedmiotem obietnic Bożych (Rdz 49,9; Pwt 33,12; Jr 23,6). Ponieważ człowiek jest stale w drodze, dlatego za jego ziemskiego życia, prawda o mieszkaniu wypełnia się w sposób niedoskonały. Pełną realizacją tych pragnień i zapowiedzi jest zamieszkanie Boga pośród swego ludu (Am 5,15; Jr 12,14). A. Urban. *Mieszkanie*. W: *PSB* kol. 730.

[46] 8,1 *O, czemuż nie jesteś moim bratem, który ssał piersi mojej matki?! Wówczas spotkawszy cię na ulicy mogłabym cię całować i nikt nie odważyłby się szydzić ze mnie z tego powodu.* 2*Wprowadziłabym cię do domu mej matki, zabrałabym cię do mieszkania mojej rodzicielki. Napoiłabym cię winem korzennym, moszczem z granatów.*

[47] S. Potocki. *Rady mądrości* s. 173.

Poprzez bogatą symbolikę w tej materii, Pnp wskazuje znaczenie ciała w relacji oblubieńczej i tym sposobem także go dowartościowuje. Miłość powinna więc wyrażać się także poprzez ciało. Tym sposobem cielesność staje się czynnikiem tworzącym jedność małżonków. Nie wolno jej wykluczyć z tej jedności. Symbolika zaślubin i uczty weselnej użytej w Pnp, wskazuje, że taki wyraz miłości może mieć miejsce tylko w małżeństwie. Jedynie taki związek zapewnia pełnię wzajemnego oddania. W świetle tekstów Pnp tak wszechstronnie rozumiana jedność powinna cechować się dużą intensywnością. Wzmaga ona jeszcze bardziej tę dążność do zjednoczenia oraz wyzwala w oblubieńcach czułość i delikatność wobec najgłębszych wzajemnych potrzeb. Jest to więc czynnik zapewniający stały rozwój człowieka. Należy ponadto zaznaczyć, że dążność do zjednoczenia wiąże się z wyłącznością i jedynością, to znaczy z przynależnością do tej a nie innej osoby. To zapewnia jej stałość i wierność.

SUMMARY

Unity as an essential feature of marital love in the light of chosen texts of song of song

The activity of people creating the final shape of sapiential tradition constitutes the last stage of redemption in the Old Testament. Their mature theological reflection includes earlier theological considerations concerning matrimony and tries to indicate the most valuable characteristic of marital unity, suitable for dignity of the individuals composing this relationship as well as distinguishing it from other human communities. This is most evident Song of Songs. In this book, as in no other sapiential work of the Old Testament, marital love – the most important element of marital unity – has been presented in the most comprehensive way. This constitutes a distinct proclamation of the personal aspect of matrimonial relationship. Such formulation of marital unity certainly does not exclude its other aspects (law, genealogy, accord), originating from the earlier stages of God's Revelation, but supplements them with something, which had not been strongly stressed before.

TEOLOGIA

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 147–156

OJCOWIE KOŚCIOŁA W ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ BENEDYKTA XVI *SACRAMENTUM CARITATIS*

Posynodalna adhortacja papieża Benedykta XVI *Sacramentum caritatis* składa się z trzech podstawowych części. Pierwsza zatytułowana jest: *Eucharystia – tajemnica wiary*, druga nosi tytuł: *Eucharystia – tajemnica celebrowana*, trzecia natomiast: *Eucharystia – misterium życia*. Każda z wymienionych części posiada swoje biblijne motto, umieszczone na początku, później zaś, w konkretnej treści, jest ono rozwijane. Poszczególne części podzielone są także na grupy tematyczne, te zaś na mniejsze zagadnienia. Rozpoczynają się od wątku teologicznego, kończą zaś konkretnymi wskazaniami pastoralnymi.

Papież powołuje się w niektórych miejscach na dokumenty Jana Pawła II, najwięcej jednak na swoje wypowiedzi i na zdanie Ojców Synodalnych. Często podkreśla, że wychodzi im naprzeciw lub też spełnia ich życzenia w odniesieniu do konkretnych kwestii związanych z tajemnicą Eucharystii.

Oprócz wspomnianych odniesień, odnaleźć możemy także w adhortacji papieża Benedykta wiele wypowiedzi Ojców Kościoła, które godne są podkreślenia, ponieważ służą one nie tylko jako podbudowa teologiczna do konkretnych tekstów, ale stanowią również implikacje pastoralne i jako takie mogą zostać wykorzystane w pracy duszpasterskiej.

W sumie papież Benedykt odwołuje się w swojej adhortacji do ośmiu Ojców Kościoła i dwa razy do tekstów opisujących męczeństwo świadków wiary z pierwszych wieków Kościoła. Najwięcej, bo aż dziesięć razy cytuje św. Augustyna, po dwa razy św. Jana Chryzostoma i św. Ignacego z Antiochii, jeden raz św. Justyna, św. Ireneusza z Lyonu, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Hieronima i św. Jana Damasceńskiego. W odniesieniu do męczenników odwołuje się do Polikarpa ze Smyrny oraz do męczenników z Abiteny z IV wieku.

1. Ojcowie Kościoła a Eucharystia jako tajemnica wiary

Pierwsza część adhortacji papieskiej została zatytułowana *Eucharystia – tajemnica wiary*. Przewodnim jej mottem biblijnym są słowa św. Jana: „Na tym polega dzieło zamierzone przez Boga, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał" (6,29). Może też dlatego już we wprowadzeniu do adhortacji Benedykt mówi o Eucharystii jako o pokarmie prowadzącym do poznania prawdy przywołując słowa św. Augustyna. Papież przypomina, że „z przenikliwą znajomością ludzkiej kondycji, św. Augustyn zwrócił uwagę na to, iż człowiek działa spontanicznie, a nie z przymusu, kiedy staje wobec czegoś, co go pociąga i wzbudza w nim pragnienie. Pytając tedy, co może człowieka ostatecznie od wewnątrz poruszyć, święty Biskup zawołał: *Czegoż dusza pragnie na sposób bardziej żarliwy niż prawdy?*"[1].

Papież omawia temat Eucharystii z konkretnym wskazaniem na związek, jaki istnieje pomiędzy Eucharystią i poszczególnymi tajemnicami naszej wiary. Chodzi w nim najpierw o relację Eucharystii w odniesieniu do Trójcy Przenajświętszej. Tutaj przywołuje wielkie i znaczące dzieło św. Augustyna *De Trinitate*. Benedykt podkreśla, że człowiek może doświadczyć bezinteresownego daru Trójcy Przenajświętszej, gdyż „Kościół przyjmuje, celebruje, adoruje ten dar w wiernym posłuszeństwie. *Tajemnica wiary* jest tajemnicą miłości trynitarnej, do uczestnictwa w której jesteśmy przez łaskę wezwani. Także więc i my musimy zawołać wraz ze św. Augustynem: *Jeśli widzisz miłość, widzisz Trójcę*"[2].

Papież dostrzega także związek Eucharystii z tajemnicą Ducha Świętego. Dlatego też odwołuje się do jednej z katechez chrzcielnych św. Cyryla Jerozolimskiego: „W tej perspektywie – pisze Benedykt – można pojąć decydującą rolę Ducha Świętego w celebracji eucharystycznej, a w szczególności w przeistoczeniu. Świadomość tego jest dobrze udokumentowana u Ojców Kościoła. Św. Cyryl Jerozolimski, w swoich *Katechezach* przypomina, że *wzywamy Boga miłosiernego, aby zesłał swego Ducha Świętego na wyłożone dary ofiarne, aby przemienił chleb w Ciało Chrystusa i wino w Krew Chrystusa. To, czego Duch Święty dotyka jest przez Niego całkowicie uświęcone i przemienione*"[3]. W tym

---

[1] Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, *26,5*; PL 35, 1609; *Sacramentum caritatis 2*.

[2] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej, VIII,8,12* ; CCL 50, 287. *Sacramentum caritatis 8*.

[3] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza XXIII,7* ; PG 33, 1114 n. *Sacramentum caritatis 13*.

samym kontekście Benedykt odwołuje się także do dialogu *O kapłaństwie* św. Jana Chryzostoma. Cytując jego słowa papież stwierdza: „Również św. Jan Chryzostom podkreśla, że kapłan wzywa Ducha Świętego, gdy celebruje ofiarę[4]: jak Eliasz – mówi on – szafarz przywołuje Ducha Świętego, aby *gdy łaska spływa na ofiarę, przez nią rozpalały się dusze wszystkich*"[5].

Dużo miejsca poświęca papież omówieniu związku Eucharystii z pozostałymi sakramentami. Tutaj też zawarta jest największa ilość wskazań pastoralnych. Nie chodzi o nowe dyrektywy, ale przede wszystkim o przypomnienie starych, obowiązujących już w Kościele norm, które zostały zapomniane bądź też w niektórych Kościołach zaniedbane. W odniesieniu do dwóch sakramentów: pokuty i święceń, Benedykt powołuje się na Ojców Kościoła.

Kiedy papież ukazuje więź, jaka istnieje pomiędzy Eucharystią a sakramentem pojednania, przywołuje słowa św. Jana Damasceńskiego z jego *Wykładu prawdziwej wiary* oraz *Mowę 39* św. Grzegorza z Nazjanzu. „Ponadto – pisze Benedykt w swojej adhortacji – więź pomiędzy Eucharystią i Pojednaniem przypomina, że grzech nigdy nie jest rzeczywistością wyłącznie indywidualną; jest zawsze raną zadaną wspólnocie kościelnej, w którą jesteśmy włączeni przez Chrzest. Dlatego Pojednanie, jak mówili Ojcowie Kościoła, jest *laboriosus quidam baptismus*, podkreślając w ten sposób, że rezultatem drogi nawrócenia jest także przywrócenie pełnej komunii kościelnej, która się wyraża w ponownym przystąpieniu do Eucharystii"[6].

Wiele miejsca Benedykt poświęca na omówienie sakramentu święceń, aby przypomnieć kapłanom, że cała ich posługa nigdy nie powinna wynosić na pierwszy plan ich samych lub ich opinii, ale Chrystusa, ponieważ wyświęcony kapłan działa *in Persona Christi*, a także w imieniu całego Kościoła[7]. Z tego powodu stawianie siebie w centrum celebracji liturgicznej sprzeciwia się tożsamości kapłańskiej. Papież przypomina z naciskiem o postawie służby, oddania i pokory podczas sprawowania przez kapłana Najświętszej Ofiary. Dlatego też odwołuje się do słów św. Augustyna, który nazywa kapłaństwo *amoris officium*. „Polecam zatem duchownym – pisze Ojciec Święty w swojej adhortacji – by zawsze pogłębiali świadomość własnej posługi eucharystycznej jako pokornej służby wobec Chrystusa i Jego Kościoła. Kapłaństwo, jak mawiał

---

[4] Por. Św. Jan Chryzostom, *O kapłaństwie, VI,4*; PG 48, 681 *Sacramentum caritatis 13*.

[5] Tamże, *III, 4*; PG 48, 642. *Sacramentum caritatis 13*.

[6] Por. św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej IV,9*; PG 95, 1124 C; Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 39,17*; PG 36, 356 A *Sacramentum caritatis 20*.

[7] Por. *Sacramentum caritatis 23*.

św. Augustyn, jest *amoris officium*[8] – urzędem dobrego pasterza, który ofiaruje swoje życie za owce (por. J 10, 14–15)"[9].

2. Ojcowie Kościoła o celebrowaniu tajemnicy Eucharystii

Druga część papieskiej adhortacji nosi tytuł: *Eucharystia – tajemnica celebrowana*. Przewodnim mottem tego tematu są także słowa z Ewangelii św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba" (6,32). Druga część adhortacji jest wyjątkowo praktyczna. Papieżowi chodziło bowiem o ukazanie związku pomiędzy *lex orandi* i *lex credendi*. Ojciec Święty już na początku tego dokumentu zaznacza, że „Eucharystię należy przeżywać jako tajemnicę wiary autentycznie celebrowaną"[10]. Podkreślony został także związek, jaki zachodzi pomiędzy pięknem i liturgią. Liturgia musi być piękna, ponieważ miłość Boża jest piękna, ta zaś objawia się w tajemnicy Eucharystii. Papież zaznacza, że w liturgii nie chodzi tylko o piękno jako o czynnik dekoracyjny, piękno jest bowiem zawsze atrybutem samego Boga i Jego Objawienia[11].

Kiedy papież Benedykt omawia celebrowanie tajemnicy Eucharystii, podkreśla, że czyni to cały Chrystus. Odwołuje się wówczas do bardzo pięknych fragmentów kazań i homilii św. Augustyna. „W tej perspektywie – pisze Ojciec Święty – bardzo odpowiednie będzie przywołanie na myśl słów św. Augustyna, które trafnie opisują dynamikę wiary właściwą Eucharystii. Wielki Święty z Hippony, właśnie w odniesieniu do tajemnicy eucharystycznej ukazuje, jak Chrystus upodabnia nas do siebie: *Chleb ten, który widzicie na ołtarzu, poświęcony słowem Bożym, jest Ciałem Chrystusa. Kielich ten, a raczej to, co jest w kielichu, poświęcone słowem Bożym, jest Krwią Chrystusa. W ten sposób chciał Chrystus Pan dać Ciało swe i Krew swoją, którą wylał za nas na odpuszczenie grzechów. Jeśli dobrze przyjęliście Ciało Pańskie, to staliście się tym, co do serc swoich przyjęliście, tzn. Chrystusem*[12]. A zatem, *nie tylko staliśmy się chrześcijanami, lecz Chrystusem*[13]. Dlatego możemy kontemplować tajemnicze działanie Boga, w którym mieści się głęboka jedność pomiędzy nami i Panem Jezusem: *Nie jest Chrystus w ten sposób głową, iżby nie był w ciele, lecz cały jest Chrystus i głową i ciałem*"[14].

---

[8] Por. Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana, 123,5*; PL 35, 1967.

[9] *Sacramentum caritatis 23*.

[10] Tamże, 34.

[11] Por. tamże, 35.

[12] Św. Augustyn, *Kazanie 227, O Komunii Świętej*; PL 38, 1099.

[13] Tenże, *Homilia 21,8*; PL 35, 1568 .

[14] Tenże, *Homilia 28,1*; PL 35, 1622. *Sacramentum caritatis 36*.

Pośród różnych tematów związanych z celebrowaniem Eucharystii, papież poświęca także nieco miejsca śpiewowi liturgicznemu. W tym kontekście powołuje się między innymi na kazanie biskupa Hippony. Papież Benedykt zauważa, iż „słusznie św. Augustyn w swym słynnym kazaniu stwierdza: *Nowy człowiek zna nowe pieśni. Śpiew jest objawem wesołości. Jeśli wnikliwiej to rozpatrzymy, stwierdzimy, że to sprawa miłości*"[15].

Benedykt zwraca również uwagę na konieczność docenienia liturgii słowa w Eucharystii. W tym celu odwołuje się do znanego dobrze i często cytowanego zdania św. Hieronima: „W tej sakramentalnej perspektywie chrześcijańskiego Objawienia, znajomość i studiowanie słowa Bożego pozwalają docenić, celebrować i lepiej przeżywać Eucharystię. Również i tutaj objawia się w całej swej prawdzie twierdzenie, iż *nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa*"[16].

Kiedy papież Benedykt mówi o wewnętrznym związku, jaki istnieje pomiędzy celebracją i adoracją, powołuje się ponownie na wypowiedź św. Augustyna: „W początkach reformy liturgicznej, wewnętrzny związek pomiędzy Mszą św. a adoracją nie był niekiedy postrzegany wystarczająco jasno. Rozprzestrzeniane wówczas zarzuty miały źródło w założeniu, że Chleb eucharystyczny miał być nam dany nie dla kontemplacji, ale dla spożywania. W rzeczywistości, w świetle doświadczenia modlitwy Kościoła okazuje się, że takie przeciwstawienie jest pozbawione jakiegokolwiek fundamentu. Już św. Augustyn powiedział: *nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; (…) peccemus non adorando* – Niech nikt nie spożywa tego Ciała, jeśli Go najpierw nie adorował; (…) grzeszylibyśmy, gdybyśmy Go nie adorowali"[17].

3. Ojcowie Kościoła o Eucharystii jako tajemnicy ludzkiego życia

Ostatnia, trzecia część papieskiej adhortacji *Sacramentum caritatis* została zatytułowana: *Eucharystia – misterium życia*. Biblijnym mottem, podobnie jak w poprzednich częściach, są także słowa św. Jana: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie" (6,57). W tej części adhortacji papież zwraca szczególną uwagę na zwią-

---

[15] Św. Augustyn, *Kazanie 34,1, O nowej pieśni i nowym życiu*; PL 38, 210. *Sacramentum caritatis 42*.

[16] Św. Hieronim, *Komentarz do proroka Izajasza, Prolog*; PL 24, 17. *Sacramentrum caritatis 45*.

[17] Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów, 98,9*; CCL XXXIX, 1385. *Sacramentum caritatis 66*.

zek, na głęboką relację, jaka zachodzi pomiędzy Eucharystią i codziennym życiem człowieka. Chodzi przede wszystkim o to, by Eucharystia znajdowała swoje przedłużenie w ludzkiej egzystencji.

Kiedy Ojciec Święty mówi o Eucharystii jako misterium życia, odwołuje się do „Wyznań" św. Augustyna: „Przyjmując Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, stajemy się uczestnikami życia Bożego na sposób coraz bardziej dojrzały i świadomy. Ma znaczenie w tym miejscu to, co św. Augustyn mówi w swych *Wyznaniach* o wieczystym *Logosie*, pokarmie duszy, gdy ukazując Jego paradoksalny charakter, wyobraża sobie, że w dialogu z Nim słyszy słowa: *Jam pokarm dorosłych, dorośnij, a będziesz mnie pożywał – i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz*"[18].

Mówiąc w dalszym ciągu o eucharystycznej formie życia chrześcijańskiego, która ma polegać na ustawicznym składaniu ofiary z własnej osoby we wspólnocie całego Kościoła, papież powtarza za św. Augustynem: „W związku z tym Święty z Hippony przypomina nam: *Oto, co jest ofiarą chrześcijan: «Wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie». Kościół nie przestaje powtarzać tej ofiary w dobrze znanym wiernym sakramencie Ołtarza, przy czym wie, że w tym, co ofiaruje, również sam składa siebie w ofierze*"[19].

Papież mówi także o eucharystycznym kulcie, który winien ogarniać i przenikać życie każdego chrześcijanina. Powołuje się przy tym na wypowiedź św. Ireneusza z Lyonu: „Kult przyjemny Bogu staje się tym samym nowym sposobem przeżywania wszystkich okoliczności życia, w którym każdy szczegół nabiera znaczenia, gdyż jest doznawany w kontekście więzi z Chrystusem, jako ofiara składana Bogu. Chwałą Boga jest żywy człowiek (por. 1 Kor 10,31). A życiem człowieka jest oglądanie Boga"[20].

Aby ukazać głęboki związek, jako istniej pomiędzy Eucharystią a życiem człowieka, papież odwołuje się do sposobu życia pierwszych chrześcijan, a jako świadectwo wskazuje na przykład św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Justyna, apologety i męczennika z II wieku. „Wierni – pisze papież – bardzo szybko dostrzegli głęboki wpływ, jaki celebracja eucharystyczna wywiera na styl ich życia. Św. Ignacy z Antiochii wyjaśniał tę prawdę, określając chrześcijan jako *tych, którzy przeszli do nowej nadziei*, jako tych, co żyją *na sposób dnia Pańskiego* (*iuxta dominicam viventes*)[21]. To określenie wielkiego męczennika an-

[18] Św. Augustyn, *Wyznania, VII,10,16*; PL 32, 742. *Sacramentum caritatis 70*.

[19] Św. Augustyn, *O Państwie Bożym, X,6*; PL 41, 284. *Sacramentum caritatis 70*.

[20] Św. Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom, IV,20,7*; PG 7, 1037. *Sacramentum caritatis 71*.

[21] Św. Ignacy Antiocheński, *List do Magnezjan, 9,1*; PG 5, 670.

tiocheńskiego wskazuje jasno na związek pomiędzy rzeczywistością eucharystyczną a chrześcijańską egzystencją w jej codzienności. Typowy dla chrześcijan zwyczaj zbierania się w pierwszy dzień po szabacie, by celebrować zmartwychwstanie Chrystusa jest — według opisu św. Justyna męczennika[22] — również znakiem, który określa kształt egzystencji odnowionej w spotkaniu z Chrystusem. Określenie św. Ignacego — *żyć na sposób dnia Pańskiego* — podkreśla wzorcową wartość, jaką ma ten święty dzień w stosunku do pozostałych dni tygodnia. Niedziela nie wyróżnia się bowiem przez proste zawieszenie zwyczajnych zajęć, jakby coś w rodzaju nawiasu w ramach zwyczajnego rytmu dni. Chrześcijanie zawsze uważali ten dzień za pierwszy w tygodniu, ponieważ w nim sprawuje się pamiątkę radykalnej nowości przyniesionej przez Chrystusa. Dlatego niedziela jest dniem, w którym chrześcijanin odnajduje tę eucharystyczną formę swojej egzystencji, dzięki której jest on stale wzywany, aby żyć. *Życie na sposób dnia Pańskiego* oznacza życie w świadomości wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa oraz realizowanie własnej egzystencji jako ofiary składanej Bogu z samego siebie, aby Jego zwycięstwo objawiało się w pełni wszystkim ludziom poprzez postępowanie wewnętrznie odnowione"[23].

Papież mówi także o potrzebie świadectwa, jakie winno wynikać z tajemnicy Eucharystii. Powołuje się przy tym na męczenników pierwotnego Kościoła, zwłaszcza na postać św. Polikarpa ze Smyrny i ponownie na św. Ignacego z Antiochii: „W tej refleksji zależy mi na rozważeniu pojęcia, które było drogie pierwszym chrześcijanom i dotyczy również nas, współczesnych chrześcijan – świadectwo aż po dar z samego siebie, aż po męczeństwo, zawsze było uważane w historii Kościoła za szczyt nowego duchowego kultu: «abyście dali swoje ciała» (Rz 12,1). Pomyślmy na przykład o opisie męczeństwa św. Polikarpa ze Smyrny, ucznia św. Jana: całe to dramatyczne wydarzenie jest opisane jako liturgia, więcej, jako stawanie się samego męczennika Eucharystią[24]. Pomyślmy o eucharystycznej świadomości, jaką wyraża św. Ignacy z Antiochii, przewidując swoje męczeństwo: uważa siebie za *Bożą pszenicę* i pragnie stać się w męczeństwie *czystym chlebem Chrystusa*"[25].

W zakończeniu swojej adhortacji papież odwołuje się raz jeszcze do świadectwa męczenników, tym razem z Abitynii w Afryce Północnej. „Na początku czwartego wieku – pisze Ojciec Święty – chrześcijański kult był jeszcze zaka-

---

[22] Por. Św. Justyn, *I Apologia 67,1–6*; PG 6, 430 nn.

[23] *Sacramentum caritatis 72*.

[24] Por. *Męczeństwo Polikarpa XV, 1*; PG 5, 1039. 1042.

[25] Św. Ignacy z Antiochii, *List do Rzymian, IV,1*; PG 5, 690. *Sacramentum caritatis 85*.

zany przez władzę cesarską. Chrześcijanie Afryki Północnej, którzy czuli się zobowiązani do celebracji dnia Pańskiego, stawili czoło temu zakazowi. Zostali oni umęczeni, ponieważ deklarowali, że nie mogą żyć bez Eucharystii, pokarmu Pana: *sine dominico non possumus*[26]. Ci męczennicy z Abiteny, w jedności z tak wieloma świętymi i błogosławionymi, którzy Eucharystię uczynili ośrodkiem swego życia, wstawiają się za nami i uczą nas wierności spotkaniu z Chrystusem zmartwychwstałym"[27].

Podsumowując treści zawarte w adhortacji Ojca Świętego Benedykta XVI *Sakramentum caritatis* należy najpierw stwierdzić, iż jej celem, jak też światowego synodu biskupów, było z całą pewnością pogłębienie świadomości eucharystycznej, która powinna polegać na poprawnym pojmowaniu, właściwym sprawowaniu i adorowaniu sakramentu Ołtarza. Wydaje się, że wielką pomocą w tym względzie stały się wypowiedzi Ojców Kościoła. Papież Benedykt, jak zostało to już powiedziane na początku, chętnie posługuje się w *Sacramentum caritatis* ich myślami, ponieważ pozwalają one lepiej zrozumieć wielką tajemnicę Eucharystii. Warto uświadomić sobie, że wykorzystane w adhortacji teksty Ojców Kościoła nie stanowią wielkich traktatów pisanych o Ciele i Krwi Chrystusa. Wyjęte z różnych ich dzieł, mają raczej charakter wypowiedzi okazjonalnych, wprowadzają nas jednak w przepiękny świat starożytności chrześcijańskiej, w którym dostrzec można ogromną głębię pojmowania i przeżywania tajemnicy Eucharystii i tego wszystkiego, co jest z nią związane.

Należy także dodać, iż cytowane przez Benedykta teksty są ponadczasowe, pozwalają bowiem odkryć niezauważone niekiedy lub też niedoceniane treści, jakie zawarte są w Najświętszej Eucharystii. Nie można zapominać także o najgłębszym przesłaniu, jakie wynika z tej adhortacji, a co było ciągle obecne w sercach i świadomości Ojców Kościoła, by człowiek karmiący się Eucharystią stawał się drugim Chrystusem i dawał o Nim świadectwo w codziennym życiu.

Warto też, byśmy wszyscy zastanowili się nad sposobem realizowania tego, co Ojciec Święty napisał w adhortacji, zwłaszcza wówczas, kiedy odnosi się do różnych wypowiedzi Ojców Kościoła. Nie może ona bowiem pozostać kolejnym dokumentem papieskim, ale powinna być urzeczywistniona w naszym życiu i wspólnotach parafialnych. Nie wolno nam też pozostać na etapie biadolenia, że w niektórych parafiach świadomość eucharystyczna kapłanów i wiernych świeckich jest bardzo mizerna, ale wszyscy powinniśmy zastanowić się, co zrobić, aby tę sytuację zmienić. Wydaje się, iż potrzeba przemiany świadomości

---

[26] *Martyrium Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum, 7,9,10*; PL 8, 707. 709-710.

[27] *Sacramentum caritatis 95*.

nas wszystkich, by sprawowana przez kapłanów Eucharystia zbliżała ich samych i ludzi, którzy w niej uczestniczą, do Pana Boga.

RÉSUMÉ

Pères de l'Église dans l'Exhortation Apostolique de Benoît XVI *Sacramentum caritatis*

Le but de l'exhortation du Pape Benoît XVI *Sacramentum caritatis* et du Synode des Évêques étaient d'approfondir avec grande certitude, la conscience eucharistique; dont l'objectif est d'arriver à une meilleure compréhension, pour vraiment célébrer et adorer le Sacrement de l'Autel.

Il est probable que c'était un aspect était très aidant, dans ces déclarations des Pères de l'Église. De bon coeur, Benoît XVI a utilisé dans *Sacramentum caritatis* leurs pensées parce que ça permettaient de mieux comprendre le grand mystère de l'Eucharistie.

Le plus souvent le Saint-Père invoque le langage de Saint Augustin et aussi les témoignages des martyrs des premiers siècles: Saint Polycarpe, Saint Ignace d'Antioche et Saint Irénée de Lyon.

Il est bon de savoir dans l'exhortation, que l'utilisation des textes des Pères de l'Église, ne représentent pas les grands traités écrits sur le Corps et le Sang du Christ.

Retirés de différentes oeuvres, ils ont plutôt un caractère de messages occasionnels, qui nous amènent toutefois dans le monde divin: antiquité chrétienne dans laquelle on peut découvrir l'immense profondeur et revivre ainsi le mystère de l'Eucharistie et tout ce qui nous unit à lui.

Il faut ajouter que les textes cités par Benoît XVI, sont intemporels et nous permettent de découvrir l'invisible. Ce qui nous apparaît méconnu et sous estimé dans la Sainte Eucharistie.

On ne peut pas oublier, les messages les plus profonds qui viennent de cette exhortation et de tout ce qui était présent, dans le coeur et la conscience des Pères de l'Église. L'homme qui se nourrit de cette Eucharistie devient semblable au Christ, pour qu'il puisse ainsi donner un témoignage au monde dans sa vie quotidienne.

Ks. Ludwik GŁADYSZEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 157–168

OBJAŚNIENIA PRAWD SYMBOLU ZAWARTE W *DE FIDE ET SYMBOLO* ŚW. AUGUSTYNA

Gdy w 393 r. biskupi afrykańscy odbywali synod plenarny w Hippo Regia, niektórzy z nich, najbardziej z nim zaprzyjaźnieni, poprosili św. Augustyna, aby na zgromadzeniu biskupów, chociaż był dopiero od roku kapłanem, wygłosił katechezę na temat podstawowych prawd wiary i nauki chrześcijańskiej. Fakt, że o takie wystąpienie przed biskupami poproszono młodego kapłana, wskazuje na to, że od samego początku postawa i nauczanie św. Augustyna zjednały mu sympatię i szacunek otoczenia[1].

Synod rozpoczął się 8 października i prawdopodobnie w tym właśnie czasie wygłosił kazanie na temat symbolu, które później przepracował w dziełko rozpoczynające się od słów „Quoniam scriptum est" (sam je tak określa) a znane jako *De fide et symbolo*[2]. Augustyn tak prezentuje tę swoją książkę: „Rozważam w niej w taki sposób całą materię, by ci, do których to zostało skierowane, zapamiętali ją sobie i dlatego unikam wszelkich spornych kwestii słownych".[3] Nie znaczy to jednak, że nie czyni w tekście żadnych aluzji do błędnych poglądów heretyków i do nieprzyjaznej postawy schizmatyków. To pismo uchodzi za ważne dla poznania początków doktryny trynitarnej św. Augustyna[4]. Objaśnianiu Symbolu poświęcił jeszcze inne pisma, jak *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate* oraz *Sermo de symbolo ad catechumenos*.

Św. Augustyn zaczyna od ukazania wartości wiary i roli Symbolu w jej przekazywaniu. Nie objaśnia jednak wszystkich prawd wiary zawartych w Składzie Apostolskim, ale dokonuje pewnego ich wyboru, zwracając uwagę na zagadnienia najważniejsze. Zaczyna więc od wyjaśnienia prawdy, że Bóg Ojciec jest wszechmogącym Stwórcą świata, który aktu stworzenia dokonał z nicze-

---

[1] G. Bardy, *Św. Augustyn, człowiek i dzieło*, Warszawa 1955, s. 146–147.

[2] Retractationes, 16 , 1–3.

[3] Tamże, 16, 1; Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania,* Warszawa 1979, s. 223; PSP XXII

[4] J. Quasten – A. di Bernardino, *Patrologia*, Roma 1978, t. III, s. 349. Fragmenty z *De fide et symbolo* siłą rzeczy w stosownych kontekstach wielokrotnie cytuje A. Eckmann, *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, passim.

go. Potem zaraz przechodzi do wyznania wiary w Syna Bożego, który przyjmuje postać człowieka zrodzonego z Maryi za sprawą Ducha Świętego. Mówi o śmierci krzyżowej Zbawiciela, Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Wyjaśnia, jak rozumieć słowa, że zasiada po prawicy Ojca. Obszerniej komentuje istotę Trójcy Świętej i odrębność Osób, przy czym większy nacisk kładzie na naukę o Duchu Świętym. Przedstawia rolę Kościoła, ale pomija omawianie zagadnienia grzechów. Obszerniej natomiast zajmuje się przedstawieniem nauki o człowieku, o jego istocie i zmartwychwstaniu ciała, wdając się w pewną polemikę z poglądami pogańskich filozofów.

Św. Augustyn rozpoczyna ten traktat – przedstawiamy tu jego zasadniczą treść – od stwierdzenia, że wiarę należy przyjąć sercem, ale nie po to, aby ją skrywać, ale aby przez jej wyznawanie również innych prowadzić do zbawienia. Syntetyczna i prosta forma Symbolu służy przede wszystkim do tego, aby początkującym w wierze dać podstawowy pokarm, który potem stopniowo należy uzupełniać przez dalsze nauczanie. W początkowym procesie nauczania właśnie Symbol pozostaje czymś niezwykle wartościowym, bo umożliwia zapamiętanie prawd wiary i obronę przed poglądami heretyków. Wyjaśnianie bowiem zwięzłych słów Symbolu wielu heretykom posłużyło do wysuwania własnych błędnych nauk. To wymaga zatem zwrócenia uwagi na grożące z ich strony niebezpieczeństwo.

Pierwsze zagadnienie, które Augustyn omawia to potwierdzenie doktryny o Bogu wszechmogącym jako Stwórcy świata i materii, z której świat został utworzony. Rozpoczyna w ten sposób polemikę z wyznawcami poglądów, które ograniczają moc Boga do roli demiurga porządkującego wszechświat z odwiecznej materii. Podkreśla, że w jakimkolwiek kształcie pojawia się materia lub posiada stosowną zdolność przyjmowania kształtów, zawdzięcza to wyłącznie stwórczej mocy wszechmogącego Boga. Augustyn wygłasza pochwałę Stwórcy i dzieła stworzonego:

> „Lecz jakikolwiek kształt swojego istnienia, który [materia] posiadała,
> aby mogła jakoś zaistnieć i mogła przyjmować kształty odrębnych rzeczy,
> otrzymała wyłącznie od wszechmogącego Boga,
> dzięki którego dobrodziejstwu jest nie tylko jakąś rzeczą ukształtowaną,
> ale także zdolną do przyjmowania kształtu.
> Między tym, co ukształtowane, a tym, co jest podatne do ukształtowania,
> taka jest różnica,
> że to, co ukształtowane, przyjęło już formę,
> a co zdolne do ukształtowania, może ją przyjąć.
> Ten, kto rzeczom nadaje kształt, sam użycza też zdolności

do bycia ukształtowanym,
ponieważ z Niego pochodzi i w Nim się znajduje
najpiękniejsza i niezmienna postać.
On sam jedynie może każdej rzeczy udzielić nie tylko zdolności,
aby była piękna, lecz także –
aby jako piękna mogła w ogóle zaistnieć.
Dlatego bardzo słusznie wierzymy,
że Bóg uczynił wszystko z niczego.
Ponieważ nawet jeśli świat został uczyniony z jakiejś materii,
ta właśnie materia także została stworzona z niczego,
aby przez najdoskonalej uporządkowany dar Boga
powstała najpierw zdolność przyjmowania kształtów,
a następnie uformowane zostało wszystko to, co otrzymało swój kształt."[5]

Pośrednikiem Ojca w dziele stworzenia jest Słowo. Również Jego pochwałę św. Augustyn wygłasza w rytmicznie ułożonych członach:

„Wszystko stworzył za pośrednictwem Słowa,
które nazywane jest Słowem i Prawdą
oraz Mocą i Mądrością Boga,
i określany jest wieloma imionami Ten,
który jest przedstawiany naszej wierze jako Jezus Chrystus,
a mianowicie jako nasz wyzwoliciel i przywódca, Syn Boga.
To Słowo, przez które wszystko zostało stworzone,
mógł zrodzić tylko Ten, który za Jego pośrednictwem wszystko stworzył."[6]

Działanie zrodzonego przez Ojca Słowa nie ogranicza się tylko do roli stwórzyciela świata, ale zostaje wzbogacone przez to, że za Jego pośrednictwem Ojciec objawia Siebie. Św. Augustyn stara się to zilustrować na zasadzie pewnej analogii do poznawczego procesu człowieka (ciągle zachowując rytmiczność członów budowanych zdań): „Nazywane jest Słowem Ojca dlatego, że przez Nie objawia się Ojciec. Gdy mówimy prawdę, naszymi słowami sprawiamy to, że nasz duch objawia się słuchającemu i jakąkolwiek tajemnicę nosimy w sercu, przez tego rodzaju znaki ujawnia się ona drugiemu człowiekowi, który ją poznaje. Tak owa Mądrość, którą zrodził Bóg Ojciec, dlatego że przez nią godnym

[5] *De fide et symbolo*, 2, 2. Tłumaczenie zamieszczonych tu fragmentów tego pisma św. Augustyna – ks. L. Gładyszewski.

[6] Dz. cyt. 2, 3.

duchom objawia się ukryty w największej tajemnicy Ojciec [secretissimus Pater], najstosowniej nazywana jest Słowem”[7]. Ciekawa wydaje się próba wyjaśnienia sposobu, jak Słowo Boga objawia się człowiekowi. Dzieje się to – sądzi św. Augustyn – analogicznie do tego, jak człowiek prawdę przechowywaną w tajemnicy serca ukazuje drugiemu człowiekowi, który w ten sposób ją poznaje. Mówca sprowadza to do bardzo konkretnej aluzji: „usiłujemy, na ile to możliwe, wnieść [inferre] naszego ducha do ducha słuchacza, aby go poznał i przeniknął”[8]. Na tej zasadzie Bóg Ojciec poprzez Słowo ukazuje siebie, ponieważ w tym właśnie celu Je zrodził.

W dalszym ciągu objaśnia św. Augustyn, jak Ojciec zrodził Syna, że nie został On stworzony ani zrodzony w czasie, ponieważ Obydwaj niezmiennie zachowują swoją mądrość („odwiecznie mądry Bóg odwiecznie ze sobą posiada swoją mądrość”). Dzięki temu Syn jest równy Ojcu. W związku z tym św. Augustyn wyklucza (jedna z aluzji antyheretyckich) z wiary katolickiej tych, którzy utożsamiają Ojca z Synem („że tym samym jest Syn, czym jest Ojciec”)[9]. Podobnie ustosunkowuje się do tych, którzy twierdzą, że Syn jest stworzeniem Ojca, aczkolwiek różnym od wszystkich innych stworzeń.

Zrodzona przez Ojca Mądrość „przyodziała się w człowieka” (Christus hominem indutus) i raczyła pojawić się wśród ludzi, aby stać się początkiem „drogi zbawienia”, po której z pokorą człowiek dochodzi do Boga. „Początkiem Jego dróg jest głowa Kościoła, którą jest Chrystus przyodziany w człowieka, przez którego ma nam być dany przykład życia, to jest bezpieczna droga, po której dojdziemy do Boga”[10].

W dalszym ciągu wyjaśnia, co znaczą przymioty Syna – jednorodzony i pierworodny. Syn jest jednorodzony, bo nie ma braci, którzy mieliby tę samą, co On, Boską naturę. Jest jednakże również nazywany pierworodnym, bo uważał „za rzecz właściwą nazwać braćmi wszystkich, którzy po jego pierwszeństwie i dzięki niemu odradzają się do łaski Boga przez adopcję synów”[11]. Syn jest Światłością ze Światłości, „my natomiast nie jesteśmy światłością w sposób naturalny, lecz jesteśmy przez ową Światłość oświetlani, abyśmy mogli jaśnieć mądrością”[12]. W taki sposób stara się ukazać wpływ Boga na odkupionego człowieka.

---

[7] Dz. cyt. 3, 3.
[8] Dz. cyt., 3, 4
[9] Dz. cyt., 4, 5.
[10] Dz. cyt., 4, 6.
[11] Tamże.
[12] Tamże.

Zbawienie dokonało się przez „czyny doczesne" (per temporalem dispensationem[13]), gdy przez Ducha Świętego Zbawiciel narodził się z Maryi Dziewicy. To uniżenie Boga wskutek przyjęcia całej natury człowieka jest darem Boga. „Darem bowiem Boga, to jest przez Ducha Świętego udzielone zostało nam tak wielkie uniżenie tak wielkiego Boga, że w łonie Dziewicy raczył przyjąć całego człowieka, przebywając w nieskalanym ciele matczynym i opuszczając je bez skażenia"[14]. Św. Augustyn przy tym podkreśla, że Słowo przyjęło nie tylko ciało człowieka, ale także jego ducha rozumnego (rationalis spisritus), który jest rozjaśniony „światłem mądrości". Tę wypowiedź traktuje jako inwektywę przeciw heretykom, ale nie mówi, o jakiej herezji tu myśli[15].

Broniąc Bożego macierzyństwa Maryi św. Augustyn uczy, że Bóg w taki sposób uszanował ludzi obojga płci: „Bóg obejmuje swoją troską nie tylko tego, kogo przyjmuje, lecz również tego, przez kogo przyjmuje, stając się mężczyzną, ale rodząc się z kobiety"[16]. Chrystus „jako ukrzyżowany człowiek poznał człowieka – matkę i oddał najbardziej umiłowanemu uczniowi"[17]. Narodzenia Jezusa z łona ludzkiego nie można uznać za coś nieczystego, bo w nim Słowo Boga „przyjęło ludzkie ciało wraz z duszą i duchem"[18]. Ludzkie ciało nie mogło zbrukać Słowa Boga, ponieważ nie plami ono również ludzkiej duszy, dopóki ona nie zaczyna myśleć kategoriami cielesnymi.

Pan umierając na krzyżu – uczy św. Augustyn – chciał nas uwolnić od lęku przed śmiercią. Złożenie ciała Jezusa do grobu jest świadectwem, że Jego śmierć byłą prawdziwa i dlatego prawdziwe też było Jego zmartwychwstanie. Nowy grobowiec potwierdza prawdziwość Jego zmartwychwstania, jak łono ludzkiej Matki potwierdza prawdziwość Jego człowieczeństwa i dziewictwo Maryi.

Przeciw argumentom filozofów pogańskich, którzy twierdzą, że nic ziemskiego nie może znaleźć się w niebie, broni prawdy o wstąpieniu Pana z duszą i ciałem do nieba oraz prawdy o zmartwychwstaniu człowieka. Ciało człowieka

---

[13] Termin „dispensatio" bywa przez Ojców stosowany w odniesieniu do działania opatrzności, do ekonomii zbawienia, zwłaszcza jako historycznego aktu odkupienia oraz wcielenia i ziemskiego życia Zbawiciela – A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, s. 280, gdzie cytuje „De fide et symbolo" 4, 6.

[14] Dz. cyt., 4, 8.

[15] Osobnym zagadnieniem jest ewentualne ustalenie, kogo w tych aluzjach dotyczących heretyków, schizmatyków i filozofów Augustyn miał na myśli, ale tutaj tych prób nie podejmuję.

[16] Dz. cyt., 4, 9.

[17] Tamże

[18] Dz. cyt., 4, 10.

bowiem, gdy jest poddane duchowi, „jest przystosowane do zamieszkania w niebie, gdy wszelka słabość i ziemskie splamienie zamieni się i przekształci w niebiańską czystość i stałość”[19]. Dlatego można wierzyć, że ciało Pana znajduje się w niebie.

Słów o tym, że „Syn siedzi po prawicy Ojca” – wyjaśnia – nie należy w żadnym wypadku rozumieć antropomorficznie. Św. Augustyn ucieka się do alegorii, że słowa „po prawicy” oznaczają „najwyższą szczęśliwość, gdzie jest sprawiedliwość i pokój, i radość”, a po lewicy – potępienie. „Siedzieć” natomiast w odniesieniu do Boga oznacza władzę sądzenia. Bóg tej władzy nigdy nie jest pozbawiony, „chociaż na sądzie ostatecznym o wiele wyraźniej między ludźmi zabłyśnie przeogromna jasność jednorodzonego Syna Bożego, sędziego żywych i umarłych”[20]. To przyjście Pana jako sędziego zapowiada objawienie.

W nauce o Trójcy Świętej – mówi św. Augustyn – do Ojca i Syna należy dołączyć również Ducha Świętego, który jest wobec Nich ”współsubstancjalny i współwieczny”. Podkreśla wyraźną odrębność Trzech Osób, których nie można utożsamiać. Każda z tych trzech Osób jest Bogiem, co jednak nie może prowadzić do wniosku, że chrześcijanie czczą trzech bogów. To ostrzeżenie powtarza św. Augustyn kilka razy. Naukę o Bóstwie trzech Osób wprowadza w formie trzech pytań, na które należy dać zawsze tę samą odpowiedź, że rzeczywiście ta Osoba jest Bogiem.

Przy wyjaśnianiu niektórych prawd św. Augustyn przyjmuje postawę popularnego katechety, gdy zaleca dialog w formie odpowiednio zadawanych pytań naprowadzających na właściwe odpowiedzi lub gdy wprowadza obrazowe porównania. Wspólnotę natury Boskiej stara się wyjaśnić plastycznie na przykładzie wody i drzewa. Ta sama woda mianowicie znajduje się w źródle, w rzece lub w pucharze, z którego człowiek ją pije. A jednak trzeba zachować odrębność określeń, bo czym innym jest źródło, a czym innym rzeka lub napój w naczyniu, chociaż wszędzie znajduje się woda. Gdy trzy puchary są napełnione wodą, „nie można mówić o trzech wodach, a tylko o jednej wodzie”. Ten przykład ma jednak pewną wadę, jak się zastrzega. Wprawdzie w tym obrazie woda ma być odpowiednikiem istoty Bóstwa, ale bywa tak, że źródło zamienia się w rzekę i wówczas woda ze źródła przestaje być sobą i staje się wodą rzeki. Tymczasem w Trójcy Świętej istnieje wspólnota Bóstwa, ale między Osobami zawsze jest zachowana odrębność, bo „nie może być tak, że sam Ojciec może być niekiedy Synem, niekiedy Duchem Świętym”[21]. Podobną plastyczną ilu-

[19] Dz. cyt., 6, 13.
[20] Dz. cyt., 7, 14.
[21] Dz. cyt., 9, 17.

strację przeprowadza na przykładzie drzewa, w którym wprawdzie wspólne jest drewno, ale czymś odrębnym są korzenie, pień i gałęzie. Analogicznie nie można mówić, że Boga nazywamy Ojcem, Synem i Duchem, „a przecież nie ma trzech bogów, lecz jest jeden Bóg i jedna substancja"[22].

Powołując się na „uczonych i duchowych mężów" (nie podaje ich imion) św. Augustyn uczy, że różnica między Ojcem i Synem polega na tym, że jeden jest rodzicielem, a drugi zrodzony, że Ojciec jest „początkiem" Syna, a Syn Jego „obrazem", „chociaż pod żadnym względem nie jest niepodobny i całkowicie bez różnicy równy"[23]. Syn zawdzięcza synostwo Ojcu, ale Ojciec nie zawdzięcza niczego Synowi. To Syn z miłosierdzia Ojca „przyjął zmiennego człowieka, a mianowicie dającą się zmieniać na lepsze naturę"[24]. Syn chciał się tak pokornie dać poznać ludziom, ale przez to nie zmieniła się Mądrość, bo jest całkowicie niezmienna.

Ducha Świętego nie można nazwać Synem ani Ojcem (nie jest też wnukiem Ojca), lecz „jest darem Boga, abyśmy wierzyli, że Bóg nie daje daru niższego od siebie samego." „Tego, kim jest, nie zawdzięcza nikomu innemu jak Ojcu, z którego jest wszystko. Nie powinniśmy przyjmować dwóch początków bez początku!"[25].

Powołując się również na innych pisarzy, daje św. Augustyn jeszcze drugą interpretację, kim jest Duch Święty, wskazując, że jest to boskość (deitas, określa ją także greckim terminem qeo/thta), która łączy Ojca i Syna (deitatem [...] Spiritum Sanctum credere). „Ponieważ Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem, sama boskość, którą są wzajemnie złączeni, jeden rodząc Syna, a drugi przynależąc do Ojca, ma być równa u Niego i u Tego, przez którego został zrodzony. Powiadają, że ta boskość, którą pragną rozumieć jako umiłowanie wzajemne obydwu i miłość, została nazwana Duchem Świętym"[26]. Przez Ducha Świętego jesteśmy pojednani z Bogiem, dlatego jest On nazwany „darem Boga", co z kolei wskazuje na to, że „miłość Boga jest Duchem Świętym[27]. Dzięki miłości, która odrzuca strach, stajemy się synami Boga, a otrzymując „Ducha wolności"

---

[22] Tamże.

[23] Dz. cyt. 9, 18.

[24] Tamże.

[25] Dz. cyt., 9, 19.

[26] Dz. cyt., 9, 19: ut quoniam Pater et Filius, ipsa deitas, qua sibi copulantur et ille gignendo Filium et ille Patri cohaerendo, ei a quo est genitus aequetur. Hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se invicem amborum caritatemque volunt intellegi, Spiritum Sanctum appellatum dicunt.

[27] Tamże: eo ipso, quod Spiritum Sanctum reconciliamur Deo, unde etiam, cum donum Dei dicitur, satis significari volunt caritatem Dei esse Spiritum Sanctum.

będziemy mogli poznać wszystkie tajemnice Boga. Ta właśnie miłość dała Apostołom odwagę głoszenia prawdy. My zaś przez miłość stajemy się zdolni, by przylgnąć do mądrości Boga. Z kolei odrodzenie ludzi dokonuje się z Ducha Świętego, który jest siłą dokonującą uświęcenia wszystkiego.

Na potwierdzenie swoich stwierdzeń św. Augustyn odwołuje się do odpowiednich cytatów z Pisma świętego i w kilku miejscach skierowuje się przeciw błędnym naukom heretyków, ale ich nie nazywa. Podkreśla jednak, że wbrew ich twierdzeniom trzy Boskie Osoby nie różnią się naturą i mają tę samą substancję. Tajemnica ta jest jednak tak głęboka, że można ją zobaczyć tylko oczyszczonym sercem i nie można o niej mówić „wiedząc", ale „wierząc"[28].

Jako dodatkowy wątek dołącza Augustyn krótką uwagę, że wiara jest wtedy owocna, gdy ludzką wspólnotę zespala miłość braterska[29].

Nawiązując do prawdy o wierze w Kościół katolicki wyraża przekonanie, że heretycy przez swoje złe wyobrażenia o Bogu znieważają wiarę, a schizmatycy wskutek swoich „nieprzyjaznych rozdarć" porzucają miłość braterską i oddzielają się od Kościoła, ponieważ Kościół kocha bliźniego. Można sądzić, że tę ostatnią uwagę spowodowały niezwykle ostre starcia z donatystami, które w tym czasie miały miejsce w północnej Afryce.

Nawiązując do prawdy o zmartwychwstaniu ciał, św. Augustyn podaje pewien zarys swojej nauki o człowieku. Uznaje przy tym trójpodział ludzkiej natury. Duch (spiritus) jest elementem naczelnym różniącym człowieka od zwierzęcia. To duch jako pierwszy uwierzył w Boga i ma dobrą wolę. Bywa także nazywany umysłem (mens). Dusza (anima) jest życiem, które łączy nas z ciałem. Elementem zaś najniższym jest widzialne ciało.

Dusza, która jest przywiązana do dóbr cielesnych nazywana jest ciałem[30]. To przyzwyczajenie duszy do grzechu, odziedziczone po pierwszym człowieku, sprawia, że człowiek służy prawu grzechu. Natura duszy (animae natura) jest wtedy doskonała, gdy dusza podporządkowuje się swojemu duchowi i idzie za duchem idącym właśnie do Boga. Wówczas dusza swoje postępowanie dostosowuje do dobrego działania ducha, który szybko z dobrą wolą podporządkowuje się Bogu na drodze do prawdziwej wiary. Na tej drodze powstrzymuje duszę jej skłonność do zniżania się do rzeczy cielesnych. Ale pod wpływem ducha dusza może się oczyścić i przyjąć stałość swojej natury (recipiens stabilitatem naturae suae)[31]. Z kolei dlatego, że dusza podlega oczyszczeniu pod dominującym

---

[28] Dz. cyt., 9, 20: nec [...] tamquam scientes, sed tamquam credentes.

[29] Dz. cyt., 9, 21.

[30] Dz. cyt., 10, 23: Anima vero, cum carnalia bona appetit, caro nominatur.

[31] Tamże.

wpływem ducha, „nie należy wątpić, że również ciało zostaje przywrócone do własnej natury", chociaż dzieje się to wolniej aniżeli w przypadku ducha i duszy. A zatem w człowieku drogę prowadzącą do Boga najszybciej pokonuje duch!

To pozwala chrześcijanom wierzyć w zmartwychwstanie ciała. Św. Augustyn zastrzega się, że nie chodzi o odrodzenie się duszy nazywanej ciałem wskutek jej przywiązania do uczuć cielesnych, lecz o to, „że zmartwychwstanie także to widzialne ciało, które w sposób naturalny jest ciałem[32]. Św. Paweł na to właśnie ciało wskazuje niejako palcem, gdy mówi, że to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność (zob. 1 Kor 15, 53).

Wiara chrześcijańska nie może się mylić w swej doktrynie o zmartwychwstaniu ciała. Zaznacza jednak autor, że przy zmartwychwstaniu dokonuje się pewna jego przemiana. „A jeśli to komuś wydaje się niewiarogodne [tzn. zmartwychwstanie], myśli o takim ciele (caro), jakie jest obecnie, ale nie zastanawia się nad tym, jakie ono będzie, ponieważ w czasie tej anielskiej przemiany nie będzie to już ciało (caro) i krew (sanguis), ale tylko ciało (corpus)"[33]. Przy tłumaczeniu tego zdania stajemy nieco bezradni, gdyż język polski nie dysponuje synonimem na określenie ciała. Trzeba te grę słów, którą św. Augustyn posługuje się z wyraźną predylekcją, wyjaśnić opisowo. Termin „caro" wskazuje na element fizyczny, z którego jest ono zbudowane. Natomiast termin „corpus", choć tłumaczymy go również z konieczności jako ciało, ale odnosimy to do formy i harmonijnego ułożenia tworzących je części (przez co zbliżone jest jakby nieco do pojęcia „organizm").

Wszelkie zatem „caro" jako element fizyczny jest również „corpus" dzięki formie i strukturze, natomiast ciało–corpus nie zawsze jest ciałem–caro (w znaczeniu fizycznym i materialnym), ponieważ istnieją nie tylko ciała fizyczne i ziemskie, ale i ciała niebieskie, które są proste i promieniste i bywają także nazywane „eterycznymi" (corpora simplicia et lucida, aetherea). Sądzę, że w takim znaczeniu należy rozumieć chiastycznie zbudowaną, świadomie ozdobną, wypowiedź Augustyna: „Omnis enim caro etiam corpus est, non autem omne corpus etiam caro est"[34]. Ciała zatem muszą stać się proste i świetliste, aby mogły żyć z Bogiem[35].

Tak przy zmartwychwstaniu przemienione zostanie to, co teraz jest ciałem i krwią. Argumentacja ta skierowana jest nie tylko do chrześcijan, ale i w pewnej mierze przeciw argumentom filozofów. Św. Augustyn przy tym wie, że jest

---

[32] Tamże: Haec ergo visibilis, quae proprie dicitur caro, sine dubitatione credenda est resurgere.

[33] Dz. cyt., 10, 24.

[34] Tamże. Zob. też De div. Quaest. 83,6; PL 10, 13.

[35] Zob. De agone christ., 32,34; PL 40, 309.

to prawda trudna i że nie wszyscy są w stanie ją zrozumieć. Dlatego do uwierzenia w tę prawdę powinni być prowadzeni po stopniach (gradibus ducendus est ad fidem). Słuchającym go biskupom daje przykłady pytań i odpowiedzi, które bardzo przypominają dialogi, jakie w pismach Platona prowadził Sokrates. Doktryna o przemienianiu się zmartwychwstającego ciała stanowi dla św. Augustyna pewną platformę porozumienia z pogańskimi filozofami, którzy nie uznają zmartwychwstania, ale nie sprzeciwiają się możliwości przemiany ciał. Na zakończenie tych rozważań radośnie stwierdza: „Gdy dokona się zmartwychwstanie ciała, uwolnieni od kondycji doczesnej będziemy się w wiecznym życiu radować niewypowiedzianą miłością i nie zagrożoną rozpadem trwałością”[36].

Ostatnie zdanie swojego opusculum młody kapłan zbudował przy zastosowaniu kilku figur retorycznych[37]. Najpierw wprowadził jako element zasadniczy logiczne stopniowanie, które retoryka nazywała klimaksem albo „gradatio”[38]: subiungentur ... subiugati vivant ... cor mundent ... corde mundato ... intellegant. W to włącza podwójną aliterację: subiungentur ... subiugati, recte ... recte, w chiastycznym ułożeniu dwukrotnego gerundium: credendo ... vivendo, wszystko objęte szykiem przestawnym, przy symetrycznym układzie wyrazów w czterech członach zdaniowych (po trzy i po cztery wyrazy), wszędzie stosując aliterację epiforyczną:

„Quae pauca verba
fidelibus nota sunt,
ut credendo subiugentur Deo,
subiugati recte vivant,
recte vivendo cor mundent,
corde mundato, quod credunt, intellegent”[39].

To w języku polskim próbujemy oddać:

„Te nieliczne słowa są znane wiernym,
aby wierząc poddali się Bogu,
aby podporządkowani żyli poprawnie,
a żyjąc poprawnie oczyścili serca,
a oczyściwszy serca rozumieli to, w co wierzą.”

[36] Dz. cyt. 10, 24.

[37] Bardy, dz. cyt., s. 147. cytuje je na przedstawienie celu, jaki sobie w tym opracowaniu postawił Augustyn

[38] Ae. Springhetti, *Institutiones stili Latini*, Roma 1954, s. 215.

[39] Dz. cyt., 10, 25.

W tych przedstawieniach św. Augustyna dotyczących najważniejszych prawd wiary pobrzmiewa nie tylko pouczający ton nauczyciela, ale również głębokie ich umiłowanie, gdyż jest przekonany, że nie wystarczy tylko poznawać prawdy Boże, ale trzeba je pokochać, by móc przy nich wytrwać. „Frui autem sapientia Dei nihil est aliud, quam ei dilectione cohaerere; neque quisquam in eo, quod percipit, permanet, nisi dilectione."[40]

[40] Dz. cyt., 9, 19.

Ks. Tadeusz MAKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 169–222

POSTULAT ODNOWY PARAFII W KONTEKŚCIE PASTORALNYCH WYZWAŃ NOWEJ EWANGELIZACJI

Wprowadzenie

Niniejsze refleksje mieszczą się w obrębie przedmiotu zainteresowania pastoralnej eklezjologii, zajmującej się analizą postulatywnego wymiaru kościelnego „agere”[1]. Kościół bowiem otrzymał do wykonania nader zobowiązujące i konkretne zadanie, którego specyfika wyraża się w odpowiedzialności za urzeczywistnianie w świecie Bożego planu zbawienia. Ów plan, będący – według biblijnego określenia – wyrazem „pasterskiej” troski Boga o „zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych” (por. J 11,52) w „jednej owczarni” (por. J 10,16), dokonał się dla wszystkich ludzi wszystkich czasów w Jezusie Chrystusie, który również najgłębszą istotę swojego posłannictwa związał z obrazem „dobrego pasterza” (por. J 10,11). Kościół w swoim „działaniu” ma uobecniać tę Chrystusową posługę „dobrego pasterza” dla kolejnych ludzkich pokoleń. Stąd właśnie zlecone mu zadanie otrzymało miano misji pasterskiej bądź pastoralnej (łac. „pastor” = „pasterz”)[2].

---

[1] Uwzględniając magisterium II Soboru Watykańskiego, w rzeczywistości Kościoła (gr. „ekklesia” = zgromadzenie; „ekkalein” = zwoływać zgromadzenie) trzeba wyodrębnić dwie sfery: „istotową” (łac. „esse”) i „działaniową” (łac. „agere”). O „esse” Kościoła mówi eklezjologia dogmatyczna. „Agere” Kościoła natomiast wchodzi w zakres zainteresowań eklezjologii historycznej (nazywanej „historią Kościoła”) i eklezjologii pastoralnej (nazywanej „teologią pastoralną” bądź „teologią praktyczną”). Pierwsza mówi o kościelnym „agere” w wymiarze przeszłości, druga zaś – w wymiarze teraźniejszości i na przyszłość. W konsekwencji eklezjologia historyczna należy do nauk opisowych; rozważa to, co w „agere” Kościoła faktycznie zaistniało, wykorzystując dostępne przekazy źródłowe. Eklezjologia pastoralna natomiast należy do nauk normatywnych: mówi o tym, co w „agere” Kościoła w świetle zbawczej woli Boga być powinno. Por. na ten temat: F. Blachnicki, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 463; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, s. 19 n.

[2] Por. D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 134 n.

Jedną z najbardziej charakterystycznych i rzucających się w oczy cech kościelnej misji pasterskiej jest jej parafialne oblicze (niem. „Pfarrprinzip")[3]. Kościół bowiem od samego początku dążył do urzeczywistnienia Bożego daru zbawienia wśród konkretnych ludzi, w określonych okolicznościach miejsca i czasu. Takie ukierunkowanie pasterskiej troski swoje elementarne źródło i uzasadnienie znajduje w ewangelizacyjnej normie, sformułowanej przez samego Chrystusa, według której pasterz powinien znać swoje owce, a owce powinny znać swojego pasterza (por. J 10,14). I chociaż – jak słusznie zauważa Karl Rahner – „parafialna zasada" ewangelizacji nie może zostać zabsolutyzowana, bo trzeba dopuścić jeszcze inne formy pasterskiego oddziaływania Kościoła, to jednak z drugiej strony nie można nie zauważyć i nie docenić faktu, iż ta zasada stanowiła i nadal stanowi niezaprzeczalnie główną i historycznie sprawdzoną formę urzeczywistniania Bożego dzieła zbawienia w świecie[4]. Co więcej, ten sam autor wyraża przekonanie, że również chrześcijanie jutra – i to jak nigdy dotąd – religijnej głębi poznania i przeżywania misterium Kościoła będą mogli doświadczyć nie gdzie indziej, jak w jego parafialnym ukonkretnieniu[5]. Aby jednak mogło to stać się faktem, trzeba w sposób jak najbardziej świadomy i zdecydowany wkroczyć na drogę odnowy tej elementarnej rzeczywistości pastoralnej[6].

Postulat odnowy parafii nie powinien dziwić, bo przecież cały Kościół – „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia" – od samego początku jest wezwany do ustawicznego nawracania się i doskonalenia (por. KK 8) oraz do odczytywania znaków czasu (gr. „kairos"), „tak, żeby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie" (por. KDK 4). Bez owego „dostosowania", czyli bez uwzględnienia społeczno-kulturowego dynamizmu ludzkiego bytowania, pasterska posługa Kościoła nigdy nie byłaby pełna.

Kairologiczna adaptacja misji ewangelizacyjnej jest szczególną potrzebą współczesnej epoki, naznaczonej przeobrażeniami na skalę dotąd nie notowaną. W konsekwencji tych przeobrażeń, związanych głównie z naukowo-technicz-

---

[3] Por. H. Schuster, Pfarrprinzip, *Diakonia – Internazionale Zeitschrift für Praktische Theologie*, 1(1966), nr 1, s. 357 n.

[4] Por. *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1964, s. 328.

[5] Por. *Das neue Bild der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 8, Einsiedeln 1967, s. 336.

[6] Por. B. Kominek, *Parafia jako forma urzeczywistniania Kościoła*, w: J. Krucina (red.), *Dei Virtus*, Wrocław 1974, s. 29 n.

nym postępem, radykalnym zmianom ulega codzienne życie ludzi, ich aktywność, obyczaje i mentalność. Narastające procesy industrialno-urbanizacyjne modyfikują do głębi, a niekiedy wręcz niszczą tradycyjne formy i sposoby międzyludzkiego współżycia. Nowe i coraz bardziej sprawne środki technicznego i społecznego komunikowania zwielokrotniają procesy migracyjne oraz więzi łączące ludzi ze sobą, co jednak nie zawsze sprzyja należytemu dojrzewaniu osobowości. Stąd nierzadko rodzice i wychowawcy napotykają na coraz większe trudności w wypełnianiu powierzonych im zadań. Oczywiście, zachodzące zmiany wywołują też wpływ na stan życia religijnego. Z jednej strony zdolność bardziej krytycznego osądu oczyszcza religijność z magicznego pojmowania świata i zabobonów oraz narzuca potrzebę bardziej osobowego i aktywnego przylgnięcia do Boga, co niejednokrotnie przyczynia się do pogłębienia wiary. Z drugiej strony jednak stosunkowo liczne rzesze wiernych w zetknięciu z pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwem praktycznie odchodzą od religii i Kościoła (por. KDK 4–7)[7].

Zasygnalizowane przemiany zaowocowały sformułowaniem postulatu nowej ewangelizacji. To pastoralne wymaganie, wprowadzone do kościelnego języka przez Jana Pawła II, w żadnym wypadku nie oznacza ani obwieszczania światu jakiejś „nowej", mniej wymagającej wersji ewangelicznego orędzia, ani restauracji dawnego – przedoświeceniowego – „chrześcijańskiego" porządku społecznego, który – jak wiadomo – charakteryzował się zsakralizowaniem doczesnych rzeczywistości. W haśle „nowej ewangelizacji" chodzi bowiem wyłącznie o „nowe duszpasterstwo", nowe, bo wymagające „nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii" (por. PDV 18). Nie trudno zdać sobie sprawę z tego, że postulat „nowego duszpasterstwa" pozostanie abstrakcyjną ideą bądź marzeniem, jeśli zabraknie gotowości do podjęcia stosownej – na miarę aktualnych potrzeb i oczekiwań – odnowy podstawowej formy realizacji pastoralnej posługi, jaką jest parafia[8].

Celem niniejszych rozważań jest prezentacja aktualnego stanu rozeznania merytorycznej zawartości ewangelizacyjnego imperatywu odnowy parafialnej wspólnoty. Metodologiczne rygory, oparte o najczęściej stosowany w pastoralnej refleksji schemat badawczy, wypracowany w ramach zainicjowanej w latach trzydziestych ubiegłego stulecia społeczno-wychowawczej działalności prowadzonej w organizacjach chrześcijańskiej młodzieży robotniczej (JOC

---

[7] Por. F. Benz, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i/Br. 1967, s. 45–47. Por. też: P. M. Zulehner, *Helfen den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral*, Freiburg i/Br. 1978, s. 17.

[8] Por. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 9.

= Jeunesse Ouvriere Chrétienne) i upowszechniony – dla łatwiejszego zapamiętania – w postaci czasownikowej triady: „voir" (= widzieć), „juger" (= oceniać) i „agir" (= działać), zadecydowały o podziale podjętej analizy na trzy logicznie ze sobą powiązane segmenty[9]. W pierwszym z nich zostaną przedstawione rezultaty wyników zmierzających do zdefiniowania eklezjalnej tożsamości parafii, w drugim – ewangeliczny osąd dotychczasowej ewolucji tej elementarnej struktury pastoralnej, w trzecim natomiast – zarys koncepcji jej odnowy na miarę potrzeb nowej ewangelizacji, jakiej bezsprzecznie wymaga „tertio millennio ineunte" (por. NMI 15).

I. Eklezjalna tożsamość parafialnej wspólnoty

Odnowa parafii w nader istotnym stopniu jest uwarunkowana gruntownym rozpoznaniem jej kościelnego oblicza. W urzeczywistnieniu tego wymogu mogą być pomocne podejmowane dotąd próby zdefiniowania parafialnej rzeczywistości.

Dość istotna prawda o parafii wyłania się już z biblijnej etymologii tego pojęcia. Termin „parafia" (gr. „paroikia", łac. paroecia, franc. paroisse, włos. „parrocchia", hiszp. „parroquia", ang. „parish", niem. „Pfarrei") wywodzi się od greckiego czasownika „paroikein", który w Biblii znaczy bądź „mieszkać obok", bądź „pielgrzymować" (por. Dz 7,6.29; 13,17; Ef 2,19; 1 P 1,17; 2,11)[10]. W pierwszym wypadku jako istotny składnik parafii zostaje podkreślona więź sąsiedzka, w drugim zaś – zespolenie o religijnym charakterze, mające swe źródło we wspólnym dążeniu do osiągnięcia ostatecznego celu ludzkiego życia, w którego kontekście doczesne bytowanie człowieka jawi się jako pielgrzymowanie. Łącząc obydwa zasygnalizowane aspekty, można by powiedzieć, że etymologiczny punkt widzenia upoważnia do rozumienia parafii jako ludzkiej zbiorowości połączonej sąsiedztwem oraz troską o eschatyczne zbawienie[11]. Precyzyjniejsza wizja

[9] Por.: W. Turek, *JOC i metoda jego działalności apostolskiej*, „Studia Warmińskie", 5(1968), s. 495–527; R. Kamiński, *Metoda teologii pastoralnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 37(1990), nr 6, s. 93–97. Wypada zaznaczyć, że metoda wypracowana przez JOC znalazła oficjalną kościelną aprobatę m.in. w encyklice Jana XXIII *Mater et Magistra* o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (por. MM 236) oraz w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis conscientia* o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (por. LC 72–76).

[10] Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 471.

[11] Por. A. L. Szafrański, *W poszukiwaniu teologii parafii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 12(1965), nr 3, s. 21 n.

parafialnej wspólnoty wyłania się z profesjonalnych prób jej definiowania, gdzie dominują trzy ujęcia: prawne, socjologiczne i teologiczne. W każdym z tych ujęć eklezjalny kontekst jest już wyraźnie obecny.

Kościelne prawo widzi w parafii „określoną wspólnotę wiernych (certa communitas christifidelium), utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu proboszczowi" (por. KPK. kan. 515 § 1)[12]. Nie trudno zauważyć, że kanoniczne określenie, pomimo wyraźnego odniesienia do tajemnicy Kościoła, rozpatruje parafię w sobie właściwym aspekcie prawnym, jako jednostkę kościelnej administracji, w niedostatecznym stopniu natomiast uwzględnia jej nadprzyrodzoną specyfikę. Nic dziwnego zatem, że autorzy Katechizmu Kościoła Katolickiego, przytaczając kodeksową definicję parafii, uznali za stosowne uzupełnić ją następującymi stwierdzeniami: „Jest ona miejscem, gdzie wszyscy wierni mogą się zgromadzić na niedzielną celebrację Eucharystii. Parafia wprowadza lud chrześcijański do uczestniczenia w życiu liturgicznym i gromadzi go podczas tej celebracji; głosi zbawczą naukę Chrystusa; praktykuje miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach" (KKK 2179)[13].

W socjologicznej płaszczyźnie brakuje jakiegoś jednolitego rozumienia parafii. Proponowane – z reguły opisowe – definicje są dość zróżnicowane[14]. Ich autorzy bowiem w podejściu do badanej rzeczywistości nie kierują się identycznymi kryteriami. Jedni pojmują parafię jako grupę formalnie zorganizowaną[15], inni jako system społeczny[16], jeszcze inni jako sui generis układ mię-

---

[12] Por. A. Sériaux, *Pojęcie parafii w aktualnym prawie kanonicznym*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wydanie polskie, 23(2003), nr 4, s. 92–98. Por. też: W. Wójcik, *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne", 29(1986), nr 3–4, s. 49–74.

[13] Godną uwagi próbę teologicznego pogłębienia kanonicznej definicji parafii prezentuje A. Borras (*Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris 1996).

[14] Por. J. Majka, *Socjologia parafii, Zarys problematyki*, Lublin 1971, s. 16–21.

[15] Por.: F. Mirek, *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej. Wstęp do socjologii parafii*, Poznań 1928, s. 90; J. D. Donovan, *The Social Structure of the Parish*, w: C. J. Neusse, T. J. Harte (red.), *Sociology of the Parish*, Milwaukee 1951, s. 78 n.; W. Piwowarski, *Parafia katolicka jako grupa społeczna*, „Zeszyty Naukowe KUL", 12(1969), nr 3, s. 44–47.

[16] Por.: E. Golomb, *Ergebnisse und Ansätze pfarrsoziologischer Bemühnungen im katolischen Raum*, w: D. Goldschmidt, J. Matthes (red.), *Probleme des Religionssoziologie*, Köln 1962, s. 211; E. Pin, *La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social*, Rome 1968, s. 34. Według P. Sztompki (*Socjologia, Analiza*

dzyludzkich powiązań[17]. Nie brak też takich badaczy, którzy są zdania, że obecnie socjologiczne zdefiniowanie parafii jest niemożliwe, ponieważ – zwłaszcza w strefie zurbanizowanej – temu, co w potocznym czy kościelno-administracyjnym języku nazywamy parafią, nie odpowiada już żadna społecznie zwarta rzeczywistość[18]. Socjologowie nie podzielający tej pesymistycznej opinii w prezentowanych analizach ze zrozumiałych względów koncentrują swoją uwagę na trzech – ich zdaniem najistotniejszych – elementach: ludzkim (grupa wiernych i jej religijny zwierzchnik), technicznym (terytorium i świątynia parafialna) i prawnym (jurysdykcyjna więź z diecezją i instytucjonalizacja wzajemnych relacji między wiernymi a proboszczem). Nie oznacza to bynajmniej braku zainteresowania aspektami sensu stricto religijnymi, charakterystycznymi dla nadprzyrodzonego oblicza parafii. Co więcej, socjologia parafii ma w swoim dorobku kilka definicji uwzględniających najbardziej istotne czynniki więzi społecznej o charakterze ściśle religijnym[19]. Te próby jednak wykraczają poza ramy socjologicznej analizy. Socjologia, chcąc pozostać na sobie właściwym terenie – empirii – ma raczej nikłe szanse dotarcia do pełnej prawdy o eklezjalnej tożsamości parafii. Ta prawda bowiem jawi się dopiero w perspektywie ściśle teologicznej, otwartej na rzeczywistość nadprzyrodzoną, zasygnalizowaną już – w przytoczonym wyżej – uzupełnieniu definicji kanonicznej[20].

Najbardziej znaczącym owocem dociekań, uwzględniających założenia teologiczne, jest teza Karla Rahnera, stwierdzająca, że parafia wyraża podstawowe urzeczywistnienie Kościoła jako egzystencjalnego faktu[21]. W ścisłym zna-

---

społeczeństwa, Kraków 2002, s. 30) w systemie społecznym „uczestniczą nie tyle konkretne jednostki, osoby, ile raczej pewne wyróżnialne pozycje społeczne lub związane z tymi pozycjami role".

[17] Por. F. Fürstenberg, *Soziologisches Strukturproblem der Kirchengemeinde*, „Zeitschrift für evangelische Ethik", 7(1963), s. 224 n.

[18] Por. J. H. Fichter, *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg i/Br. 1956, s. 158 n.

[19] Por.; N. Greinascher, *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*, Freiburg i/Br. 1955, s. 25 n.; J. Schasing, *Sociologie de la paroisse*, w: H. Rahner (red.), *La paroisse. De la théologie á la pratique*, Paris 1964, s. 135 n.; F. Houtart, *Socjologia parafii jako zgromadzenia eucharystycznego*, w: B. Cywiński (red.), *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 158 n.

[20] Por. C. Dillenschneider, *La paroisse et son curé dans le mystère de l'Eglise. Essai de synthése théologique*, Paris 1965, s. 24 n. Wypada dodać, że przypisanie prymatu definicji teologicznej nie upoważnia do lekceważenia socjologicznego wkładu w rozpoznanie parafialnej rzeczywistości, ponieważ jego pastoralna przydatność jest – jak to przypomniał II Sobór Watykański – niepodważalna (por. DB 16 i 17).

[21] *Esquisse d'une théologie de la paroisse*, w: H. Rahner (red.), *La paroisse…*, s. 42.

czeniu taka konkretyzacja kościelnej wspólnoty wchodzi w grę w zastosowaniu do diecezji, którą – według Vaticanum II – „stanowi część Ludu Bożego, powierzona pieczy pasterskiej biskupa i współpracujących z nim kapłanów, tak by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół Chrystusowy" (DB 11). Soborowe magisterium jednak dodaje, że i parafie „w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi" (por. KL 42). Sformułowanie „w pewien sposób" (quodammodo) nie minimalizuje, a tym bardziej nie przekreśla teologicznego charakteru parafii[22]. Uprzytamnia jedynie fakt, że z woli Chrystusa Kościół uniwersalny aktualizuje się w Kościołach partykularnych, zgromadzonych wokół biskupa jako następcy apostołów, a więc we wspólnotach diecezjalnych[23]. Biskup jednak, ponieważ „nie może osobiście zawsze i wszędzie przewodniczyć całej owczarni", ma obowiązek utworzyć mniejsze wspólnoty wiernych, z których najważniejsze są „parafie, lokalnie zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza, zastępującego biskupa" (por. KL 42). Każda z tych wspólnot – w świetle soborowej eklezjologii komunii – jest autentycznym „Kościołem Chrystusowym" i „nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełności wielkiej" (por. KK 26)[24]. Stąd też okoliczność ich erygowania przez biskupa nie może być postrzegana jako decyzja czysto administracyjna. W gruncie rzeczy bowiem mamy tu do czynienia z odczytaniem w świetle wiary elementarnych wymogów ewangelizacji. Wychowywanie wiernych do osiągnięcia pełnej dojrzałości chrześcijańskiej zakłada bowiem stałą i bezpośrednią styczność z rzeczywistością Kościoła, opartą o kontakty personalne (por. DK 6; ChL 61). Konsekwencją tego wymogu jest zharmonizowanie z ewangelizacyjnym dynamizmem „pomniejszenie" rozmiarów kościelnej wspólnoty, tak ażeby zarówno jej pasterze, jak i wierni mogli ją ogarnąć osobistym doświadczeniem.

---

[22] Por. K. Lehmann, *Was ist christliche Gemeinde?*, „Communio – Internationale Katholische Zeitschrift", 1(1972), nr 6, s. 490. Por. też: F. Coccopalmerio, *Il concetto di parrocchia nel Vaticano II*, „La Scuola Cattolica", 106(1978), nr 2, s. 132.

[23] Por. S. Napierała, *Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1985, s. 35. Por. też: T. Dereziński, *Urzeczywistnianie się Kościoła uniwersalnego w Kościele partykularnym w świetle literatury posoborowej*, Lublin 2002, s. 10 n.

[24] Por. H. Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoralen Absicht*, Frankfurt am M. 1978, s. 208.

Wspomnianego „pomniejszenia" jednak w żadnym wypadku nie można interpretować w kategoriach „zubożenia". Parafia bowiem w sensie jak najbardziej autentycznym i integralnym uczestniczy w ontycznym wyposażeniu Kościoła i z tej racji właśnie stanowi – jak wyraził się Jan Paweł II – jego „ostateczne umiejscowienie" (por. ChL 26) i „najbliższe każdemu wiernemu urzeczywistnienie" (por. PDV 68). Oznacza to, że parafialna wspólnota posiada pełne nadprzyrodzone obdarowanie, dzięki któremu może owocnie pośredniczyć w przekazywaniu daru zbawienia[25].

I tak, w dyspozycji każdej parafii jest zbawcze słowo Boże, mocą którego „rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija" (por. DK 4). Ponadto parafia jest wyposażona w święte znaki sakramentalne, których celem jest „uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa" i „oddawanie czci Bogu" (por. KL 59). Szczególną wagę w tym sakramentalnym obdarowaniu ma Eucharystia, bo w niej „zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiające Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych" (por. DK 5). Zbawcze słowo Boże i Eucharystia wraz z pozostałymi sakramentami ofiarowują dar zbawienia jako dar komunii trynitarnej, jako dar jedności Syna z Ojcem w Duchu Świętym. Dzięki temu każda parafia może „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (por. J 11,52), czyli budować komunię międzyludzką. Spodobało się bowiem „Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył" (por. KK 9)[26]. Komunijny charakter kościelnej wspólnoty wyklucza rozumienie parafii jako miejsca świadczenia usług religijnych czy miejsca egzekwowania od wiernych religijnych zobowiązań. Tak naprawdę bowiem jest ona – podobnie jak cały Kościół – skutecznym „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego" (por. KK 1). W konsekwencji parafia winna jawić się nie tylko jako „wspólnota wiary" i „wspólnota eucharystyczna", ale również jako „rodzina Boża", złożona z „braci ożywionych duchem jedności" (por. CT 67; ChL 26). Jedności tej – rzecz jasna – nie można rozumieć w kategoriach socjologicznych czy psychologicznych. W każdym wypadku bowiem rodzi się ona ze „zjednocze-

[25] Por. M. Duda, *Myśląc parafia… Papieża Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 2006, s. 136 n.

[26] Por. R. Kamiński, *Parafia w nauczaniu Kościoła współczesnego*, „Roczniki Teologiczne", 50(2003), nr 6, s. 6 n.

nia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym", które to zjednoczenie „dokonuje się w słowie Bożym i sakramentach" (por. ChL 19)[27].

W niczym nie zubożone uczestnictwo w misteryjnym i komunijnym wymiarze Kościoła obarcza parafię pełną odpowiedzialnością za powierzoną kościelnej wspólnocie misję ewangelizacyjną. Parafia właśnie jako Kościół-Misterium (gr. „mysterion", łac. „sacramentum") i jako Kościół-Komunia (gr. „koinonia", łac. „communio") jest zdolna być również Kościołem-Misją (gr. „apostole", łac. „missio"). Ta misja oznacza powołanie do uobecniania w świecie zbawczego posłannictwa Chrystusa we wszystkich trzech właściwych mu zakresach – prorockim, kapłańskim i królewskim – odpowiadających triadzie niezwykle bogatych w treść pojęć biblijnych: „martyria" (= świadectwo wiary), „leiturgia" (= celebracja kultu) i „diakonia" (= posługa miłości)[28].

W zakresie prorockim parafia jawi się jako wspólnota wiary wezwana do ministerium przepowiadania słowa Bożego[29]. Ta służebność ma zastosowanie do wszystkich form głoszenia zbawczego orędzia, a mianowicie do kerygmy, homilii i katechezy. Kerygma (gr. „kerygma" = obwieszczanie), czyli „pierwsze głoszenie Ewangelii" (por. CT 19), jest skierowana do tych, którzy jeszcze nie wierzą lub wiarę stracili. Obowiązek przepowiadania chrześcijańskiego kerygmatu wypływa stąd, że parafia – podobnie jak cały Kościół – ma charakter misyjny (por. DM 39). Homilia z kolei (gr. „homilia" = wyjaśnianie) jest adresowana do wierzących i ma na celu ożywienie i pogłębienie ich wiary. Jej szczególna ranga wypływa stąd, że jest ona aktem liturgicznym: włącza się w tok liturgii słowa, stanowi jedno z biblijnymi czytaniami, których skuteczność zbawczą przedłuża. Homilia „powinna być głoszona podczas każdej Eucharystii w niedziele i święta obowiązkowe, a także przy udzielaniu chrztu, w obrzędach pokuty, małżeństwa i pogrzebu" (por. CT 48). Katecheza (gr. „katecheza" = nauczanie) jest również zaadresowana do wierzących, ale odbywa się poza ramami liturgii. Jan Paweł II tłumaczył, że przepowiadanie katechetyczne „jest wychowywaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje nauczanie doktryny chrześcijańskiej przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego" (por. CT 18). Odpowiedzialność za głoszenie orędzia zbawienia w parafii spoczywa na proboszczu (por. KPK, kan. 528). Przepowiadanie homilijne – z uwagi na

---

[27] Por. F. G. Friemel, *Pfarrei und Gemeinde*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift", 138(1990), nr 2, s. 91–98.

[28] Por. J. Krucina, *Podstawowe funkcje parafii*, w: tenże (red.), *Dei Virtus*..., s. 37.

[29] Por. Z. Narecki, *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii a urzeczywistnianie Kościoła*, Lublin 2001, s. 201–295.

liturgiczny kontekst – przysługuje wyłącznie kościelnej hierarchii. Do przepowiadania kerygmatycznego i katechetycznego natomiast są uprawnieni i zobowiązani również wierni świeccy na mocy konsekracji chrzcielnej, a w wypadku chrześcijańskich rodziców także na mocy sakramentalnego przymierza małżeńskiego (por. ChL 23; FC 52–53).

W wymiarze kapłańskim parafia jako wspólnota kultu Bożego jest w służbie celebracji paschalnego misterium błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebnego Wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa, poprzez które „Bóg otrzymuje doskonałą chwałę, a ludzie uświęcenie" (por. KL 7)[30]. Ma to miejsce w ramach parafialnej liturgii, której centrum stanowi sprawowanie Eucharystii, będącej „źródłem, a zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego" (por. KK 11) oraz „sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem" (por. ChL 26). Stąd też jest pożądana – jako najbardziej stosowna – obecność wiernych na niedzielnej Mszy świętej we własnej parafii. Odstępstwa od tej zasady oznaczają niedostateczne zrozumienie eklezjotwórczego sensu chrześcijańskiego apostolatu, wynikającego z osobistego uczestnictwa w kapłańskiej misji Chrystusa. Parafia, jako lokalne ukonkretnienie rzeczywistości Kościoła, jest również najbardziej naturalnym i właściwym miejscem szafarstwa pozostałych sakramentów, które zresztą „wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają" (por. DK 5). Odnosi się to zwłaszcza do sakramentów chrztu i bierzmowania, które uzdalniają do celebracji eucharystycznego misterium. Ich związanie z parafią narzuca się tym bardziej, że chrześcijańska inicjacja, którą wraz z Eucharystią konstytuują, zakłada stosowną pastoralną formację, ta zaś jest powinnością parafialnego duszpasterstwa. Identyczny obowiązek wchodzi w grę w odniesieniu do sakramentu pojednania wiernych z Bogiem i Kościołem. Stąd też z reguły przynajmniej pierwsza spowiedź ma miejsce w parafialnym kościele. W przeważającej liczbie wypadków również sakramentalna posługa wobec chorych ma parafialny charakter. Specyficznego oblicza nabiera więź z parafią sakramentów małżeństwa i kapłaństwa. W pierwszym wypadku z uwagi na fakt, że z sakramentalnego przymierza małżeńskiego wyrasta chrześcijańska rodzina, która jako „Kościół domowy" (por. KK 11) stanowi istotny składnik parafii, narzuca się potrzeba trwałego i bezpośredniego kontaktu oraz współpracy między tymi elementarnymi wspólnotami eklezjalnymi. Religijnomoralna żywotność parafii bowiem zależy od jakości życia rodzinnego, ta zaś z kolei wymaga „progresywnej" opieki ze strony parafialnego duszpasterstwa

[30] Por. R. Kamiński, *Parafia wspólnotą kultu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 31(1984), nr 6, s. 107–126. Por. też: Z. Narecki, *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii…*, s. 297–396.

„w sensie pójścia za rodziną i towarzyszenia jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju" (por. FC 65)[31]. Niemniej zasadniczo i ściśle jest powiązany z parafią sakrament ministerialnego kapłaństwa. Decydują o tym dwie racje: pierwsza – że to właśnie w parafii i dzięki prowadzonemu w niej „duszpasterstwu powołaniowemu" rodzą się i dojrzewają powołania do kapłaństwa (por. PDV 38–40); druga – że każde zrealizowane powołanie kapłańskie z reguły przybiera postać służby „dla parafii", czego konkretnym wyrazem w każdej parafialnej wspólnocie są pełniący posługę duszpasterską kapłani (por. KPK, kan. 519).

W zakresie królewskim wreszcie parafia jest w służbie diakonii miłości i różnorakich dzieł chrześcijańskiego apostolatu[32]. Chodzi tu o to, by wszyscy, którzy tworzą parafię „nie żyli tylko dla siebie, lecz aby według wymagań nowego prawa miłości, każdy tak jak otrzymał łaskę, służył nią drugiemu i aby w ten sposób wszyscy po chrześcijańsku wypełniali swe obowiązki w społeczności ludzkiej" (por. DK 6). Misja ewangelizacyjna parafii sprowadzona jedynie do przepowiadania słowa Bożego i celebracji liturgicznych misteriów nie byłaby w pełni wiarygodna. Zarówno pojedynczego wyznawcę Chrystusa, jak i całą chrześcijańską wspólnotę rozpoznaje się po diakonii miłości wzajemnej. Wypada zaznaczyć, że ta diakonia obejmuje nie tylko zaangażowanie charytatywne, ale i szeroko rozumiany apostolat doczesny (por. ChL 36–44). Chrześcijańska nauka bowiem – jak to przypomniał II Sobór Watykański – „nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełniania tych rzeczy" (por. KDK 34). Oznacza to, że parafia jest również obarczona odpowiedzialnością za ewangelizację podstawowych rzeczywistości doczesnych, takich jak oświata, kultura, gospodarka czy polityka. Jako taka powinna dostarczać „naocznego przykładu apostolstwa wspólnotowego, gromadząc w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorakie właściwości ludzkie i wszczepiając je w powszechność Kościoła" (por. DA 10)[33].

Adhortacja apostolska *Christifideles laici* uwypukla jeszcze jeden istotny wymiar eklezjalnej tożsamości parafii, a mianowicie, że jest ona „wspólnotą organiczną, czyli taką, która składa się z wyświęconych kapłanów i innych

---

[31] Por. na ten temat: A. Potocki, *Rodzina a parafia*, „Chrześcijanin w Świecie", 12(1980), nr 7–8, s. 37–49; K. H. Schmitt, *Rodzina a wspólnota parafialna*, „Collectanea Theologica", 56(1986), nr 2, s. 95–101.

[32] Por. A. Hollweg, *Diakonie und Caritas*, w: F. Klostermann, R. Zerfas (red.), *Praktische Theologie heute*, München 1974, s. 500–511.

[33] Por. J. Krucina, *Gdzie Kościół jest rzeczywistością*, Wrocław 1993, s. 23–25 i 45–47.

chrześcijan, i w której proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji, jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z całym Kościołem partykularnym" (por. ChL 26)[34].

„Organiczny" charakter parafii wyraża się najpierw w tym, że – podobnie jak cała kościelna wspólnota – obejmuje ona wielorakie charyzmaty, posługi i powołania, które – choć różne – są w stosunku do siebie komplementarne (por. ChL 20). Najistotniejsze zróżnicowanie „powołaniowe" dotyczy podziału na hierarchię (gr. „hiere arche" = święta władza") i na laikat (gr. „laikos" = należący do ludu Bożego). Te dwie rzeczywistości są sobie przyporządkowane: jedna potrzebuje drugiej. Hierarchiczną strukturę w parafii reprezentuje proboszcz, ale w stopniu podporządkowanym biskupowi. Stąd też uzasadnionego racjami pastoralnymi podziału na parafie nie można rozumieć w sensie „parcelacji" Kościoła diecezjalnego. Kościół bowiem – jak pamiętamy – jest zbudowany na fundamencie Apostołów. Oznacza to, że parafia – jako integralna cząstka Kościoła diecezjalnego, jego elementarna „komórka" (por. DA 10) – swój misteryjny, komunijny i misyjny charakter objawia i urzeczywistnia wyłącznie w oparciu o więź z biskupem, który jeden jedyny – jako uczestnik trwającej nieprzerwanie sukcesji apostolskiej – jest obdarowany pełnią urzędowego kapłaństwa, a w konsekwencji również pełnią pastoralnej odpowiedzialności i posługiwania. Prezbiterzy mają uczestnictwo w tej pełni w oparciu o sakrament święceń, którego wyłącznym szafarzem jest biskup. Przyjmując święcenia, otrzymują oni od „zmartwychwstałego Chrystusa charyzmat Ducha Świętego, a wraz z nim – władzę i świętą moc działania «in persona Christi Capitis» (w zastępstwie Chrystusa Głowy), ażeby głosząc Ewangelię i sprawując Sakramenty służyli Kościołowi i jednoczyli go w Duchu Świętym" (por. ChL 22). Z tej też racji – czytamy w soborowej konstytucji *Lumen gentium* – mogą „w poszczególnych, lokalnych zgromadzeniach wiernych", a więc i w parafiach, „czynić obecnym" biskupa i „brać na siebie" jego obowiązki, ale zawsze w oparciu o uzyskany od niego mandat (jurysdykcję). Bo jedynie ci, „co pod władzą biskupa uświęcają powierzoną sobie część trzody Pańskiej i kierują nią, uwidaczniają Kościół powszechny na swoim terenie i przyczyniają się skutecznie do budowania całego Ciała Chrystusowego" (por. KK 28)[35].

Proboszcz, mianowany przez biskupa i pozostający z nim w pastoralnej komunii, wypełnia powierzoną mu misję w odniesieniu do wspólnoty wiernych, która również ma charakter „organiczny". Oznacza to, że parafialny laikat nie

[34] Por. A. Borras, *Les communautés paroissiales…*, s. 35–74.

[35] Por. M. Żurowski, *Współuczestnictwo kościelne*. „Ius ad Communionem", Kraków 1984, s. 191.

tylko należy do Kościoła, ale i Kościół stanowi. Przez wiarę i sakramenty chrześcijańskiej inicjacji wierni świeccy uzyskują godność „żywej cząstki" kościelnego organizmu. Są więc powołani do uczestnictwa w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Potrzebują jednak stosownego nadprzyrodzonego obdarowania oraz formacji. Tę funkcję właśnie wypełnia urzędowe kapłaństwo, którego przedstawicielem w parafii jest proboszcz. Stąd też II Sobór Watykański z naciskiem zaznacza, że pasterze Kościoła „nie po to zostali ustanowieni przez Chrystusa, aby całe zbawcze posłannictwo w stosunku do świata wziąć na siebie samych, lecz że ich zaszczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi i charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła" (por. KK 30). Identyczny w swej wymowie apel Vaticanum II skierowało do parafialnego laikatu; „Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej łączności ze swymi kapłanami, przedstawiać wspólnocie Kościoła problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostolskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny" (DA 10). W tym kontekście kościelne magisterium podkreśla też potrzebę „mocniejszego i zdecydowanego dowartościowania parafialnych rad duszpasterskich" (por. ChL 27)[36].

Rozważając „organiczny" charakter kościelnej tożsamości parafii, należy jeszcze uprzytomnić sobie fakt, że „proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji, jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z całym Kościołem partykularnym" (por. ChL 26) nie tylko w sensie pastoralnego podporządkowania parafii, ale i w znaczeniu jej partycypacji w misji ewangelizacyjnej pełnionej przez całą wspólnotę diecezjalną. Łączy się z tym odpowiedzialność za dobro materialne i duchowe diecezji, zarówno duszpasterzy, jak i świeckich członków parafii, oraz gotowość do współpracy na szczeblu ogólnodiecezjalnym. Instytucjonalnym wyrazem tej odpowiedzialności i współpracy są diecezjalne rady: kapłańska i duszpasterska (por. DB 27 i DK 7). Przez osobę biskupa, którego na terenie parafii reprezentuje proboszcz, parafialna wspólnota winna odkryć odpowiedzialność za cały Kościół powszechny, a zwłaszcza za zlecony mu mandat przepowiadania Ewangelii „wszystkim narodom" (por. Łk 24,47) i „aż po krańce ziemi" (por. Dz 1,8). W tym kontekście jawi się waga zaangażowania misyjnego parafii, co w dużym stopniu zależeć będzie od tego, czy ich pasterze będą

[36] Por. M. Sokołowski, *Rady duszpasterskie w świetle dokumentów Kościoła*, „Życie i Myśl", 25(1975), nr 6, s. 13–20. Por. też: A. Porębski (red.), *Duszpasterskie rady parafialne. Ich rola i miejsce w Kościele. Materiały z projektu badawczo-szkoleniowego (Kraków 1996–1997),* Kraków 1999.

„mieć serce i mentalność misyjną", czy będą czuli i otwarci na potrzeby Kościoła i świata (por. RM 67)[37].

W konkluzji tych rozważań, prezentujących w głównej mierze wkład kościelnego magisterium w bardziej szczegółowe i wnikliwe odczytanie eklezjologicznej tożsamości parafialnej wspólnoty, można zaproponować następującą jej definicję: „Parafia to ściśle określona cząstka Ludu Bożego, powierzona przez diecezjalnego biskupa pasterskiej pieczy proboszcza, który – wspierany przez współpracujące z nim osoby duchowne i świeckie – gromadzi ją w parafialnej świątyni po to, by w Duchu Świętym mocą Bożego słowa oraz powiązanej z innymi sakramentalnymi znakami Eucharystii uobecniać w czasie i w przestrzeni Chrystusowy Kościół w jego pełnym – misteryjnym, komunijnym i misyjnym – wymiarze[38].

II. Kairologiczny wymiar dziejowych przemian parafii

Funkcjonowanie współczesnej parafii jest spuścizną historyczną. Stąd też w poszukiwaniu dróg jej odnowy niebagatelną wagę ma nie tylko rozpoznanie eklezjologicznego oblicza parafialnego systemu kościelnej posługi pasterskiej, ale również prześledzenie jego dziejowych przeobrażeń, od momentu zaistnienia aż po budzące uzasadniony niepokój objawy kryzysu, w jakim znalazł się w aktualnych uwarunkowaniach cywilizacyjnych. Pastoralnie przydatna analiza historycznych przemian, jakim w toku dziejów podlegała parafialna wspólnota, postuluje wzięcie w rachubę optyki kairologicznej, pozwalającej w typowych sytuacjach doczesnego bytowania dostrzec istotne dla przebiegu ewangelizacyjnej misji Kościoła wezwania Boże[39].

---

[37] Por. A. Perzyński, *Parafia w świetle teologii Kościoła lokalnego*, w: A. Lepa (red.), *Dziś i jutro parafii*, Łódź 1991, s. 57.

[38] Por. też inne polskojęzyczne próby opisu eklezjalnego oblicza parafii: S. Wójtowicz, *Parafia jako społeczność religijna*, „Homo Dei", 28(1959), nr 4, s. 543–551; J. Majka, *W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii*, „Zeszyty Naukowe KUL", 12(1969), nr 1, s. 53–60; F. Woronowski, *Parafia – aspekt teologiczny*, „Ateneum Kapłańskie", 90(1978), nr 3, s. 358–361; Cz. Tomczyk, *Parafia – Ludem Bożym*, „Częstochowskie Studia Teologiczne", 8(1980), s. 213–227; W. Miziołek, *Teologia parafii*, w: B. Bejze (red.), *W służbie Ludowi Bożemu* (seria: Powołanie człowieka, t. 6), Poznań–Warszawa 1983, s. 357-366; R. Kamiński, *Teologiczne spojrzenie na parafię*, „Ateneum Kapłańskie", 103(1984), nr 3, s. 383–394; M. Marczewski, *Teologia parafii*, w: K. Kantowski (red.), *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, Warszawa 2004, s. 8–16.

[39] Por. A. L. Szafrański, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 108–113.

Kairologiczny punkt widzenia na historię parafii narzuca się już z tej racji, że ta elementarna struktura pastoralna – podobnie zresztą jak diecezja – zawdzięcza swoje istnienie nie czemu innemu, jak właśnie adekwatnemu odczytaniu wymagań znaków czasu. Jest przecież niezaprzeczalnym faktem, że w pierwotnym chrześcijaństwie parafii we współczesnym jej rozumieniu nie było. Organizacyjna struktura Kościoła miała wówczas zalążkowy charakter i w całej rozciągłości harmonizowała z teologiczną rzeczywistością misji ewangelizacyjnej, mającej swe oparcie w episkopalnej zasadzie jedności. Biskup był dla wszystkich w nad wyraz czytelnej postaci podstawowym – nierzadko jedynym – pasterzem, stojącym na czele lokalnej wspólnoty wiernych, którą wprawdzie od końca I stulecia określano mianem „paroikia", ale wyłącznie w sensie, jaki wyłania się z etymologii tego pojęcia[40]. Podział na mniejsze jednostki pastoralne nie wchodził wówczas w grę głównie z tej przyczyny, że liczba wiernych była niewielka, a ich więź z chrześcijaństwem niezwykle mocna, bo oparta o osobistą decyzję i wewnętrzne przekonanie. Takiego – w pewnym sensie idealnego – stanu rzeczy nie można było jednak zbyt długo utrzymać. Kościół bowiem – zgodnie z poleceniem Chrystusa – musiał podjąć ewangelizacyjny mandat zaadresowany do „wszystkich narodów" i „aż po krańce ziemi" (por. Mt 28,19; Dz 1,8). Konsekwentnie rozszerzał się terytorialnie, obejmując coraz liczniejsze rzesze wiernych, których związek z chrześcijańskim depozytem wiary stawał się coraz bardziej zróżnicowany. Wszystko razem skomplikowało pastoralną sytuację i narzuciło potrzebę swoistej ewangelizacyjnej „decentralizacji". W początkowej fazie zwiększano jedynie liczbę ośrodków kultu i wyświęconych współpracowników biskupa, którzy jednak po wykonaniu powierzonego im zadania wracali do jego rezydencji. Taki stan rzeczy utrzymywał się mniej więcej do początków IV wieku. Z czasem w ośrodkach bardziej odległych bądź wymagających większego zatroskania pasterskiego biskupi pozwalali swoim pomocnikom na osiedlanie się mniej lub bardziej stałe. Dopiero upowszechnienie się tej praktyki dało początek instytucji parafii w obecnym znaczeniu. Wypada jednak dodać, że termin „paroikia" jeszcze przez długi czas odnoszono do Kościoła biskupiego, a więc do tej kościelnej wspólnoty, która aktualnie nosi nazwę diecezji. Nazwa „diecezja" nawiązuje do greckiego określenia „diokezis" (gr. „dioikein" = administrować, zarządzać), którym w chrześcijańskiej starożytności posługiwano się na oznaczenie cywilnej jednostki administracyjnej. Zastosowanie tego terminu w odniesieniu do terenu pastoralnego podlegającego jurysdykcji biskupa, w odróżnieniu od wydzielonych zeń części, powierzonych prezbiterom, i nazywanych odtąd parafiami, datuje się dopiero od XIII wieku[41].

[40] Por. C. Gerest, *Aux origines de la paroisse*, „Lumière et Vie", 25(1975), nr 123, s. 52.

[41] Por. P. W. Croce, *Histoire de la paroisse*, w: H. Rahner (red.), *La paroisse…*, s. 17–32.

Zarysowana geneza aktualnego ustroju pastoralnego nie deprecjonuje, a tym bardziej nie przekreśla jego teologicznej rangi. Gdy Jan Paweł II stwierdza, że współczesna parafia „nie jest po prostu strukturą", lecz „jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej" (por. ChL 26), to nie rozmija się z prawdą, ale odwołuje się do innego niż skrypturystyczne – teologicznego uzasadnienia. To uzasadnienie jest efektem opartej na przesłankach wiary interpretacji historycznych uwarunkowań związanych z rodowodem parafii. „Człowiek wierzący – wyjaśnia papież – interpretuje sytuację historyczną stosując zasadę poznania oraz kryterium konkretnych wyborów, które odnajduje w metodzie nowej i oryginalnej, czyli w ewangelicznym rozeznaniu. Interpretacja ta dokonuje się w świetle i mocy Ewangelii, żywej i osobowej, którą jest Jezus Chrystus poprzez dar Ducha Świętego. W ten sposób ewangeliczne rozeznanie wydobywa z sytuacji historycznej oraz wydarzeń i okoliczności z nią związanych nie tylko zwyczajne «dane», które należy rejestrować dokładnie pozostając wobec nich biernym i obojętnym, ale «zadanie», a wręcz wyzwanie skierowane do odpowiedzialności i wolności poszczególnej osoby, jak i wspólnoty. Jest to «wyzwanie», które łączy się z Bożym «wezwaniem», rozbrzmiewającym w tej samej sytuacji historycznej" (PDV 10). Powstanie parafii jest oczywistym owocem podjęcia takiego Bożego „wezwania"[42].

„Ewangelicznego rozeznania" wymagają również kolejne etapy kościelnego systemu parafialnego. Te etapy – podobnie zresztą jak cała ludzka historia – są swoistą mieszaniną blasków i cieni. Blaski są bezsprzecznie znakiem wypełniania zbawczego zamysłu Boga, cienie natomiast – niemniej oczywistym wyrazem rozmijania się z Bożą wolą. Ludzkie dzieje bowiem nie są „po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu" (por. FC 6). Stąd też jeśli w minionych stuleciach ustrój parafialny okazał się istotnym wsparciem pastoralnego dynamizmu Kościoła, to stało się tak głównie z tej racji, że cechowała go otwartość na dziejowe wyzwania ewangelizacyjne.

W początkowej fazie parafialna struktura duszpasterstwa nie stwarzała większych trudności, ponieważ bardzo skrupulatnie troszczono się o zachowanie więzi z Kościołem biskupim. Zagrożenie powstało później w wyniku wznoszenia coraz to większej liczby świątyń. Z reguły bowiem prowadziło to do nadmiernego rozrostu struktur parafialnych i osłabienia więzi z diecezją. Tym bardziej, że nowo powstające parafie rodziły potrzebę wyświęcania nowych kapłanów, których formacja nie zawsze była wystarczająca. Duchowieństwo najczęściej pochodziło z terenu parafii, było z nią społecznie związane, często uzyskiwało samodzielność gospodarczą, zwłaszcza w wypadku większych do-

[42] Por. M. Duda, *Myśląc parafia…,* s. 484.

tacji, co przyczyniało się do uniezależniania się od władzy biskupiej. Dochodziło nawet do wyraźnych sprzeciwów wobec władzy biskupiej. Powstałym trudnościom usiłowano zaradzać w różny sposób, np. przez związanie niektórych praktyk religijnych z kościołem katedralnym, przez nieprzyznawanie wszystkim kościołom przywilejów i uprawnień parafialnych, przez złączenie z osobą biskupa konsekracji nowych ośrodków kultu, przez ograniczanie niezależności materialnej proboszczów, a zwłaszcza przez pilnowanie kościelnej karności w oparciu o regularne wizytacje parafialne i odbywanie synodów diecezjalnych[43].

W miarę upływu czasu coraz bardziej wykształcała się postać parafii terytorialnej. Erygowanie nowych wspólnot parafialnych zostało powiązane z wymogiem precyzyjnego określenia ich granic. Starano się przy tym, by parafie pokrywały się terytorialnie z rozmiarami osiedla, bo istniejąca już naturalna wspólnota lokalna nader wydatnie wspierała budowanie wyrastającej na jej podłożu wspólnoty nadprzyrodzonej. Z tych samych względów, gdy zaczęły powstawać większe skupiska ludności i trzeba było osiedleńczą zbiorowość dzielić na dwie lub kilka parafii, ich granice usiłowano określać w oparciu o istniejącą już więź sąsiedzką (ulice), bądź zawodową (zrzeszenia cechowe). W tych posunięciach można dostrzec nie tylko liczenie się ze społecznymi uwarunkowaniami potrzeb duszpasterskich, ale i sporą elastyczność. Charakterystycznym tego przykładem są stosunkowo wczesne próby wyjścia poza strukturę terytorialną, co m. in. dało początek parafiom typu personalnego. Dostrzegano również sens i potrzebę podejmowania przez parafię zadań natury ogólnospołecznej. Mogą o tym świadczyć takie instytucje, jak szkoły parafialne, szpitale, przytułki, matrykuły, czyli kongregacje ubogich pozostających na utrzymaniu parafii oraz bractwa, które obok celów religijnych spełniały również różne funkcje świeckie (np. wzajemna pomoc). Doskonalono też parafialne ustawodawstwo, co m. in. znalazło swój wyraz w dążeniu do powiązania z kościołem parafialnym niektórych obowiązków religijnych oraz do bardziej precyzyjnego określenia parafialnych uprawnień natury ekonomicznej (np. beneficjum, iura stolae, dziesięciny itp.)[44].

W efekcie tych wszystkich poczynań parafia – jeszcze przed trydencką reformą – uzyskała mocne podstawy prawne, a nade wszystko zdołała ukonstytuować się jako stosunkowo zwarta społeczność lokalna. W tej społeczności religia i jej instytucje zostały wcielone i przystosowane do potrzeb miejscowej

---

[43] Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 33.

[44] Por. I. Pękalski, *Specyfika struktur prawnych wspólnoty parafialnej*, w: A. Lepa (red.), *Dziś i jutro parafii*, w: A. Lepa (red.), *Dziś i jutro parafii…*, s. 80–82.

tradycji. Jako takie spełniały funkcję integrującą, zespalały i podtrzymywały ogół społecznych przedsięwzięć. Interes religijny splatał się z interesem doczesnym, a dobro instytucji religijnych z dobrem instytucji czysto świeckich. Takie wcielenie się czynnika religijnego w kulturę lokalną tłumaczy m.in. zjawisko jej redefinicji w terminach zaczerpniętych z języka kościelnego. W parafii zintegrowanej ze społecznością lokalną wszystkich wiernych łączyły więzi bezpośrednie i osobiste, co sprawiało, że znali się wzajemnie, oceniali jedni drugich i poczuwali się do odpowiedzialności za siebie. Prowadziło to do silnej kontroli społecznej, zarówno nieformalnej, spontanicznej, jak i formalnej, wykonywanej przez lokalne władze. Szczególnym autorytetem cieszył się proboszcz, którego oddziaływanie było znacznie szersze niż mogło to wynikać z piastowanej przezeń funkcji pastoralnej. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy było zapewne zdobywane przez duchowieństwo w przyparafialnych bądź przykatedralnych szkołach wykształcenie, które zwłaszcza przy braku innych lokalnych autorytetów pozwalało proboszczowi z pozytywnym skutkiem angażować się w rozstrzyganie wielu skomplikowanych problemów życiowych i sporów zakłócających ustalony porządek społeczny, a także w organizowanie różnych inicjatyw ważnych dla całej wspólnoty. Oczywiście, niepośledni prestiż społeczny proboszcza miał również znaczący wpływ na jakość życia religijnego parafii, zwłaszcza w sferze praktyk religijnych i chrześcijańskiej obyczajowości[45].

Niestety, poważny kryzys życia religijnego, jaki zaznaczył się w Kościele pomiędzy XIV i XVI stuleciem, sprawił, że społeczna i religijna ranga parafii uległa istotnemu zachwianiu. „Ewangeliczne rozeznanie" tego etapu jej dziejów przypadło w udziale Soborowi Trydenckiemu (1545–1563). Sobór ten nade wszystko zadbał o odbudowę pastoralnego prymatu biskupa i diecezji, a ponadto przez powołanie do życia instytucji seminariów duchownych umożliwił podniesienie poziomu wykształcenia i formacji parafialnych duszpasterzy. Soborowe dekrety uregulowały również szereg spraw dotyczących organizacji parafialnego duszpasterstwa. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w następujących ustaleniach:

a) wszystkie parafie, zarówno w miastach, jak i osadach wiejskich, powinny mieć nie tylko ściśle określone granice, ale też własnych i stałych proboszczów;
b) proboszcz – reprezentujący na terenie parafii biskupa diecezji, powinien poczuwać się do wypełniania w sobie właściwym zakresie jego pasterskich zadań, począwszy od przestrzegania rezydencji, a kończąc na prowadzeniu

[45] Por. E. Pin, *La paroisse catholique…*, s. 39 n. Por. też: R. Lange, *Die Pfarrei im gesellschaften Strukturwandel*, w: F. Groner (red.), *Die Kirche im Wandel der Zeit*, Köln 1971, s. 651.

katechezy dorosłych w niedziele i święta oraz specjalnego przygotowania katechizmowego dzieci do sakramentów świętych;

c) obowiązkiem proboszcza jest także dobra znajomość i kontrola życia religijnego parafian, co powinno znaleźć wyraz w rzetelnym prowadzeniu ksiąg metrykalnych (ochrzczonych, bierzmowanych, zaślubionych i zmarłych);

d) aby stworzyć wiernym bardziej dogodne możliwości wypełniania praktyk religijnych, parafie terytorialnie zbyt rozległe należy dzielić na mniejsze wspólnoty;

e) w parafiach miejskich o dużej liczbie wiernych proboszczowi należy przydzielić do pomocy jednego lub kilku kapłanów – wikariuszy;

f) nowo erygowanym parafiom trzeba zapewnić niezbędne fundusze, czerpiąc je z uposażenia parafialnego beneficjum oraz z ofiar składanych przez wiernych;

g) wszędzie tam, gdzie pojawia się taka potrzeba, należy uregulować współpracę między duchowieństwem parafialnym i zakonnym[46].

Soborowe decyzje wzmocniły na nowo kościelną pozycję parafii, a w konsekwencji spotęgowały też efektywność jej pastoralnego oddziaływania. Nie trwało to jednak zbyt długo. Nowym zagrożeniem bowiem stała się nasilająca się kontrowersja z protestantyzmem, która m.in. zaowocowała przerysowaniem hierarchicznego wymiaru Kościoła. W tym kontekście religijny wymiar parafii schodził na dalszy plan. Upowszechniało się zaś i ugruntowywało jej rozumienie w kategoriach konstytutywnego składnika kościelnej administracji. Z czasem doprowadziło to do swego rodzaju „desakralizacji" funkcji proboszcza. Jego kompetencje bowiem – zgodnie zresztą z duchem epoki Oświecenia – pojmowano w sposób zgoła naturalistyczny, upatrując w nim bardziej państwowego urzędnika, działacza oświatowego, społecznika, administratora kościelnego majątku ziemskiego, aniżeli duszpasterza. Obowiązki ściśle pastoralne uległy deprecjacji i zaniedbaniu[47].

Z kolei wiek XIX – obok józefinizmu i tendencji gallikańskich – przyniósł ze sobą industrializację i rozrost parafii miejskich. W obszarze zurbanizowanym parafialne duszpasterstwo nie było w stanie wyjść poza ramy doraźnego zaspokajania religijnych potrzeb wiernych. O szerszej i owocniejszej działalności pastoralnej nie mogło być mowy. Przedsiębrane środki zaradcze (np. dziele-

---

[46] Por. P. W. Croce, *Histoire de la paroisse…*, s. 29–32. Por. też: E. Gatz, *Rozwój parafii przed Soborem Watykańskim II*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wydanie polskie, 23(2003), nr 4, s. 82.

[47] Por. R. Kamiński, *Parafia wspólnotą i instytucją*. Aspekt historyczny, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 32(1985), nr 6, s. 32.

nie parafii, zwiększanie liczby wikariuszy, budowanie pomniejszych kościołów, erygowanie parafii zakonnych itp.), choć nieodzowne, nie rozwiązywały problemu. Nie stwarzały bowiem większych możliwości bezpośredniego oddziaływania formacyjnego[48].

Przyspieszenie dynamizmu przemian społeczno-kulturowych, do jakiego doszło w minionym stuleciu, pogłębiło jeszcze destrukcyjny wpływ procesów urbanizacyjnych na tradycyjne duszpasterstwo parafialne. Przemiany te bowiem – będące doświadczeniem żyjącego obecnie pokolenia – dokonują się w historycznie nowym kontekście zachwiania jasnych kryteriów poznawczych i aksjologicznych, dyferencjacji społecznej, deinstytucjonalizacji życia, pluralizmu światopoglądowego i postmodernistycznej sekularyzacji. W tych warunkach parafia, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach miejskich, napotyka na coraz większe trudności w zachowaniu oblicza spoistej i silnej wewnętrznie jednostki społecznej. Nie obejmuje bowiem wszystkich aktywności społecznych wiernych, gdyż duża ich część dokonuje się poza terenem parafii. Co więcej, środowisko wielkomiejskie nie wiąże już mieszkańców w oparciu o więzi bezpośrednie i osobowe, lecz tworzy wyspecjalizowane organizacje i zrzeszenia, które pośredniczą między poszczególnymi jednostkami a instytucjami. Temu procesowi towarzyszy kształtowanie się postaw indywidualizmu i utalitaryzmu, czego charakterystycznym przejawem jest koncentracja na prywatnej sferze życia. W tych okolicznościach parafie w dużych miastach coraz bardziej zatracają swój tradycyjny profil wspólnoty lokalnej, stając się – na podobieństwo innych instytucji – swego rodzaju agencją wyspecjalizowaną w świadczeniu usług religijnych[49]. Znamion specjalizacji nabiera też życie religijne wiernych. Praktyki religijne parafian miejskich stanowią bowiem odrębną dziedzinę ich życiowej aktywności, nie nakładającą się na inne działania. Społeczne relacje, jakie zachodzą między duszpasterzami a wiernymi, między samymi wiernymi a parafią, z reguły mają charakter pośredni i wtórny. Parafialni księża – bynajmniej nierzadko – jawią się wiernym jako anonimowi funkcjonariusze kościelni, z którymi nawiązuje się tylko okazjonalne i dorywcze kontakty. W zasadzie bowiem do parafii zwracają się jedynie ci, którzy w pewnych okolicznościach życiowych jej potrzebują. Narasta też liczba parafian, którzy przestają utożsa-

[48] Por. F. Hotart, J. Remy, *Milleu urbain et communauté chrétienne*, Paris 1968, s. 33 n. Por. też: W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji*, „Przegląd Powszechny", 236(1982), nr 3, s. 26 n.

[49] Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde*, w: K. Kippert (red.), *Gedanken zur Soziologie und Pädagogik*, Weinheim–Berlin 1967, s. 117 n. Por. też: P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. 3, Düsseldorf 1990, s. 20.

miać się z parafią, choć zachowują jeszcze jakieś poczucie religijnej solidarności w płaszczyźnie globalnej społeczności kościelnej. Brakuje im bowiem zewnętrznych bodźców w postaci nacisku duchowieństwa, presji opinii publicznej, nawyków środowiskowych, które w tradycyjnej parafii zintegrowanej ze społecznością lokalną sprzyjały kultywowaniu praktyk religijnych i podporządkowaniu się regułom chrześcijańskiej obyczajowości[50].

W kontekście zasygnalizowanych przemian socjologowie religii wyodrębniają trzy „kryzysowe" typy parafii, charakterystyczne dla strefy zurbanizowanej. Pierwszy z nich otrzymał miano „parafii-agregatu". W tym modelu dominują ci wierni, którzy bądź wcale nie spełniają religijnych praktyk, bądź praktykują rzadko, a jeśli to czynią, nie przejawiają istotnej więzi z parafią, gotowi zaspokoić swoje skromne religijne zapotrzebowania w jakimkolwiek kościele. Drugi typ to „parafia-system społeczny". W tym wypadku mamy do czynienia z przewagą tych parafian, którzy dość regularnie uczestniczą w praktykach pobożnych, ale nie utożsamiają się z parafią oraz jej celami, także wtedy, gdy w jakiejś skali partycypują w materialnych świadczeniach na rzecz kultu. Trzeci typ stanowi „parafia-zrzeszenie". Obejmuje on wiernych, którzy nie tylko spełniają praktyki specyficznie parafialne, lecz także identyfikują się z parafialną zbiorowością. Ich więź z parafią upodabnia się jednak do przynależności organizacyjnej. W konsekwencji poddają się oni wpływom parafii tylko cząstkowo, w zakresie realizowanych przez nią czynności religijnych. Po ich wypełnieniu parafianie „zrzeszeni" wchodzą w zasięg oddziaływania innych

[50] Por. J. Majka, *Perspektywy duszpasterstwa parafialnego*, w: J. Krucina (red.), *Dei Virtus*..., s. 94 n. Niektórzy badacze, uwzględniając specyfikę powiązań wiernych z parafią w strefie zurbanizowanej, proponują pewne orientacyjne klasyfikacje. J. E. Fichter np. mówi o parafiach „śpiących", „marginalnych", „modalnych" i „nuklearnych" (por. *Die gesellschaftliche Struktur der Städtischen Pfarrei...,* s. 17). E. Pin z kolei wyróżnia parafian „nominalnych", „sympatyków", „użytkowników" i „stowarzyszonych" (por. *La paroisse catholique*..., s. 16 i 26–28). Ta druga klasyfikacja wydaje się być bardziej adekwatna do współczesnej rzeczywistości parafialnej, stąd warto ją nieco bliżej objaśnić. I tak parafianie „nominalni" to katolicy z imienia, z metryki tylko, przekonaniem i postawą życiową raczej wyizolowani z rzeczywistości parafialnej; „sympatycy" – to ci, którzy spełniają praktyki religijne oraz identyfikują się z parafią i jej celami, ale nie uczestniczą w jej funkcjonowaniu i nie utrzymują kontaktów z innymi parafianami; „użytkownicy" – to wierni nie identyfikujący się z parafią, ale biorący udział mniej lub więcej regularnie w jej życiu religijnym, głównie ze względu na bliskość geograficzną bądź ułatwiony dostęp do duszpasterzy; „stowarzyszeni" – to parafianie stanowiący swoiste „jądro" parafii, nie tylko spełniający praktyki pobożne, ale i identyfikujący się z parafialną wspólnotą.

społecznych ugrupowań, znajdujących się już poza strefą wpływów Kościoła. Stąd też i ten typ parafii – podobnie jak dwa poprzednie – nie ma znamion wspólnotowych, lecz tworzy grupę celową, wyspecjalizowaną, będącą rezultatem współczesnego społeczeństwa przemysłowego[51].

Wypada jeszcze wspomnieć, że we współczesnym świecie są ponadto takie regiony, w których kryzys parafii jeszcze bardziej się zaostrza, na skutek gwałtownie rosnącego niedoboru kapłanów. Szacuje się np., że około 50% parafii w krajach Trzeciego Świata nie ma stałego duszpasterza. Niedobór kapłanów od szeregu lat ma również miejsce w wielu krajach europejskich i północnoamerykańskich. Dzieje się tak nie tylko ze względu na dramatyczny brak powołań do kapłaństwa, ale i z powodu nasilającej się tendencji do rezygnacji z pasterskiej posługi. W konsekwencji niektórzy księża są zmuszeni do kierowania kilku, a nawet kilkunastoma parafiami. Nierzadko zdarza się, że wiele parafialnych ośrodków jest pozbawionych nie tylko stałej opieki duszpasterskiej, ale i niedzielnej Mszy świętej. Taka sytuacja zmusiła niektóre krajowe episkopaty do opracowania specjalnego rytu niedzielnego nabożeństwa wspólnotowego, prowadzonego przez wiernych świeckich[52].

Zarysowany stan rzeczy zradykalizował krytykę niektórych socjologów, teologów i pastoralistów, ktrórych zdaniem mamy obecnie do czynienia z niewątpliwym kresem terytorialnego duszpasterstwa parafialnego[53]. Taka opinia jednak wydaje się być przejawem z jednej strony myślenia życzeniowego, a z drugiej – nadkrytycznej orientacji wielu współczesnych instytucji, z kościelnymi włącznie. W rzeczywistości bowiem – pomimo zasygnalizowanych poważnych zagrożeń – ogólna kondycja parafialnego systemu ewangelizacji jest w miarę dobra[54]. W toku dotychczasowych dziejów Kościoła system ten w twórczy sposób reagował na nowe wyzwania prowokowane przez kolejne socjokulturowe przemiany. Nie ma zatem powodów, aby wątpić, że zdoła również przezwyciężyć aktualny impas, w jakim się znalazł[55]. Wypada zaznaczyć, że taką optymistyczną prognozę w nader istotnej mierze wspiera magisterium

---

[51] Por. W. Piwowarski, *Parafia katolicka jako grupa społeczna…*, s. 50 n.

[52] Por. Th. P. Rausch, *Współczesne kapłaństwo*, Kraków 1996, s. 18 n. Por. też: P. Mercator, *La fin des paroisses? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*, Paris 1997, s. 106–134.

[53] Por. H. i W. Goddijn, *Lichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral. Einführung in die Religionssoziologie*, Wien 1967, s. 170.

[54] Por. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 284.

[55] Por. P. Vanzan, *Misja i tożsamość parafii. Przemiany i perspektywy*, „Przegląd Powszechny", 320(2004), nr 6, s. 381.

II Soboru Watykańskiego. W soborowych dokumentach wprawdzie nie znajdujemy systematycznego wykładu o parafii. Vatincanum II bowiem o parafialnym wymiarze ewangelizacji mówi raczej ubocznie, w kontekście rozważań o komunijnej tożsamości Kościoła. Jednakże właśnie ów komunijny kontekst sprawia, że wyłaniająca się z soborowego nauczania eklezjalna koncepcja eklezjalnej wspólnoty okazuje się niezwykle konstruktywna i płodna, umożliwia bowiem przejście od paraliżującego paradygmatu sekularyzacji do budzącego nadzieję paradygmatu nowej ewangelizacji[56]. Ma rację Karl Rahner, gdy stwierdza: „Nowe jutrzejsze przeżywanie Kościoła, przyszłe jego doświadczanie przez ludzi, będzie musiało w soborowych tekstach poświęconych parafii, znaleźć najwłaściwsze potwierdzenie"[57]. Z tych tekstów przecież wynika, że w gruncie rzeczy żadna inna kościelna wspólnota nie objawia tak bezpośrednio, wyraziście i w skondensowanej postaci charakterystycznych znamion eklezjalnej komunii, jak właśnie parafia, która kierowana przez duszpasterzy pozostających w jedności z biskupem – „zgromadza w jedno ludzi takich, jakich znajduje na swoim terenie – w całym bogactwie i ludzkiej różnorodności – i wprowadza do powszechności Kościoła" (por. DA 10)[58]. Jan Paweł II, mając ten fakt na uwadze, w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* umieścił następujące stwierdzenie: „Prawda, że w niemałej liczbie krajów parafia została jak gdyby zburzona na skutek nadmiernego rozrostu miast. Niektórzy jednak zbyt pochopnie uznali, że parafie są przestarzałe, że nawet zanikają, a na ich miejsce powinno się tworzyć małe wspólnoty, dogodniejsze i sprawniejsze. Ale czy to się podoba czy nie, parafia jest w dalszym ciągu miejscem, w którym chrześcijanie, nawet niepraktykujący, złączeni są ścisłymi więzami" (CT 67). Polski papież dał ponadto wyraz przekonaniu, że współczesne poszukiwania swego rodzaju alternatywy dla parafii terytorialnej mają swoje podstawowe źródło w pomijaniu bądź lekceważeniu zaprezentowanego w magisterium II Soboru Watykańskiego „ewangelicznego rozeznania", którego owocem stało się oficjalne potwierdzenie eklezjalnej tożsamości tej elementarnej formy pasterskiej aktywności Kościoła. Dlatego też, odwołując się do odnośnych tekstów soborowych, apelował: „Wszyscy powinniśmy odkryć, poprzez wiarę, prawdziwe oblicze parafii, czyli samą «tajemnicę» Kościoła, który właśnie w niej istnieje i działa.

---

[56] Por. N. Mette, *Vom Säkularisierungs – zum Evangelisierungs paradigma*, „Diakonia–Der Seelsorger. Internationale Zeitschrift für Praktische Theologie", 21(1990), nr 6, s. 420–429.

[57] *Das neue Bild der Kirche...,* s. 336.

[58] Por. J. Krucina, *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000, s. 303. Por. też: H. Wieh, *Konzil und Gemeinde...*, s. 211–214.

Ona bowiem, choć czasem bywa uboga w ludzi i środki, niekiedy rozproszona na rozległych obszarach, albo zagubiona w ludnych, pełnych chaosu dzielnicach wielkich metropolii, nigdy nie jest po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej «rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności», «domem rodzinnym, braterskim i gościnnym», «wspólnotą wiernych»" (ChL 26)[59].

III. Ewangelizacyjna konieczność dostosowania parafii do wymogów współczesności

§ 1. Przegląd najważniejszych projektów pastoralnej modernizacji parafialnego duszpasterstwa

Jakkolwiek nie ma wystarczających racji, by uznać za zasadne i usprawiedliwione kasandryczne wróżby zapowiadające zmierzch parafii jako podstawowej struktury pastoralnej, to jednak z drugiej strony nie można też aprobować apodyktycznych twierdzeń, że ta instytucja, bądź co bądź historycznie i cywilizacyjnie uwarunkowana, może bezpiecznie kontynuować powierzoną sobie misję w dotychczasowej formule[60]. W gruncie rzeczy świadomość potrzeby stosownej modyfikacji funkcjonowania parafii, odpowiednio do ewangelizacyjnych wymogów cywilizacji przemysłowej, pojawiła się w Kościele już w początkowych stadiach nasilającego się obecnie kryzysu parafialnego duszpasterstwa. Mogą o tym świadczyć liczne propozycje zrekonstruowania modelu parafii terytorialnej, formułowane na przestrzeni ostatniego stulecia[61].

Najwcześniejszą, bo upowszechnianą już na przełomie XIX i XX wieku, była inicjatywa znana pod nazwą „parafia-wspólnota zastępcza" (communauté de substitution)[62]. Jak wiadomo, tradycyjna parafia znajdowała istotne oparcie we wspólnocie lokalnej, w obrębie której wierni zaspokajali – łącznie z religijnymi – prawie wszystkie potrzeby doczesne, bez konieczności opuszczania miejsca zamieszkania. Sprzyjało to integracji wiary z całokształtem spraw życia codziennego, co nie pozostawało bez korzystnego wpływu na poczucie więzi z parafią. Jakkolwiek ta więź w przeważającej liczbie wypadków nie miała

---

[59] Por. R. Pannet, *La paroisse de l'avenir. L'avenir de la paroisse*, Paris 1979, s. 159–171.

[60] Por. P. Thomas, *Que devient la paroisse? Mort annoncée ou nouveau visage?*, Paris 1996, s. 14.

[61] Por. W. Piwowarski, *Próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej*, „Znak", 21(1969), nr 10, s. 1311–1320.

[62] Por. E. Pin, *La paroisse catholique…,* s. 42.

charakteru ściśle religijnego, lecz społeczno-kulturowy, to jednak w bardzo poważnym zakresie ułatwiała sprawne funkcjonowanie parafii[63]. Skoro zatem w efekcie procesów urbanizacyjnych parafia zintegrowana z lokalną wspólnotą przestała istnieć, stając się drugorzędnym – „stowarzyszeniowym" – typem struktury społecznej, pojawiła się zasygnalizowana próba ratowania jej dotychczasowego wspólnotowego oblicza w oparciu o uzupełnienie pełnionej przez nią funkcji ewangelizacyjnej szeregiem usług o charakterze pozareligijnym[64]. Taką genezę mają powstające w początkach ubiegłego stulecia w wielu europejskich miastach parafialne stowarzyszenia spółdzielcze i samopomocowe, kluby sportowe, zespoły orkiestrowe i śpiewacze, grupy artystyczne, przedszkola i szkoły, kółka samokształceniowe, poradnie prawnicze i lekarskie itp. Sądzono, że na tej drodze poprzez ponowne przemieszanie funkcji religijnych i aktywności doczesnej uda się nadać parafii znamiona wspólnotowe, które – zastępczo – zdołają zrekompensować straty poniesione w tym względzie w wyniku destrukcji tradycyjnej wspólnoty lokalnej. Stosunkowo wcześnie jednak okazało się, że wchodzi tu w grę jedynie „pobożne życzenie".

Inną próbą modernizacji tradycyjnego modelu parafii prezentuje projekt „parafii zorganizowanej" (organisiertes Pfarrei)[65]. W tym wypadku nacisk został położony z jednej strony na konieczność zabezpieczenia wiernych przed wrogimi wpływami nasilających się tendencji laicyzacyjnych, z drugiej zaś – na potrzebę wychowywania ich do podporządkowania się autorytetowi Kościoła instytucjonalnego, czego specyficznym wyrazem jest m.in. utrzymywanie żywej więzi z parafią. Autorzy tej koncepcji żywili przekonanie, że wspomniane cele uda się osiągnąć w oparciu o pogłębienie religijnej świadomości parafian w ramach zorganizowanego apostolstwa kościelnego laikatu. Z tej racji zalecali propagowanie na szeroką skalę w parafiach różnego typu stowarzyszeń i organizacji, zwłaszcza powołanej do życia w 1922 roku przez Piusa XI

---

[63] Por. R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1987, s. 6 n.

[64] Na marginesie warto wspomnieć, że w Kościele polskim podobne inicjatywy podejmowali w epoce rozbiorów księża-społecznicy. Chodziło im jednak nie tyle o odrodzenie parafii, co raczej o przygotowanie gruntu do odzyskania niepodległości. Także współczesne badania sygnalizują pewne ożywienie w podejmowaniu przez polskie parafie funkcji pozareligijnych. Jednakże i w tym wypadku nie wchodzi w rachubę troska o społeczną integrację parafii, lecz chęć ratowania jej podstaw ekonomicznych. Por. E. Firlit, *Przemiany społecznej roli parafii,* w: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa 2003, s. 165 n.

[65] Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde…,* s. 119–123.

Akcji Katolickiej, której czteroczłonowa struktura – oparta o kryterium stanowe (mężczyźni, kobiety, młodzież męska i młodzież żeńska) – stwarzała realną szansę ogarnięcia kościelnym wpływem stosunkowo szerokiej i reprezentatywnej rzeszy wiernych. Niewątpliwym osiągnięciem „parafii zorganizowanej" było zauważalne ożywienie ewangelizacyjnego dynamizmu. Stało się tak głównie wskutek dążenia do przełamania bierności parafialnego laikatu. Zorganizowany apostolat świeckich wiernych w parafii nie miał wprawdzie pełnej autonomii – był bowiem jedynie przedłużeniem apostolatu hierarchicznego – tym niemniej wszędzie tam, gdzie w autentycznej formie zaistniał, owocował wzrostem aktywności i poczucia kościelnej wspólnoty. Jednakże charakterystyczny dla tego projektu przerost instytucjonalizmu rodził również niepożądane owoce, jak np. uniformizm, rytualizm, legalizm, podejrzliwość o nieortodoksję, a niekiedy i wrogość w stosunku do wiernych działających – indywidualnie bądź zbiorowo – poza oficjalnymi strukturami parafialnymi[66].

Już w latach dwudziestych ubiegłego stulecia ujawnił się wyraźny ruch sprzeciwu wobec katolicyzmu „zorganizowanego". Na tym podłożu ukształtowała się koncepcja „parafii-rodziny" (Pfarrfamilie)[67]. Pojawiła się ona w Niemczech pod wpływem reformatorskiej szkoły teologicznej w Tübingen, która w spojrzeniu na Kościół wyznaczyła prymat „elementom duchowym". Jej zwolennicy bynajmniej nie negowali potrzeby kościelnej instytucjonalizacji. Byli jednak przekonani, że przewartościowanie „elementów organizacyjnych" odbiera parafii jej „rodzinny" charakter, a w konsekwencji poważnie utrudnia budowę autentycznej wspólnoty. Trzeba zatem zrewaloryzować tradycyjny model religijności, zwłaszcza rytualne praktyki i powierzchowną dewocję, w duchu odnowy biblijnej i liturgicznej. W centrum życia parafialnego powinny znaleźć się nie organizacje, lecz Ewangelia i Eucharystia. Aby przeciwstawić się religijnemu indywidualizmowi, parafialne duszpasterstwo musi ponadto zadbać o wyraźną orientację społeczną. W tym zakresie największe nadzieje trzeba wiązać z aktywizacją kościelnego laikatu, jednakże przy zachowaniu należnej mu autonomii i swobody działania. Podkreślano przy tym, że zadaniem wiernych świeckich jest nie tylko aktywne uczestnictwo w życiu wewnątrzkościelnym, ale również – a nawet przede wszystkim – zdecydowane podjęcie misji ewangelizacji środowiskowej. Dlatego w parafii powinny istnieć i funkcjonować różne zespoły dyskusyjno-formacyjne, ułatwiające realizację tego zadania. Również ten nurt odnowy parafii – głównie z tej racji, że był oparty o oddziały-

[66] Por. A. Exeler, *Od obsłużonej parafii do współtroszczącej się wspólnoty*, „Seminare: Poszukiwania Naukowo-Pastoralne", 6(1983), s. 8 n.

[67] Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde…*, s. 126–128.

wanie raczej „w głąb", aniżeli „wszerz" – osiągnął znaczne rezultaty, zwłaszcza w niektórych większych ośrodkach miejskich. Miał jednak charakter elitarny i nie mógł liczyć na szerszy rezonans społeczny, zwłaszcza wśród mas ludowych i proletariackich.

Zasygnalizowanemu brakowi usiłowała zaradzić inna propozycja zdynamizowania parafialnego duszpasterstwa, wyrażona w idei „parafii-wspólnoty misyjnej" (communauté missionaire)[68]. Została ona wypracowana głównie we Francji. Nazwa wywodzi się stąd, że według zwolenników tej koncepcji naczelną funkcją każdej wspólnoty parafialnej jest ewangelizacja misyjna, obejmująca nie tylko niewierzących, ale i wierzących, którzy zatracili więź z parafią i Kościołem[69]. Parafia nie musi zabiegać o specjalny mandat w tym względzie, bo ma charakter misyjny ze swej najgłębszej istoty, jako egzystencjalne ukonkretnienie eklezjalnej rzeczywistości. Ekspansja misyjnej ewangelizacji ad extra zatarła niestety świadomość tej prawdy. Dopiero procesy postępującej dechrystianizacji w wielu krajach o starej tradycji chrześcijańskiej uzmysłowiły ten fakt na nowo[70]. Najwcześniej stało się to właśnie we Francji, w czym niebagatelną rolę odegrała publikacja głośnej książki H. Godina i Y. Danielsa, która „pierworodną córę Kościoła" nazwała „krajem misyjnym"[71]. Fundamentem ewangelizacji „parafii misyjnej" powinien być przykład codziennego życia każdego parafianina, dawane przezeń świadectwo wiary, miłości i zwyczajnej prawości. Z tego względu większy nacisk należy położyć na „środowisko życia" aniżeli na „środowisko parafialne". To ostatnie jest oczywiście niezbędne, ale tylko w służebnym znaczeniu, jako swoista baza zabezpieczająca gruntowną misyjną formację oraz autentyzm życia zgodnego z wymaganiami wiary. W skali parafialnej jednak należy skoncentrować się na tym, co w osiąganiu wspomnianych celów jest najbardziej zasadnicze, a więc na liturgii i przepowiadaniu słowa Bożego. Natomiast inne przejawy aktywności parafii, w tym również mniej istotne praktyki religijne, powinny dla dobra misyjnego apostolatu ulec ograniczeniu, a nawet stopniowej kasacie. Ruch odnowy parafii jako „wspólnoty misyjnej" przyczynił się do zaktywizowania niektórych środowisk katolików

---

[68] Por. G. Michonneau, *Paroisse-communauté missionaire*, Paris 1945.

[69] Por. J. Frisque, *Pour une théologie des reports entre la mission et la paroisse*, „La Revue Nouvelle", 35(1962), nr 6, s. 579 n.

[70] Por. P. A. Liégé, *La paroisse sera-t-elle missionaire?,* „Parole et Mission", 20(1963), nr 1, s. 39 n. Por. też: C. Dillenschneider, *La paroisse et son curé dans le mystere de l'Eglise*..., s. 91 n.

[71] *La France, pays de mission? Mémoire sur la conquéte chrétienne dans le milieu prolétaire,* Paris 1943.

świeckich, czego wyrazem było ukonstytuowanie się przy parafiach szeregu ugrupowań o specyficznie misyjnym obliczu, a także ożywienie misyjnym duchem istniejących już kościelnych stowarzyszeń i organizacji. Słabością tej koncepcji jest to, że parafialną więź opiera nie tyle o misyjne działanie, co raczej o misyjną intencję nawrócenia zobojętniałych chrześcijan i osób niewierzących. Z tej też racji model parafii „wspólnoty misyjnej" został określony mianem „wspólnoty intencjonalnej"[72].

Bardziej realistyczną formułę odnowy parafii prezentuje idea „parafii-wspólnoty wspólnot" (parrocchia communione di comunità). Podstawowe zręby tej koncepcji zostały wypracowane już po zakończeniu II Soboru Watykańskiego w ramach założonego przez włoskiego jezuitę, Ricardo Lombardiego, „Ruchu dla Lepszego Świata" (Movimento per il Mondo Migliore)[73]. Owocem podjętych wysiłków jest projekt modernizacji parafialnej wspólnoty nazwany „Nowy obraz parafii" (Nuova immagine di parocchia). Proponuje on drogę przejścia od wspólnoty formalnej, w której odnajdują się tylko niektórzy, do wspólnoty rzeczywistej, otwartej dla wszystkich. Taka przemiana zakłada przekształcenie parafii w strukturę małych wspólnot, nazwanych „wspólnotami podstawowymi" (comunita di base). Te wspólnoty nie są pomyślane jako konkurencyjne w stosunku do innych ugrupowań parafialnych. Wprost przeciwnie, mają być one miejscem, w którym wszyscy parafianie – niezależnie od właściwych im charyzmatów bądź zadań apostolskich – będą mogli doświadczyć kościelnej komunii. „Podstawowe wspólnoty" kościelne bowiem nie zamierzają gromadzić w imię interesów kulturalnych, politycznych, gospodarczych czy rekreacyjnych, lecz wyłącznie jako Kościół w trojakim jego wymiarze: prorockim, kapłańskim i królewskim. Czym dla diecezji są parafie wchodzące w jej skład, tym dla parafii mają być „wspólnoty podstawowe"[74]. W ostatnich dwudziestu latach ubiegłego stulecia idea odnowy parafii jako „wspólnoty wspólnot" została rozwinięta i pogłębiona w projekcie autorstwa sycylijskiego księdza, Antonio Fallico, w ramach zainicjowanej przezeń na terenie Włoch duszpasterskiej akcji pod nazwą „Misja Kościół-Świat" (Missione Chiesa-Mondo)[75]. Przedstawiony w tym projekcie program działania, odwołujący się m.in. do wskazań

---

[72] Por. E. Pin, *La paroisse catholique…*, s. 47.

[73] Por. J. B. Cappellaro, G. Liut, L. Canesso, F. Cossu, J. McNaab, *Da massa al Popolo di Dio. Progretto pastorale*, Assisi 1981.

[74] Por. M. Nowak, *Projekt odnowy parafii Ruchu Mondo Migliore*, „Homo Dei", 55(1986), nr 3, s. 208–214.

[75] Por. m.in.: Chiesa-Mondo. *Un movimento per le comunità ecclesiali di base*, Roma 1982.

Jana Pawła II zawartych w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, przewiduje pięć kolejno po sobie następujących etapów, a mianowicie: podział terytorium parafii na rejony duszpasterskie, formacja wyłonionych z parafialnego laikatu animatorów i koordynatorów, ukonstytuowanie się podstawowych wspólnot kościelnych, permanentna katechizacja dorosłych, podjęcie pastoralnych inicjatyw o charakterze organicznym przy współdziałaniu ze wszystkimi grupami, ruchami i stowarzyszeniami istniejącymi na terenie parafii[76]. Swego rodzaju reperkusją koncepcji odnowy parafii na drodze przekształcenia jej we „wspólnotę wspólnot" jest projekt nazwany „metodą parafialnych komórek ewangelizujących", ucieleśniony również przede wszystkim we Włoszech, choć narodził się w Seulu w ramach działającego tam ruchu Odnowy w Duchu Świętym[77]. „Komórki" (cellula) – podobnie jak „wspólnoty podstawowe" – to „małe grupy dzielenia się życiem chrześcijańskim i ewangelizacją, które zgodnie z dynamiką właściwą komórkom żywych organizmów wzrastają i dają życie nowym komórkom przez proces podziału, kiedy już ostatecznie wzrosną"[78]. Można stwierdzić, że wszędzie tam, gdzie wspomniane projekty wspólnotowej odnowy parafii zostały urzeczywistnione, parafialne duszpasterstwo wyraźnie ożywiło się, wzrosła jego ewangelizacyjna efektywność oraz poziom zaangażowania zarówno duchowieństwa, jak i wiernych świeckich. Z drugiej strony jednak wypracowane w ramach tych projektów konkretne scenariusze realizacyjne, wyrosłe na podłożu duchowości patronujących im ewangelizacyjnych ruchów ogólnokościelnej odnowy, nie wzbudziły szerszego zainteresowania parafialnych środowisk. Stąd też trzeba je uznać – mimo zaprzeczeń ich entuzjastów – za rozwiązania o charakterze elitarnym.

Wszystkie omówione dotąd propozycje odnowy parafii są oparte – mniej lub bardziej zasadniczo – o ideę terytorialnego rodowodu wspólnoty. Tymczasem – jak wiadomo – w zurbanizowanym świecie lokalne wspólnoty podlegają tak daleko idącym procesom społecznej dezintegracji, że miejski proboszcz coraz rzadziej ma do czynienia z autentyczną grupą społeczną. Z reguły w jego dyspozycji jest jakaś ludzka zbiorowość, której członków wiąże jedynie geo-

---

[76] Por. tenże, *Projekt parafii jako wspólnoty wspólnot – w świetle „Christifideles laici" Jana Pawła II*, Kielce 1995.

[77] Por. G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek"*, Kraków 1997. Por. też: N. De Martini, *Parrocchia 2000. Una risposta concreta all'appello della nuova evangelizzazione*, Torino 1993; K. Półtorak, *Odnowa parafii według systemu Eko-Par. System Ewangelizacyjnych Komórek Parafialnych*, „Ateneum Kapłańskie", 135(2000), nr 1, s. 122–139.

[78] Tamże, s. 12.

graficzne sąsiedztwo[79]. Nie trudno zrozumieć, że w tych okolicznościach stworzenie wspólnoty czy choćby zwykłej grupy celowościowej wydaje się być mało realne. Stąd też uważa się, że punktem wyjścia do odbudowania wspólnototwórczej tkanki parafii powinny być raczej pewne warstwy bądź kategorie społeczne[80].

Jedną z pierwszych prób pastoralnej odnowy parafialnego duszpasterstwa w zasygnalizowanym sensie była powstała na terenie Francji idea „księży-robotników" (prêtres ouvriers), której ucieleśnieniem stała się powołana w 1943 roku inicjatywa „Mission de Paris", wyrosła z chęci przełamania izolacji francuskiego Kościoła od rzesz robotniczych[81]. Zadaniem ekip „księży-robotników" było przybliżenie przemysłowemu proletariatowi ewangelicznych wartości poprzez nawiązanie bezpośredniego osobistego kontaktu z jego przedstawicielami, zarówno w miejscu zamieszkania, jak i w miejscu pracy. Nacisk położono nie tyle na zinstytucjonalizowane formy apostolatu, ile raczej na zindywidualizowane inicjatywy podejmowane doraźnie, w zależności od zaistniałej sytuacji. Spontaniczne rozmowy i dyskusje, okazjonalny udział we Mszy świętej, bezinteresowność i praktyczna miłość bliźniego, a przede wszystkim ewangeliczna postawa i świadectwo życia – to najczęstsze formy realizowanego w tych ramach pastoralnego programu. Misja „księży-robotników" we Francji działała z różnym powodzeniem i napotykała na rozliczne trudności. Niemniej utrzymanie się jej, chociaż z pewną przerwą, do chwili obecnej jest niewątpliwym dowodem potrzeby tego typu apostolatu i to nie tylko w odniesieniu do mas robotniczych[82].

---

[79] Por. F. Houtart, *Faut-il abandoner la paroisse dans la ville moderne?*. „Nouvelle Revue Théologique", 77(1955), nr 5, s. 602. Por. też: P. M. Zulehner, *Mitverantwortung in der Kirche als Gemeinschaft*, w: J. Gründel (red.), *Leben aus christlicher Verantwortung*, t. 3, Düsseldorf 1992, s. 204.

[80] Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde…*, s. 135 n.

[81] Por. P. Andreu, *Histoire des prêtres ouvriers*, Paris 1960. Por. też: W. Piaskowski, *Z dziejów księży-robotników,* „Więź", 6(1963), nr 1, s. 63–80.

[82] K. Wojtyła, który z eksperymentem „księży-robotników" zetknął się we wczesnych latach swojego kapłaństwa, w opublikowanym w 1949 roku artykule pisał m.in.: „Czy ta droga apostołowania jest słuszna? Nie ma co do tego jednolitego punktu widzenia. (…) Ale niezależnie od tego, czy sposób ten jest słuszny czy nie, musimy skonstatować fakt, że jest to na pewno jedno z owych żywiołowych objawień się Ducha Bożego, który nieustannie ujawnia się w życiu Kościoła, coraz nowe, dotąd nie przeczuwane ukazując ścieżki i drogi. (…) Są one niezmiernie ciekawe. Muszą w nas budzić zainteresowanie i szacunek. Rzucają też raz jeszcze światło na wielki, praktyczny rozum Francuzów, którzy zawsze umieją dostosować środki do wa-

Potrzebę przekroczenia tradycyjnego modelu parafii terytorialnej w pastoralnym działaniu Kościoła akcentuje również – z nieco innego punktu widzenia – urzeczywistniana w powojennym okresie głównie w Holandii i w Niemczech koncepcja „wspólnoty kategorialnej lub sytuacyjnej" (Kategorial- oder Situations-gemeinde)[83]. Jej autorzy przypominają fakt, że w aktualnych uwarunkowaniach życiowa przestrzeń człowieka nie zacieśnia się już do jednego tylko terytorium. Współczesne zindustrializowane i zurbanizowane społeczeństwo prowokuje przestrzenne przemieszczanie się, w tym również wielokrotne zmiany miejsca zamieszkania i zatrudnienia. W konsekwencji na niespotykaną dotąd skalę potęgują się międzyludzkie kontakty poza terenem parafii. Nie trudno zauważyć, że wzrost społecznej mobilności, a zwłaszcza związana z tym procesem anonimowość wzajemnych relacji, poddaje tradycyjną religijność bardzo surowemu egzaminowi. Aby zapobiec totalnej dechrystianizacji, trzeba stworzyć wspólnoty obejmujące ludzi różnych społecznych kategorii, niezależnie od miejsca zamieszkania, w zakładach pracy, w grupach zawodowych, w ośrodkach kształcenia, w centrach turystycznych itp.[84] „Wspólnota kategorialna", oferująca specyficzne usługi sytuacyjne bądź zorientowane na konkretne problemy, nie wyklucza parafii terytorialnej, lecz ją uzupełnia. Ta ostatnia w dalszym ciągu powinna wykonywać sobie właściwe zadania. Jednakże z uwagi na malejącą ich skuteczność i ograniczony zasięg oddziaływania – obejmuje bowiem przede wszystkim ludzi starszych, dzieci, gospodynie domowe, rencistów i emerytów, czyli tych, którzy są związani z miejscem zamieszkania i albo jeszcze nie są albo już nie są aktywni zawodowo – narzuca się potrzeba jej otwarcia na ponadparafialne formy apostolatu o charakterze środowiskowym, zawodowym i elitarnym. Wymowny jest fakt, że inicjatywa tworzenia „wspólnot kategorialnych" wyszła nie od duchowieństwa, lecz od katolików świeckich.

Kościelnemu laikatowi zawdzięczamy również inną inicjatywę odnowy parafialnego duszpasterstwa, związaną z postulatem przekształcenia parafii terytorialnej w religijną wspólnotę „samopomocy pastoralnej" (pastorale Aufbauarbeit)[85]. Zwolennicy tej koncepcji wychodzą z założenia, że obecnie nie ma

---

runków i okoliczności. Ruch wewnętrznych misji nie wyrósł tam ani z teorii, ani z naśladownictwa: wyrósł z konieczności życia, z jego realnych warunków" (Francja – U źródeł wewnętrznego ruchu misyjnego, „Ethos", 1997, nr 2–3, s. 95 i 97).

[83] Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde*..., s. 135–137.

[84] Por. na ten temat: J. Freitag, *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht*, Hamburg 1959; J. Margull, *Mission als Strukturprinzip*, Genf 1965; H. i W. Goddijn, Sichtbare Kirche, *Ökumene und Pastoral*..., Wien 1967.

[85] Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde*..., s. 138–140.

już „samowystarczalnych" katolików. Oznacza to, że ogół wiernych potrzebuje pomocy w dorastaniu do sprostania wymaganiom chrześcijańskiego powołania, które w pluralistycznym i zsekularyzowanym świecie wydają się być nad wyraz trudne do zrealizowania. Ta pomoc jednak nie może polegać na paternalistycznym stosunku duszpasterza do wiernych. Duszpasterstwo bowiem nie jest czynnością tranzytową (podmiot › przedmiot), ale organicznym procesem, który domaga się poszanowania zasady pomocniczości jako „najwyższego prawa" wszelkiej międzyludzkiej komunikacji (por. QA 79). Zgodnie z wymogami tej zasady religijna wspólnota – podobnie zresztą jak każda inna powinna być budowana „od dołu", a więc nade wszystko przez katolików świeckich. Domaga się to stosownego przekształcenia strukturalnego porządku parafialnego w sensie bardziej zasadniczego spożytkowania w jego ramach kompetencji i charyzmatów laikatu. Autorzy omawianej koncepcji podkreślają również wagę specyficznego wkładu w tworzenie „samopomocowej" wspólnoty parafialnej urzędowej posługi pasterskiej. Ten wkład polega – ich zdaniem – przede wszystkim na zagwarantowaniu wiernym odpowiedniej formacji religijnej, na budzeniu ich inicjatywy oraz na stwarzaniu możliwości konkretnego zaangażowania apostolskiego. Duszpasterzom jednak trudno będzie wywiązać się z tych zadań, jeśli parafianie będą dla nich „istotami nieznanymi". Stąd też powinni oni rozumieć konieczność gromadzenia niezbędnych informacji o mentalności, aspiracjach, kwalifikacjach i potrzebach wiernych, a także o aktualnych uwarunkowaniach ich życia zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Aby zebrane informacje mogły się przyczynić do nawiązania owocnych kontaktów duszpasterskich, trzeba ponadto podjąć wysiłki zmierzające do adaptacji tradycyjnego modelu religijności do aktualnych uwarunkowań i możliwości wiernych. W tym ostatnim postulacie nie trudno odnaleźć reperkusje nasilających się obecnie w niektórych środowiskach katolickich tendencji do radykalnego zweryfikowania szeregu kwestii chrześcijańskiego światopoglądu, zwłaszcza obowiązującej w nim hierarchii wartości, norm i ocen, szczególnie z dziedziny etyki seksualnej i małżeńskiej[86].

Zbliżony do zarysowanej powyżej koncepcji projekt odnowy parafii prezentuje ruch pastoralny postulujący przekształcenie tej elementarnej struktury duszpasterskiej we wspólnotę „totalnej strategii" (pastorale d'ensemble)[87]. Taki postulat zakłada nade wszystko instytucjonalną reformę parafii. Owa reforma

[86] Por. R. M. Schmitz, *Man muss doch heute kritisch sein. Der „moderne Mensch" und seine Autoritäten*, w: M. Müller (red.), *Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile*, Aachen 1992, s. 132.

zaś winna zmierzać z jednej strony do integracji parafialnego duszpasterstwa, z drugiej zaś do jego decentralizacji i demokratyzacji. Pierwszy wymóg wskazuje najpierw na konieczność likwidacji bądź radykalnego przekształcenia nieprzystosowanych do obecnych uwarunkowań cywilizacyjnych instytucji parafialnych, a następnie na potrzebę podjęcia bardziej zdecydowanych inicjatyw mających na celu urzeczywistnienie autentycznej wspólnoty w szeregach duchowieństwa. Jeśli duszpasterze mają budować wspólnotę wiernych, nie mogą zaniechać wysiłków, aby ją stworzyć – niejako w postaci wzorczej – pomiędzy sobą. Postulowana wspólnota winna zespalać wszystkich kapłanów na danym terenie w braterskim współżyciu i solidarnym współdziałaniu, niezależnie od piastowanej funkcji i wykonywanych zadań. Z kolei wymóg decentralizacji i demokratyzacji oznacza – według omawianej koncepcji – nieodzowność specjalizacji oraz potrzebę wzbogacenia tradycyjnego modelu duszpasterstwa terytorialnego o struktury „parafii ruchomej", uwzględniające wyzwania środowiskowego i zawodowego zróżnicowania współczesnego społeczeństwa. W dalszej perspektywie zachodziłaby również konieczność powołania w skali parafialnej swego rodzaju „parlamentu duszpasterskiego" z udziałem wiernych świeckich, w którego kompetencjach mieściłoby się ustalanie programu i strategii pastoralnej, łącznie z możliwością wyboru duszpasterzy kierujących akcję apostolską w obydwu pionach: terytorialnym i środowiskowym. Podkreśla się przy tym, że wszędzie tam, gdzie występuje poważny niedostatek powołań i wierni są pozbawieni stałych duszpasterzy, wspomniany „parlament" powinien zastępczo wykonywać funkcje zwierzchnie nad parafią.

Na koniec wypada jeszcze wspomnieć o koncepcji odnowy parafii powstałej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i określanej mianem „parafii-stacji usługowej (Service Station)[88]. Jej twórcy są zdania, że we współczesnym świecie, którego charakterystyczną cechą jest trwałe bytowanie „w drodze", wszystkie wspólnoty zawodzą. Nie ma zatem nie tylko potrzeby, ale i sensu, zabiegać o rekonstrukcję parafii w duchu dawnej wspólnoty lokalnej, ani też tworzyć nowych wspólnot kategorialnych. Parafia nie jest już i nie może być wspólnotą. W strefie zurbanizowanej nieuchronnie przekształca się ona w instytucję świadczącą religijne usługi. Ponieważ zaś popyt na usługi zależy od ich jakości, a także od walorów osobistych tych, którzy je świadczą, przy kościołach – jako swoistych centrach religijnej oferty – trzeba zgromadzić wysoko wykwalifikowanych duszpasterzy, dobrze przygotowanych do zaspokajania na odpowiednim poziomie religijnych zapotrzebowań wiernych. Ich zadaniem by-

[87] Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde*..., s. 142–146.

[88] Por. tamże, s. 140–142.

łoby głoszenie dobrych kazań, poprawne sprawowanie liturgii, prowadzenie specjalistycznego poradnictwa religijnego, organizowanie różnych form indywidualnego duszpasterstwa itp. Wierni powinni mieć możność korzystania z tego typu usług niezależnie od – uzasadnionej jedynie względami administracyjnymi – przynależności do jakiejś terytorialnej czy personalnej parafii. Duszpasterze nie mają prawa kwestionować przysługującej im wolności w wyborze odpowiadającego ich gustom religijnego ośrodka. Z tej też racji powinni unikać wszelkich form wiązania wiernych na stałe ze swoim kościołem, zwłaszcza wciągania ich do systematycznej współpracy oraz tworzenia religijnych stowarzyszeń. Jeśli jednak wokół danego ośrodka spontanicznie ukonstytuują się jakieś chrześcijańskie ugrupowania, nie należy przeszkadzać w ich funkcjonowaniu. Taka sytuacja bowiem oznacza dobrowolne związanie się wiernych z kościołem, właśnie z tytułu satysfakcjonującej ich religijnej oferty. Podstawową wadą zarysowanej koncepcji jest z jednej strony zbyt pesymistyczna ocena stosunków społecznych w zurbanizowanym świecie, z drugiej zaś niedocenienie komunijnego charakteru chrześcijaństwa[89].

§ 2. Najistotniejsze ewangelizacyjne imperatywy pastoralnej odnowy parafii

Nie trudno zauważyć, że przedstawione w poprzednim paragrafie projekty odnowy parafialnego duszpasterstwa są fragmentaryczne, wycinkowe. Z reguły podkreślają wagę tylko jednego aspektu, którego uwzględnienie miałoby stanowić jakieś cudowne remedium na kryzysową sytuację współczesnej parafii. Narzuca się zatem potrzeba scalenia i pogłębienia wysuwanych propozycji, nade wszystko w świetle eklezjologii komunii II Soboru Watykańskiego oraz powiązanych z nią oficjalnych postulatów modernizacji systemu parafialnego,

[89] Jakkolwiek koncepcji parafii jako punktu świadczenia usług religijnych dla deklaratywnych chrześcijan nie można zaakceptować jako sensownego projektu odnowy parafialnego duszpasterstwa, to jednak z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, że takie – „usługowe" – oblicze przybiera w toku dokonujących się przemian większość parafii wielkomiejskich (por. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. 2, Düsseldorf 1989, s. 67 n.). Już przed pół wiekiem amerykański socjolog religii, J. H. Fichter, przyrównywał więź łączącą księży parafialnych z wiernymi do relacji zachodzącej między kierownikiem stacji benzynowej i użytkownikami samochodów, bądź między dentystą a jego pacjentami (por. Die gessellschaftliche Struktur den städtischen Pfarreik…, s. 159). Jest pewne, że jeśli zabraknie stosownych działań zaradczych, usługowy status parafii w strefie zurbanizowanej jeszcze bardziej się nasili i utrwali.

formułowanych na kartach pastoralnych dokumentów kościelnego magisterium z ostatnich lat[90]. Odwołanie do wskazań Urzędu Nauczycielskiego Kościoła narzuca się tym bardziej, że omówione propozycje odnowy parafii w dość istotnym stopniu są skażone optyką wyłącznie socjologiczną, która umożliwia wprawdzie postawienie społecznej diagnozy, ale w kategoriach czysto racjonalnych. Tymczasem – jak pamiętamy – prawidłowe odczytanie pastoralnej wymowy zdiagnozowanej socjologicznie sytuacji zakłada ponadto jej interpretację ewangeliczną[91]. „Domaga się tego – tłumaczył Jan Paweł II – wieloznaczność, niekiedy i sprzeczności charakteryzujące sytuację, w której splatają się ze sobą trudności i szanse, elementy negatywne i źródła nadziei, przeszkody i ułatwienia, przypominające pole ewangeliczne, gdzie posiane są i rosną wspólnie dobre ziarno i chwast" (PDV 10; por. ChL 3). Wprawdzie cała kościelna wspólnota – głównie w oparciu o Boży charyzmat „nadprzyrodzonego zmysłu wiary" (por. KK 12) – jest uprawniona i powołana do formułowania „ewangelicznego rozeznania" (por. KDK 44), jednakże – z uwagi na zasygnalizowaną ambiwalencję świata – pomoc hierarchicznego magisterium w tym względzie jest nie tylko niezbędna, ale i decydująca[92]. Wyrazem rzeczywistego świadczenia tej pomocy w odniesieniu do postulatu odnowy parafii są trzy następujące pastoralne imperatywy, jakie możemy odnaleźć w oficjalnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła:

1) wyznaczenie prymatu misji budowania parafialnej komunii w wymiarze wertykalnym;
2) podjęcie inicjatyw zmierzających do odtworzenia wspólnototwórczej tkanki parafii w wymiarze horyzontalnym;
3) otwarcie parafii na ewangelizacyjne wyzwania wykraczające poza jej instytucjonalne ramy.

Najbardziej znaczące i konstruktywne są te wskazania kościelnego magisterium, które uprzytamniają prawdę, że pożądana odnowa parafii nade wszystko wymaga „odnowionej" koncentracji na tym, co stanowi teologiczny funda-

---

[90] Obok już cytowanych papieskich encyklik, adhortacji i listów apostolskich wchodzą tu w grę również trzy dokumenty Kongregacji ds. Duchowieństwa: Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów (31.01.1994 r.) – tłum. polskie: Pallottinum 2003; *Kapłan – głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19.03.1999 r.),1998; *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej (4.08.2002 r.)*, 2002.

[91] Por. J. Gocko, *Rozeznanie ewangeliczne jako metoda odczytywania i interpretacji znaków czasu*, „Roczniki Teologiczne", 47(2000), nr 3, s. 176.

[92] Por. Przemówienie Pawła VI na audiencji generalnej w dniu 16 kwietnia 1969 roku; „Chrześcijanin w Świecie", 1(1969), nr 1, s. 12.

ment zbawczej owocności misji ewangelizacyjnej, czyli na nadprzyrodzonym obdarowaniu. Celem parafialnego duszpasterstwa jest przecież budowanie wspólnoty religijnej. Ta zaś w podstawowym wymiarze jest darem Bożym. Oczywiście, religijna wspólnota – z powodu rządzącego doczesnym bytowaniem człowieka „prawa wcielenia" – jest również wielorako uwarunkowana w płaszczyźnie naturalnej. Tym niemniej w każdym wypadku najistotniejsze znaczenie ma otwarcie się na dar Boży. Parafia – jak cały Kościół – staje się „życiodajna", gdy w swej nadprzyrodzonej strukturze jest „żywa". Komunia horyzontalna, wchodząca w grę w stosunkach międzyludzkich, jest owocem komunii wertykalnej, rodzącej się ze zjednoczenia przez wiarę i miłość z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym[93]. Z tej racji właśnie Jan Paweł II uznał za stosowne przypomnieć pastoralną wagę zasady pierwszeństwa łaski. „Istnieje pewna pokusa – czytamy w liście apostolskim „Novo millennio ineunte" – która na zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwu wykorzystywali wszystkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, byśmy zapomnieli, że bez Chrystusa «nic nie możemy uczynić» (por. J 15,5)" (NMI 38).

Zasada pierwszeństwa łaski w misji duszpasterskiej Kościoła wymaga priorytetowego dowartościowania podstawowych funkcji parafii, czyli tak zwanego „duszpasterstwa zwyczajnego", skoncentrowanego na posłudze przepowiadania słowa Bożego, na uobecnianiu w misterium liturgii zbawczej Paschy Jezusa Chrystusa i na diakonii miłości[94]. „Każda wspólnota bowiem, by mogła być chrześcijańska – wyjaśniał Jan Paweł II – musi żyć w Chrystusie poprzez słuchanie słowa Bożego, modlitwę skupioną wokół Eucharystii, komunię wyrażającą się w jedności serca i ducha oraz dzielenie się dobrami według potrzeb swoich członków (por. Dz 2,42–47)" (RM 51). Ten nadprzyrodzony potencjał każdej parafii, nie podlegający jakiemukolwiek zubożeniu w toku dokonujących się przemian, czeka obecnie na pastoralne przebudzenie i ożywienie. Przez

---

[93] Por. *List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia* (28.05.1992 r.); Z. Zimowski i J. Królikowski (red.), *W trosce o pełnię wiary*. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966––1994. Tarnów 1995, s. 391.

[94] Por. A. Müller, *Die spezifisch Lebensfunktionen der Pfarrei*, w: F. X. Arnold i in. (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, t. 3, Freiburg i/Br. 1968, s. 143 n.

wiele stuleci bowiem jego zbawczy dynamizm nie był dostatecznie wykorzystywany. Cywilizacyjna harmonia między parafialną wspólnotą a społecznością lokalną sprawiała, że wtórne funkcje parafii, a więc wszelkie świeckie wpływy Kościoła, sprzyjały dyscyplinie nie tylko życia sakramentalnego, ale i postulowanych postaw i zachowań moralnych. W tych okolicznościach zaś łatwo było można zadowolić się masową, bierną formą uczestnictwa w życiu Kościoła, formą poniekąd dziedziczoną, wypływającą z silnego zakorzenienia religijności w tradycji i obyczaju społecznym. Jeszcze w 1947 roku kard. Stefan Sapieha, zapytany przez katolickich intelektualistów francuskich, jakie jest źródło wysokiej w Polsce frekwencji wiernych na niedzielnej Mszy świętej, dowcipnie odpowiedział: „On sonne" – „dzwoni się"[95]. Dzisiaj już wiemy, że bicie kościelnych dzwonów do odrodzenia życia parafialnego nie wystarcza. W tej perspektywie przeobrażenia, do jakich doszło w wyniku procesów industrialno-urbanizacyjnych, dezintegrujących naturalne podłoże wspólnoty parafialnej, można uznać za wręcz opatrznościowe. Pomogły one bowiem zrozumieć prawdę, że bez zdecydowanego powrotu do źródeł nadprzyrodzonej mocy Kościoła, religijna dojrzałość parafii jest nie do uratowania. Ten powrót wyraża najgłębszą istotę odnoszonego przede wszystkim do parafialnej rzeczywistości postulatu nowej ewangelizacji, która – jak pamiętamy – potrzebuje „nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii" (por. PDV 18)[96].

„Nowa gorliwość" w parafialnej posłudze przepowiadania zbawczego orędzia w pierwszym rzędzie powinna wyrazić się w zrozumieniu potrzeby i w zatroskaniu w wykształcenie w wiernych postawy „słuchania" Boga (por. NMI 39). Parafia staje się „wspólnotą wiary" nie tyle przez głoszenie słowa Bożego, co raczej przez wsłuchiwanie się w jego przesłanie, bo „wiara rodzi się z tego, co się słyszy" (por. Rz 10,17). Dopiero wtedy, gdy „ludzie słuchają słowa, stają w obliczu Boga, który przenika ich sumienia i wzywa do decyzji, która nie polega tylko na intelektualnym przyjęciu pouczenia, ale na nawróceniu serca"[97]. Z tej racji odnowa parafii jako „wspólnoty wiary" w bardzo istotnym stopniu zależy od tego, czy w wiernych wzrastać będzie świadomość, gotowość i umiejętność „przystępowania do komunii słowa Bożego"[98]. Oczywiście, urzędowi gło-

---

[95] Por. J. Krucina, *Podstawowe funkcje parafii…*, s. 38 n.

[96] *Por. na ten temat: A. Chevalier, La paroisse post-moderne, Faire Eglise aujourd'hui*, Montréal-Paris 1992; P. Vanzan, A. Auletta, *La parocchia per la nuova evangelizzazione: tra corresponsabilità e partecipazione*, Roma 1998.

[97] Por. Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa: *Kapłan – głosiciel słowa…*, s. 14.

[98] Por. na ten temat: R. Zielasko, *Zarys problematyki teologicznej mszalnej liturgii słowa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 16(1969), nr 3, s. 197 n.; R. Kiełczeski,

siciele zbawczego orędzia są – jak pouczył nas II Sobór Watykański – „dłużnikami" parafian i dlatego nie mogą nie „dzielić się z nimi prawdą Ewangelii, którą się cieszą w Panu" (por. DK 4). Jako odpowiedzialni szafarze słowa, które jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego" (por. Rz 1,16), powierzoną sobie misję powinni wypełniać sumiennie, gorliwie i wiernie, unikając jakiejkolwiek instrumentalizacji biblijnego depozytu wiary, eksponowania osobistych zapatrywań i świadczeń czy hołdowania ludzkiej słabości[99]. Nie mogą jednak na tym poprzestać. Słowo Boże bowiem domaga się wcielenia. W tym kontekście przed jego głosicielami jawi się problem pastoralnej adaptacji, którego istota wyraża się nie tylko w trosce o zrozumiały język czy komunikatywność pojęciową, ale nade wszystko w potrzebie udzielenia wiernym pomocy w „egzystencjalnym" usłyszeniu Bożych wezwań, bo tylko wtedy mogą być one ucieleśnione w konkretnych uwarunkowaniach życiowych[100]. W gruncie rzeczy wchodzi tu w grę podzielenie się z parafianami osobistym doświadczeniem w słuchaniu Słowa Bożego. Kaznodzieja bowiem nie może wiarygodnie i owocnie głosić ewangelicznego orędzia, jeśli nie stanie się pierwszym jego słuchaczem, czyli jeśli sam „z sercem uległym i rozmodlonym" nie będzie zbliżał się do słowa Bożego, jakie ma głosić, „aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność" (PDV 26).

Dar komunii wertykalnej staje się udziałem parafian nie tylko przez profetyczne przepowiadanie słowa Bożego, ale i przez uobecnianie paschalnego misterium Chrystusa w liturgii, które swój szczyt osiąga w celebracji Najświętszej Eucharystii. Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacrosanctum caritatis* zaznacza, że to właśnie „dzięki Eucharystii Kościół odradza się ciągle na nowo" (por. SC 6). To stwierdzenie odnosi się również do parafii[101]. W okresie posoborowym wiele parafialnych wspólnot weszło na drogę bardziej dojrzałego, a w konsekwencji i owocniejszego, uczestnictwa w tej wielkiej „tajemnicy wiary". W liście spostolskim *Novo millennio ineunte* czytamy: „Należy dalej iść w tym kierunku, przywiązując szczególne znaczenie do Eucharystii niedzielnej i do samej niedzieli, przeżywanej jako specjalny dar wiary, dzień zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego" (NMI 35). Uzasadnienie tak sfor-

---

Teologia mszalnej liturgii słowa, w: A. L. Szafrański (red.), *Eucharystia w duszpasterstwie*, Lublin 1977, s. 140 nn.

[99] Por. Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa: *Kapłan – głosiciel słowa…*, s. 20.

[100] Por. H. Fries, *Der Hörer des Wortes Gottes*, w: tenże (red.), *Hörer und Predigt*, Würzburg 1960, s. 54 n.

[101] Por. R. Zielasko, *Parafia jako zgromadzenie eucharystyczne*, „Studia Theologica Varsaviensia", 6(1968), nr 2, s. 81.

mułowanego postulatu Jan Paweł II umieścił w specjalnym dokumencie poświęconym świętowaniu niedzieli, stwierdzając m.in.: „Pośród różnych form działalności parafii żadna nie ma tak żywotnego znaczenia i tak silnego wpływu formacyjnego na wspólnotę, jak niedzielna celebracja dnia Pańskiego połączona z Eucharystią" (DD 35). I w tym wypadku jednak niezbędna jest „odnowiona" gorliwość pasterska. Trudno sobie wyobrazić, by udział w Eucharystii stał się dla parafian „sercem niedzieli", jeśli zabraknie dobrze przemyślanego i konsekwentnie realizowanego programu eucharystycznego wychowania. Celem tego programu powinno być uprzytomnienie wiernym prawdy, że coniedzielne „chodzenie do kościoła" to nie tylko wypełnienie kościelnego obowiązku, ale nade wszystko niezbędny element prawdziwie spójnego życia chrześcijańskiego, którego najgłębszy sens wyraża się w gotowości „przystąpienia do komunii eucharystycznej" (por. DD 35). Eucharystyczne wychowanie parafian ma swój początek w starannym przygotowaniu każdej niedzielnej celebracji liturgii mszalnej, przy współudziale wszystkich zaangażowanych w jej prawidłowy przebieg. W tym przygotowaniu podstawowe znaczenie ma troska o zabezpieczenie modlitewnego oblicza zgromadzenia eucharystycznego. Sprawowanie niedzielnej Eucharystii, pozbawione autentycznego modlitewnego dialogu z Bogiem, nie jest w stanie ożywić religijnie żadnej parafialnej wspólnoty, podobnie jak nie może tego dokonać samo przepowiadanie słowa Bożego bez podjęcia wysiłku wykształcenia w wiernych postawy „egzystencjalnego" słuchania go i zachowywania w sercu (por. Łk 2,19). Symptomatyczną ilustracją tej prawdy jest fiasko podejmowanych w zastosowaniu do najmłodszego pokolenia parafian duszpasterskich eksperymentów zmierzających do zastąpienia „modlitewnej nudy" liturgii mszalnej elementami ludowego festynu czy hałaśliwej zabawy[102].

---

[102] Bardzo przekonująco pisze o tym benedyktynka Małgorzata Borkowska (*Stare i nowe w liturgii*, „Więź", 2006, nr 1, s. 28): „Co modlitwie pomaga, a co jej szkodzi? Modlitwa – tak liturgiczna, jak prywatna – jest modlitwą o tyle, o ile jest zwrotem osoby ku Osobie. Jej podstawą jest więc świadomość Boga i przynajmniej szacunek do Niego, podstawa możliwej miłości. Wszystko więc, co uczy człowieka świadomości sacrum, sprzyja modlitwie; wszystko, co tłamsi świadomość sacrum pod złożami profanum, modlitwę w ostatecznym rozrachunku niszczy. Dam przykład. Jeszcze jakieś trzydzieści lat temu, nieraz modląc się w klasztornym chórze – słyszałyśmy z dołu wchodzącą do kościoła wycieczkę. Młodzież szła bezgłośnie, na palcach; nie słychać było nikogo prócz przewodnika. Dzisiaj młodzież wbiega z tupotem i krzykiem, kościół nie jest dla nich miejscem wyciszenia płynącego z szacunku dla Obecności Boga, jest bardzo dobrą (bo echową) salą do krzyku. Można się przy okazji trochę pomodlić, ale to już rzecz drugorzędna. Skąd ta zmiana?

Powrót do nadprzyrodzonych źródeł zbawczej żywotności parafii umożliwia jeszcze jeden dar, a mianowicie „dar jedności w Duchu Świętym" (por. 2 Kor 13,13). Odpowiedzialność za ten dar wyraża się w gotowości „przystąpienia do komunii z drugim człowiekiem". Powinno to zaowocować w przebudowie parafii we wspólnotę „miłości miłosiernej". „Miłość ta – czytamy w encyklice *Dives in misericordia* – w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną «ludzką kondycją», która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną" (DiM 3). W Kościele pierwotnym świadczenie „miłości miłosiernej" było wkomponowane w strukturę zgromadzenia eucharystycznego. Między innymi z tej racji Eucharystię nazwano po prostu „łamaniem chleba" (por. Dz 2,42). Także i w późniejszym okresie dziejów Kościoła charytatywną diakonię uważano za istotny składnik budowania kościelnej wspólnoty (por. CA 57). We współczesnych uwarunkowaniach nie może być inaczej. Potrzebna tu jest jednak nie tylko „nowa gorliwość", ale i „nowa wyobraźnia" (por. NMI 50). Obok niedostatku ekonomicznego bowiem pojawiły się nowe formy ubóstwa: kulturowego, moralnego i religijnego. W konsekwencji parafialnej posługi „miłości miłosiernej" nie da się już zamknąć w ramach dziewiętnastowiecznego jałmużnictwa. Nie wystarczą też znane z ostatnich lat – niekiedy dość imponujące, ale doraźne – akcje dobroczynne[103]. Nieodzowna jest rzeczowa i systematyczna analiza społecznej rzeczywistości i odpowiednie struktury, które byłyby zdolne wychodzić naprzeciw pojawiającym się potrzebom w postaci uporządkowanej i trwałej. Jan Paweł II zalecał upowszechnienie w parafialnej dobroczynności różnych form charytatywnego wolontariatu, przyjmującego postać zorganizowanej bezinteresownej pomocy na rzecz najbardziej potrzebujących, niejednokrotnie zupełnie zapomnianych przez zbiurokratyzowane struktury państwowej opieki społecznej (por. ChL 41)[104]. Bene-

---

Ano, nie może być inaczej: od przeszło ćwierć wieku księża rekolekcjoniści, kiedy mają nauki dla dzieci, zachęcają je właśnie do pobożnego wrzasku. Tupotu, klaskania… Są liczne takie piosenki. Nawiasem mówiąc, gdzie jeszcze wyczuwa się różnicę pomiędzy pobożną pieśnią a piosenką? Inaczej mówiąc, księża sami nauczyli wiernych hałasować w kościele. Niby uczyli tylko dzieci, ale pierwsze roczniki tych dzieci mają już własne dzieci; a ponieważ jakoś zaniedbano uczyć ich ciszy i szacunku w wieku młodzieńczym, hałasują nie gorzej niż ich progenitura. Jak w tej sytuacji uświadomić komuś, co to jest Najświętszy Sakrament?"

[103] Por. J. Krucina, *Działalność dobroczynna jako istotny element duszpasterstwa*, w: tenże (red.), *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 167 n.

[104] Por. na ten temat: S. Gawroński, *Ochotnicy miłości bliźniego. Przewodnik po wolontariacie*, Warszawa 1999.

dykt XVI z kolei w encyklice *Deus caritas est* sugeruje w odniesieniu do odradzającej się we współczesnym Kościele instytucji stałego diakonatu potrzebę nawiązania do pierwotnego charytatywnego charyzmatu tej posługi (por. DCE 21). Za najpilniejszą potrzebę chwili obecnej wypada jednak uznać postulat, by „miłość miłosierna" – jako „istotna właściwość chrześcijańskiego powołania" – znalazła wiarygodne odbicie w „całym stylu życia" kościelnych wspólnot (por. DiM 14). Nie będzie to jednak możliwe, jeśli zabraknie pogłębionej formacji charytytatywnej wiernych, nakierowanej na „krzewienie duchowości komunii" (por. NMI 43)[105]. Tego typu formacja w nader podstawowym zakresie jest uwarunkowana zrozumieniem prawdy, że „miłość miłosierna" nigdy nie jest procesem jednostronnym. W świetle ewangelicznego błogosławieństwa miłosiernych: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią" (Mt 5,7) także i ten, który daje, może siebie odnaleźć w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje „miłości miłosiernej". Jeśli takiego „odnalezienia się" w gronie obdarowanych zabraknie, świadczone dobro nie jest prawdziwym aktem miłosierdzia i nie gwarantuje duchowego wzrostu wspólnoty parafialnej (por. DiM 14). Komunijna duchowość nabiera ponadto szczególnego znaczenia w zastosowaniu do najtrudniejszego aktu miłosierdzia, znajdującego wyraz w słowach „Modlitwy Pańskiej: „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom" (por. Mt 6,12). „Trudno wręcz wypowiedzieć – czytamy w encyklice *Dives in misericordia* – jak głębokie jest znaczenie postawy, którą te słowa wyrażają sobą i kształtują. Ile one mówią każdemu człowiekowi o drugim człowieku, a zarazem o nim samym! Świadomość, że jesteśmy zwykle wzajemnie wobec siebie dłużnikami, idzie w parze z wezwaniem do tej braterskiej solidarności, której św. Paweł dał wyraz w zwięzłym wezwaniu: «Jeden drugiego brzemiona noście» (Ga 6,2). Jakaż w tym zawiera się lekcja pokory wobec człowieka – równocześnie bliźniego i siebie samego – jakaż szkoła dobrej woli współżycia na każdy dzień i w różnych warunkach naszego bytowania! Gdybyśmy odrzucili tę lekcję – cóż pozostałoby z jakiegokolwiek «humanistycznego» programu życia i wychowania?" (DiM 14). Nie trudno zrozumieć, że odnawiająca się parafia tę „lekcję pokory" musi uznać za jeden z najbardziej istotnych ewangelizacyjnych priorytetów. Gdyby stało się inaczej, nie mogłaby być „domem i szkołą komunii" (por. NMI 43)[106].

---

[105] Por. na ten temat: J. Wal, *Formacja charytytatywna*, w: J. Krucina (red.), *Miłość miłosierna…*, s. 283–307; C. G. Andrade, *Duchowość komunii*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wydanie polskie, 23(2003), nr 4, s. 35–64.

[106] Por. J. Wal, *Znaczenie działalności charytatywnej w świecie współczesnym według Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie", 145(2005), nr 1, s. 15 n. Por. też: E. Robek, *Parafia wspólnotą solidarności i miłości braterskiej*, tamże, s. 82–94.

Wertykalny wymiar parafialnej komunii – jako owoc słowa miłości Boga Ojca, łaski naszego Pana Jezusa Chrystusa i daru jedności w Duchu Świętym (por. 2 Kor 13,13) – stwarza nieporównywalnie bogatsze i skuteczniejsze wsparcie dla jej ucieleśnienia w wymiarze horyzontalnym – międzyludzkim – aniżeli wchodząca niegdyś w grę zintegrowana społeczność lokalna. Wspólnototwórczy charakter tego wsparcia gwarantuje posługa prezbiterów jako urzędowych pasterzy i przewodników parafii, podporządkowanych władzy biskupa diecezjalnego. Toteż posiadanie własnego pasterza, określanego w języku teologiczno-kanonicznym mianem proboszcza (łac. „parochus") ma dla każdej parafialnej wspólnoty znaczenie fundamentalne[107]. Wiadomo, że we współczesnym świecie ujawnił się poważny kryzys kapłańskich powołań, w efekcie którego nie brak takich wspólnot parafialnych, którego są pozbawione stałych duszpasterzy. Już II Sobór Watykański, przewidując taką sytuację, zalecił z jednej strony znoszenie parafii nieoperatywnych (por. DB 32), z drugiej zaś zrewidowanie kanonicznych norm dotyczących inkardynacji i ekskardynacji, aby ułatwić bardziej proporcjonalne w stosunku do pastoralnych potrzeb rozmieszczenie urzędowych pasterzy Kościoła (por. DK 10). Jednakże za najbardziej pożądany i skuteczny środek zaradczy na niedobór kapłanów trzeba uznać ożywienie duszpasterstwa powołaniowego (por. PDV 34–41). Wprawdzie w razie konieczności biskup diecezjalny może w sposób kanonicznie dozwolony powierzyć „ad tempus" współpracę z duszpasterstwem parafialnych jednej lub kilku osobom nie posiadającym święceń kapłańskich (por. KPK, kan. 517 § 2). Te osoby jednak w żadnym wypadku nie są w stanie zastąpić proboszcza w przysługującej mu funkcji oficjalnego pasterza parafialnej wspólnoty[108]. „Byłoby fatalnym błędem" – przestrzegał Jan Paweł II – gdybyśmy się poddawali obecnym trudnościom i czuli się zmuszeni przygotowywać Kościół jutra, który sobie wyobrażamy jako pozbawiony kapłanów. Wskutek tego rozwiązania, podejmowane celem zaradzenia aktualnym brakom, okazałyby się, mimo dobrej woli, groźne dla wspólnoty kościelnej"[109].

Oczywiście, o pełnej efektywności parafialnego pasterzowania decyduje nie sama obecność proboszcza, ale nade wszystko jakość jego posługi. Ta jakość zaś w pierwszym rzędzie jest powiązana z gotowością do zharmonizowania podej-

---

[107] Por. Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej…*, s. 13 i 34 n. Pot. też: M. Duda, *Myśląc parafia…*, s. 404–409.

[108] Por. A. Borras, *Les communautes paroissiales…*, s. 106 nn.

[109] Por. *Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Kongregacji ds. Duchowieństwa* (23.11.2001 r.); *Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa: Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej…*, s. 6.

mowanych inicjatyw z troską o osobiste bogactwo życia wewnętrznego. Nadprzyrodzona owocność powierzonej proboszczowi misji zależy bowiem od tego, czy i w jakim stopniu będzie on „żywym narzędziem" dzieła zbawienia (por. PDV 25). Jan Paweł II, przypominając tę prawdę, przywołał jeszcze następujące pouczenie Vaticanum II: „Jakkolwiek łaska Boża może dokonywać dzieła zbawienia także przez niegodnych szafarzy, to jednak Bóg woli okazywać swoje cudowne dzieła zwykłą drogą przez tych, którzy stawszy się bardziej uległymi poruszeniom i kierownictwu Ducha Świętego, mogą ze względu na swe ścisłe zjednoczenie z Chrystusem i świętość życia powiedzieć z Apostołem: «I żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,20)" (DK 12)[110].

Jakość proboszczowskiej posługi zależy ponadto od uszanowania jej służebnego oblicza. Licząc się z tym, proboszcz powinien w zdecydowany sposób przeciwstawić się pokusie „panowania nad owczarnią" (por. Łk 22,24–27; 1 P 5,1–4)[111]. Także wtedy, gdy jest zmuszony działać z należytą stanowczością, musi pamiętać, że „czyni to nie w tym celu, by rozkazywać, ile spieszyć z pomocą: «non tam praeesse quam prodesse»"[112]. Z drugiej strony jednak proboszcz nie może rezygnować z wykonywania powierzonej mu władzy. Byłoby to równoznaczne z uchylaniem się od pasterskiej odpowiedzialności, jaka jest związana z jego urzędem, a nawet z przyćmieniem autentycznej tożsamości kapłańskiej, wyrażającej się w pojęciu „capitalita", wskazującym na upodobnienie prezbitera do Chrystusa – Głowy Ciała Mistycznego, którym jest Kościół (łac. „caput" = „głowa")[113]. Oczywiście, proboszcz nie wykonuje wszystkich zadań związanych z piastowanym urzędem osobiście. Służebny styl kierowania parafią wyraża się m. in. i w tym, że – czuwając nad całością parafialnego duszpasterstwa – umiejętnie i roztropnie włącza on do realizacji poszczególnych inicjatyw pastoralnych możliwie szerokie grono współpracowników zarówno duchownych, jak i świeckich, a w tym również osób konsekrowanych. Wypada zaznaczyć, że kościelne ustawodawstwo dopuszcza sytuację, w której jedyny urząd proboszcza zostaje powierzony „in solidum" wieloosobowemu zespołowi prezbiterów jednakże pod osobistym kierownictwem jednego z nich (por. KPK, kan. 517 § 1). Takie rozwiązanie może okazać się przydatne dla sprostania trudnościom wynikającym z niedoboru kapłanów. Niesie on jednak

---

[110] Por. C. Dillenschneider, *La paroisse et son curé dans la mystère de l'Eglise…*, s. 175 nn.

[111] Por. *Dyrektorium Kongregacji ds. Duchowieństwa o posłudze i życiu kapłanów…*, s. 17 n. Por. też: J. Mariański, *Żyć parafią*, Wrocław 1984, s. 6.

[112] Por. *Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa: Kapłan – głosiciel słowa…*, s. 36.

[113] Por. *Dokument Kongregacji ds. Duchowieństw: Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej…*, s. 39.

ze sobą również pewne niebezpieczeństwo. Wierni bowiem odczuwają naturalną i zrozumiałą potrzebę utożsamiania się z własnym duszpasterzem. Tymczasem zespół współpracujących ze sobą, ale zmieniających się prezbiterów, wprowadza w tym przedmiocie dezorientację i zamieszanie. W odnośnym dokumencie watykańskiej Kongregacji ds. Duchowieństwa czytamy: „Oczywiste jest przecież bogactwo duchowego ojcostwa proboszcza jako »pater familias» parafii na płaszczyźnie sakramentalnej, jak też wynikające stąd więzi, które zapewniają przekazywanie Bożego życia”[114]. Wydaje się, że proboszczowska „nobilitacja” zespołu jest w dość istotnej mierze zbędna, bo pożądaną efektywność pastoralną równie dobrze zabezpiecza tradycyjnie rozumiany urząd proboszcza, mającego do pomocy odpowiednią ilość prezbiterów jako wikariuszy, jeśli tylko przy zastosowaniu prawidłowego stylu kierowania zostanie w pełni wyzwolona ich inicjatywa i poczucie odpowiedzialności[115].

Służebne oblicze proboszczowskiego urzędu ma swoje źródło w specjalnym obdarowaniu sakramentu święceń kapłańskich, nazwanym przez Vaticanum II „miłością pasterską” (por. DK 14; por. też PDV 21–23). Ta miłość jest niczym innym, jak uczestnictwem w pasterskiej miłości i Chrystusa, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (por. Ef 5,25 po to, aby wszyscy ochrzczeni „niby żywe kamienie” byli „budowani jako duchowa świątynia” (por. 1 P 2,5). Oznacza to, że służebność pastoralnego kierowania w nader podstawowym zakresie jest powiązana z koniecznością uszanowania kościelnej podmiotowości parafian. Stąd też jej właściwym wyrazem nie jest bynajmniej „egzekucja” religijno-moralnych powinności, czy doskonalenie „obsługi” wiernych w sferze religijnych zapotrzebowań, ale ich chrześcijańska dojrzałość, by umieli i chcieli postępować i działać zawsze i wszędzie zgodnie z wymaganiami woli Bożej, stając się „żywą cząstką” kościelnej wspólnoty. II Sobór Watykański tę eklezjalną służebność pastoralnego „munus regendi” wyraził w następującym zaleceniu: „Do kapłanów, jako wychowawców w wierze, należy troszczyć się osobiście lub przez innych, by każdy z wiernych został doprowadzony w Duchu Świętym do rozwoju własnego powołania zgodnie z Ewangelią, do szczerej i czynnej miłości oraz wolności, którą nas Chrystus wyzwolił. Niewiele dadzą ceremonie, chociażby piękne, albo stowarzyszenia, choćby kwitnące, jeśli nie są nastawione na wychowywanie ludzi do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej” (DK 6).

W duszpasterską formację do chrześcijańskiej dojrzałości w pierwszym rzędzie jest wpisana „perspektywa świętości” (por. NMI 30). Trzeba zatem,

---

[114] Tamże, s. 33.

[115] Por. T. Makowski, *Potrzeba dowartościowania pastoralnej pozycji wikariuszów*, „Homo Dei”, 38(1969), nr 3, s. 156–163.

aby proboszcz i jego współpracownicy odkryli na nowo całe bogactwo programowych treści, zawartych w piątym rozdziale soborowej konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, poświęconym „powszechnemu powołaniu do świętości" (por. KK 39–42). Wyrastające na podłożu tego odkrycia podporządkowanie pasterskiej działalności w parafii nadrzędnej idei świętości wyraża – zdaniem Jana Pawła II – „przekonanie, że skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczepienie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczna z tym byłaby postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadowalającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością" (NMI 31). Nie można nie zdawać sobie sprawy z tego, że znaczna ilość parafialnych wspólnot jest naznaczona zasygnalizowaną w przytoczonym tekście sprzecznością. Główną przyczyną tego niepożądanego stanu rzeczy jest niejako „programowe" usytuowanie parafian poza progiem ideału chrześcijańskiego życia. Wierni, którzy nie są systematycznie i konsekwentnie konfrontowani z prawdą o skierowanym do nich Bożym zaproszeniu do wejścia na drogę doskonałości, zawsze będą traktowali prawo Boże jako ciężar, a nawet jako zaprzeczenie lub ograniczenie przysługującej im wolności (por. VS 18). Aby odkryć prawdę, że chrześcijański etos nie ogranicza, ale poszerza przestrzeń autonomicznego działania, trzeba się odnaleźć w obliczu ewangelicznych błogosławieństw, które Jan Paweł II nazwał „swoistym autoportretem Chrystusa" (por. VS 16). Dla każdego, kto odważy się na ten krok – czytamy w encyklice *Veritatis splendor* – Sam Zbawiciel „staje się Prawem żywym i osobowym, które wzywa do naśladowania Go, daje poprzez Ducha Świętego łaskę udziału w Jego własnym życiu i miłości oraz obdarza człowieka mocą, by mógł świadczyć o Nim swoimi decyzjami i czynami" (VS 15)[116].

Odkrycie wagi wpisania w duszpasterski program parafii „perspektywy świętości" powinno z kolei zaowocować zainicjowaniem swego rodzaju „pedagogii świętości", jako że wierni w osiąganiu pełni chrześcijańskiego życia potrzebują pomocy Kościoła[117]. Najbardziej liczącą się formą tej pomocy jest pasterska posługa w konfesjonale (por. NMI 37). Parafianie bowiem także wtedy, gdy wielkodusznie wchodzą na drogę uświęcenia, nie przestają pisać swoich „dziejów grzechu" (por. VS 102). „W tym kontekście – tłumaczył Jan Paweł II – otwiera się odpowiednia przestrzeń dla Bożego Miłosierdzia wobec grzechu człowieka, który się nawraca, oraz do wyrozumiałości wobec ludzkiej słabości"

---

[116] Por. tenże, *Pastoralne implikacje encykliki „Veritatis splendor" Jana Pawła II*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej", 48(1993), nr 4, s. 33.

[117] Por. *Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa; Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej…*, s. 48.

(VS 104). Jeśli jednak zabraknie pasterskiej gotowości cierpliwego i ofiarnego oczekiwania na penitentów w ramach regularnych dyżurów spowiedniczych, umożliwiającym wiernym sakramentalne pojednanie się z Bogiem i z eklezjalną wspólnotą, owa „przestrzeń dla Bożego Miłosierdzia" zostanie niebezpiecznie ograniczona. Parafialni duszpasterze nie mogą nie zdawać sobie sprawy z tego, że narastający we współczesnym świecie proces zanikania poczucia grzechu pozostaje w ścisłym – niekiedy wręcz genetycznym – związku z fenomenem „opustoszałych" konfesjonałów. „Jakież skarby łaski, prawdziwego życia i promieniowania duchowego spływałyby na Kościół – czytamy w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* – gdyby każdy kapłan okazywał się gorliwy, gdyby każdy dołożył wszelkich starań, by nigdy wskutek niedbałości czy pod innymi pozorami nie zabrakło go na spotkaniu z wiernymi w konfesjonale" (RP 29).

Oczywiście, „pedagogia świętości" realizowana w ramach szafarstwa sakramentu pokuty zakłada nie tylko obecność spowiednika w konfesjonale. Wiernym przystępującym do spowiedzi trzeba bowiem przyjść z pomocą w nawracaniu się. Grzesznik, aby dostąpić Bożego Miłosierdzia, musi dokonać wewnętrznej przemiany: musi stać się rzeczywistym penitentem (łac. „poenitente" = „pokutnik"). Ta przemiana ma miejsce jedynie w tym wypadku, gdy człowiek „zgrzeszywszy, uznaje swoją słabość i prosi o przebaczenie winy" (por. VS 104). Trzeba cierpliwie wychowywać wiernych do wielkiej czujności, by w konfrontacji z własną słabością nie przyswajali sobie postawy faryzejskiej, która stara się usunąć z sumienia świadomość własnych ograniczeń i grzechów na drodze samousprawiedliwienia, czego wyrazem jest odrzucenie normy moralnej, bądź próba przystosowania jej do własnych możliwości i interesów (por. VS 105). Istotnym elementem postulowanej pracy formacyjnej jest zalecane przez odnowione obrzędy sakramentu pojednania nabożeństwo pokutne (por. OP 22–29). Potrzebą chwili w odniesieniu do wymogu odnowy parafii na drodze „pedagogii świętości" wydaje się być wprowadzenie tego nabożeństwa w zwyczajne funkcjonowanie parafialnego duszpasterstwa[118].

Trzeba jeszcze dodać, że duszpasterstwo spowiednicze, jeśli ma być rzeczywistym formowaniem sumień, wymaga ponadto „wyrozumiałości wobec ludzkiej słabości" (por. VS 104). W odniesieniu do tego postulatu wypada – za Janem Pawłem II – zauważyć, że taka postawa „nie oznacza nigdy zniekształcenia ani zafałszowania miary dobra i zła w celu dostosowania jej do okoliczności" (por. VS 104). Tym niemniej jasne i zdecydowane przedstawienie prawy moralnej zakłada również „głęboki i szczery szacunek, ożywiony cierpliwą i ufną

[118] Por. T. Makowski, *Pastoralne implikacje encykliki „Veritatis splendor"*…, s. 34 n.

miłością, jakiej stale potrzebuje człowiek na swej drodze moralnej, często uciążliwej na skutek trudności, słabości i bolesnych sytuacji" (por. VS 95). Stąd też spowiednik tak powinien odnosić się do penitentów, aby nie złamać trzciny nadłamanej i nie dogasić tlejącego się knotka (por. Iz 42,3). Pogodzenie wierności moralnym zasadom z łagodnością i wyrozumiałością w odniesieniu do upadających ludzi nie jest zadaniem łatwym. Aby skutecznie zadośćuczynić tym dwom na pozór sprzecznym zaleceniom, trzeba w miejsce bezdusznego egzekwowania norm moralnych, bądź ich lekceważenia, podjąć długofalowy trud stopniowego, cierpliwego i konsekwentnego wychowywania penitentów do coraz bardziej wielkodusznego podjęcia chrześcijańskiego powołania. Oznacza to położenie nacisku w spowiedniczej terapii nie tyle na stosunek pojedynczych czynów do pojedynczych norm, ile raczej na szeroko pojętą realizację przykazania miłości. Nie wolno bowiem zapominać, że zasadniczym źródłem wszelkiej niegodziwości jest fałszywa, egoistyczna orientacja życia penitenta. Ponadto, niezbędne jest bardziej istotne liczenie się z sakramentalnym obliczem posługi spowiedniczej. Penitenci, odchodząc od konfesjonału, powinni mieć jasną świadomość, że otrzymali nie tylko rozgrzeszenie, ale i nadprzyrodzone wsparcie ze strony Boga, aby mogli bardziej skutecznie i owocnie zmagać się ze złem, które przecież nadal będzie usiłowało brać ich w niewolę[119].

Parafialna „pedagogia świętości", chociaż ze zrozumiałych względów jest skoncentrowana na wspieraniu parafian w przezwyciężaniu niegodziwości grzechu, to jednak z drugiej strony musi być jednoznacznie i konsekwentnie otwarta na kolejną istotną perspektywę chrześcijańskiej dojrzałości, a mianowicie na świadome i wielkodusznie podjęte przez wiernych powołanie do apostolstwa (por. DA 10). Wejście na drogę chrześcijańskiej doskonałości nie byłoby zresztą wiarygodne, gdyby nie łączyło się z gotowością podjęcia wezwania do pracy w Winnicy Pańskiej (por. Mt 20,6–7). Ta gotowość – podobnie jak decyzja dążenia do świętości – ma swój nadprzyrodzony fundament w chrzcielnej konsekracji, która w tym wypadku oznacza uczestnictwo w prorockim, kapłańskim i królewskim wymiarze zbawczej misji Chrystusa, powierzonej całej parafialnej wspólnocie (por. ChL 14). Wymiar prorocki uprawnia i zobowiązuje parafian do tego, aby z wiarą przyjęli Ewangelię, a potem jako świadkowie głosili ją słowem i czynem, demaskując śmiało i odważnie wszelkie przejawy zła. Wymiar kapłański natomiast owocuje godnością „królewskiego kapłaństwa" (por. 1 P 2,9), mocą którego wspólnota wiernych może gromadzić sobie „skarb w niebie" (por. Mt 6,20), składając Bogu w eucharystycznym obrzędzie wraz z Ofiarą Chrystusa swoje własne życie i owoce doczesnego trudu. Wymiar kró-

[119] Por. tamże, s. 35 n.

lewski z kolei umożliwia rozszerzanie w ludzkich dziejach Bożej obecności i władania, czego specyficznym wyrazem jest „przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych" (por. DA 5). Parafialni duszpasterze pod kierunkiem proboszcza mają obowiązek zadbać o stałą i żywotną aktualizację wszystkich trzech wspomnianych wyżej zakresów apostolskiego powołania i odpowiedzialności parafian. Udział w „potrójnym urzędzie Chrystusa właśnie dlatego, że wywodzi się z przynależności do kościelnej wspólnoty, winien być przeżywany i realizowany we wspólnocie i dla wspólnoty" (por. ChL 14). Jeżeliby tego „przeżywania" i „realizacji" zabrakło, pożądana odnowa parafii byłaby poważnie zagrożona[120].

W zarysowanym kontekście magisterium sygnalizuje konieczność przełamania apostolskiej inercji parafian. Bierność wiernych, która – jak wyraził się Jan Paweł II – „zawsze była postawą nie do przyjęcia", obecnie „staje się winą" (por. ChL 3). Przyczynia się bowiem do zintensyfikowania procesów laicyzacyjnych, prowadzących nierzadko do niemal totalnej „ewakuacji" chrześcijaństwa z życia pozakościelnego. W zsekularyzowanym świecie bowiem Kościół może być obecny już nie na drodze „zawłaszczenia" różnych sfer aktywności doczesnej, ale jedynie w oparciu o autentyczne i obejmujące całość życia świadectwo wiary jego członków. Tymczasem okazuje się, że wierni do spełnienia tej roli są nieprzygotowani. Co więcej, niejednokrotnie nie mają świadomości tego zadania. W tych okolicznościach parafialne duszpasterstwo staje w obliczu ewangelizacyjnego wyzwania, które uzyskało miano pasterskiej promocji kościelnego laikatu[121].

Zasadnicze zręby duszpasterskiej działalności promującej apostolską aktywność parafian zawiera adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Sformułowane w tym dokumencie wskazania wyznaczają prymat inicjatywom o charakterze zindywidualizowanym, bo tak naprawdę Bóg wzywa każdego „po imieniu" (por. J 10,3) i obdarza miłością jako kogoś jedynego i niepowtarzalnego. Ten fakt Jan Paweł II przypominał wielokrotnie, cytując ze szczególnym upodobaniem soborowe stwierdzenie, że „człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (por. RH 13; KDK 24). Nie trudno zresztą zauważyć, że indywidualna formacja owocuje niezwykle cenną formą apostolatu, wyrażającego się w swoistym „promieniowaniu Ewangelii": nader wyrazistym, bezpośrednim, stałym i rozległym, bo docierającym „do wszyst-

---

[120] Por. K. Wojtyła, *Udział świeckich w życiu parafii*, w: J. Krucina (red.), *Dei Virtus…*, s. 83 n.

[121] Por. T. Makowski, *Potrzeba dowartościowania laikatu w duszpasterstwie*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej", 42(1987), nr 1–2, s. 41–53.

kich miejsc i środowisk, z którymi wiąże się codzienne konkretne życie świeckich" (por. ChL 28). W tych okolicznościach parafialna „pedagogia" chrześcijańskiego apostolatu powinna docenić wszelkie indywidualne kontakty z wiernymi, do których dochodzi zarówno w parafialnej kancelarii, jak i w ramach sakramentalnej katechizacji dzieci i młodzieży, nupturientów i rodziców, a nade wszystko w toku duszpasterskich nawiedzin parafian, których nie należałoby zacieśniać do tradycyjnej kolędy. Ta ostatnia zresztą wymagałaby – szczególnie w miastach – dość gruntownej reformy, zabezpieczającej to, co w każdym spotkaniu z wiernymi jest najważniejsze, a mianowicie wzajemne zbliżenie, poznanie, porozumienie i dialog[122].

Parafialne wychowanie do chrześcijańskiego apostolatu byłoby jednak istotnie zubożone, gdyby w jego programie zabrakło formacji o charakterze wspólnotowym (por. DA 18). Taka formacja w bardzo zasadniczym stopniu warunkuje przezwyciężenie aktualnego kryzysu parafii powiązanego – jak pamiętamy – z cywilizacyjnym procesem depersonalizacji więzi społecznych. Odbudowa wspólnototwórczej tkanki parafii w wymiarze strukturalnym zakłada ukonstytuowanie się w jej obrębie mniejszych wspólnot, niejako „na miarę człowieka"[123]. Jan Paweł II w encyklice „Redemptoris missio" wyraźnie zalecił tego typu rozwiązanie, nawiązując do bardzo żywej na terenach misyjnych idei „kościelnych wspólnot podstawowych" (por. RM 51). Ten sam papież w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* sformułował w tej kwestii wyraźny postulat, zaznaczając m. in., że aby „parafie mogły stanowić prawdziwie chrześcijańskie wspólnoty", trzeba zadbać o „tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość" (por. ChL 26)[124]. Pamiętamy, że idea „wspólnot podstawowych" została podjęta w omówionych już wcześniej konkretnych propozycjach odnowy parafii jako „wspólnoty wspólnot". Nie znaczy to jednak, że kościelne magisterium traktuje te propozycje jako jedyne możliwe rozwiązanie. Parafialną „wspólnotę wspólnot" bowiem można budować nie tylko „odgórnie", ale i „oddolnie". W strukturze większości parafii przecież mniejsze wspólnoty już są w postaci różnych

---

[122] Por. L. Slipek, *Parafia jakiej pragnę*, Warszawa 2001, s. 188–191. Por. też: A. Małysiak, *Odwiedziny kolędowe w parafii wielkomiejskiej*, „Homo Dei", 40(1971), nr 1, s. 44–50; K. Bełch, *Perspektywy wizyty duszpasterskiej w miastach*, tamże, 51(1982), nr 1, s. 51–55.

[123] Por. R. Hajduk, *Parafia jako „wspólnota wspólnot". Od teorii do praktyki*, „Homo Dei", 76(2007), nr 1, s. 51–55.

[124] Por. A. Żądło, *Drogi odnowy parafii w duchu Soboru Watykańskiego II*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny", 3(1999), s. 151 n.

zespołów, stowarzyszeń, organizacji i ruchów religijnych. Wystarczy tylko ich działalność ożywić, poszerzyć, pogłębić, skoordynować w duchu wyzwań nowej ewangelizacji, których merytoryczna zawartość została już w toku prezentowanej analizy dość szczegółowo zarysowana[125]. Taką właśnie drogę budowania parafialnej „wspólnoty wspólnot" wytyczył polskiemu duszpasterstwu Jan Paweł II[126]. Wejście na tę drogę nie wyklucza, ale wprost przeciwnie zakłada postawę otwarcia na nowe pojawiające się w tym przedmiocie szanse i możliwości. Jedną z takich szans i możliwości stwarza np. bardziej zasadnicze dowartościowanie rzeczywistej obecności w pastoralnej strukturze parafii wspólnot rodzinnych, zaszczyconych przecież mianem „Kościołów domowych" (por. KK 11, DA 11, FC 49). Wspominał o tym wielokrotnie Jan Paweł II, m.in. w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, gdzie czytamy: „(…) każda wspólnota parafialna winna lepiej sobie uświadomić łaskę i odpowiedzialność, które otrzymuje od Pana dla rozwijania duszpasterstwa rodzin. Żaden program duszpasterstwa organicznego nie może nigdy, na żadnym poziomie, pominąć duszpasterstwa rodzin" (FC 70). Mając to na uwadze, Benedykt XVI nie zawahał się przyznać parafii miana „rodziny rodzin chrześcijańskich"[127]. Ucieleśnienie tego ideału jednak nad wyraz istotnie zależy od pastoralnej mobilizacji na rzecz stowarzyszenia się rodzin (por. FC 72).

Program odnowy parafii nie wyczerpuje się w pełni w treściach dotąd rozważonych, choć bez wątpienia mają one charakter fundamentalny i priorytetowy. Tak jest przede wszystkim z tej racji, że ta elementarna struktura pastoralna także wtedy, gdy poprzez pogłębione zakorzenienie w komunijnej naturze Kościoła ubogaca sobie właściwą żywotność wspólnototwórczą, nie jest w stanie w całej rozciągłości sprostać wszystkim wymogom, jakie niesie ze sobą integralnie pojęta misja ewangelizacyjna Kościoła, realizowana w radykalnie odmienionych uwarunkowaniach współczesnego świata. Stąd też postulat odnowy zawiera w sobie jeszcze jeden imperatyw, a mianowicie nieodzowność otwarcia się parafii na problemy wykraczające poza jej instytucjo-

[125] Por. na ten temat: W. Pluta, *Wspólnota parafialna i jej zespoły apostolskie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 32(1985), nr 6, s. 93–98; M. Łaszczyk, *Stowarzyszenia i ruchy eklezjalne jako szansa urzeczywistniania się Kościoła w parafialnej wspólnocie*, „Studia Włocławskie", 6(2003), s. 296–304.

[126] Por. *Przemówienie do I grupy polskich biskupów w ramach wizyty „ad limina Apostolorum"* (12.01.1993 r.), „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 14(1993), nr 2, s. 16.

[127] Por. *Przemówienie do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Świeckich* (22.09.2006 r.); tłum. polskie: „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 27(2006), nr 12, s. 20.

nalne ramy[128]. Jan Paweł II zarysował tę konieczność przede wszystkim w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, gdzie m.in. czytamy: „Zadania Kościoła we współczesnym świecie są oczywiście zbyt wielkie, by sama parafia mogła im sprostać. Toteż Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje różne formy współpracy między parafiami położonymi na tym samym obszarze, a biskupom zaleca troskę o wszystkich wiernych, także tych, którzy nie są objęci zwyczajną formą pasterzowania. W istocie, aby słowo i łaska Ewangelii mogły dotrzeć do współczesnych ludzi żyjących w tak zróżnicowanych warunkach, potrzeba wielu miejsc i wielu form obecności oraz działania. Istnieją liczne formy religijnego oddziaływania i apostolstwa środowiskowego w dziedzinach kultury, spraw społecznych, wychowawczych, zawodowych i innych, dla których parafia nie może stanowić ośrodka ani punktu wyjścia" (ChL 26)[129].

Pastoralna niewydolność parafii terytorialnej rzuca się w oczy przede wszystkim w strefach o wysokim stopniu zurbanizowania. Tam właśnie zachodzi konieczność wypracowania nowych zasad strukturalnych uzupełniających parafialny system opieki duszpasterskiej. Duszpasterstwo wielkomiejskie nie może już być rozumiane jako mozaika luźno ze sobą powiązanych parafii terytorialnych, przy zasadniczo ujednoliconych uprawnieniach. Zamieszkiwanie w tej samej miejscowości stanowi tylko jeden z wielu punktów styczności w nowoczesnym dużym mieście. Jeżeli działalność duszpasterska zwiąże się z ograniczonym geograficznym terytorium, jej oddziaływanie będzie z konieczności marginesowe w stosunku do tego zjawiska psycho-społecznego, kulturowego i socjologicznego, jakim jest współczesna rzeczywistość miejska[130]. Lokalna akcja duszpasterska – jak już w innym kontekście wspomniano – trafia zaledwie do niewielkiej grupy mieszkańców, rekrutujących się głównie spośród kobiet i ludzi starszych, wolnych od pracy zawodowej, a więc tych, którzy nie przejawiają w szerszym życiu społecznym większej aktywności. Wiąże się z tym niebezpieczeństwa zepchnięcia duszpasterskich wysiłków na margines współczesnego życia i przekształcenia rdzenia parafii w rodzaj getta. Skoro zakres działania mieszkańców miasta nie zamyka się w granicach parafii, ale rozciąga się na znacznie szerszy jego obszar, trzeba zadbać o odpowiednie powiązanie i zsynchronizowanie działalności duszpasterskiej w skali ogólnomiejskiej. Idea parafialnej samowystarczalności, odpowiednia dla wsi z okresu poprzedzającego

---

[128] Por. M. Duda, *Myśląc parafia…*, s. 533 n. Por. też: C. Halfes, *Grenzen des Pfarrprinzips*, „Lebendige Seelsorge", 3(1952), s. 91–94.

[129] Por. KPK, kan. 555 § 1 i kan. 383 § 1.

[130] Por. R. Klaine, *Pasteure dans les relations humaines en monde urbain*, w: P. Toulat (red.), *Urbanisation et pastorale*, Paris 1967, s. 156 n.

rewolucję przemysłową, obecnie nie znajduje zastosowania nawet w otoczeniu, które zachowało charakter wiejski. Tym bardziej trzeba ją uznać za anachronizm w warunkach nowoczesnego miasta[131].

Już II Sobór Watykański sygnalizował potrzebę współdziałania między duszpasterzami poszczególnych parafii, podkreślając osobistą odpowiedzialność każdego z nich nie tylko za powierzony sobie odcinek pracy, ale i całość dzieła ewangelizacji. Np. dekret *Christus Dominus* przypomina proboszczom, że powinni współpracować „z innymi proboszczami oraz kapłanami pełniącymi duszpasterskie obowiązki na danym terytorium (jakimi są np. wikariusze okręgowi, dziekani) lub oddanymi pracy o charakterze ponadparafialnym, żeby duszpasterstwo diecezji nie cierpiało na brak jedności, a zyskiwało na skuteczności" (por. DB 30). O konieczności współpracy między duszpasterzami wspomina również dekret *Presbyterorum ordinis*, formułując m. in. następujące zalecenie: „Niech więc prezbiterzy pamiętają o tym, że winna im leżeć na sercu troska o wszystkie kościoły" (DK 10). Identyczną wymowę ma inny fragment tego samego dokumentu: „Żaden prezbiter nie może oddzielnie i jako jednostka wypełnić dostatecznie swej misji, lecz tylko wspólnymi siłami z innymi prezbiterami pod przewodnictwem tych, którzy stoją na czele Kościoła" (DK 7)[132].

W nawiązaniu do tych magisterialnych stwierdzeń należy dodać, że zwłaszcza w środowisku zurbanizowanym zachodzi potrzeba powołania do życia systemu pastoralnego obejmującego całość miasta, czyli tak zwanego „Kościoła miejskiego". Nowoczesne miasto powinno posiadać w swojej kościelnej strukturze zwierzchnika religijnego, który byłby głową wspomnianej jednostki. Pod jego kierunkiem duszpasterze poszczególnych parafii uzgadnialiby swoją działalność dla zabezpieczenia potrzeb religijnych wszystkich mieszkańców[133]. Ca-

---

[131] Por. E. Golomb, *Teoretyczne rozważania nad modelem działalności duszpasterskiej w mieście*, w: B. Cywiński (red.), *Ludzie-wiara-Kościół…*, s. 316.

[132] Por. J. Majka, *Współdziałanie i odpowiedzialność w duszpasterstwie*, „Homo Dei", 36(1967), nr 4, s. 232 n.

[133] Magisterialną sugestię dla takiego rozwiązania można znaleźć w następującym fragmencie „motu proprio" Pawła VI *Ecclesiae sanctae*: „Do najbliższych współpracowników biskupa diecezjalnego należy zaliczyć tych kapłanów, którzy spełniają duszpasterstwo o charakterze ponadparafialnym, wśród których należy wspomnieć wikariuszów zewnętrznych (Vicarii foranei), zwanych także archiprezbiterami czy dziekanami, w Kościele wschodnim protoprezbiterami. Dla wykonania tego zadania należy ustanowić kapłanów wybijających się nauką i gorliwością duszpasterską, którzy mając po temu odpowiednie uprawnienia od biskupa, byliby zdolni należycie rozwijać i kierować ogółem prac duszpasterskich na powierzonym sobie terytorium. Dlatego też tego rodzaju urząd nie jest przywiązany do określonej stolicy parafialnej" (ES 19 § 1).

łościowy system opieki duszpasterskiej w mieście miałby zatem na celu nie tylko koordynowanie działalności parafialnej, ale również podejmowanie inicjatyw ponadparafialnych, obejmujących całokształt zadań, których parafie nie są w stanie wypełnić z uwagi na swe terytorialne granice (np. duszpasterstwo specjalistyczne: studentów, inteligencji, nauczycieli, służby zdrowia, ludzi pracy, niepełnosprawnych, osób powtórnie zaślubionych itp., czy pastoralna reakcja na takie zjawiska, jak: alkoholizm, narkomania, prostytucja, bezrobocie, bezdomność, młodzieżowy „margines społeczny", itp.). Podobnie w zakres kompetencji „Kościoła miejskiego" powinny wchodzić te przedsięwzięcia, które z lepszym skutkiem mogą być wykonane kolektywnie niż indywidualnie. Odnosi się to zwłaszcza do tych form opieki duszpasterskiej, które wymagają bądź koncentracji wysiłków, bądź specjalistycznego przygotowania (np. dyżury spowiednicze, poradnictwo rodzinne, duszpasterstwo turystyczne i pielgrzymkowe, katecheza dorosłych, ewangelizacja w ramach mass-mediów, itp.). Zaoszczędzoną w ten sposób energię będzie można spożytkować do aktualnych zadań parafialnego duszpasterstwa, związanego bezpośrednio z otaczającym środowiskiem lokalnym. Wzmocnienie zaś organizacji służby duszpasterskiej, idące w kierunku integracji różnych jej elementów z systemem miejskim oraz zapewnienia jedności kierowania i kontroli na szczeblu całego miasta, będzie bardzo istotnym czynnikiem przystosowania działalności ewangelizacyjnej do specyficznych warunków spowodowanych przez procesy urbanizacyjne[134].

Ośrodkiem „Kościoła miejskiego" mogłaby być jedna ze świątyń śródmieścia. Już sam fakt, że w strefie śródmiejskiej wszystkich większych miast dokonuje się proces coraz większego wyludnienia, predysponuje usytuowane tam kościoły parafialne do pełnienia zadań wykraczających poza ramy tradycyjnego duszpasterstwa parafialnego. Duszpasterska troska o całość miasta, ześrodkowana w świątyni śródmiejskiej, nie tylko wychodziłaby naprzeciw specyficznym potrzebom religijnym środowiska zurbanizowanego, ale dawałaby także sposobność doświadczenia jedności wiary w skali ogólnomiejskiej. Umożliwiałaby bowiem spotkanie się w płaszczyźnie religijnej z szerszą grupą ludzi, znacznie bogatszą – ilościowo i jakościowo – aniżeli ta, którą obejmują granice jednej parafii[135].

---

[134] Por. T. Makowski, *Pastoralne konsekwencje rozwoju miast archidiecezji gnieźnieńskiej*, „Studia Gnesnensia:", 7(1982–1983), s. 299.

[135] Por. E. Golomb, *Teoretyczne rozważania nad modelem działalności duszpasterskiej w mieście…*, s. 329–332.

Zakończenie

Uporządkowana metodologicznie wizja odnowy parafialnej wspólnoty, zakorzeniona w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czerpiąca inspirację z pogłębionej refleksji teologicznej i bogactwa doświadczenia pastoralnego, otwarta w swoich propozycjach na kontekst współczesności i perspektywę przyszłości, to bez wątpienia jedno z najbardziej podstawowych zapotrzebowań dzisiejszego Kościoła. Trudno osądzać, jak dalece przedstawiona w tym opracowaniu analiza zdołała sprostać temu zapotrzebowaniu. Jeśli w jakiejś mierze to się udało, to zadecydowały o tym następujące fakty:

1) oparcie refleksji nad odnową parafii na fundamencie prawdy o eklezjalnej tożsamości tej elementarnej struktury pastoralnej, co pozwoliło odkryć jej zbawczy dynamizm, wypływający z pełnego uczestnictwa w misteryjnym, komunijnym i misyjnym posłannictwie Kościoła;
2) prześledzenie dziejowych przeobrażeń parafii i jej aktualnego kryzysu z uwzględnieniem optyki kairologicznej, umożliwiającej na drodze „ewangelicznego rozeznania" dostrzeżenie w historycznej sytuacji aktualnych wezwań Bożych;
3) uprzytomnienie prawdy, że pożądana odnowa parafii nade wszystko wymaga „odnowionej" koncentracji na tym, co stanowi istotne źródło zbawczej owocności misji ewangelizacyjnej, a mianowicie na nadprzyrodzonym obdarowaniu, co zadecydowało o wyznaczeniu prymatu parafialnej komunii w wymiarze wertykalnym;
4) zwrócenie uwagi na względny charakter „zasady parafialnej" duszpasterstwa, jakoże – zgodnie z soborową eklezjogią komunii – parafia jawi się zapewne jako najważniejsza, ale nie jedyna forma wspólnotowej tożsamości Kościoła, co pozwoliłoby zrozumieć potrzebę jej otwarcia na ewangelizacyjne wyzwania wykraczające poza jej instytucjonalne ramy.

Ks. Maciej OLCZYK

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 223–256

MIARA MORALNYCH MOŻLIWOŚCI CZŁOWIEKA W ŚWIETLE ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Podejmowanie zagadnień natury moralnej, czyli pytanie o dobro lub zło ludzkich czynów, nieodłącznie związane jest z fundamentalnym pytaniem o sam podmiot ocenianych działań, o człowieka, będącego sprawcą konkretnego czynu. Ocena ta jest bowiem możliwa tylko wtedy, gdy wiemy, kim jest ten, kto dokonuje czynu, czego możemy od niego oczekiwać, do czego jest zdolny, jaka jest miara jego moralnych możliwości. Jeśli współcześnie często mówi się o kryzysie moralnym, to jest on niewątpliwie pochodną kryzysu antropologicznego, czyli swoistego zachwiania pewności przekonań o tym, kim jest człowiek.

W otaczającym nas świecie dominuje raczej dość pesymistyczna wizja człowieka, powstała w klimacie specyficznej filozofii permisywnego indywidualizmu, którą moglibyśmy określić jako zgodę na minimalizm w postawach moralnych z wykluczeniem jakiegokolwiek wysiłku formacyjnego. Takiej wizji towarzyszy przekonanie: *już taki/a jestem, niczego nie będę zmieniał/a, bo zmiana to gwałcenie mojej natury i mojej wolności. Pozwólcie mi robić, co mi się podoba, bo to ja wiem najlepiej, co jest dla mnie dobre*. Przekonanie to wynika ze zgody na antropologicznie zawężoną i statyczną koncepcję osoby, nie liczącą się z jej dynamicznym charakterem, zdolnością do nieustannego rozwoju i przekraczania samej siebie.

Człowiek bowiem jest istotą dynamiczną: *jest i ciągle się staje*, a kierunek i kształt temu *stawaniu się* w dużej mierze nadaje on sam przez swoje etyczne wybory i decyzje. Te ostatnie podejmuje w świetle określonej samoświadomości, wiedzy o tym, do czego jest zdolny, jakie są jego aspiracje i możliwości.

Jeśli pewne czynniki opiniotwórcze skutecznie zredukują bogatą gamę ludzkich możliwości, ukierunkowując ludzką uwagę tylko na niektóre z nich, a pomijając inne, wówczas bardzo łatwo wytworzyć przekonanie, iż człowiek może tyko tyle i nic więcej (dziś dominująca tendencja redukcjonistyczna to konsumpcyjny materializm, wmawiający człowiekowi, iż jest on swego rodzaju *organizmem produkcyjno-konsumpcyjnym*).

Wymowną ilustracją antropologicznej redukcji ludzkich możliwości jest biologizacja życia człowieka i tłumaczenie jego zachowań mechanizmami działającymi w świecie zwierząt. Oczywiście nie chcemy tu kwestionować obecności i

funkcjonowania odkrytych przez nauki przyrodnicze praw i mechanizmów charakteryzujących organizmy żywe, ale mamy jednocześnie bardzo mocną świadomość, że człowiek w swej istocie jest kimś więcej aniżeli tylko organizmem biologicznym, a jego zachowania nie mogą być tłumaczone jedynie strukturą somatyczną, układem potrzeb, działaniem instynktów. Obok tego świata ludzkiej biologii jest przecież w człowieku obecna duchowa świadomość, intelekt, wola i uczucia, które też mają wpływ na ludzkie działanie i powinny być uwzględniane przy jego omawianiu czy ocenie. To właśnie świadomość wartości i wyższa uczuciowość nakazują człowiekowi np. bronić ważnych dla niego dóbr przed pożarem, a nie uciekać w bezpieczne miejsce, stosując się do biologicznego mechanizmu przetrwania. Obecność licznych postaw heroicznych i niezwykle ofiarnych ukazuje nam, jaka jest miara moralnych możliwości człowieka, który nie dał się uwikłać w redukcjonistyczą ideologię materialistycznego indywidualizmu.

Wszyscy ci, którzy nie czują się ideowo pokonani przez niszczycielską siłę biologicznego i materialistycznego redukcjonizmu w antropologii, poszukują pełnej prawdy o człowieku. Rzetelna współpraca pomiędzy wieloma różnymi dziedzinami wiedzy o człowieku, nie wykluczając teologii, może zaowocować możliwie wyczerpującą i spójną koncepcją antropologiczną, mającą wpływ na ukonstytuowanie się stabilnych przekonań moralnych.

Teologia moralna ma na tym polu swoje ważne zadanie. Powinna bowiem podjąć dialog ze współczesną kulturą, by komunikatywnym językiem i rzeczową argumentacją przybliżać tę prawdę o człowieku, która wyłania się z dziejów Zbawienia. Chrześcijańska antropologia, ukazując realizm ludzkiej kondycji moralnej, wprowadza nas w stwórczy i zbawczy zamysł Boga względem człowieka. Człowiek, jego życie i jego działanie, mają swój sens i ukierunkowanie wyrażone powołaniem pochodzącym od Boga. Istotnym elementem tego powołania jest jego moralny aspekt. Ukazuje ono bowiem ludzką godność, piękno człowieczeństwa i związaną z nim miarę dobra, „jaką Bóg wprowadza w dzieje człowieka przez tajemnicę odkupienia”[1]. Jest to miara najbardziej obiektywna, gdyż ustalona nie przez ludzi, ale przez Boga miłującego każdego człowieka. W ten sposób wykluczona zostaje jakakolwiek chęć manipulacji dobrem i złem, a ostatecznie i samym człowiekiem. Miara dobra pochodząca od Boga chroni przed destruktywną stronniczością i zwodniczym minimalizmem, jakie pojawiają się w czysto ludzkich rozwiązaniach etycznych, zdominowanych często partykularnymi interesami i subiektywnymi ocenami, które ograniczają pełne poznanie i obiektywne wartościowanie.

Teologia katolicka chce głosić współczesnemu światu wizję człowieka odkupionego w Chrystusie i związaną z nią miarę dobra, bo jak wielokrotnie

[1] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 32.

podkreślał to Jan Paweł II, «w całej pełni odpowiada ona prawdzie bytu ludzkiego»[2]. Chrześcijańska koncepcja człowieka i jego moralnych możliwości wyłania się z historii zbawienia. W biblijnych dziejach dialogu Boga z człowiekiem poznajemy trzy fundamentalne prawdy antropologiczne: prawdę o stworzeniu, prawdę o upadku oraz prawdę o zbawieniu. Pomagają one rozświetlić tajemnicę człowieka i sensu ludzkiej egzystencji oraz zrozumieć dynamikę życia moralnego wraz z jego uwarunkowaniami i wymaganiami

I. Prawda o stworzeniu

Tajemnica stworzenia człowieka opisana w *Księdze Rodzaju* nie może być do końca dobrze zrozumiana w oderwaniu od tajemnicy odkupienia, a zwłaszcza od postaci Jezusa Chrystusa. W Nim to bowiem, przez Niego i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1,16). Obraz Boga, mający według autora *Księgi Rodzaju* swe odbicie w człowieku, został w pełni urzeczywistniony w Jezusie Chrystusie. To, ku czemu od samych początków zmierzała stwórcza działalność Boga w odniesieniu do człowieka, ukazuje się nam w sposób widzialny w Jezusie Chrystusie: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim wszystko zostało stworzone" (Kol 1,15).

Rozważając biblijną prawdę o stworzeniu człowieka musimy pamiętać, iż zgodnie z zamysłem Bożym, człowiek stworzony nosił w sobie ślady synostwa, jakie w pełni posiada Jednorodzony Syn Boży. Pierwotna przyjaźń w Raju między Bogiem a człowiekiem była, zdaniem teologów, sposobem realizacji Bożego synostwa ku tej pełni, jaką widzimy w Chrystusie. Ujmując całościowo Stary i Nowy Testament możemy powiedzieć, iż stworzenie człowieka na obraz Boży oraz stawanie się na podobieństwo Boga w Jezusie Chrystusie odpowiadają sobie jak rozpoczęcie i urzeczywistnienie jednego i tego samego dzieła[3]: usynowienia ludzkości w Synu (por. Ga 4,4-7).

1. Antropologiczne aspekty prawdy o stworzeniu

a) Rdz 2,7-9; Rdz 2,15-25[4].

---

[2] Tamże. Por. także bogatą w treści antropologiczne encyklikę Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

[3] Por. G. Langemeyer, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Antropologia Teologiczna*, Kraków [b.r.], 45.

[4] Wskazane w podpunkcie a) i b) teksty biblijne są jednymi z kluczowych tekstów, z których antropologia teologiczna czerpie podstawowe prawdy o człowieku stwo-

Z powyższego tekstu możemy wydobyć następujące prawdy natury antropologicznej:

– człowiek istotą stworzoną przez Boga („w rękach Boga")
  • *z prochu ziemi* (związek z materią, przemijalność materialna, kruchość),
  • żywiony boskim *tchnieniem życia* (życiodajna więź z Bogiem, przekraczanie świata materii, obdarowanie jakimś boskim pierwiastkiem),

– człowiek przeznaczony do uprawiania ogrodu Eden
  • Ogród Eden jest znakiem wspólnoty i przymierza z Bogiem,
  • człowiek daje się poznać jako partner Boga, zdolny do słuchania Go, rozumienia, wypełniania Bożej woli, życia w przyjaźni ze Stwórcą. Wykazuje zatem cechy życia osobowego: ma świadomość, wolną wolę, uczucia. Może odpowiadać Bogu i odpowiedzialnie działać,
  • udział we władzy Boga: zarządca, włodarz, ale zależny od Boga, który ma wyłączną władzę nad życiem i śmiercią, nad dobrem i złem,
  • żyje w harmonii i przyjaźni z otaczającym go światem przyrody, uprawa ogrodu Eden nie oznacza pożądliwej eksploatacji, lecz doglądanie i troskę,
  • stworzony przez Boga świat zwierząt ma służyć pomocą człowiekowi, a człowiek zdecydowanie przewyższa świat animalny – nie znalazł wśród zwierząt istoty równej sobie,

– człowiek istotą społeczną
  • relacja między Adamem i Ewą jest znakiem społecznej natury człowieka, uradowanie się z obecności drugiej osoby tej samej natury a jednocześnie różnej, by nastąpiło wzajemne dopełnienie i komplementarność,
  • podkreślenie, iż różnica płci służy budowaniu jedności i komunii międzyosobowej, jest gwarancją rozwoju osoby, jej dojrzewania, wychodzenie z siebie ku «drugiemu» i «innemu» jest ubogacające dla osobowości, jest też początkiem wspólnoty małżeńskiej.

b) Rdz 1,26–28.

Tekst ten dostarcza nam następujących prawd natury antropologicznej:

– człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże
  • uroczysty charakter («uczyńmy») stworzenia człowieka podkreśla jego niezwykłość i uprzywilejowanie w świecie stworzeń (stworzenie wszystkich bytów było «dobre», a stworzenie człowieka było «bardzo dobre»),

---

rzonym przez Boga. Por. J. M. Galván, *Elementi di antropologia teologica*, Roma 2002, 28–35; G. Langemeyer, *Podręcznik Teologii…*, 41–63; B. Mondin, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992, 154––166; G. Panteghini, *L'uomo alla luce di Cristo. Lineamenti di antropologia teologica*, Padova 1991, 34–39; J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, 13–46.

- wyrażenia «obraz» i «podobieństwo» wskazują na wyjątkową relację człowieka do Boga, człowiek nosi w sobie coś boskiego, jest Bogu podobny,

– stworzenie człowieka jako mężczyznę i niewiastę stanowiących swoistą jedność
- zarówno mężczyzna jak i kobieta zostali stworzeni przez Boga i noszą w sobie obraz i podobieństwo Boże. Cieszą się zatem tą samą godnością, a we wzajemnej relacji dobroci i miłości najpełniej objawiają podobieństwo do Boga,

– człowiek ma władzę panowania, czyli udział we władzy samego Boga, którą sprawuje w Jego imieniu
- władza ta oznacza wpierw władzę nad samym sobą, by potem dobrze sprawować władzę nad innymi podległymi człowiekowi stworzeniami,
- udział we władzy Boga to także zdolność rozrodcza i płodność, które są oddane w ręce człowieka, by powoływał we współpracy z Bogiem nowe istoty ludzkie do istnienia. Człowiek jest powołany do świadomego przedłużania ludzkiego gatunku, to zostało zawierzone jego osobowym władzom rozumu i woli, a nie jest sterowane siłami instynktu.

Z wyżej zaprezentowanych podstawowych prawd antropologicznych, dwie zasługują na szczególną uwagę jako istotne dla teologii moralnej. Są nimi: fundamentalne wymiary bytowania człowieka oraz kluczowe pojęcie obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Rozwiniemy je teraz w oparciu o inne teksty biblijne, myśl teologiczną i Magisterium Kościoła.

2. Fundamentalne wymiary bytowania człowieka jako osoby

W myśl antropologii biblijnej człowiek stworzony przez Boga jest jednością złożoną, cielesno-duchową. Księgi Starego Testamentu pozwalają wyłonić trzy podstawowe wymiary bytowania człowieka, stanowiące razem złożoną jedność osoby ludzkiej[5].

a) **ciało** (heb. *basar*) – oznacza słabego, przemijającego i łatwo ulegającego złu człowieka (Rdz 6,3)

b) **dusza** (heb. *nefes*) – to siła żywotna, witalność człowieka; to, co odczuwa w człowieku niefizyczny głód i pragnienie, co szuka i pożąda. Tylko w Bogu *nefes* znajduje swój pokój (Ps 62), a człowiek ma miłować Boga całym swym *nefes*, czyli pragnieniem (Pwt 6,5).

c) **duch** (heb. *ruah*) – nadzwyczajne i szczególnie intensywne przejawy życia wewnętrznego otrzymane od Boga, wskazujące na więź z Bogiem; np. tchnie-

[5] Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio*..., 14–21.

nie życia (Rdz 6,3), rozumiane jako najbardziej intymna przestrzeń ludzkiego jestestwa, ośrodek woli i działania (Ez 11,19).

Ciało, dusza i duch w Starym i Nowym Testamencie to nie tyle części, z których składa się człowiek, ile raczej podstawowe kierunki, wymiary, w których urzeczywistnia się życie ludzkie[6]:

– cieleśnie (w materialnym świecie)
– psychicznie (w potrzebach, przeżyciach i odczuciach)
– duchowo (przez mądrość i miłość, uczestnicząc w Duchu Bożym)

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, pod wpływem myśli greckiej, potrójny podział biblijny ustąpił uproszczonemu podziałowi filozoficznemu na ciało i duszę. We współczesnej teologii posługujemy się zarówno biblijnym podziałem trychotomicznym jak i późniejszym, dychotomicznym, w obu przypadkach podkreślając cielesno-duchową jedność człowieka. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w następujący sposób syntetyzuje naukę o złożoności i jednocześnie jedności osoby ludzkiej:

„Osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, jest równocześnie istotą cielesną i duchową. Opis biblijny wyraża tę rzeczywistość językiem symbolicznym, gdy stwierdza, że «Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą»(Rdz 2,7). Cały człowiek jest więc chciany przez Boga" (KKK 362).

„Pojęcie dusza często oznacza w Piśmie świętym życie ludzkie (Por. Mt 16,25-26; J 15,13) lub całą osobę ludzką (Por. Dz 2,41). Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne (Por. Mt 26,38; J 12,27) i najwartościowsze (Por. Mt 10,28; 2 Mch 6,30); to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: «dusza» oznacza zasadę duchową w człowieku" (KKK 363).

„Ciało człowieka uczestniczy w godności «obrazu Bożego»; jest ono ciałem ludzkim właśnie dlatego, że jest ożywiane przez duszę duchową i cała osoba ludzka jest przeznaczona, by stać się w Ciele Chrystusa świątynią Ducha (Por. 1 Kor 6,19-20; 15,44-45): «Człowiek, stanowiący jedność ciała i duszy, skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku» [Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 14]" (KKK 364).

---

[6] Por. G. Langemeyer, *Podręcznik Teologii*…, 57.

„Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za «formę» ciała (Por. Sobór w Vienne (1312): DS 902) ; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę" (KKK 365).

„Kościół naucza, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga (Por. Pius XII, enc. *Humani generis*: DS 3896; Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 8) nie jest ona „produktem" rodziców – i jest nieśmiertelna (Por. Sobór Laterański V (1513): DS 1440) nie ginie więc po jej oddzieleniu się od ciała w chwili śmierci i połączy się na nowo z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania" (KKK 366).

„Niekiedy odróżnia się duszę od ducha. W ten sposób św. Paweł modli się, aby «nienaruszony duch wasz, dusza i ciało... zachowały się na przyjście Pana» (1 Tes 5, 23). Kościół naucza, że rozróżnienie to nie wprowadza jakiegoś dualizmu w duszy (Sobór Konstantynopolitański IV (870): DS 657). «Duch» oznacza, że człowiek, począwszy od chwili swego stworzenia, jest skierowany ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu (Sobór Watykański I: DS 3005; por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 22), a jego dusza jest uzdolniona do tego, by była w darmowy sposób podniesiona do komunii z Bogiem (Por. Pius XII, enc. *Humani generis*: DS 3891)" (KKK 367).

3. Pojęcie Bożego obrazu i podobieństwa w człowieku

Pojęcie to ma fundamentalne znaczenie dla teologii moralnej, gdyż odwołuje się do zasadniczego elementu antropologicznego, na którym opiera się normatywność etyki wiary. W refleksji teologicznej począwszy od Ojców Kościoła słowo *obraz* wyrażało dar udzielony człowiekowi, by przez współpracę z tym darem rozwijał w sobie *podobieństwo* do Boga. Obraz byłby zatem darem, który człowiek otrzymuje od Stwórcy, a wraz z nim potencjalną dyspozycję dynamicznego podobieństwa, które wypracowuje w sobie odpowiadając pozytywnie na obdarowanie. Podobieństwo byłoby zatem czymś bardziej dynamicznym, rozwijającym się w trakcie życia człowieka, ale także narażonym na zniszczenie przez brak dobrej woli i otwarcia na Bożą łaskę[7].

[7] Do tej dynamiki nawiązują w podręczniku Teologii Moralnej E. Colom i A. R. Lugño, przywołując opinię Orygenesa: „Lo sviluppo mediante l'agire della condizione di figlio di Dio ricevuta con la fede e con il battesimo realizza, secondo analogia, un principio metafisico generale che riguarda ogni essere vivente e in particolare l'uomo: l'agire è uno sviluppo e completamento dell'essere che scaturisce dall'essere stesso.

Dla teologii moralnej pojęcie obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku ma doniosłe znaczenie, gdyż:

– wskazuje na wyjątkowość człowieka pośród całego stworzenia
– ukazuje misję i zadanie człowieka jako reprezentanta Boga
– pozwala oczekiwać od człowieka określonych zachowań, które będą potwierdzeniem obecnego w nim Bożego obrazu i podobieństwa.

Nie bez znaczenia jest w tym momencie odpowiedź na pytanie: w czym wyraża się obraz i podobieństwo Boże w człowieku? W historii teologii padało bardzo wiele rozwiązań wskazujących na różne aspekty życia ludzkiego: duchowość, racjonalność, zdolność do miłości. Wśród wielu odpowiedzi najbardziej nas interesującą jest teza zarówno teologów starożytnych (Grzegorz z Nysy) jak i współczesnych (H.U. von Balthasar) głosząca, iż obraz i podobieństwo do Boga w człowieku wyraża się w zdolności człowieka do wolnego działania jak Bóg, dzięki władzom intelektualnym i wolnej woli[8].

Wyjaśnia tę tezę bardzo przystępnie Tomasz z Akwinu we wprowadzeniu do moralnej części swojej Sumy Teologicznej[9], dokładnie tłumacząc, co znaczy,

---

Da questo punto di vista si può considerare giustamente che attraverso le buone opere — già sul piano dell'etica naturale — raggiungiamo una maggiore somiglianza con il Signore: *«Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza;* ed ha aggiunto: *E Dio fece l'uomo: lo fece a immagine di Dio, li fece maschio e femmina e li benedisse.* Il fatto che abbia detto: *Lo fece a immagine di Dio,* e abbia taciuto della somiglianza indica che l'uomo sin dalla prima creazione ha ottenuto la dignità dell'immagine, mentre la perfezione della somiglianza gli e stata riservata per la fine, nel senso che egli la deve conseguire, imitando Dio con la propria operosità; così, essendogli stata concessa all'inizio la possibilità della perfezione per mezzo della dignità dell'immagine, egli può alla fine realizzare la perfetta somiglianza per mezzo delle opere» (ORIGENE, *De principiis,* 3, 6, 1: SC 268). Si vede cosi — con la terminologia usata da Origene e da alcuni Padri — che la possibilità di consumare la *somiglianza* con Dio deriva dall'essere creato a sua *immagine:* la santità, come ogni bene, procede dal Creatore, in quanto infonde nell'essere la capacità di agire, fornisce gli aiuti necessari all'azione stessa, e indica all'uomo il suo fine ultimo trascendente. In definitiva, ciò che Dio ha voluto con la creazione degli esseri spirituali e che essi raggiungano la propria pienezza non passivamente, ma come partecipi dell'opera divina". E. Colom i A.R. Lugño, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1999, 66.

[8] Por. B. Mondin, *L'uomo secondo ...*, 158-160.

[9] Obrazem i podobieństwem Boga w człowieku zajmuje się św. Tomasz już w pierwszej części Summy, gdy omawia tajemnicę stworzenia człowieka. W *S. Th.* I, q.93 Akwinata tłumaczy najpierw, jak różne byty mogą być podobne do Boga: przez to, że istnieją; przez to, że żyją; przez to, że myślą. „Rozumne stworzenia zdają się poniekąd zbliżać do przedstawienia Boga nie tylko w tym, że żyją, ale także w tym,

że człowiek nosi w sobie obraz Boży. Oddajmy głos Akwinacie: „Człowiek został stworzony na obraz Boży, a to znaczy, że ma umysł, wolną wolę oraz przysługującą mu z natury zdolność panowania. Dlatego po rozprawie o Prawzorze, czyli Bogu (…), należy przystąpić do omówienia Jego obrazu, czyli człowieka pod tym kątem widzenia, że jest on źródłem swoich czynów dzięki wolnej woli i zdolności panowania nad swoim postępowaniem”[10].

Trzy podstawowe elementy stanowią zatem zdaniem Tomasza z Akwinu podobieństwo do Boga w człowieku:

– umysł ze zdolnością myślenia i wartościowania
– wola ze zdolnością chcenia i kochania
– panowanie nad sobą i swoim działaniem, będące rezultatem właściwego używania powyższych dwóch władz osobowych i innych sprawności moralnych (cnót).

Tę samą myśl wyraża w nieco innych słowach Katechizm Kościoła Katolickiego, zwracając uwagę, iż istota podobieństwa człowieka do Boga wyraża się w uczestnictwie w życiu Bożym przez poznanie i miłość:

„Tylko człowiek jest wezwany do uczestniczenia w życiu Bożym przez poznanie i miłość. Został stworzony w tym celu i to stanowi podstawową rację jego godności”[11].

że myślą. Natomiast inne stworzenia nie myślą; niemniej, jeśli się bada ich urządzenie, widać w nich ślad myśli Trójcy Świętej” (*S. Th*., I, q.93,a.6). Obraz Boga w człowieku wyraża się w zdolności poznania i miłowania Boga, które mogą mieć różny stopień intensywności. Naturalna podatność poznania i miłowania Boga jest u wszystkich ludzi, poznanie i miłowanie w stopniu niedoskonałym cechuje sprawiedliwych, aktualne i doskonałe zaś charakteryzuje zbawionych. Dalej Tomasz precyzuje, iż „obrazu Trójcy Świętej, istniejącego w naszym umyśle, dopatrujemy się najpierw i głównie w czynnościach umysłu, mianowicie, gdy myśląc nad danymi poznawczymi, tworzymy wewnątrz słowo, a z tego zapala się w nas miłość. Ponieważ sprawności i władze (psychiczne) są początkiem czynności, każda zaś rzecz istnieje w swym początkodawcy, w jego mocy, dlatego drugorzędnie i jakby w następstwie można się dopatrzeć obrazu Trójcy Świętej we władzach (psychicznych) zwłaszcza w sprawnościach, o ile w ich mocy te czynności istnieją (…)” (*S. Th*. I, q.93.a.7). Pod koniec rozważań św. Tomasz przywołuje autorytet Jana Damasceńskiego i konkluduje jego słowami: „Pismo Święte wyrazem «na obraz» oznacza umysł oraz wolną wolę (…) i wskazuje na miłość cnoty” (*S. Th.* I, q.93,a.9). Polskie tłumaczenie tekstów sumy za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna w skrócie*, (red. F.W. Bednarski), Warszawa 2004.

[10] Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I–II, Prologus.

[11] KKK 365.

Refleksja nad podobieństwem Bożym w człowieku, wychodząc od dzieła stworzenia, nie może jednak pominąć tego wszystkiego, co przynosi postać Jezusa Chrystusa[12]. On, jako obraz Boga niewidzialnego, staje się widzialnym wzorem dla każdego człowieka, aby każdy mógł w sobie odwzorowywać piękno Bożego podobieństwa, jednocząc się z Nim przez wiarę i miłość. Jak przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Człowiek jest przeznaczony do odtwarzania obrazu Syna Bożego, który stał się człowiekiem – obrazem «Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15) – aby Chrystus był pierworodnym między wielu braćmi i siostrami (Por. Ef 1, 3-6; Rz 8, 29)"[13]. Człowiek poznaje swoje podobieństwo do Boga, gdy odkrywa w sobie najbardziej wzniosłe i szlachetne aspiracje, które pozwalają mu żyć dobrocią i miłością i czynią go szczęśliwym. Jezus objawia Boga jako Ojca, który wszystkich ludzi traktuje jak swoje dzieci, nie jak niewolników. Człowiek, oddalający się od Boga, ginie, a nawracając się do Niego odnajduje swoje szczęście. Ewangeliczne Kazanie na górze, będące swoistym *autoportretem* samego Chrystusa[14] i moralnym przesłaniem dla Jego naśladowców, zawiera w sobie również głębokie treści antropologiczne[15]. To ideał człowieczeństwa ukazanego ludzkości przez Boga w Jezusie Chrystusie. Człowiek sam sobie nigdy nie mógłby postawić takiego ideału, bo jest to ideał przekraczający ludzkie normy i miary (por. Mt 5,48). Jednocześnie jest to ideał możliwy do realizacji dla człowieka przez wiarę i zjednoczenie z Chrystusem. Apostoł Paweł zachęca, by chrześcijan ożywiały te same dążenia, które były w Jezusie Chrystusie (por. Flp 2,5). Podobieństwo Boże w człowieku nie jest cechą statyczną, otrzymaną raz na zawsze, jest raczej rzeczywistością dynamiczną, rozwijającą się stopniowo w miarę postępowania w intymnym zjednoczeniu z Chrystusem i upodobnieniu się do Niego[16].

4. Osoba jako podmiot działania moralnego

Przywilej Bożego obrazu i podobieństwa w człowieku sprawia, iż cieszy się on godnością osoby. Nie jest on jedynie *czymś,* ale *kimś*. Godność osoby jest niezwykle ważnym elementem chrześcijańskiej doktryny moralnej. To właśnie ze względu na tę godność, uznawaną również w powszechnym, poza religijnym odczuciu etycznym i społecznym, człowiek nigdy nie powinien być zinstrumen-

[12] Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio*..., 74–78.
[13] KKK 381.
[14] Por. VS 16.
[15] Por. G. Panteghini, *L'uomo alla luce*..., 45.
[16] Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio*..., 76.

talizowany i «używany jako środek», lecz zawsze winien być traktowany jako cel wszelkich działań[17].

Prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże podkreśla jego godność. W wielu innych miejscach Pismo Święte będzie nam ją przypominać. Pięknie pisze o niej autor Psalmu 8:

„Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz
i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;
złożyłeś wszystko pod jego stopy…" (Ps 8, 5-7)

Pan Jezus potwierdza godność człowieka, wybierając drogę Wcielenia jako sposób zbawienia ludzkości. Całe Jego nauczanie głosi prymat osoby nad rzeczami. *Konstytucja Duszpasterska o Kościele* ujmie tę prawdę w następujących słowach: „Syn Boży przez Wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem"[18]. Przez Chrystusa godność otrzymana w stworzeniu zostaje jeszcze bardziej ubogacona. Człowiek odrodzony w Chrystusie jest dzieckiem Boga i uczestnikiem Bożego życia. Uświadamia sobie, że prawdziwą godność i wielkość daje i gwarantuje nam komunia z Bogiem. Ta wielkość i godność są jednak stale zagrożone przez siły «przeciwnika Boga» – Szatana, siły, które kuszą człowieka, by nie myślał o sobie w kategoriach swej nadprzyrodzonej godności. Stąd człowiek poddany jest nieustannej próbie i często niestety upada. Nie traci jednak nigdy swej godności, ale wyraźnie się jej sprzeniewierza i gubi prawdę o sobie i swoim wzniosłym powołaniu.

Pojęcie osoby i jej godności zawdzięcza swój rozwój głównie chrześcijaństwu, które w oparciu o refleksję nad tajemnicą Osób Bożych oraz filozofię osoby ludzkiej, stopniowo rozwijało doktrynę personalistyczną[19]. Pierwszą znaną definicję osoby przypisuje się Boecjuszowi (ok. 480–524), który określał ją jako jednostkową substancję natury rozumnej (*rationalis naturae individua substantia*)[20]. Określenie to wskazuje na zdolność myślenia, czynnik intelektual-

---

[17] Por. tamże, 178–178.

[18] KDK 22.

[19] Rozwój historyczny pojęcia osoby prezentuje np. J.L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio*..., 152–175.

[20] Boecjusz, *De persona Christi et duabus naturis*, c. 3: PL 64, 1343 C. Komentując tę definicję M. A. Krąpiec wyjaśnia: „Wprawdzie ta definicja dotyczy także Boga i anio-

ny, jako istotną charakterystykę osoby. Niestety, jest ono jednak dość statyczne i nie ujmuje innych ważnych przejawów życia osobowego. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, uwzględniając tradycję teologiczną i współczesne badania personalizmu chrześcijańskiego, rozszerza boecjuszowską definicję i w następujący sposób wyjaśnia, kim jest osoba ludzka: „Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać"[21]. Z powyższego tekstu wynika, iż cechami konstytuującymi osobę ludzką są: zdolność intelektualnego poznania, zdolność panowania nad sobą, zdolność do miłości, umiejętność tworzenia wspólnoty oraz powołanie do więzi z Bogiem.

Z faktu, że człowiek jest osobą i charakteryzuje się wyżej wymienionymi zdolnościami wynika jego odpowiedzialność moralna. Osoba poznając siebie samą, uczy się rozróżniać to, co ją rozwija i ubogaca, od tego, co ją niszczy i degraduje. Dzięki zdolności panowania nad sobą, która jest funkcją wolnej woli, człowiek może w suwerenny sposób wybierać między dobrem a złem. Na wybór ten ma też wpływ świat uczuć i odczuć, jakie przeżywa osoba w kontakcie z otaczającym je światem. W zależności od tego, czy uczucia te są pielęgnowane i przeżywane w sposób osobowy (czyli harmonijny, w zgodzie z innymi

łów, według myśli Boecjusza, to jednak pojęciem pilotującym przy jej konstruowaniu było niewątpliwie ujęcie poznawcze człowieka. I jeśli człowiek w tradycji chrześcijańskiej został pojęty jako osoba, to właśnie w analizie koncepcji osoby (może nawet w zalążkowej teorii osoby), jako szczytowej formacji bytowej w ogóle, należy szukać podstaw dla bardziej adekwatnego rozumienia człowieka i zsyntetyzowania tych aspektowych, niekiedy nawet sprzecznych sformułowań o ludzkim bycie. Wydaje się, że definicją Boecjusza można by w świetle osiągnięć filozofii podmiotu wyrazić w języku polskim jako „ja" natury rozumnej. To bowiem, co Boecjusz rozumiał przez wyrażenie *individua substantia,* trzeba krótko nazwać, „ja" analogicznie pojętym. Jednostkowa bowiem (nie podzielona w sobie) substancja, wyrastająca z natury rozumnej, manifestuje się właśnie jako rozumne, świadome „ja". Przeto owo „ja" rozumiane analogicznie (a więc „ja" jako spełniacz treści świadomych w każdym bycie ludzkiej natury) lepiej wyraża niepowtarzalność, owo „egzystencjalne", aniżeli schematyzm myśli Arystotelesa: *individua substantia,* co zresztą słusznie skrytykował M. Heidegger". M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: F. Adamski (red.) *Wychowanie personalistyczne*, Kraków 2005.

[21] KKK 357.

wewnętrznymi władzami, wiedzą o dobru, silną wolą) czy też zaczynają one odgrywać rolę dominującą w strukturze osoby (prowadzą do zaburzeń i uzależnień sfery psychiczno-emocjonalnej), mogą rozwijać lub niszczyć człowieka i jego życie moralne. Świadomość, wolność i uczucia to podstawowe przejawy życia osobowego, odgrywające bardzo ważne znaczenie w dynamice ludzkiego działania i mające wpływ na jego jakość moralną[22].

Intelektualne poznanie, abstrakcyjne myślenie, wnioskowanie i uczenie się są niewątpliwie niezwykle ważnymi cechami osoby, wskazującymi na racjonalną naturę człowieka. Ona wyróżnia w sposób czytelny człowieka od innych stworzeń, choć i w świecie zwierząt spotyka się pewien stopień uczenia się przez naśladownictwo. Ludzka aktywność intelektualna jest jednak nie tylko różna od animalnej pod względem stopnia rozwoju, lecz również stanowi skok jakościowy, czego wyrazem jest tworzenie historii, kultury i techniki, religii i sztuki. Rozumowe poznanie ma też istotne znaczenie dla zachowań moralnych, gdyż to właśnie dzięki intelektowi człowiek ma świadomość dobra i zła. Świadomość ta buduje się dzięki refleksji na temat określonych działań i ich skutków dla osoby, powstaje na podstawie zebranych doświadczeń osobistych lub wspólnotowych. Człowiek zdobywa wiedzę o dobru i złu w kontakcie z różnymi nośnikami tej wiedzy: osobiste przeżycia, wychowanie, tradycja, kultura, wiara. Element wiedzy jest ważnym, choć nie jedynym składnikiem dobrego działania. Nie jest z pewnością sam w sobie na tyle wystarczający, by sama

---

[22] W klasycznym ujęciu teologii moralnej zagadnienia świadomości, woli i uczuć podejmowane są w kontekście oceny moralnej czynu ludzkiego. Tradycja ta sięga systematyzacji, jakiej dokonał św. Tomasz z Akwinu, zgodnie z którą rozum i wola są odpowiedzialne za poznanie, chcenie i wykonanie aktu moralnego. Człowiek musi najpierw „rozumem poznać przedmiot, do którego ma dążyć. Następnie wolą go pożądać i dzięki pozostałym władzom to pożądanie uskutecznić. W szczególny jednak sposób zwraca się tu uwagę na rozum i wolę jako te władze, które przysługują tylko człowiekowi". (C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, 37). Uczucia natomiast w koncepcji tomistycznej określone zostają jako „połączone ze zmianami cielesnymi poruszenia zmysłowej władzy pożądawczej, stanowiące reakcję na poznane przez tę władzę dobro lub zło" (Tamże, 52). Choć co do szczegółowych uściśleń współczesne nauki o człowieku mogą wnieść wiele nowych elementów, ubogacając koncepcje tomistyczną, wydaje się, że co do struktury ludzkiego działania jego intuicje nadal pozostają aktualne i klasyczna systematyka z odpowiednimi modyfikacjami zachowuje swoją ważność. Wśród wspomnianych modyfikacji na pierwszym planie należałoby wymienić dowartościowanie wpływu uczuć i emocji na ludzkie działanie. Por. C. Schönborn, *Iść za Jezusem każdego dnia. Zachęty do pogłębienia wiary*, Kielce, 2005, 61–72.

wiedza o złu i dobru gwarantowała godziwe moralnie działanie. Jest jednak na tyle ważna, że jej brak czy zaniedbania prowadzą do tego, że człowiek bez solidnej wiedzy moralnej łatwo staje się ofiarą manipulacji ze strony innych, zwłaszcza tych dysponujących sugestywnymi środkami komunikacji oddziałującymi przez zmysły na świat uczuć i pragnień, blokując tym samym możliwość zdroworozsądkowej oceny zamiarów i czynów.

Wolna wola i wolność to dwie różne rzeczywistości, choć odnoszące się do jednej sfery życia osoby. Zgodnie z zamiarem Bożym, człowiek cieszy się wolnością, czyli stanem, w którym jego wewnętrzna władza woli może swobodnie panować nad podejmowanymi suwerennie decyzjami i działaniami. Już Księga Syracha mówi o tej szczególnej właściwości osoby ludzkiej: „On na początku stworzył człowieka i pozostawił go własnej mocy rozstrzygania" (15,14). W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy na temat ludzkiej wolności, iż jest ona „zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań. Dzięki wolnej woli każdy decyduje o sobie. Wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru; osiąga ona swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem"[23]. W dzisiejszym świecie niekiedy daje się zauważyć swoistą sprzeczność poglądów, polegającą na absolutyzacji wolności (tendencje libertyńskie) z jednoczesnym kwestionowaniem wolnej woli (usprawiedliwianie zachowań determinacjami biologicznymi). Tymczasem wolność jest stanem człowieka przeżywanym przez jego wolę i trudno jest uchwycić jej sens bez uznania autonomii woli. Ważne jest też, by pamiętać, iż gwarancję wolności człowieka stanowi jej związek z intelektualną świadomością osoby, która może ocenić, czy wola (osoba) wybrała w sposób wolny, czy też ktoś pogwałcił jej wolność, zmuszając do decyzji wbrew woli osoby. Stąd tak ważny jest związek wolności z prawdą. To dzięki rozumowej refleksji jesteśmy świadomi naszej wolności lub niewoli. Wola sama w sobie jest chceniem, a wolność swobodą chcenia. To zaś, czego chcemy i jak tego chcemy, jawi się nam w rozumie. Chcemy być wolni nie dla samej wolności, ale by w sposób nieskrępowany wybierać to, co uznajemy za godne wyboru lub interesujące. By zatem ostatecznie zrealizować naszą wolność potrzebujemy treści, ku której ona się skieruje. Intelektualna świadomość pozwala określić, czy treści, którymi chcę nasycić moją wolność są godne osoby i czy czasem nie zniweczą samej wolności, a w konsekwencji będą działaniem przeciw osobie. Doniosłość owego związku między wolnością a prawdą przypomniał współ-

[23] KKK 1731.

czesnemu światu Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*[24]. Wolność nie może być traktowana jako wartość absolutna, służy człowiekowi tylko łącznie z innymi wartościami, przede wszystkim w łączności z prawdą. Wolność osiąga swą doskonałość, gdy jest ukierunkowana na prawdziwe dobro osoby ludzkiej, a ostatecznie na Najwyższe Dobro, jakim jest sam Bóg. Nadużywanie wolności i jej oderwanie od prawdy o człowieku prowadzi do ciężkich zniewoleń i upokorzeń godności ludzkiej.

Emocje i stany uczuciowe są również ważnymi czynnikami obecnymi w dynamice ludzkiego działania. Decyzja o podjęciu lub zaniechaniu działania podejmowana przez osobę dotyczy rzeczywistości, w której żyje, a informacje o niej docierają do człowieka przez zmysły. Będą one zatem miały również wpływ na kształtujące się działanie. Postrzeganiu zmysłowemu rzeczywistości towarzyszą zawsze odpowiednie stany emocjonalno-uczuciowe, przyjemne lub przykre, które na płaszczyźnie zmysłowej będą aktywizować lub hamować dynamizm dążeniowy człowieka (*appetitus*). Jak zauważa *Katechizm Kościoła Katolickiego* „pojęcie «uczucia» należy do dziedzictwa chrześcijańskiego. Doznania lub uczucia oznaczają emocje lub poruszenia wrażliwości, które skłaniają do działania lub niedziałania, zgodnie z tym, co jest odczuwane lub wyobrażane jako dobre lub złe"[25]. Dynamizm dążeniowy człowieka nie zawsze w pełni będzie wyrazem woli, lecz może być jedynie instynktownym odruchem na podłożu zmysłowych doznań, który dopiero uświadomiony, może zostać zreflektowany, ogarnięty silną wolą i w ten sposób opanowany. Dzieje się tak zawsze, gdy silne bodźce emocjonalne oddziałują na zmysły człowieka, wywołując w nim określone poruszenia dynamizmu dążeniowego (spontaniczny odruch ku temu, co zmysłowo pociągające, lub ucieczka od tego, co odpychające). Takie poruszenie trudno jednak nazwać wolą czy chceniem, gdyż nie zaangażowała się w nie cała osoba, a jedynie jej zmysłowa władza, będąca podłożem odpowiednich emocji. Mimo to jednak bodźce zmysłowe i wywołane nimi emocje mogą bardzo skutecznie wpływać na ludzkie zachowania, generując je w sposób bardzo animalny, na zasadzie bodziec-reakcja. Kiedy w działanie nie zaangażuje się rozum i silna, dobrze ukształtowana wola, człowiek zostaje odarty z tego, co najbardziej ludzkie w jego tożsamości. Przestaje być podmiotem i suwerenem swoich decyzji, a zaczyna być miotany nieopanowaną zmysłowością i animalnym sposobem reagowania, nie tyle na osobowe dobro, co na zmysłową przyjemność. Dlatego *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, „iż uczucia same w sobie nie są ani dobre, ani złe. Nabierają one wartości moralnej w takiej mierze, w jakiej faktycznie zależą od rozumu i od woli. (…).

[24] Por. VS 4, 31–41.

[25] KKK 1763.

Doskonałość dobra moralnego lub ludzkiego wymaga, by rozum kierował uczuciami (Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, 24, 3.)"[26].

Świadomość i wolna wola sprawiają, iż człowiek może brać odpowiedzialność za swoje czyny, czyli ponosić osobiście konsekwencje dokonywanych wyborów. Jego działanie może też być oceniane moralnie, to znaczy można o nie pytać, czy służy ono integralnemu dobru osoby, czy też temu dobru szkodzi. Znany etyk, prof. T. Ślipko, definiuje odpowiedzialność jako właściwość podmiotu „mocą, której dobro lub zło moralne zawarte w treści spełnionego przezeń czynu wyciska swe znamię na moralnej treści osobowości, wskutek czego ponosi on związane z czynem konsekwencje"[27]. Innymi słowy można by obrazowo powiedzieć, że człowiek jakby *nabiera smaku* swoich własnych czynów[28], w zależności od stopnia świadomości i dobrowolności z jakimi zostały te czyny spełnione. Magisterium Kościoła wypowiada się na ten temat następująco: „Wolność czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje czyny w takiej mierze, w jakiej są one świadome i dobrowolne"[29]. W kwestii odpowiedzialności za konkretne czyny precyzuje, iż „poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajeń, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych"[30]. Odpowiedzialność jest więc postawą, która skupia w sobie umiejętność podejmowania wolnych decyzji w świetle poznanego dobra. Człowiek uczy się odpowiedzialności, gdy rzetelnie poznaje dobro (to, co służy jego pełnemu, integralnemu rozwojowi) i zło (to, co go degraduje i niszczy) oraz potrafi zgodnie z tą wiedzą dzięki silnej woli chcieć tego, co dobre i wybierać to w roztropnym działaniu.

---

[26] KKK 1767.

[27] T Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, 414.

[28] Na ten właśnie proces zwrócił uwagę w wymownych słowach już Grzegorz z Nyssy, podkreślając, że w tym sensie jesteśmy sami dla siebie jakby rodzicami: „Wszystkie istoty podlegające wzrastaniu nie pozostają na zawsze takie same, ale przechodzą wciąż z jednego stanu do innego, poddane nieustannej przemianie na lepsze lub na gorsze (...) Otóż podlegać przemianie znaczy rodzić się wciąż na nowo (...)". W sytuacji człowieka, kontynuuje swe rozważania św. Grzegorz, „narodziny nie są następstwem działania zewnętrznego, jak to jest w przypadku istot cielesnych (...) Są skutkiem wolnego wyboru, tak że w pewien sposób to *my sami jesteśmy własnymi rodzicami,* samodzielnie stwarzamy samych siebie i poprzez nasze wybory nadajemy sobie taki kształt, jakiego pragniemy". Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, II, 2–3, w: PG 44, 327–328. Tłumaczenie polskie za: VS, 71.

[29] KKK 1734.

[30] KKK 1735.

5. Moralna kondycja człowieka stworzonego

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże cieszył się do momentu upadku następującymi przymiotami moralnymi[31]:

- bdarzony był pierwotną świętością, czyli stanem wewnętrznej komunii z Bogiem (por. Sobór Trydencki, DS 1511),
- charakteryzowała go harmonia i pokój w relacji: do Boga, do drugiego człowieka, do świata, do siebie samego. Do pełnego rozwoju człowiek potrzebuje Boga, innych ludzi i otaczającego go świata, ale relacje te muszą być odpowiednio zhierarchizowane: Bóg, człowiek, świat.
- cieszył się wewnętrzną harmonią władz duszy i ciała. Wola chętnie podążała za poznanym dobrem,
- był wolny od trojakiej pożądliwości: ciała, oczu i tego, co doczesne (por. 1J 2,16),
- panowanie nad światem było wyrazem panowania nad samym sobą,
- relacja mężczyzna-kobieta była odbiciem zażyłości z Bogiem (nie odczuwali wstydu, brak dystansu, zgoda, jedność). Społeczny charakter człowieka: otwarcie na drugiego rozwija, egoizm ogranicza i niszczy (por. GS 12). Człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”[32],
- praca nie była trudem, ale radosnym współdziałaniem z Bogiem. W ręce człowieka złożona została odpowiedzialność za jego własny rozwój i w dużej mierze za los świata. Człowiek ma zadanie doskonalenia siebie i rzeczy stworzonych i ukierunkowywania siebie i stworzenia ku Stwórcy (GS 34, 56, 67).

II. Prawda o upadku

Śledząc objawienie biblijne poznajemy, iż autor natchniony stopniowo wprowadza nas we wszystkie tajniki ludzkiej kondycji moralnej. Każdy człowiek łatwo zauważa, że stan jego życia moralnego mniej lub bardziej odbiega od ideału nakreślonego w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Stąd rodzi się bardzo fundamentalne pytanie: dlaczego konkretny człowiek, żyjący w jakiejkolwiek epoce dziejów, tak bardzo różni się swoją kondycją moralną od stworzonych w raju prarodziców?

---

[31] Por. W. Polak, *Powołani w Chrystusie*, Gniezno 1999, 46–47; C. Schönborn, *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym*, w: C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, 56–60.

[32] GS 24.

Próbą odpowiedzi na to pytanie jest opowiadanie biblijne o upadku pierwszych ludzi, jakie znajdujemy w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju. Opis tzw. grzechu pierworodnego jest próbą wyjaśnienia, skąd w człowieku, stworzonym przecież jako «bardzo dobry», bierze się skłonność do czynienia zła i dlaczego nie cieszy się on pierwotną świętością i doskonałością.

Przyjęcie prawdy o stworzeniu przez Boga «dobrego» świata i «bardzo dobrego człowieka» wyjaśnia, iż zło nie może zawierać się w strukturze stworzenia. Objawienie uczy, że „dzieło stworzenia jest dobre, zamierzone i sprawione przez Tego, który jest samym Dobrem. Zło nie pochodzi ze stworzenia, lecz z wolności istoty stworzonej; nie jest częścią «historii natury», lecz «historii wolności»"[33]. Biblia mówi o zdarzeniu, które zaważyło na losach całej ludzkości i sprawiło, że wypadła ona z linii rozwojowej zamierzonej przez Boga i z własnego wyboru obrała, za podszeptem przeciwnika Bożego – Szatana, nieposłuszeństwo Bogu.

Ta dziejowa tragedia moralna nazywana jest w teologii dramatem grzechu pierworodnego – pierwszego nieposłuszeństwa i zerwania przez człowieka wspólnoty życia z Bogiem. Grzech ten zapoczątkował przewrotne nastawienie ludzkiej woli[34], tak że od tej chwili ludzie rodzą się z wrodzoną tendencją, by odrzucać Boga i Jego słowo, gardzić Jego Mądrością i Miłością. Teologia grzechu pierworodnego stara się ukazać, że ludzka skłonność do zła polega nie tylko na jego jednostkowym popełnianiu, ale tkwi w głębi zranionej ludzkiej natury jako swoista chęć bycia «wbrew Bogu i poza Bogiem». Komentując tę ludzką kondycję w perspektywie historiozbawczej, św. Paweł rozwinie naukę o grzechu pierworodnym, którego skutki dźwiga każdy człowiek: „Przez nieposłuszeństwo jednego, wszyscy stali się grzesznikami" (Rz 5,19). Wszyscy rodzimy się w stanie grzechu, czyli przewrotnego nastawienia naszej ludzkiej natury zdolnej odrzucić dobroć Boga. Jest to swoisty brak tego, czym cieszył się człowiek początków, brak podarowanej pierwotnie wspólnoty z Bogiem. Jak zatem doszło do utraty tej pierwotnej przyjaźni i komunii z Bogiem?

1. Biblijny człowiek w dramacie upadku

Analizując tekst trzeciego rozdziału *Księgi Rodzaju* odkrywamy kolejne stopnie dramaturgii zerwania przyjaźni człowieka z Bogiem. Człowiek powołany do istnienia jako partner Boga i noszący w sobie Boży obraz i podobieństwo nie był jednak równy Bogu. W akceptacji swej zależności od Stwórcy kryła się

[33] C. Schönborn, *Podstawowe prawdy*…, 61.

[34] Por. J. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne 1,1–11,9*, Kraków 1996, 139.

jego wielkość. Bóg sam pragnął udzielać człowiekowi doskonałości i świętości jako daru. Przebóstwienia człowiek nie może udzielić sobie sam. Tymczasem dramat upadku rozpoczyna się od pokusy podsuniętej przez szatana, by człowiek sam sięgnął po boskość, której zdaniem Kusiciela, Bóg zazdrośnie strzeże przed człowiekiem. Pokusa dotyczy złamania Bożego zakazu, by nie spożywać owoców z drzewa poznania dobra i zła[35]. To drzewo w symboliczny sposób ukazuje granicę pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, *której człowiekowi jako istocie stworzonej nie wolno przekroczyć i którą powinien on aktem świadomej i wolnej woli uznać. Człowiek jest zależny od Stwórcy. Dlatego poddany jest pewnemu porządkowi — porządkowi stworzenia — którego nie ustanowił on sam, lecz który nadał swemu dziełu Stwórca. Próba w formie zakazu dotyczy więc wolnej woli człowieka: Czy uzna on prawdę o sobie i o stworzeniu? Czy uzna — poprzez symboliczne posłuszeństwo temu jednemu zakazowi — że jest istotą stworzoną? Czy zechce zaakceptować tym samym swoją godność i swoją granicę: godność wynikającą z tego, że jest obrazem Boga; granicę polegającą na tym, że nie jest własnym stwórcą*[36]*?*

Niestety, człowiek w momencie próby nie zaakceptował swojej stworzoności, chciał być jak Bóg i wyciągnął rękę po owoc z zakazanego drzewa. Tymczasem zaraz po tym akcie nieposłuszeństwa oboje, Adam i Ewa, rozpoznali swoją znikomość – jak niewiele znaczą bez Boga i żyjąc wbrew Bogu. Nagość, o której wspomina autor natchniony wyraźnie kontrastuje z chwałą świętości, jaką byli obleczeni na początku[37]. Teraz sami spletli sobie gałązki figowe i ukryli się przed Bogiem, co wymownie uświadamia, że nie ma już pierwotnej wspólnoty i przyjaźni. Pojawił się lęk przed Stwórcą. Również wzajemnie między sobą tracą dar komunii i oskarżają się przed Bogiem, kto jest winny zaistniałemu upadkowi[38].

---

[35] Zdaniem biblistów „drzewo znajomości dobra i zła było drzewem wszechwiedzy Bożej, a zakaz spożywania z niego owoców – zakazem przywłaszczania sobie wszechwiedzy, czyli mądrości, jaką rozporządza sam Stwórca (…), także tej mądrości, której wyrazem są określone przez Niego zasady postępowania człowieka. Kto bowiem w nierozumnej pysze ośmiela się przypisywać sobie niezmierzoną mądrość samego Stwórcy, ten równocześnie przywłaszcza sobie prawo rozstrzygania o tym, co jest dobre i co jest złe moralnie". J. Synowiec, *Na początku...,* 95–96 .

[36] C. Schönborn, *Podstawowe prawdy*…, 64.

[37] „Po grzechu pierwsi rodzice zaczęli się wstydzić swej nagości i ukrywali się przed Stwórcą (Rdz 3,8–11; por. 2,25), wyraża myśl, iż grzech zniszczył ich przyjaźń z Bogiem i sprawił, że pożądliwość płciowa zaczęła dążyć do wyrwania się spod kontroli rozumu, a nagość zamieniła się w stan upokorzenia człowieka przez człowieka". J. Synowiec, *Na początku...,* 135.

[38] „Scena przedstawiająca pierwszego mężczyznę, jak usprawiedliwia się przed Bogiem, iż złamał Jego zakaz, ponieważ żona, którą od Niego otrzymał, dała mu

Naturalną konsekwencją wyboru, jakiego dokonali Adam i Ewa za podszeptem Kusiciela, jest utrata pierwotnej świętości i życia w komunii z Bogiem. Dlatego muszą opuścić raj i ponieść dalsze konsekwencje swojej decyzji. Trud pracy, pożądliwość, dominacja i ból rodzenia wpisują się odtąd w życie człowieka, które narażone będzie stale na ataki Złego Ducha, czyhającego na słabości ludzkie. Ale wśród tej mrocznej scenerii pojawia się promyk nadziei: zapowiedź Zbawienia.

2. Teologiczne rozumienie pierwszego upadku

W teologicznej refleksji nad grzechem pierworodnym warto sobie postawić następujące pytania: na czym polega istota tego grzechu, dlaczego prarodzice ulegli pokusie i dlaczego wszyscy dziedziczymy skutki pierwszego upadku. Odpowiedzi na te pytania są o tyle ważne, że mogą nam dużo powiedzieć nie tylko o pierwszych rodzicach, ale i o nas samych, którzy nosimy w sobie skutki ich upadku.

a) Istota grzechu pierworodnego

Dziś bardzo wielu ludzi, nawet wierzących, podchodzi bardzo nieufnie do dogmatu o grzechu pierworodnym, zresztą nie tylko do tego jednego dogmatu. Kwestionują nawet potrzebę nauczania na ten temat, tłumacząc, że w ogóle nie ma czegoś takiego jak grzech pierworodny, a nauka o nim jest czystą spekulacją teologiczną. Taka postawa bardzo często wypływa z braku wiary i rzetelnej wiedzy na omawiany temat. Poruszając się w dziedzinie prawd wiary, musimy nieustannie uświadamiać sobie, iż mamy do czynienia z wielkimi tajemnicami i próbujemy rozumem uchwycić to, co wielokroć wymyka się naszym ludzkim możliwościom. W naszych dociekaniach ufamy więc nie tyle własnym przeczuciom, co Bożemu słowu i teologicznym autorytetom.

Aby choć w ogólnym zarysie przybliżyć tajemnicę, którą rozważamy, posłużymy się najpierw sugestywnym porównaniem, jakiego w trakcie wykładu o grzechu pierworodnym użył kardynał C. Schönborn:

> „Na czym polega pierwszy grzech? Najprostsze wyjaśnienie — w formie poglądowej — usłyszałem z ust pewnego inżyniera. Grzech ów polegał jego zdaniem na «odrzuceniu instrukcji użytkowania». Adam odrzucił, «in-

owoc z drzewa znajomości dobra i zła (3,12), zawiera w sobie myśl, że pierwszy bunt przeciw Bogu wprowadził także zakłócenie w stosunkach międzyludzkich". Tamże.

strukcję użytkowania», przeznaczoną dla niego i dla świata. Czy można się dziwić, że nic już prawidłowo nie «funkcjonuje»? I czy można oskarżać «Konstruktora», jeśli użytkownicy nie przestrzegają Jego «instrukcji»"[39]?

Kontynuując swój wykład, nieco dalej kardynał precyzował już językiem bardziej teologicznym, co jest istotą grzechu pierworodnego. Zgodnie z przekazem biblijnym i teologiczną tradycją Kościoła źródłowo polega on na pysze człowieka[40], który chciał być jak Bóg. Jest on też „brakiem woli słuchania, nieposłuszeństwem. Pierwszy grzech, i odtąd każdy grzech, jest «zamknięciem uszu» na Boga, na prawdę. Jednocześnie jest on nasłuchiwaniem innego głosu: głosu Kusiciela"[41].

W zrozumieniu istoty grzechu pierworodnego pomaga nam również *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Na wstępie dowiadujemy się, iż „opis upadku (Rdz 3) używa języka obrazowego, ale stwierdza wydarzenie pierwotne, fakt, który miał miejsce na początku historii człowieka"[42]. Sam zaś upadek, nazywany w teologii grzechem, *Katechizm* określa jako najpierw dopuszczenie, by zamarło w sercu człowieka zaufanie do Stwórcy, prowadząc dalej do *nieposłuszeństwa* słowu Bożemu[43]. „Popełniając ten grzech, człowiek przedłożył siebie nad Boga, a przez to wzgardził Bogiem; wybrał siebie samego przeciw Bogu, przeciw wymaganiom swego stanu jako stworzenia, a zarazem przeciw swemu dobru. Stworzony w stanie świętości, człowiek był przeznaczony do pełnego «przebóstwienia» przez Boga w chwale. Zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga»"[44]. Pytając zatem, dlaczego pierwsi rodzice ulegli pokusie, kierujemy naszą uwagę na fakt, iż

---

[39] C. Schönborn, *Podstawowe prawdy*..., 64-65.

[40] Skąd wnioskujemy, że grzech pierworodny wynikał z pychy człowieka? Zdaniem J. Synowca „do stwierdzenia tej prawdy starotestamentowy wyznawca Boga doszedł nie w oparciu o dokumentację historyczną o pierwszych rodzicach, bo taka nie istnieje, ale poprzez analizę postaw ludzi sobie współczesnych, którzy przekraczali prawo Boże. Każdy grzech, każdy bunt człowieka przeciw Stwórcy jest bowiem wynikiem pychy, która w mniejszym lub większym stopniu skłania go do stawiania siebie i swojej mądrości na równi z Bogiem i Jego mądrością oraz do decydowania o swoim postępowaniu bez liczenia się z Jego prawem. Jahwista najwyraźniej uświadomił sobie ten zgubny wpływ pychy na postępowanie człowieka i stąd wnioskował, że to ona musiała być bezpośrednią przyczyną pierwszego popełnionego przez ludzi grzechu". J. Synowiec, *Na początku...*,134.

[41] C. Schönborn, *Podstawowe prawdy*..., 65.

[42] KKK 390.

[43] Por. KKK 397.

[44] KKK 398.

pozwolili oni, by zamarło w nich zaufanie do Boga, w swojej wolności przestali słuchać Bożego głosu, a zaczęli nasłuchiwać kłamliwego Kusiciela.

J. Ratzinger katechizmowe nauczanie stara się osadzić w praktycznym życiu człowieka podkreślając, że istota grzechu pierworodnego polega w dużej mierze na odrzuceniu zależności człowieka od Boga. Zwiedziony przez Szatana zaczął on opacznie interpretować życiodajną zależność od Stwórcy, widząc w niej źródło zniewolenia. Zapragnął zatem wyzwolić się od tego, co w rzeczywistości było gwarancją jego wolności. Na tym polega paradoks i dramat grzechu pierworodnego. To co kiedyś rozegrało się w raju, dzieje się nieustannie w historii ludzkości i wskazuje na swoistą ciągłość moralnej kondycji i losu potoków Adama. „Człowiek pojmując swoją zależność od najwyższej miłości jako niewolę i przecząc prawdzie o sobie samym – o swojej stworzoności – nie staje się wolnym, lecz niszczy prawdę i miłość. Nie staje się jednak Bogiem, nie może tego. Może być tylko jakąś Jego karykaturą, jakimś pseudobogiem, niewolnikiem własnych mocy, które go niszczą”[45].

b) Powszechność skutków pierwszego grzechu

Każdy, kto nieco głębiej przyjrzy się samemu sobie, dostrzeże we własnym sercu ów przewrotny mechanizm pchający nas do tego, by żyć bez Boga, by być jak Bóg[46]. Ulegając tej pokusie jednak bardzo szybko poznajemy, jak jesteśmy znikomi i jak niewiele możemy bez Boga. Widzimy też, jak łatwo niszczymy samych siebie, gdy chcemy żyć wbrew Bożemu porządkowi Miłości i Mądrości. Wszyscy nosimy więc w sobie dziedzictwo Adamowego buntu: *amor sui usque ad contemptum Dei*[47].

Doświadczenie powszechności owej skłonności do buntu wobec Boga stało się dla św. Pawła okazją głębszej refleksji teologicznej na ten temat. Wszyscy ludzie są grzeszni, a zatem mają jakiś udział w pierwszym nieposłuszeństwie Adama. Dla św. Pawła jest to oczywiste, że skoro Chrystus umarł za wszystkich, bez wyjątku, to wszyscy mają udział w grzechu Adama. „Przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć” (Rz 5,12), „przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami” (Rz 5,19) – oto teksty najbardziej oddające myśl Pawłową.

Tradycja Kościoła rozumiała te słowa jako potwierdzenie faktu, iż grzech Adama pociągnął za sobą skutki odczuwalne u wszystkich ludzi. Skutki te zna-

---

[45] J. Ratzinger, *Creazione e peccato*, Milano 1987, 54. Tłumaczenie polskie za: W. Polak, *Powołani w Chrystusie*…, 48.

[46] Do tego doświadczenia nawiązał również Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes*, 13.

[47] Por. Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 28.

ne każdemu człowiekowi to przede wszystkim doczesna śmiertelność i rozchwianie władz wewnętrznych do tego stopnia, iż człowiek nie czyni dobra, którego chce, lecz zło, którego nie chce (por. Rz 7,19). Z psychologicznego punktu widzenia moglibyśmy określić te skutki jako zaburzenia racjonalności, swoisty brak harmonii dążeń sfery cielesnej i duchowej, częste konflikty pragnień, skłonności do zniewoleń sfery duchowej przez zmysłowość, narcystyczny egoizm[48].

Zgodnie z tradycyjnym nauczaniem Kościoła, uroczyście potwierdzonym na Soborze Trydenckim, wszyscy ludzie (z wyjątkiem Najświętszej Maryi Panny) rodzą się w stanie grzechu, a jego przekazywanie dokonuje się nie przez naśladowanie, ale przez rodzenie (por. DS 1512). Nie można go zgładzić żadnymi środkami naturalnym, jedynie przez zasługi Jezusa Chrystusa (DS 1513)[49].

Powszechność skutków grzechu pierworodnego staje się bardziej oczywista, kiedy rozważamy ją w kontekście powszechności Chrystusowego dzieła

---

[48] A. Görres, psycholog, filozof i terapeuta, wymienia następujące „upośledzenia" sfery psychicznej, będące skutkiem grzechu pierworodnego: dominacja miłości egoistycznej posuniętej aż do przemocy wobec innych; zaburzenia poznawcze polegające na tym, że rzeczowość sądów zostaje wyparta przez uprzedzenia i myślenie życzeniowe; dominacja pożądliwości, która burzy porządek dążeń zhierarchizowany według rozumnych celów i zamienia go w chaos pragnień stymulowanych przyjemnością (najbardziej uwidacznia się to w sferze ludzkiej płciowości, gdzie szukanie przyjemności pociąga za sobą często niszczycielskie skutki: agresję, dominację, upokorzenie, zdradę, mściwość, sadyzm, masochizm i inne postawy generowane chęcią doznawania przyjemności nawet za cenę upokorzenia innych). Świat uczuć wymyka się harmonijnemu współistnieniu z innymi władzami wewnętrznymi, nie wiąże się ich z wartościami czy hierarchią pilności, ale stają się celem samym w sobie, by dostarczały doznań: im bardziej zachowania są irracjonalne, niedozwolone, łamiące zasady, wbrew autorytetom, tym bardziej emocjonujące, atrakcyjne. Wszystko to dostarcza krótkotrwałych, nieraz bardzo silnych doznań, ale gdy na doznaniach kończy się wachlarz przeżyć jednostki, nie przysparza to dobra integralnie ujętej osobie, a wręcz ją degraduje. Według Görresa „najdotkliwsze upośledzenie władz poznawczych po upadku polega chyba na tym, że pożądliwość poznawcza sama siebie pożera. Zwątpienie w możliwość prawdy czy zgoła wygaśnięcie dążenia do niej prowadzi do utraty pierwotnej dynamiki ludzkiego ducha, do utraty woli zadawania pytań. Najgorsza śmierć psychiczna polega na tym, że człowiek w jakimś osobliwym obojętnym zwątpieniu rezygnuje z pytania o sens i prawdę. Tam, gdzie czyni to konsekwentnie, zaczyna «sam siebie przemieniać z powrotem w przebiegłe zwierzę» (Karl Rahner)". A. Görres, *Uwagi psychologiczne na temat grzechu pierworodnego i jego skutków*, w: C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, 20.

[49] Por. Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym*, BF V, 48; GS 37.

Zbawienia i powszechności powołania do świętości. Podkreśla tę prawdę we wspomnianym już wcześniej wykładzie o grzechu pierworodnym C. Schönborn: „Dopiero w świetle Chrystusa widoczna staje się cała doniosłość pragrzechu i jego skutków. Dlatego nie ma nic dziwnego w tym, że Stary Testament nie zna jeszcze jasnego pojęcia grzechu pierworodnego. Trzeba znać Chrystusa jako źródło obfitości łaski, aby zobaczyć rozmiar grzechu Adama. Dopiero po objawieniu ceny zapłaconej za nasze odkupienie, mogło wyjść na jaw, «jaką wagę ma grzech» (Anzelm z Canterbury). Nauka o grzechu pierworodnym stanowi zatem «odwrotną stronę» dobrej nowiny, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi”[50].

3. Moralna kondycja człowieka po upadku

Nieposłuszeństwo pierwszych rodziców sprowadziło na nich samych jak i na całą ludzkość dramatyczne konsekwencje, mające swe odzwierciedlenie w ich kondycji moralnej. Możemy ją następująco opisać[51]:

- wzgardzenie miłością Bożą i pozbawienie się uczestnictwa w życiu Bożym sprawiła utratę pierwotnej świętości,
- w miejsce przyjaźni i komunii z Bogiem pojawił się lęk przed Bogiem – podstawa do narodzin oddolnych religii,
- w relacjach między mężczyzną a kobietą znika wzajemna komunia i zażyłość, a w ich miejsce wchodzi wzajemne obwinianie się, widzenie zła w drugim, widzenie w drugim gorszego od siebie, relacje międzyludzkie charakteryzuje już nie miłość i dar z siebie, ale pożądliwość, dominacja i przemoc, zniszczenie wspólnotowego wymiaru życia, egoistyczna koncentracja na własnych potrzebach i doznaniach, indywidualizm,
- następuje trwałe moralne osłabienie człowieka, objawiające się wewnętrznym rozbiciem duchowych władz, zwłaszcza poznania i chcenia oraz brakiem panowania nad sobą, ucieczką od realizowania swego powołania,
- w relacji do stworzonego świata człowiek przyjmuje pozycję bezwzględnego autorytarnego władcy, który w nieskrępowany sposób eksploatuje świat dla swojej korzyści. Często ulega fascynacji tym światem, ubóstwiając rzeczy, absolutyzuje drugorzędne wartości. Wyłącza obecność Boga ze świata i go laicyzuje (żyć tak, jakby Boga nie było). Odwracając świat od Boga człowiek sprzeniewierza się swojej pierwotnej misji i czyni ze świata arenę, na której rozgrywa się wiele zdarzeń wbrew zamysłowi Bożemu. Stąd świat staje się często przeciwnikiem Boga w sensie, jaki znajdujemy u św. Jana: wezwa-

[50] C. Schönborn, *Podstawowe prawdy*…, 72.

nie, by nie miłować świata, Chrystus nie jest z tego świata, świat jest synonimem zła (nie chodzi tu jednak o świat stworzony i chciany przez Boga, ale ten perwersyjnie przekształcony przez grzesznego człowieka),

- człowiek poznaje swoją bezsilność we wszystkich wyżej wymienionych sferach i nie jest w stanie przywrócić o własnych siłach wcześniejszego porządku utraconego przez grzech.

Choć tak bardzo pesymistycznie przedstawia się moralna kondycja człowieka uwikłanego w grzech, nie jest ona jednak ostatecznym przeznaczeniem człowieka, a prawda o upadku nie jest ostatnią kartą antropologii biblijnej. Już bezpośrednio po pierwszym upadku Pan Bóg zapowiada człowiekowi Zbawienie, które pomoże mu wydźwignąć się ze stanu upadku i ponownie cieszyć się pełnią życia Bożego[52]. W tym celu wielokrotnie i na różne sposoby prowadził człowieka ku odrodzeniu przez Patriarchów i Proroków historii Zbawienia, a w czasach ostatecznych zesłał swojego Syna (por. Hbr 1,1), aby każdy, kto w Niego uwierzy, nie zginął, ale miał pełnię życia (por. J 3,16).

III. Prawda o zbawieniu

Dzieło Zbawienia, którego dokonał Jezus Chrystus i które stanowi centralne przesłanie chrześcijaństwa posiada charakter uniwersalny. Choć dokonało się ono w konkretnym momencie historii – „gdy nadeszła pełnia czasów" (Ga 4,4) – i w określonym miejscu, dotyczy całej ludzkości: „skutki śmierci Chrystusa są ponadczasowe, obejmują ludzi wszystkich czasów. Odkupienie sięga wstecz i w przyszłość (…)"[53].

Dla rozważań o moralnej kondycji człowieka dzieło Zbawienia i Odkupienia w Jezusie Chrystusie ma bardzo istotne znaczenie. To właśnie ono sprawia, że na człowieka uwikłanego w skutki grzechu pierworodnego i skłonnego do życia wbrew Bożej miłości, możemy spoglądać z optymizmem. W dziele zbawczym człowiek otrzymuje na nowo możliwość zaistnienia takim, jakim go Bóg pragnął od początków stworzenia. Zostaje w pewnym sensie stworzony na nowo[54]. Św. Leon Wielki, cytowany przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*, powie, iż niewypowiedziana łaska Chrystusa udzieliła nam nawet jeszcze więk-

---

[51] Por. J. M. Galván, *Elementi di antropologia*..., 196–200; B. Mondin, *L'uomo secondo*..., 167–229; W. Polak, Powołani w Chrystusie…, 48–49; C. Schönborn, *Podstawowe prawdy*…, 66–67.

[52] Por. J. Synowiec, *Na początku...,* 147–150.

[53] J. Pastuszka, *Wierzę w Boga. Rozważania o Składzie Apostolskim,* Katowice 1984, 134.

[54] RH 10.

szych dóbr niż te, których nas pozbawiła zawiść demona (por. *Sermones*, 73,4; PL 54,396). W wymiarze moralnym najbardziej interesuje nas fakt przywrócenia utraconej godności dzieci Bożych, stanu synostwa względem Boga i udziału w życiu Bożym (życie w Chrystusie, życie teologalne, świętość).

Zbawienie w Chrystusie przygotowywane było w historii przez cały ciąg wydarzeń zbawczych znanych nam z Bożego Objawienia. Słowo Zbawienie (hebrajskie *jasza*, greckie *soteria*) najogólniej oznacza ocalenie z grożącego niebezpieczeństwa. W języku teologicznym termin ten związany jest z doświadczaniem przejawów wybawiającej dobroci i mocy Bożej. Dla chrześcijan rozumienie terminu *zbawienia* wiąże się z osobą Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela człowieka i świata[55].

Wcielenie Syna Bożego i Jego zbawcza misja wprowadziła ludzkość w nową sytuację egzystencjalną i w nowy etap historii. Mesjasz-Zbawiciel przychodzi do ludzi uwikłanych w niewolę grzechu, by przeprowadzić ich (przejście-pascha) do nowego życia w komunii z Bogiem. Przez swoją śmierć Chrystus wyzwala ludzkość z niewoli grzechu, a przez zmartwychwstanie wprowadza do nowego życia. Przywraca utraconą w Adamie łaskę, obdarza synostwem Bożym (por. Ga 4,4-7). Przez ten dar *usynowienia w Synu* człowiek ma udział w życiu Trójjedynego Boga. To, co Adam utracił przez swoje nieposłuszeństwo (*amor sui usque ad contemptum Dei*), Chrystus przywraca przez swoje posłuszeństwo aż do śmierci (*amor Dei usque ad contemptum sui*)[56]. Zbawienie człowieka to zaoferowanie mu nowego stylu istnienia, innego od Adamowego, takiego który prawdziwie czyni człowieka wielkim i pięknym.

Skuteczność tego zbawczego dzieła dla indywidualnej osoby zależy od jej wiary w zbawczą moc odkupienia. Zbawienie dokonało się, ale jego owoce w wymiarze osobistym zależą od przyjęcia dzieła Chrystusa przez wiarę (por. Rz 3,21-31). Ci, którzy je przyjmują, otrzymują wewnętrzną moc, aby się stawać dziećmi Bożymi (por. J 1,11-12). Ta wewnętrzna moc to przede wszystkim miłość Boża, którą Bóg okazał człowiekowi w Chrystusie i w Jego zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu. Tę miłość możemy też nazywać łaską, darem niezasłużonym, polegającym najpierw na samoudzieleniu się Boga człowiekowi, przebóstwieniu ludzkiej natury i uzdolnieniu do życia «rytmami Bożej egzystencji». Chrześcijanie poznali, że człowiek nie może sam siebie zbawić, otrzymuje jednak od Boga wybawienie w darze i zostaje zobowiązany nowym powołaniem do

---

[55] Por. M. Gołębiewski, *Idea zbawienia w Piśmie świętym*, AK 1(1981), 53; 391–392, W. Łydka, *Zbawienie*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, t. II, [b.m.] 1989, 410–413.

[56] Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość…*, 14–15.

życia w Chrystusie, by współpracować z łaską Bożą w trwającym całe życie procesie własnego uświęcenia i zbawienia[57]. W wymiarze antropologicznym i moralnym zbawienie nadaje ludzkiemu życiu ukierunkowanie na pełnię człowieczeństwa[58]. To człowieczeństwo, ukazane w Jezusie Chrystusie może odwzorowywać się w każdym człowieku, który uwierzy w zbawczą moc odkupienia Chrystusie.

1. Antropologiczne aspekty odkupienia człowieka w Chrystusie

Tajemnica zbawienia i odkupienia w Chrystusie dotyczy w swym najgłębszym wymiarze wewnętrznej przemiany ludzkiego serca, którego nie mogły uzdrowić ani zewnętrzne nakazy Prawa (por. Rz 8,3), które było jedynie wychowawcą (por. Ga 3,24), ani jakakolwiek zewnętrzna doktryna moralna. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* podkreśla ten intymny wymiar dzieła odkupienia pisząc, iż „miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka (…)”[59]. Ta wewnętrzna przemiana jest źródłem nowego dynamizmu życia moralnego, którego nie można traktować jako zewnętrzne wymuszanie określonych postaw przy pomocy przepisów, nakazów i zakazów. Dynamizm moralnego życia człowieka odkupionego w Chrystusie polega przede wszystkim na pozytywnym i pogodnym promieniowaniu od wewnątrz darem otrzymanym przez Boga, radosnym rozwijaniem zdolności do życia dobrocią i miłością. Zakłada to również czuwanie nad tendencją do zła, która w człowieku odkupionym nie jest jeszcze ostatecznie pokonana i w warunkach doczesnej egzystencji oczekuje pełnego odkupienia w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem w życiu wiecznym. Człowiek, który uwierzył i przyjął zbawczą moc odkupienia jest powołany do dania Bogu osobistej odpowiedzi przez współpracę z otrzymaną łaską: „właśnie świadomość otrzymania daru, posiadania w Jezusie Chrystusie miłości Bożej, rodzi i ustawicznie podtrzymuje świadomą odpowiedź miłości ku Bogu i ku braciom (…). Ten nierozerwalny związek między łaską Boga a wolnością człowieka, między darem a zadaniem, św. Augustyn wyraził w prostych i głębokich słowach modlitwy: «Da quod iubes et iube quod vis» (Daj to, czego żądasz i żądaj, czego chcesz)”[60].

---

[57] Por. E. Ozorowski, *Nauka o zbawieniu w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, AK 1(1981), 73.

[58] Por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata,* Kraków 1968, 209.

[59] VS, 23.

[60] VS 24.

Z antropologicznego punktu widzenia należałoby zatem teraz zapytać, na czym polega owe wewnętrzne uzdrowienie i przemienienie ludzkiego serca? W bliższym zrozumieniu tej tajemnicy mogą nam dopomóc miedzy innymi natchnione teksty listów Pawłowych, w których autor zestawia ze sobą postaci Adama i Jezusa. Przestępstwo nieposłuszeństwa Adama sprowadziło na wszystkich ludzi zerwanie komunii z Bogiem i śmierć. Posłuszeństwo Chrystusa czyni wszystkich ludzi sprawiedliwymi przed Bogiem, to znaczy pozwala im zaistnieć w sposób nieobarczony adamowym buntem i nieposłuszeństwem (por. Rz 5). Adam chciał o własnych siłach stać się jak Bóg, pycha i nieposłuszeństwo doprowadziły go do stanu upadku. Chrystus w dziele zbawienia odwraca zaistniały w Adamie porządek i wybawia nas ze stanu nieposłuszeństwa. Choć jest Bogiem, zaistniał na sposób ludzki, uniżył samego siebie, „nie uczepił się kurczowo swojej własnej autonomii, nieograniczoności własnej mocy działania i pragnień. Idzie inną drogą: staje się całkowicie zależny, staje się sługą. Wybierając, w miejsce władzy, drogę posłuszeństwa miłości, może zstąpić aż do najgłębszych źródeł kłamstwa (i nieposłuszeństwa) Adama, aż do otchłani śmierci, aby tam przywrócić prawdę pierwotnego posłuszeństwa i obdarować nas na powrót życiem”[61].

Posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca aż do śmierci (por. Flp 2,6–8) nie tylko uczy takiej postawy, ale przez zażyłe zjednoczenie z Chrystusem daje podobną moc posłuszeństwa, każdemu, kto w Niego uwierzy i pójdzie za Nim. Dlatego św. Paweł może wzywać chrześcijan żyjących w Filipii, by ożywiały ich te dążenia, które były w Jezusie Chrystusie: „On, istniejąc w postaci Bożej nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6–8). Posłuszeństwo Jezusa jest źródłem wywyższenia Go ponad wszystko (por. Flp 2, 9–11), a z Nim i całej ludzkiej natury, która otrzymuje w Jezusie nową możliwość istnienia – nie przeciw Bogu, lecz w synowskiej przyjaźni z Nim. Oznacza to, że choć każdy człowiek nosi w sobie skutki adamowego NIE wypowiedzianego Bogu, może w Chrystusie odwrócić tę tendencję buntu w synowskie TAK, *bądź wola Twoja*, i przyjąć Bożą wolę, Bożą prawdę i Bożą miłość jako swoje. Nie może tego w pełni dokonać o własnych siłach, ale w jedności z Chrystusem przez chrzest i egzystencjalne zjednoczenie z Nim dzięki wierze: „przez chrzest zanurzający nas w śmierć [Chrystusa] zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,4).

[61] W. Polak, *Powołani w Chrystusie*..., 50.

W tajemnicy zbawienia Bóg przychodzi do każdego człowieka, niezależnie od czasu i miejsca, by ukazać mu jego wyjątkową godność. To Chrystus w sobie samym objawia tę godność człowiekowi. On rozjaśnia tajemnicę bytu i losu człowieka, On, Odkupiciel, *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi*[62]. Właśnie w Chrystusie człowiek odkrywa znaczenie swojej godności między innymi dzięki temu, iż już przez sam fakt Wcielenia „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem"[63], a przez Tajemnicę Paschalną ukazał transcendentną wartość człowieczeństwa i sens ludzkiej egzystencji ukierunkowany na eschatologiczne uczestnictwo w życiu Bożym[64]. Odkrycie tych bardzo podstawowych prawd o sobie jest źródłem moralnych praw i obowiązków względem każdej osoby ludzkiej.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, mimo uwikłania w grzech, dzięki zbawieniu w Chrystusie odkrywa na nowo powołanie do świętości i ostateczne przeznaczenie do pełni życia w Bogu.

Jednocząc się w wierze z Chrystusem, powołany jest, by rozwijać i uszlachetniać własne człowieczeństwo, zobowiązany jest do postępowania zgodnie z tym, kim rzeczywiście jest jako «usynowiony w Synu». „Chrystus nie tylko objawia odwieczny zamysł Boży dotyczący ludzkości, ale nadto umożliwia zrealizowanie się tego zamysłu w każdym, kto przyjmie go przez wiarę. W Jezusie widzimy skonkretyzowane osobowo powołanie każdego człowieka do pełnej komunii życia z Bogiem. (…) Chrześcijanin rozpoznaje w doskonałym człowieczeństwie Jezusa Chrystusa pełnię siebie samego, co rozbudza w nim pragnienie dojrzewania do tej samej doskonałości. Człowiek odczytujący siebie samego jako przybranego syna Boga, powołanego do doskonałości Pierworodnego Syna, nawet jeśli nie jest jeszcze doskonały i podlega słabości oraz pokusom do zła, jest uzdolniony przez Ducha Świętego, by odpowiadać Bogu na sposób syna: Ojcze, nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie (por. Łk 22,42)"[65].

2. Moralna kondycja człowieka odkupionego w Chrystusie

Odkupienie ludzkości w Chrystusie przynosi każdemu człowiekowi, który przyjmie ten dar przez wiarę, możliwość nowego życia, życia w Chrystusie.

---

[62] GS 22.

[63] KDK 22.

[64] Por. RH 11; W. Czamara, *Przemiana religijno-moralna człowieka w nauczaniu Jana Pawła II,* Poznań 1997, 68.

[65] M. Olczyk, *Dobro i zło moralne w optyce chrześcijańskiej doskonałości,* Studia Gnesnensia 20(2006), s. 211.

Niesie ono ze sobą odrodzoną ludzką kondycję moralną i wyznacza nową miarę ludzkich etycznych możliwości. Jest to miara człowieka odkupionego w Chrystusie, uzdolnionego, by w sobie samym odwzorowywał to, co poznał i pokochał w Jezusie Chrystusie. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* z naciskiem przypomina tę właśnie miarę moralnych możliwości człowieka, jaka staje się jego udziałem przez odkupienie w Chrystusie. Stawiając dzisiaj pytania o moralne możliwości człowieka, nie możemy zapominać, że „Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania”[66]. Jeśli człowiek odrzuci ten Boży dar, skazuje się na los niewolnika własnych namiętności, wybiera logikę siły i przemocy zamiast braterstwa i miłości. Powtarza upadek Adama i pogrąża się coraz bardziej w mroku bezsensu i dekadencji.

Chrystus nas odkupił, ubogacił nasze człowieczeństwo i naszą kondycję moralną. Możemy ją scharakteryzować w następujący sposób[67]:

- człowiek w Chrystusie staje się uczestnikiem Boskiej natury (por. 2P 1,3––4), tętni w nim nadprzyrodzone życie teologalne,
- przez wiarę człowiek dostępuje «usynowienia w Chrystusie», nawiązuje się nowa relacja człowieka z Bogiem,
- życie nadprzyrodzone i relacja usynowienia sprawiają, iż człowiek uzdolniony zostaje do nowego sposobu życia według prawa miłości, prawa Ducha. Nie jest to już prawo zewnetrzne, ale wewnętrzna dynamika nowego stylu «bycia w Chrystusie»,
- zbawcze dzieło Chrystusa i Jego łaska odnawia w człowieku w wymiarze moralnym wszystko to, co zniszczył grzech Adama (por. KKK 1708):
  – przywraca wewnętrzną harmonię władz poznawczych, wolitywnych i uczuciowych (por. Rz 8,14–25) tak, by człowiek wolą chciał dobra, które poznaje rozumem oświeconym wiarą i wybierał je w konkretnym działaniu, w Chrystusie człowiek staje się panem siebie samego i poznaje prawdziwą wolność w Duchu Świętym (por. Ga 5,1),
  – daje szansę budowania braterskiej wspólnoty międzyludzkiej, gdzie ludzie stają się dla siebie brać- mi, gdyż poznają swego wspólnego Ojca, Pana wszelkiego stworzenia. Odnowiona zostaje też relacja mężczyzna-kobieta, ich związek uświęcony przez Boga staje się znakiem przypominającym miłość Chrystusa do Kościoła (Ef 5,21–33),
  – w stosunku do świata stworzonego człowiek na nowo staje się Bożym zarządcą otrzymanych dóbr, z których ma korzystać w sposób roztropny,

[66] VS 103.

[67] W. Polak, *Powołani w Chrystusie*..., 51–52.

ku swemu integralnemu rozwojowi, ma przekształcać i udoskonalać świat zgodnie z pierwotnym zamysłem Bożym, powinien też czuwać, by nie dać się zniewolić rzeczom świata, pośród którego daje o sobie znak duch Przeciwnika Bożego i zwodzi człowieka (por. Rz 12,2 – „nie bierzcie wzoru z tego świata, przemieniajcie się zgodnie z wolą Bożą").

Skutki Chrystusowego dzieła odkupienia stają się udziałem każdego, kto przez wiarę przyjmie w sposób wolny dar ofiarowany przez Boga. Życie Boże w człowieku rozpoczyna się z momentem chrztu świętego. Podtrzymywane i rozwijane jest we wspólnocie Kościoła przez uczestnictwo w sakramentach i modlitwę. One zapewniają coraz to większe zjednoczenie z Chrystusem i gwarantują owoce dobra i miłości w życiu moralnym (por. J 15,1–17). Trwanie w Chrystusie tak, jak winorośle w winnym krzewie, pozwala chrześcijaninowi czerpać nadprzyrodzone siły witalne i moralne, i w ten sposób coraz bardziej upodabniać się do samego Chrystusa, zgodnie z wolą Boga. Jak przypomina nam encyklika *Veritatis splendor*: „Przez wiarę Chrystus zamieszkuje w sercu wierzącego (por. Ef 3,17), dzięki czemu uczeń upodabnia się do swego Pana i przyjmuje Jego postać"[68]. Człowiek wierzący nie staje się od razu doskonały, lecz podąża drogą swego chrześcijańskiego powołania i stopniowo się uświęca. W duchowym i egzystencjalnym zjednoczeniu z Chrystusem doznaje przemiany stylu myślenia, wartościowania, mówienia i działania. W ten sposób to, co ludzkie doznaje uszlachetnienia i każdy, kto idzie autentycznie za „Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem"[69].

Podsumowanie

Stworzony przez Boga człowiek jest istotą cielesno-duchową, w której oba te przejawy życia wzajemnie się uzupełniają, stanowiąc jedną osobę. Duchowe władze rozumu i woli (zdolność do poznania i do miłości) sytuują człowieka na szczycie całego świata przyrody, bo dzięki nim przekracza on świat materii (*z prochu ziemi*) i jest ożywiony duchem bezpośrednio pochodzącym od Boga (*tchnienie życia*). Pierwiastek boski w człowieku zostaje potwierdzony również wymownym udzieleniem człowiekowi Bożego obrazu i podobieństwa. One czynią go istotą moralną, to znaczy zdolną do wolnego działania, przez dokonywanie odpowiedzialnych wyborów w świetle poznanego dobra. Do podstawowych zadań, jakie wypływają z powyższego obdarowania, będzie należało pielęgnowanie w sobie tych właśnie ściśle ludzkich władz intelektualnego poznania

[68] VS 21.
[69] GS 41.

i miłowania dobra, aby człowiek poznając prawdziwe dobro (to, co służy jego pełnemu osobowemu rozwojowi), w wolny sposób je wybierał i tak kształtował siebie oraz relacje wokół siebie.

Człowiek jest istotą dynamiczną: jest i nieustannie się staje. Transcenduje ku swej pełni, którą przez wiarę odkrywa w Bogu. Staje się tym, kim może się stać w relacji z innymi: z Bogiem, z innymi ludźmi, ze światem (materia ożywiona i nieożywiona). Relacyjność osoby jest bardzo ważnym czynnikiem rozwoju i wzrostu każdego człowieka. Ważne, by te relacje były relacjami otwartości, życzliwości i miłości oraz szanowały ustanowioną przez Stwórcę i Odkupiciela hierarchię wartości: Bóg, człowiek, świat przyrody i rzeczy. Wtedy każda więź jest ubogacająca. Tam zaś, gdzie wdziera się zachwianie Bożego porządku i grzech *nieuporządkowanej miłości*, pycha ludzka i bunt wobec Bożego słowa, zrywają się relacje miłości i harmonii, a na ich miejsce pojawiają się relacje egoistycznego lęku o siebie. On ostatecznie wiedzie dalej do wzajemnej wrogości, międzyludzkiej rywalizacji i nienawiści. Lęk o siebie, będący skutkiem grzechu pierworodnego, zamyka człowieka na inne osoby, bo widzi on w nich nie braci, lecz rywali i zagrożenie własnego dobra. Ten sam egoistyczny lęk ogranicza mocno możliwość poznania i kochania, a przez to ogranicza możliwości rozwoju osoby. Zamiast przekraczania siebie i rozwoju, górę biorą animalne odruchy, utarte nawyki, wygodne schematy (nawet religijne).

W dziele zbawienia, Chrystus w sobie samym zadał śmierć owemu egoistycznemu lękowi i owej wrogości degradującej człowieka. Ukazał możliwość zaistnienia inaczej: w posłuszeństwie wobec woli Ojca, nie oddał wrogością za wrogość, przemocą za przemoc. Nie odwzajemnił się złem za zło, którego doświadczył, lecz *zneutralizował* je w sobie przez miłość. W ten sposób zwyciężył zło w sobie i przeszedł ze śmierci do życia, otwierając przed każdym człowiekiem tę samą drogę: drogę paschy. Jest to droga przechodzenia od starego człowieka i jego mentalności (bunt Adama) do nowego człowieka i jego stylu życia i działania (życie w Chrystusie). To *przechodzenie z Chrystusem* gwarantuje człowiekowi integralny rozwój swej osobowości ku pełni człowieczeństwa, jaką widzimy w Chrystusie.

Człowiek, poznając rozumem i wiarą perspektywę swego powołania do życia w Chrystusie, wezwany jest do nieustannego rozwoju samego siebie i doskonalenia otaczającego go świata. W warunkach doczesnej egzystencji jest jednak stale narażony na tendencje przeciwne: jest wolny, więc może zwątpić w miłość Boga i wybrać nie to, co go prawdziwie rozwija, ale to, co jawi mu się jako atrakcyjne, choć nie zawsze służy prawdziwie jego dobru. Im bardziej trwa w Chrystusie i otwiera się na światło Bożej Mądrości i Miłości, tym mniejsze jest ryzyko upadku i własnej degradacji. Ta sytuacja wolności wyboru sprawia,

że ludzkie decyzje i wybory podlegają ocenie moralnej. Polega ona na osądzie tego, co człowiek czyni, w świetle tego, kim jest i do czego jest powołany. Pytaniu o dobro i zło moralne towarzyszy zatem nieodłącznie pytanie o to, kim jest człowiek, ku czemu zdąża jego egzystencja, jego wysiłek, jego działania?

Wiara chrześcijańska pozwala nam poznać, że człowiek, stworzony przez Boga jako osoba, przez swoje wolne i świadome wybory inspirowane miłością, jednoczy się coraz bardziej z Bogiem. Takie jest jego przeznaczenie: wzrost ku pełni człowieczeństwa w Chrystusie (por. Ef 1,4), w jedności z braćmi i siostrami, by ostatecznie osiągnąć wieczną komunię z Bogiem. Ta perspektywa ożywiać więc powinna każde działanie i każdy wybór moralny, by były one potwierdzeniem prawdy o człowieku, prawdy, jaką poznał on o sobie rozumem oświeconym wiarą.

RIASSUNTO

Chiunque si accinga a rispondere alle domande morali sul bene e sul male non può prescindere dalla domanda fondamentale che riguarda l'uomo in quanto soggetto dell'azione. Il giudizio morale dipende, infatti, dalla visione antropologica. Essa, cercando di rispondere alla domanda *chi è l'uomo*, offre in seguito anche i suggerimenti etici e specifica quali siano le azioni favorevoli allo sviluppo integrale della persona umana e quali invece contraddicano tale sviluppo.

Il presente articolo propone una riflessione sulla visione antropologica basandosi sugli insegnamenti della fede cristiana. La Sacra Scrittura e la tradizione teologica ecclesiale ci esortano a meditare sul progetto che Dio ha per l'uomo: fare di lui l'immagine di Dio stesso. Partendo da questo assunto ci rendiamo conto che la teologia morale, nella sua ricerca scientifica del bene e del male, non conta solo sulle risorse della ragione, ma si apre a ciò che dice Dio e riceve da Lui anche le forze per realizzare la misura del bene veramente umano, stabilito dal Creatore e Redentore.

La rivelazione biblica ci mostra una complessa e realistica visione dell'uomo: uomo creato a immagine di Dio, caduto in Adamo e ricreato in Cristo. Queste tre verità sostanziali costituiscono un quadro completo che permette di capire, da una parte, la debolezza umana e dall'altra le forti capacità morali dell'uomo redento in Cristo. Così, evitando ogni tipo di riduzionismo antropologico che conduce al relativismo ed permissivismo etico, la morale cristiana si può presentare alla cultura contemporanea come una proposta positiva e ottimistica che salva l'uomo dalla decadenza e dal nichilismo generati dall'umanesimo ateo.

Aleksandra CHYLEWSKA-TÖLLE

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 257–270

KARDINAL NEWMANS WEG ZUR KATHOLISCHEN KIRCHE IM LICHTE SEINER AUFZEICHNUNGEN UND KORRESPONDENZ

> "It has ever been a hobby of mine, though perhaps it is a truism, not a hobby, that the true life of a man is in his letters (...). Not only for the interest of a biography, but for arriving at the inside of things, the publication of letters is the true method. Biographers varnish, they assign motives, they conjecture feelings, they interpret Lord Burleigh's nods; but contemporary letters are facts."[1]

Bedeutend ist heutzutage die Rolle von Lebenserinnerungen und Briefen im Schrifttum unserer Zeit. Entsprechend sind im Falle von Kardinal John Henry Newman (1801-1890) seine persönlichen Aufzeichnungen ein gutes Zeugnis dafür, wie mühsam sich seine geistige Welt Stück für Stück verwandelt hat. Nicht ohne Bedeutung ist die Tatsache, dass Newmans Memoiren und Briefe von Edith Stein, die als Konvertitin in geistiger Gemeinschaft mit dem Autor stand, ins Deutsche übertragen worden sind[2]. Das Echo, welche die Schriften des Kardinals bis heute hervorrufen, beweist, dass sein Werk die Problematik unserer Zeit trifft.

Vorbemerkungen

Ziel des vorliegenden Artikels ist, ausgehend von Kardinal Newmans persönlichen Aufzeichnungen seinen Weg zur katholischen Kirche darzustellen. Die Schriften bieten Einblicke in das Selbstverständnis des Autors und verweisen auf geistesgeschichtliche Beziehungen, die es ermöglichen, zunächst einzel-

---

[1] Newmans Brief an seine Schwester Jemima Mozley vom 18.05.1863. In: *Letters and Correspondence of John Henry Newman during His Life in the English Church*, hrsg. von Anne Mozley, London 1920, 1.

[2] Die Übertragung von Newmans Briefen und Tagebüchern aus der Zeit vor seiner Konversion erschien das erste Mal 1928 im Theatiner Verlag in München.

ne Etappen der geistigen Entwicklung als synchrone Wirklichkeit zu untersuchen, um dann die Frage nach dem Verhältnis dieser Etappen zueinander zu stellen und zu beantworten. Newman war ein schreibender Konvertit. Die Sprache war sein Lieblingsmittel zur Seinserfahrung. Die Lektüre seiner Schriften macht es daher möglich, seinen Übertritt in die katholische Kirche nicht hagiographisch, sondern historisch-kritisch zu erforschen. Es geht in erster Linie nicht um die Erforschung „verborgener" Motive und psychosoziologischer Verknüpfungen, sondern um die Darstellung der Selbstwahrnehmung eines Menschen, dem das Licht religiöser Erleuchtung nach vielen Jahren der inneren Kämpfe geschenkt wurde. Daher soll sein Übertritt als ein religiöser Prozess, der von konfliktreichen Konsequenzen begleitet war, thematisiert werden.

Kardinal Newman hat sich eine Zeitlang mit dem Gedanken getragen, seinen Lebensweg zu Papier zu bringen, wobei die geistige Mitte des Werks die begnadete Stunde der hart erkämpften Konversion sein sollte. Der Titel der ersten deutschen Edition „Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche 1801-1845" ist dabei irreführend, wie Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in der Einführung zur zweiten Ausgabe schreibt[3]. Es handelt sich um nur wenige Tagebuchnotizen und um viele erläuternde Texte, die für eine breite Leserschaft bestimmt waren. Aus diesem Grunde wird das große Kaleidoskop von Menschen und Vorgängen ersichtlich, das jedoch keineswegs künstlich wirkt. Die Kunst der Verknotung von Zusammenhängen, die Kardinal Newman an vielen Stellen seiner Schriften beweist, erleichtert die Lektüre seiner Werke. Das Erlebnis bedeutender Menschen füllt überhaupt weite Bereiche der Aufzeichnungen. Der Autor bedient sich mehrerer Ausdrucksformen, sei es der einfachen Beschreibung, sei es der Wiedergabe von Wort und Handlung. Die erläuternden Fragmente sind in der dritten Form verfasst worden, was die Schlussfolgerung zulässt, dass der Autor sein Leben in ein Vorher und ein Nachher einteilt. Dies bedeutet keinesfalls, dass er die Nabelschnur zu seiner Vergangenheit abzutrennen beabsichtigte.

1. Zeit der „Träume weltlichen Ehrgeizes"[4]

Bei der Lektüre von Newmans Aufzeichnungen aus den Jugendjahren begegnet man einem offenen, wissbegierigen, ruhigen und ehrgeizigen Mann

[3] Vgl. Edith Stein: *Übersetzung von John Henry Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1845).* Freiburg-Basel-Wien 2002, IX. An weiteren Stellen des Artikels zitiert als: Newman: Briefe und Texte.

[4] Ebd., 32.

von hoher Intelligenz, der im Prozess der inneren Reifung bestrebt ist, abendländischen Humanismus mit christlichen Werten und dem Vermächtnis der Antike zu verbinden und danach zu leben. Was in den Briefen und Memoiren des Jungen so vordergründig in Erscheinung tritt, ist seine literarische Begabung, die mit der Zeit in eine „Art Schreibwut“[5] verwandelt wurde. Newman schrieb und las viel. Die Bücher waren ihm die innigsten Freunde, die er höher als gesellige Kameraden schätzte. Sein Fleiß, seine Schüchternheit und kritische Einstellung zu sich selbst führten in den jüngsten Jahren seines Lebens zur geistigen Vereinsamung, die seiner Meinung nach auf sein kalvinistisches Bekenntnis zurückzuführen war[6]. In ihrer Mischung voll von Zurückhaltung, Melancholie, Schwermut und literarischem Ehrgeiz wurde Newmans Welt nicht für alle verständlich und akzeptabel. An jeder Station seines Lebens wiederholten sich im Übrigen die ursprünglichen Erfahrungen der Einsamkeit.

Eines der wichtigsten Erlebnisse der Jugendjahre ist Newmans erste Bekehrung. Über dieses Ereignis gibt es zwar einige markante Äußerungen in den Aufzeichnungen, die letztlich jedoch wenig Licht in die Sache bringen. Im Brief an Rev. W. Mayers vom Januar 1817 schrieb er von der „Realität der Bekehrung, (...), die eine Kette zwischen Gott und der Seele herstellt und die mit jedem Glied vollständig ist“[7]. Seine Bekehrung mit 15 Jahren quittierte er an manchen Stellen seiner Aufzeichnungen mit denselben Worten, dass er damals „unter die Einflüsse eines bestimmten Credo kam und in seinem Geist Eindrücke von dogmatischem Charakter bekam, die, dank Gottes Barmherzigkeit, niemals ausgelöscht oder verdunkelt worden sind“[8]. Die Gründe der radikalen Umwandlung werden von ihm verschwiegen. Wichtig scheinen hierfür intensive Lektüre christentumskritischer Texte (u. a. David Hume, Voltaire), eine längere Krankheit und materielle Unsicherheit der Familie zu sein[9]. Die Folge der so genannten Bekehrung war eine „Erneuerung von Prinzipien, unter dem Einfluss des Heiligen Geistes, die er schon gefühlt und bis zu einem gewissen Grade befolgt hatte, als er jung war“[10]. Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten bei diesem Umkehrvorgang Newmans Lehrer, und zwar Wal-

---

[5] Ebd., 96. Vgl. dazu auch 18, 20, 29, 31, 101.

[6] Vgl. ebd., 49.

[7] Ebd., 101.

[8] Ebd., 104.

[9] Vgl. Jörg Ulrich: Newman, John Henry. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* Band XVII.

[10] Newman: *Briefe und Texte,* a.a.O., 65.

ter Mayers (1790-1828), evangelikaler Christ mit kalvinistischer Prägung und Kalvinist Thomas Scott (1747-1821), dessen Schriften und Lehren dem Jungen von besonderer Bedeutung waren[11]. Nach vielen Jahren erinnerte sich der Kardinal an seine geistlichen Väter und war sich darüber im Klaren, dass Scotts Schriften ihn vor dem religiösen Subjektivismus fern hielten, zu dem er bei den eigenen Gefühlen und Gemütsbewegungen eine starke Neigung empfand[12]. Mayers, ein einflussreicher Lehrer für alte Sprachen in der Ealing-Schule, half dem jungen Newman, den Anschluss an die klassische Tradition zu finden. Sein Interesse war ganz wesentlich auf den Menschen gerichtet, auf sein Tun und Lassen. Dies gab dem Zögling zusätzliche Perspektive und Tiefe. Es fiel ihm dann leichter, Richtlinien der „evangelischen" Richtung, deren Mayers ein extremer Vertreter war, als wertvoll zu erkennen[13]. Er wählte sie dann bewusst und erfuhr sie als Leben spendendes Element. Fast unmittelbar hat das Bekehrungserlebnis in der Erkenntnis der Unvereinbarkeit von liberalistischen Ansätzen der zeitgenössischen anglikanischen Theologie mit dem Glauben an die göttliche Offenbarung Eingang gefunden. Diese Einsicht wird Newman sein ganzes Leben lang begleiten. In diesem Zusammenhang ist die Lektüre der Autoren evangelikaler Prägung (Laws, Beveridge[14]) und das Studium der Kirchengeschichte zu erwähnen, die zur ersten Begegnung des 16-jährigen Studenten im Oxford Trinity College[15] mit Kirchenvätern geführt haben.

Die Zeit bis zum Erwerb des Bacchalaureus verbrachte John Henry Newman beim intensiven Studieren zahlreicher Texte von den Klassikern des Altertums und auch von mathematisch-wissenschaftlichen Autoren. Nach den ersten wissenschaftlichen Erfolgen erlitt er mit 19 Jahren einen schlimmen Zusammenbruch, der durch das Gefühl des „scheinbaren Erlöschens seiner Aussichten auf eine Universitätslaufbahn"[16] begleitet war. Die Ursache seines Misserfolges beim wichtigsten Examen war Überarbeitung. Es ist in den Aufzeichnungen bloß am Rande vermerkt, dass der ehrgeizige Bewerber im Jahre 1821 mit Einwilligung seines Vaters, der in ihm einen Juristen sah, in den „geistlichen Stand einzutreten"[17] beschloss. Immer wieder dachte er an eine Universitätskarriere, und um sein Vorhaben in die Tat umzusetzen, hat er die Bewerbung um eine

[11] Vgl. ebd., 102. Damit ist vor allem die Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit gemeint.
[12] Vgl. ebd.
[13] Vgl. ebd., 103.
[14] Vgl. ebd., 64, 100, 105.
[15] Newmans Immatrikulation im Trinity Colleg erfolgte 1817.
[16] Newman: *Briefe und Texte*, a.a.O., 28.
[17] Ebd., 35f.

Fellowstelle in Oriel ins Auge gefasst. Die unerwartete Berufung zum Fellow des College im Jahre 1822 bezeichnete der Prüfling als den Anbruch eines neuen Lebens, der ihm die theologische Laufbahn eröffnete[18]. In dieser Zeit scheint er sich einer geistigen Veränderung, die in ihm vorgegangen war, bewusst gewesen zu sein. Man beobachtet bei ihm eine allmähliche Abwendung von dem durch sittliche Lebensführung und strenge Schriftobservanz gekennzeichneten Evangelikalismus[19] zur hochkirchlichen Bewegung, die von den Lehrauffassungen von der Wichtigkeit der Sakramente und der apostolischen Sukzession getragen war[20]. Auf dem Hintergrund dieser Bewegung sind auch Newmans Bemühungen zu sehen, sich den Versuchen des Staates, die englische Kirche unter seine Oberhoheit zu bringen, zu widersetzen. Dies geschah in enger Zusammenarbeit mit führenden Gestalten der „High Church"-Bewegung: Edward Pusey (1800-1882) und John Keble (1792-1866), welche die anglikanische Konfession als echten Zweig der katholischen Kirche der ersten fünf Jahrhunderte verstanden und reorganisieren wollten. Der Einfluss von beiden Männern und die Lektüre der Kirchenväter wirkten bei Newman in „katholischer" Richtung, obwohl damals „dem religiös Suchenden", wie sich der Autor selbst nennt, „der katholische Glaube noch unbekannt war"[21].

Entscheidend scheinen noch in dieser Lebensphase zwei Momente gewirkt zu haben, auf die sich der spätere Kardinal zurückbesinnen wird. Im Jahre 1824 wurde er zum Diakon geweiht und 1825 folgte die Ordination zum Pfarrer der anglikanischen Kirche. Seinen inneren Zwiespalt in jenen Jahren ersieht man aus einer Reihe von Stellen aus seinen Briefen und Tagebuchnotizen. Einerseits schrieb er von einem „Verlangen nach einem unbekannten und unbestimmten Glück, das ihm im Reichtum zu wohnen scheint, in Ruhm, Wissen, (...) in jedem weltlichen Gut"[22], andererseits von der Heiligkeit, die sein großes Ziel war[23].

---

[18] Vgl. ebd., 47.

[19] Nach vielen Jahren bezeichnet Newman die evangelische Religion als *„wirklichkeitsfern"*. Ergänzt werden soll diese Bezeichnung durch die Feststellung, dass er *„niemals seiner Natur nach ‚evangelisch' gewesen war"*, obwohl er *„der ‚evangelischen' Lehre viel verdankte"*. Ebd., 64.

[20] Einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Ideen der „Hochkirche" („High Church") leistete das Werk des anglikanischen Moraltheologen und Bischof von Durham, Joseph Butler: *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitutionand Course of the Nature*. Vgl. Newman: *Briefe und Texte*, a.a.O., 63.

[21] Ebd., 67.

[22] Brief an einen jungen Mann von skeptischen Ansichten aus dem Jahre 1923. In: ebd., 112.

[23] Tagebuchnotiz vom 16.09.1824. In: ebd., 114.

2. Wahrheit im Durchbruch

Wichtig in Hinblick auf Newmans Konversion war das ab 1828 systematisch betriebene Studium der Kirchenväter, deren Gedankengängen er mit feiner Einfühlung folgte. Es entstanden in dieser Zeit einige Lexikonartikel, vor allem zu patristischen Stichwörtern[24]. Das Studium setzte eine große analytische Anstrengung voraus, aber es brachte Newman eine Ausbildung, die ihm äußerst wertvoll war. Auf dem geistigen Horizont erscheint seit dieser Zeit die Alte Kirche als Ideal und Maßstab des Glaubens, von deren Quelle die englische Kirche aufs Neue zu schöpfen hatte. Der Kardinal hat seine Stellungnahme u. a. im Werk „Die Arianer des 4. Jahrhunderts“[25] umrissen, in dem gewichtige Ansätze zur Apologie von theologischen Erkenntnissen der Urkirche zur Geltung kamen. Newman selbst betrachtete den Text als eine intellektuelle Herausforderung, die nicht nur an die Gelehrten, sondern auch an alle misstrauisch und kritisch Denkenden gerichtet war.

Die Jahre 1828-1832 standen im Oriel im Zeichen des Tutorenstreites, in welchem Newman eine der tragenden Persönlichkeiten war. Zahlreiche Stellen aus seinen Aufzeichnungen lassen die Intensität erkennen, mit der er als Kritiker der Verkrustungen im Schulsystem die Zeit begleitete und beeinflusste. Es handelte sich hauptsächlich um die Abschaffung einer „strengen Offiziershaltung“, die damals bei den College-Tutors üblich war, und um ihre „Teilnahme und Hilfe bei der Collegearbeit“[26]. Vier Jahre lang dauerten die Auseinandersetzung und Meinungsverschiedenheiten zwischen den Anhängern der Tutorenreform, zu denen neben Newman auch Richard Hurrell Froude (1803--1836) und John Keble (1792-1866) gehörten, und deren Gegnern, an deren Spitze Edward Hawkins (1789-1882) stand. Newman bewegte damals ein innerer Zwang, unermüdlich für ein ganz auf zwischenmenschliche Kontakte ausgerichtetes Bildungssystem zu kämpfen, in dem auch pastoral-seelsorgerische Elemente, wie häufigere Kommunion und religiöse Erziehung vorrangig waren. In einem Briefe an seine Mutter vom 13.03.1829 legte er seine Überlegungen folgendermaßen dar:

> „Wir leben in einer neuen Ära – einer, in der es einen Fortschritt in der Richtung auf eine universale Bildung hin gibt. Die Menschen waren

[24] Vgl. ebd., 68f.
[25] Vgl. ebd., 137.
[26] Ebd., 73.

bisher von anderen und speziell vom Klerus abhängig, was die religiöse Wahrheit anging; nun versucht jedermann sich selbst ein Urteil zu bilden. Nun denke ich, natürlich ohne zu meinen, dass das Christentum in sich im Gegensatz zur freien Forschung steht, dass es doch tatsächlich in der gegenwärtigen Zeit im Gegensatz zu der besonderen Form steht, die jene Freiheit des Denkens nun angenommen hat"[27].

Eine weitere Etappe in Newmans Leben, die seinen geistigen Horizont um neue Erkenntnisse bereicherte, war eine Mittelmeerreise (1832-1833). Genauen Aufschluss über den Reiseverlauf findet man in den Memoiren des Kardinals nicht[28]. Mit großer Genauigkeit schildert jedoch der Autor seine Gesundheitsschwächen und Selbstvorwürfe, denen er während der Reise ständig ausgesetzt war. Die bei ihm eingesetzte seelische Krise, die von dem Gefühl einer inneren Leere begleitet war, ließ ihn nach dem Grund einer solchen Behandlung von Gott fragen. Es fand dann nur noch eine Antwort, die in einer Tagebucheintragung als eine kurze Notiz zu lesen ist: „Ich dachte, ich sei sehr eigenwillig gewesen in der Tutorenschafts-Angelegenheit, und nun erschien mir mein ganzes Vorgehen als Anmaßung"[29].

Die Unzufriedenheit mit einem Leben, das nur aus einer Folge von Bedrängnissen besteht und dem jeder tiefere Sinn fehlt, ließ bei John Newman nicht nach. Nach seiner Rückkehr nach Oxford im Juli 1833 war er Zeuge eines scharfen Protestes gegen den Eingriff in die Eigenständigkeit der anglikanischen Kirche. Die am 14.07.1833 in St. Mary von John Keble formulierte Predigt über „National Apostasy" löste die Oxford-Bewegung aus. Die Diskussion über den Status und die Rolle der englischen Kirche, die in dieser Zeitspanne viele berühmte Gemüter beschäftigte, wurde von Newman aufs Neue aufgegriffen. „Die Tracts for the Time", eine Serie von Schriften verschiedener Art (wissenschaftliche Beiträge, Traktate, Flugblätter), von denen 24 aus der Feder Newmans stammen, geben gute Orientierung über die Bestrebungen der Traktarianer[30], altkirchliche und katholische Quellen des Anglikanismus neu zu entdecken. Die von den Autoren niedergeschriebenen Beobachtungen

---

[27] Ebd., 133.

[28] Mehr Informationen über die Mittelmeerreise findet man unter dem Stichwort: John Henry Newman. In: *The Catholic Encyclopedia*, Volume X, New York 1999.

[29] Newman: *Briefe und Texte*, a.a.O., 140.

[30] So bezeichnete man seit der Veröffentlichung der „Tracts" Befürworter der Oxford-Bewegung. Vgl. E.L. Core: *John Henry Newman: His Developing Faith, His Life as a Catholic.* In: *The Pittsburgh Catholic Newspaper* vom 6. und 13.10.1995.

stützten sich auf historisch-vergleichende Analysen. So ist in Newmans Brief an Hugh James Rose vom 23.05.1836 zu lesen: „Mein Herz ist auf seiten Roms, nicht weil es Rom ist, sondern weil und soweit es treu bewahrt, was wir tatsächlich weggeworfen haben“[31]. Zahlreiche Passagen aus Tagebuchnotizen und Briefen erlauben aber zu erkennen, dass Newmans Liebe zur anglikanischen Kirche als einem „Teil und einer Verwirklichung der katholischen Kirche“[32] damals unerschütterlich war.

Die in den „Tracts for the Time“ formulierten Postulate versuchte John Newman in die Tat umzusetzen. Ende 1834 hat er in der Oxforder Gemeinde den täglichen Gottesdienst eingeführt. Dem folgte ab 1837 die Einzelbeichte mit gespendeter Absolution[33]. Allmählich beginnt sich Newmans eigene, von anderen „anglo-katholisch“ genannte Position herauszukristallisieren. Er betrachtete die englische Kirche nicht nur als eine Staatsgründung und als keine einheitliche Realität, sondern auch als das „Schlachtfeld zweier entgegen gesetzter Prinzipien: des Socinianismus und des Katholizismus“[34], wobei das katholische Element dominierend war. Der hier aufgezeichnete Themenkreis wurde in der ab 1838 von Newman herausgegebenen kirchlichen Vierteljahreszeitschrift „British Critic“ tiefgehend behandelt und die von ihm vorgeschlagene Idee des „dritten Weges“ (Via Media) als des angestrebten Mittelweges der anglikanischen Kirche zwischen Katholizismus und Protestantismus profiliert.

3. Aufnahme in die „wahre Heide des Erlösers“[35]

Es ist breit überliefert, dass John Newman seine Konversion als einen individuellen und nicht verallgemeinerbaren Akt begriffen hat. Es geht nirgends aus den von ihm hinterlassenen Aufzeichnungen hervor, dass er auch andere zu seiner Konzeption des „dritten Weges“ überreden wollte. Es ist unbestritten, dass sich Newman ab 1839 in einem Zustand des geistigen Vakuums befand, der auf die zunehmende Vereinsamung innerhalb der anglo-katholischen Bewegung zurückzuführen war. Resignative Töne begleiten in die-

---

[31] Newman: *Briefe und Texte*, a.a.O., 159.

[32] Ebd., 157.

[33] Vgl. Jörg Ulrich, a.a.O.

[34] Newmans Brief vom 25.05.1836 an H. Rose. In: Newman: *Briefe und Texte*, a.a.O., 158.

[35] Newmans Brief an Henry Wilberforce vom 7.10.1845. In: Newman: *Briefe und Texte*, a.a.O., 277.

ser Zeitspanne die Briefe des Kardinals, der sich gezwungen fühlte, die Einwände ihm gegenüber zu entkräften. Immer wieder betonte er in der Korrespondenz, dass „Via Media" keine Erneuerungsbewegung sei, die auf dem Rekatholisierungsprinzip basiert. Er selbst empfand damals noch eine Abneigung gegenüber der katholischen Kirche und hielt klaren Abstand zur Hierarchie und zu Rom. „Ich bin nicht überrascht, wenn irgendjemand mit Ihren Gefühlen zur römischen Kirche hingezogen wird, so verkehrt ich es finde"[36], schrieb er an eine Dame im April 1841. Seine Beiträge „Vorlesungen über das römische System" und „Über die Katholizität der englischen Kirche"[37] sollten dabei ein Antwortversuch auf die Frage nach seinem Konzept sein.

Noch einsamer fühlte sich John Newman nach der Veröffentlichung Anfang 1841 des 90. und zugleich letzten Traktates, in dem er sich mit der Stellung der anglikanischen Kirche zwischen Protestantismus und Katholizismus auseinander setzte und „dessen Ziel es zu zeigen war, wie sehr die Artikel in gewissen Punkten einer katholischen Deutung fähig sind, wo sie nach der bisher üblichen Auffassung eine uneingeschränkte Verurteilung katholischer Lehren und Anschauungen aussprechen oder protestantische aufstellen sollen"[38]. Das Traktat erweckte in kirchlichen Kreisen der anglikanischen Kirche großes Aufsehen, weil der Autor die von den Protestanten angeprangerten Elemente wie Ohrenbeichte, Anrufung der Heiligen und das Mönchtum nicht als anti-anglikanisch betrachtete[39]. Aus den Briefen aus dieser Zeit gewinnt man das Bild eines suchenden Menschen, der durch die hervorgerufene Empörung „nicht nach seinem eigenen Urteil, sondern auf etwas Äußeres hin wie die Wolkensäule in der Wüste vorzugehen"[40] wünscht. Die fortschreitende Annäherung an Rom, die aus der Korrespondenz ab 1843 deutlich herauszulesen ist, veranlasste John Newman, Gemeinschaft, Trost, Erlösung von Zweifeln, Lebensangst und Sinnlosigkeit bei anderen zu suchen. Er bedauerte dabei, dass niemand seine Position hinsichtlich der Auslegung der Artikel unterstützt hat. Zugleich fühlte er sich noch nicht stark genug, den entscheidenden Schritt in Richtung Rom zu machen.

Kurz vor der Veröffentlichung des 90. Traktats kehrte Newman zur Lektüre der Kirchenväter zurück. In den Aufzeichnungen wurden von ihm einige Themenkreise genannt, die letzten Endes zur Wandlung seiner Überlegungen

---

[36] Ebd., 175.

[37] Vgl. Newmans Memorandum im Bedarfsfall vom 28.06.1841. In: ebd., 246.

[38] R.W. Churchs Brief an F. Rogers vom 14.03.1841. In: ebd., 170.

[39] Vgl. ebd, 174 sowie Newmans Brief an Miss Holmes vom 10.06.1840. In: ebd., 165.

[40] Newmans Brief an J. Keble vom 23.05.1844. In: ebd., 236.

führten. Von nicht zu überschätzender Bedeutung war ihm die neue, tiefere Beschäftigung mit dem Arianismus und die von ihm nachweisbare Parallelität zwischen Arianern und Protestanten, Semiarianern und Anglikanern und zwischen Katholiken und dem römischen Katholizismus[41]. Hervorgehoben werden muss auch in diesem Zusammenhang Augustins antidonatisches Argument, dass „die Trennung (...) als entscheidend gegen die abgetrennte Körperschaft (gemeint ist hier die anglikanische Kirche, die sich von der römischen Kirche abgespalten hat – A.Ch.-T.) erachtet wurde"[42]. Das neu aufgegriffene Studium der Kirchengeschichte zeigte Newman, dass die Fülle der offenbarten Wahrheit im Besitz der katholischen Kirche ist.

Diese Erkenntnis ermöglichte Newman seine Fragen neu zu gestalten und zu lösen. In ihnen artikulierte sich ein anderes Selbstverständnis eines Menschen, der nach jahrelanger Erwartung „einen Schlüssel erlangt hatte"[43] und dem „Beunruhigtwerden ein Segen sein"[44] konnte. Er kämpfte nicht mehr gegen seine Gefühle und Wünsche und unterdrückte nicht mehr die Überzeugung von der Notwendigkeit des Konfessionswechsels. Gleichzeitig findet man an keiner Stelle der Aufzeichnungen eine Spur von der Ablehnung der englischen Kirche, der er viel vorzuwerfen hatte, die aber anderen Sicherheit und Geborgenheit geben konnte[45].

Ab 1845 sind Newmans theologische Argumente für den Übertritt immer weniger hörbar. In den Vordergrund treten diesmal Gefühle und persönliche Motive. Der Kardinal wusste, dass ihm im Falle der öffentlichen Konversion nichts erspart bleiben würde. Darüber schrieb er im Briefe an seine Schwester Jemima Mozley am 15.03.1845:

> „In meinem Alter lieben die Menschen die Bequemlichkeit. Ich selbst liebe die Bequemlichkeit. Ich gebe eine Versorgung auf, die keine Pflichten einschließt und allen meinen Bedürfnissen gerecht wird. (...) Ich habe ein großes Einkommen aus meinen Predigten (...). Ich habe einen guten Namen bei vielen; ich opfere ihn mit voller Überlegung. Ich habe bei noch mehr Leuten einen schlechten. Ich erfülle ihnen ihre ärgsten Wünsche und verschaffe ihnen den Triumph, den sie am meisten begehren. Ich

[41] Vgl. Newmans Brief an einen Freund vom 5.04.1844. In: ebd., 238. Vgl. auch: Jörg Ulrich, a.a.O.

[42] Newmans Brief an einen Freund vom 5.04.1844. In: Newman: Briefe und Texte, a.a.O., 240. Vgl. auch Newmans Brief an E. Coleridge vom 16.11.1844. In: ebd., 254.

[43] Ebd., 238.

[44] Newmans Brief an J. Keble vom 23.01.1844. In: ebd., 237.

[45] Vgl. Newmans Brief an Frau J. Mozley vom 22.12.1844. In: ebd., 264.

betrübe alle, die ich liebe, beunruhige alle, die ich selbst belehrt oder gestützt habe. Ich gehe zu Menschen, die ich nicht kenne und von denen ich sehr wenig erwarte. Ich mache mich selbst zu einem Ausgestoßenen, und das in meinem Alter“[46].

Newmans Übertritt muss daher als Folge einer rationalen, intellektuellen Entscheidung gesehen werden und nicht als eine radikale Abwendung von der weltlichen Orientierung oder ausschließlich als ein aus der psychischen Struktur des Suchenden resultierender Entschluss. Bezeichnend ist dabei, dass Newman die Erfahrung der entscheidenden Stunde seines Lebens nicht festzuhalten suchte. Die Einzelheiten des legitimen Akt des Übertritts in die katholische Kirche, der am 9.10.1845 mit der Taufe sub conditione stattfand, verdankt man dem Bericht von Pater Dominicus Barberi, der Newman dieses Sakrament spendete. An diesem Tag schlossen sich der katholischen Kirche auch zwei Mitarbeiter von Newman an: Frederic Bowles (1818-1900) und Richard Stanton (1820-1901)[47]. Der letzte Sprung aus dem Zweifel in die Gewissheit half dem Konvertiten, religiösen Halt und innere Ruhe zu finden[48].

4. Schlussfolgerungen

Um auf die Fülle des Gedankenguts des anglikanischen Theologen John Henry Newman einzugehen, gibt es kein besseres Mittel als deren Verdeutlichung in seinen Briefen und Memoiren, in denen das Echo des Ringens und Kampfes um Wahrheit im Vordergrund steht. Zentral für die Themenführung sind bei ihm die existentielle Prüfung des Menschen und die ihr zugeordnete Gestaltung der Identitätssuche. Diese Suche kann als Maßstab für seine geistige Leistungsfähigkeit angesehen werden. „Lasst uns beten, dass bald die Zeit kommt, da die Kirche offiziell und öffentlich die beispielhafte Heiligkeit Kardinal John Henry Newmans, eines der hervorragendsten und vielseitigsten Meister der englischen Spiritualität, verkündet“, schrieb Papst Johannes Paul II. an den Vincent Nichols, Erzbischof von Birmingham, anlässlich des 200. Geburtstages von Newman[49]. Newmans Konversion war keine blitzartige Umwandlung. Es dauerte eine Zeitlang, bis ihn die Glaubensgewissheit dazu verleitete,

[46] Ebd., 268f.

[47] Vgl. den Bericht von Pater Dominicus. In: ebd., 279.

[48] Vgl. Newmans Brief an Frau William Froude vom 15.02.1846. In: ebd., 287.

[49] Zit. nach: Roman A. Siebenrock/Wilhelm Tolksdorf (Hg.): *Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman*, Frankfurt am Main 2006, 7.

den entscheidenden Schritt zu machen. Einige Jahre hat er darauf verwandt, seine ganze Denkweise auf den katholischen Glauben abzustimmen, bevor er sich in den Schoss der römischen Kirche begab. Bis zum Übertritt blieb er anglikanischer Theologe und Pfarrer, der sich von seiner Kirche nicht distanzierte. Er sah ihre Mängel und Schwächen und war jahrelang bemüht, den Auswüchsen des verkrusteten Kirchensystems abzuhelfen. Jahrelang empfand Newman dabei die Qualen der Ungewissheit hinsichtlich der Konversion, wobei die Aufzeichnungen, die er hinterlassen hat, zahlreiche Beweise dafür liefern.

Der zu jener Zeit sehr mutige Schritt der Konversion war im Falle des anglikanischen Theologen mit ernormen Opfern verbunden. Er musste alles aufgeben, was ihm wichtig war. In dem Sinne bedeutete seine Bekehrung ein Stück Sterben[50]. Die Missverständnisse, auf die er überall stieß, schmerzten ihn wohl am deutlichsten, obwohl er auch in seiner Entscheidung viele Nachfolger fand. Sein Glaubenswechsel wurde eine öffentliche Sensation, die er sich keineswegs wünschte. Zugleich muss erwähnt werden, dass der spätere Kardinal eine Zeitlang innere Konversion in Erwägung zog. Da aber sein Glaube in keiner Weise äußere Zutat war, gab er diesen Gedanken schnell auf. Ida Friederike Görres schrieb darüber wie folgt: „Seltsame, seltsame Konversion, nichts weniger als Sieg und Eroberung, sondern sublime failure, Übergabe, Gefangennahme … Zuerst Begegnung mit der noch unsichtbaren, aber schon gewaltig realen Kirche, im Raum des Gedenkens, der Geschichte, dann wird sie immer konkreter, die Erfahrung drastischer …“[51].

Bei der Aufklärung des von ihm eingeschlagenen Weges verwies John Newman oft auf die Beziehung von Glaube und Wissenschaft. Er suchte die Welt zu verstehen, die Begründungen des Verstandes im Lichte des Glaubens zu umgreifen und sie zu Papier zu bringen. Man spürt in seinen Schriften das allgemeine Bemühen, Totalzusammenhänge zum Gegenstand zu nehmen und in ihre Tiefen einzudringen. Papst Johannes Paul II. stellt in seiner Enzyklika *Fides et ratio* den Kardinal neben andere angesehene Wissenschaftler wie Edith Stein als Beispiel derjenigen, „die aus der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Glaubens beachtenswerte Vorteile gezogen haben“[52]. Geistliche und intellektuelle Formung hielten bei Newman miteinander Schritt in jenen Jahren 1839-45, in denen er sich in einem gewissen Zustand der Bereitschaft

[50] Vgl. Jean Amrouche. *Gespräche mit Paul Claudel*, Heidelberg 1958, 45.

[51] Ida Friederike Görres: *Der Geopferte. Ein anderer Blick auf John Henry Newman.* Mit einem Vorwort von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Vallendar-Schönstatt 2004, 265.

[52] Johannes Paul II.: *Fides et ratio. Enzyklika über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998*. In: *Der Apostolische Stuhl 1998. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen*, Köln 2001, 711.

hielt. Die Konversion bedeutete ihm aber nicht das Aufgeben der Suche nach Gottes Wegen. Und so könnte Newmans Entscheidung und sein weiteres Leben im Dienste der katholischen Kirche als „conversio continua", als ständige Wandlung, angesehen werden.

STRESZCZENIE

Listy, wspomnienia i zapiski Johna H. Newmana, obejmujące lata 1801-1845, stawiają czytelnika w obliczu duchowej i intelektualnej metamorfozy autora, który mimo rozlicznych rozterek natury religijnej zawsze odczuwał głód prawdy. Niniejszy artykuł przedstawia duchową drogę kardynała do Kościoła katolickiego w oparciu o świadectwo jego pism o charakterze autobiograficznym. Zapiski te są hymnem uwielbienia wobec niezgłębionych dróg Bożych, a zarazem drobiazgową, lecz pozbawioną przesadnego emocjonalizmu i retoryki, analizą dotychczasowego życia anglikańskiego teologa, który pośród wielu pytań i wątpliwości nie ustawał w duchowych poszukiwaniach prawdy. Chociaż nigdy nie utracił wiary w obecność Boga w Kościele przodków, to jednak z czasem nie potrafił on dostrzec w nim własnej drogi prowadzącej do Chrystusa. Przez kilka lat zwlekał z podjęciem ostatecznej decyzji. Dopiero poruszenie Łaską w postaci przekonania, że wiarę katolicką można uzasadnić za pomocą rozumu (pomocne okazało się w tym studium historii chrześcijaństwa pierwszych wieków i pisma Ojców Kościoła) przesądziło o przyjęciu przez niego chrztu w Kościele rzymsko-katolickim.

Quellenverzeichnis

Primärliteratur:

Stein, Edith: *Übersetzung von John Henry Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1845).* Freiburg-Basel-Wien 2002

Sekundärliteratur:

Amrouche, Jean: *Gespräche mit Paul Claudel.* Heidelberg 1958

Core E.L.: *John Henry Newman: His Developing Faith, His Life as a Catholic.* In: *The Pittsburgh Catholic Newspaper* vom 6 und 13. 10. 1995

Görres, Ida Friederike: *Der Geopferte. Ein anderer Blick auf John Henry Newman.* Mit einem Vorwort von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Vallendar-Schönstatt 2004

Johannes Paul II.: *Fides et ratio. Enzyklika über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998*. In: *Der Apostolische Stuhl 1998. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen*, Köln 2001

Newman John Henry. In: The Catholic Encyclopedia, Volume X, New York 1999

Siebenrock A. Roman/Tolksdorf Wilhelm (Hg.): *Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman.* Frankfurt am Main 2006

Ulrich, Jörg. *Newman John Henry.* In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band XVII/2000

Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 271–284

MIŁOŚĆ PASTERSKA KAPŁANA W ŚWIETLE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II *PASTORES DABO VOBIS*

We wspólnocie Kościoła ujawniają się różne charyzmaty, konieczne są różne posługi, spełniane są różne urzędy. Wspólnotę wierzących można porównać do Ciała Chrystusa tworzonego przez różne członki, które stanowi jednak harmonijną całość (1Kor 12, 12–27). Każdy z nich ma do spełnienia określoną rolę w budowaniu wspólnoty Kościoła. Jednak rolę szczególną w organizmie kościelnym pełni głowa. Jest nią sam Chrystus, który poprzez wyświęconych kapłanów działa w swoim Kościele. Zgodnie z *Katechizmem Kościoła Katolickiego*: „W służbie eklezjalnej wyświęconego kapłana jest obecny w swoim Kościele sam Chrystus jako Głowa swojego ciała, jako Pasterz swojej owczarni, Arcykapłan odkupieńczej ofiary, Nauczyciel prawdy. To właśnie wyraża Kościół, mówiąc, że kapłan na mocy sakramentu święceń działa «w osobie Chrystusa-Głowy» (*in persona Christi Capitis*)”[1]. Obecność kapłana jest więc warunkiem niezbędnym dla normalnego funkcjonowania wspólnoty kościelnej. Jego obecność jest konieczna przede wszystkim dla sprawowania sakramentów, szczególnie Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania, a także zgodnego z interpretacją Kościoła przepowiadania Dobrej Nowiny. Dzięki posłudze kapłana Chrystus jest obecny w swoim Kościele. Zagadnieniem omawianym w niniejszym szkicu jest styl posługi kapłańskiej, w szczególności miłość pasterska, która powinna charakteryzować każdego kapłana. W celu przybliżenia tego tematu należy odwołać się przede wszystkim do nauczania Jana Pawła II, który pozostawił po sobie nie tylko bogatą spuściznę doktrynalną dotyczącą kapłaństwa i miłości pasterskiej, ale przede wszystkim przykładem własnego życia wskazał jej szlachetny wzór. Poszczególnymi etapami podejmowanej problematyki będzie określenie, czym jest miłość pasterska jako szczególny rys posługi kapłańskiej, w czym ona się wyraża, jak kształtować miłość pasterską w rodzinie, seminarium i w czasie formacji stałej. Zaprezentowane zostanie również zagadnienie miłości pasterskiej w posłudze i stylu życia ka-

[1] KKK, nr 1548.

płana. Proponowane etapy analizy, jak się wydaje, pozwolą zarysować pewien szkic tego niezwykle rozległego i bogatego tematu, jakim jest miłość pasterska.

1. Miłość pasterska

Zgodnie z *Katechizmem Kościoła Katolickiego*: „Kapłaństwo ma charakter *służebny*. Misja, którą Pan powierzył pasterzom swego ludu, jest prawdziwą *służbą*. Kapłaństwo jest całkowicie skierowane ku Chrystusowi i ludziom. Zależy całkowicie od Chrystusa i Jego jedynego kapłaństwa; zostało ustanowione dla ludzi i dla wspólnoty Kościoła. Sakrament święceń udziela świętej władzy, która jest właśnie władzą Chrystusa. Wykonywanie tej władzy powinno więc stosować się do wzoru Chrystusa, który z miłości stał się ostatnim i sługą wszystkich. Słusznie więc nazwał Pan opiekę nad owieczkami dowodem miłości względem Niego”[2]. Zgodnie z Pawłowym obrazem Kościoła, Chrystus jest w nim Głową, która rządzi, a zarazem służy wszystkim innym członkom. W momencie święceń kapłan zostaje upodobniony do Chrystusa Dobrego Pasterza, z miłością troszczącego się o swoją owczarnię, oraz do Chrystusa Głowy, który kieruje Kościołem. Kapłan na mocy święceń partycypuje we władzy Jezusa Chrystusa kierującego Kościołem poprzez swojego Ducha[3]. Jak czytamy w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*: „Dzięki tej konsekracji, dokonanej przez Ducha w sakramencie święceń, życie duchowe kapłana zostaje naznaczone, ukształtowane i określone przez postawy i wzory postępowania znamionujące Jezusa Chrystusa Głowę i Pasterza Kościoła, które objawiają się w Jego pasterskiej miłości”[4]. To upodobnienie do Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła zobowiązuje kapłana do naśladowania Mistrza, który pozostawił Kościołowi doskonały wzór władzy sprawowanej w Kościele, która wyraziła się w służbie, całkowitym darze z siebie, poświęceniem aż do ofiary krzyżowej. Ten wzór miłości pasterskiej ma być inspiracją ożywiającą i dynamizującą duchowe życie kapłana. To zobowiązanie do realizowania miłości pasterskiej wynika z upodobnienia do Chrystusa w momencie święceń[5]. Życie Chrystusa było bowiem nieustannie naznaczone miłością pasterską. Przejawiała się ona niemalże we wszystkich Jego działaniach, w całym Jego postępowaniu, w codziennej praktyce Jego życia. Jak przekazują Ewangelie, Chrystus lituje się nad rzeszami, które za nim wędrują, by słuchać Jego słowa. Porównuje je do owiec pozosta-

[2] Tamże, nr 1551.

[3] PDV, nr 21; Jan Paweł II, *List na Wielki Czwartek 1979*, w: tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, Kraków 2005, s. 18.

[4] PDV, nr 21.

[5] Tamże.

wionych bez opieki pasterza (Mt 9, 35–36), szuka owiec zbłąkanych i zagubionych (Mt 18, 12–14). Dla jednej pozostawia dziewięćdziesiąt dziewięć, by jej szukać, a odnalazłszy bierze ją na swoje ramiona i przynosi do stada. Zna je, każdą woła po imieniu, a w sytuacji zagrożenia gotów jest oddać za nie swoje życie. On jest pasterzem dobrym, który nie pasie siebie, ale powierzone mu owce. Kapłan poprzez konsekrację został upodobniony do Chrystusa Pasterza i Głowy Kościoła. Powinien więc naśladować miłość pasterską swojego Mistrza. Kapłan na mocy konsekracji pełni wobec Kościoła „funkcję oblubieńczą" (*amoris officium*). Pełniąc tę funkcję, powołany jest „by w swoim życiu duchowym realizować miłość Chrystusa Oblubieńca do Kościoła Oblubienicy"[6]. Tak więc kapłan realizując swe kapłańskie i pasterskie powołanie, powinien dawać świadectwo tej oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła. Powinien zwracać się do ludzi sercem wiernym, czystym i zawsze zdolnym do miłowania tych, wśród których posługuje[7]. Miłość pasterska stanowi zatem istotny rys osobowości kapłana. Według adhortacji *Pastores dabo vobis*, „wewnętrzną zasadą, cnotą ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana, który wzoruje się na Chrystusie Głowie i Pasterzu, jest *miłość pasterska*, uczestnictwo w miłości pasterskiej samego Jezusa Chrystusa. […] Miłość pasterska jest przede wszystkim *darem z siebie*, *całkowitym* darem z siebie *dla Kościoła*, na obraz daru Chrystusa i we współudziale z nim"[8]. Miłość pasterska zobowiązuje kapłana, by potrafił ofiarować ludziom swój czas, środki materialne, jakimi dysponuje, troskę i uwagę, a ostatecznie siebie samego. Postawa ta powinna być nie tylko sposobem wypełniania obowiązków kapłańskich, ale ma przenikać sposób myślenia i działania kapłana oraz sposób odnoszenia się jego do innych ludzi[9]. Brak miłości pasterskiej wyrażającej się w ojcowskim traktowaniu wiernych odpycha ich od duszpasterza, a także od Kościoła[10].

2. Przedmiot miłości pasterskiej

Miłość pasterska ma obejmować przede wszystkim samego Chrystusa. Według adhortacji *Pastores dabo vobis*, „dar z siebie dla Kościoła dotyczy Ko-

---

[6] Tamże, nr 22; Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis.* O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, nr 23.

[7] PDV, nr 22.

[8] Tamże, nr 23.

[9] Tamże; O. J.-M. Verlinde, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 200–201.

[10] O. Leonard od Męki Pańskiej, *Dobry pasterz. Rozważania dla kapłanów*, Kraków 1964, s. 112.

ścioła jako Ciała i *Oblubienicy Jezusa Chrystusa*. Dlatego więc miłość kapłana obejmuje najpierw Jezusa Chrystusa: jedynie, gdy kocha i służy Chrystusowi, Głowie i Oblubieńcowi, miłość ta staje się źródłem, sprawdzianem, miarą oraz pobudką do miłości i posługi kapłana dla Kościoła, Ciała i Oblubienicy Chrystusa"[11]. Miłość Chrystusa jest niejako warunkiem wstępnym miłości kapłana do innych kapłanów, a przede wszystkim do katolików świeckich. Miłość ta wyraża się przede wszystkim w gorliwym kształtowaniu w sobie wewnętrznego związku z Chrystusem przez praktykę codziennej Mszy świętej, częstej spowiedzi, wierności Liturgii Godzin i systematycznej modlitwie osobistej.

Kolejnym przedmiotem miłości pasterskiej jest prezbiterium diecezjalne. Kapłan powinien utrzymywać więź z biskupem i innymi kapłanami. Zgodnie z dekretem o posłudze i życiu kapłanów „wierność bowiem wobec Chrystusa nie da się oddzielić od wierności wobec Jego Kościoła. Aby więc prezbiterzy na próżno nie stawali do zawodów, miłość pasterska domaga się od nich, by pracowali zawsze w ścisłym zjednoczeniu z biskupami i innymi braćmi w kapłaństwie. Tak postępując, znajdą prezbiterzy jedność własnego życia w samej jedności posłannictwa Kościoła i w ten sposób zjednoczą się ze swym Panem, a przez Niego z Ojcem w Duchu Świętym, aby mogli być napełnieni pociechą i opływać w radość"[12]. Kapłan, który ma być wrażliwy na potrzeby wiernych, powinien utrzymywać więzi z innymi kapłanami. Więź ma charakteryzować się wyrozumiałością, dobrocią, zapomnieniem o doznanych przykrościach, cierpliwością w znoszeniu błędów innych prezbiterów, dostosowywaniem się do potrzeb, planów, stylu pracy współbraci[13]. Miłość pasterska powinna więc obejmować innych kapłanów, którzy wraz z nim pełnią posługę pasterską w tym samym Kościele lokalnym.

Głównym obiektem zainteresowania i troski kapłana mają być wierni świeccy. Wyzwania, z jakimi konfrontują się wierzący, mają być głównym przedmiotem zainteresowania prezbitera. Troski, kłopoty, trudności parafian mają stawać się troskami ich duszpasterza. Koniecznym jednak warunkiem ukształtowania w kapłanie takiej postawy jest wyrobienie w nim pewnego zespołu odpowiednich cech tworzących silną i zrównoważoną osobowość. Dopiero takie osoby zdolne będą podjąć duszpasterską odpowiedzialność za powierzonych im wiernych. Niezmiernie istotne jest więc wychowanie w duchu prawości, rze-

---

[11] PDV, nr 23.

[12] Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, nr 14, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 791.

[13] O. Leonard od Męki Pańskiej, *Dobry pasterz. Rozważania dla kapłanów,* Kraków 1964, s. 122–124.

telności, szacunku wobec innych, wierności słowu, konsekwencji w postępowaniu, umiłowaniu prawdy[14]. Kształtowanie w procesie wychowania takich cech daje szansę na uformowanie osobowości, które w posłudze kapłańskiej pozwolą na przyjęcie stylu duszpasterskiego pełnego zrozumienia dla ludzkich problemów i potrzeb. Postawę taką kształtuje również bezpośrednie bliskie kontakty z ludźmi, poznawanie ich problemów, kłopotów i radości potrzeb oraz oczekiwań. Zbliżanie się do konkretnych sytuacji osobistych, rodzinnych i społecznych daje szansę na kształtowanie w kapłanie postaw pełnych empatii, życzliwości i zrozumienia dla ludzkich problemów[15].

Miłość pasterska niewątpliwie wypływa z tego wszystkiego, co kapłan w ramach swej posługi czyni. Dotyczy to przede wszystkim największego skarbu i świętości Kościoła, jaką jest Eucharystia. Zgodnie z *Dekretem* o posłudze i życiu kapłanów, miłość pasterska „wypływa głównie z Ofiary eucharystycznej, która dlatego pozostaje ośrodkiem i korzeniem całego życia prezbitera, tak, że to, co dzieje się na ołtarzu ofiarnym, dusza kapłańska stara się odtworzyć w sobie. Nie można zaś tego osiągnąć, jeśli sami kapłani nie będą wnikali przez modlitwę coraz to głębiej w tajemnice Chrystusa"[16]. Pomiędzy celebracją najświętszych tajemnic wiary a miłością pasterską kapłana istnieje niewątpliwie ścisłe powiązanie i wzajemne oddziaływanie. Miłość pasterska niejako karmi się Eucharystią. Z drugiej natomiast strony stanowi najwyższe spełnienie miłości pasterskiej. Życie kapłana jest nierozerwalnie związane z Eucharystią. Stanowi ona źródło i szczyt całej jego działalności. Ma również być przedmiotem jego najwyższej miłości, troski i poświęcenia. Priorytetem jego pasterskiej działalności ma być troska o zachowanie czci, starania o właściwy kult i odpowiedni szacunek dla Eucharystii[17].

3. Formacja do miłości pasterskiej

Miłość pasterska ma być istotnym rysem posługi i osobowości kapłańskiej. Postawa ta musi być jednak świadomie kształtowana. Warto więc zastanowić

---

[14] PDV, nr 23, 43.

[15] Tamże, nr 70.

[16] Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, nr 14; Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 23.

[17] Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia*, nr 31; tenże, *List na Wielki Czwartek 1980,* w: tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, s. 36–37; tenże, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich,* Kraków 2005, s. 72–76; O. J.-M. Verlinde, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 136–137.

się nad podmiotami, które powinny podjąć odpowiedzialność za kształtowanie tej postawy w kandydatach do kapłaństwa i w samych kapłanach. Do najważniejszych, jak się wydaje, należą: rodzina, seminarium, wreszcie sami duchowni w ramach formacji stałej.

3.1. Formacja w rodzinie

Formacja w rodzinie ma prowadzić przede wszystkim do kształtowania ludzkiej i chrześcijańskiej dojrzałości. W wymiarze ludzkim chodzi przede wszystkim o rozwój dojrzałości uczuciowej, zdolności nawiązywania zdrowych relacji międzyludzkich. Celem formacji ludzkiej w rodzinie jest wychowanie do autentycznej miłości. Trzeba za adhortacją *Pastores dabo vobis* podkreślić, że „warunkiem *dojrzewania uczuciowego* jest świadomość, że centralne miejsce w ludzkim życiu zajmuje miłość”[18]. Jan Paweł II nawiązuje do swej programowej encykliki *Redemptor hominis*, stwierdza, że „człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą i 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”[19]. W rodzinie opartej na małżeństwie człowiek otrzymuje pierwsze wyobrażenie o tym, co dobre i złe, w rodzinie uczy się kochać i być kochany, uczy się ostatecznie tego, co znaczy być osobą[20]. Przyszły kapłan wrażliwy na potrzeby i pragnienia wiernych powinien rozwijać się w środowisku przyjaznym jego naturalnej i moralnej strukturze. Tylko w silnej i stabilnej rodzinie może ukształtować się dojrzała osobowość, zdolna do miłości, poświęcenia i wyrzeczenia[21]. Natomiast wychowanie chrześcijańskie ma kształtować dojrzałą miłość do osoby Jezusa Chrystusa. Rodzina jest Kościołem domowym. Stanowi wspólnotę przyjmującą Słowo Boże, a także wspólnotę ewangelizującą. Rodzina ewangelizuje przede wszystkim w procesie wychowania, w którym rodzice przekazują dzieciom chrześcijańską hierarchię wartości. Rodzina jest pierwszą szkołą modlitwy, miejscem pierwszej katechezy, jest wspólnotą wprowadzającą w liturgię chrześcijańską, rytm roku kościelnego. Rodzina jest również pierwszym seminarium. Wspólnotą kształtującą zręby ludzkiej i chrześcijańskiej tożsamości.

---

[18] PDV, nr 44.

[19] RH, nr 10.

[20] CA, nr 38–39.

[21] Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich,* Kraków 1996, s. 21–22.

3.2. Formacja seminaryjna

Formacja mająca na celu kształtowanie miłości pasterskiej powinna dokonywać się przede wszystkim w seminarium. Życie seminaryjne ma stwarzać możliwości praktycznego realizowania miłości bliźniego. W ramach praktyk seminarzyści powinni mieć możliwość podejmowania posługi wolontariatu w punktach Caritas, hospicjach, domach pomocy społecznej, fundacjach zajmujących się pracą charytatywną, domach dziecka, schroniskach dla bezdomnych. Wszystkie te praktyki mają stwarzać możliwość kształtowania postawy współczucia i otwarcia na ludzkie potrzeby, mają dawać możliwość wsłuchiwania się w ludzkie oczekiwania, potrzeby i nadzieje. Zaangażowanie w konkretną działalność charytatywną ma pomóc seminarzystom kształtować w sobie szlachetne i pełne empatii cechy charakteru.

Formacja seminaryjna ma obejmować również samowychowanie do odpowiedniego korzystania z wolności. Kandydat do kapłaństwa powinien w sposób odpowiedzialny kształtować w sobie postawę wewnętrznego opanowania, samodyscypliny, powinien być zdolny do zwalczania w sobie wszelkich przejawów egoizmu, umieć otwierać się na innych i ofiarnie spieszyć z pomocą potrzebującym. Z formacją do wolności związana jest konieczność odpowiedniego formowania sumienia moralnego. Kandydat do kapłaństwa, który w przyszłości ma pełnić rolę przewodnika duchowego, sam powinien charakteryzować się dojrzałością w zakresie moralnej oceny własnych wyborów, decyzji i postępowania[22].

Formacja do kapłaństwa ma wreszcie obejmować sferę duchową. Chodzi tu o formację autentycznie chrześcijańską właściwą wszystkim wiernym. Jednak formacja do kapłaństwa powinna być związana ze specyfiką i tożsamością posługi kapłańskiej. Ma ona prowadzić przede wszystkim do wewnętrznego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem. Narzędziem kształtowania tego wewnętrznego związku z Mistrzem jest przede wszystkim czytanie i rozważanie Słowa Bożego, milczenie będące warunkiem przyjęcia słowa oraz odpowiadanie na to Słowo poprzez praktykę częstej i systematycznej modlitwy. Szkołą miłości pasterskiej jest codzienna Eucharystia. Będąc ofiarą sama uczy postawy ofiarności. Według adhortacji *Pastores dabo vobis*, potrzeba, by „seminarzyści *każdego dnia* uczestniczyli w Eucharystii i by to codzienne sprawowanie sakramentu stało się później regułą ich kapłańskiego życia. Należy ponadto tak ich wychowywać, aby Eucharystia była dla nich *najwyższym wydarzeniem dnia*, by umieli w niej aktywnie uczestniczyć, nie ograniczając się nigdy do samej ruty-

[22] PDV, nr 44.

ny”[23]. Formować do miłości pasterskiej ma również praktyka częstej i autentycznej pokuty. Seminarzyści powinni więc mieć możliwość częstego korzystania z sakramentu pokuty i pojednania. Należy ich wychowywać do praktyki pokuty, uczyć sensu ascezy i wewnętrznej dyscypliny, kształtować ducha ofiary i wyrzeczenia, zgody na przyjęcie trudów[24]. Seminarzyści wychowywani w duchu pokuty, wyrzeczenia i samodyscypliny będą mogli zbliżyć się do krzyży, przeciwności i problemów wiernych, wśród których będą pracowali.

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa ma prowadzić w pierwszym rzędzie do poznania i zrozumienia wiary. Jednak w kontekście analizy miłości pasterskiej należy zaznaczyć, że istotną rolę w jej kształtowaniu stanowią nauki o człowieku. Niewątpliwie takie dziedziny, jak socjologia, pedagogika, psychologia, nauki polityczne i ekonomiczne pomagają zrozumieć sytuację człowieka we współczesnym świecie, poznać konkretną sytuację ludzi żyjących w najbliższym środowisku, parafii, ludzi należących do określonych grup zawodowych lub żyjących na określonych terenach. Zgłębianie wiedzy z zakresu tych nauk umożliwia kandydatowi do kapłaństwa „osadzenie we współczesności”, zbliżenie się do spraw konkretnych ludzi. Postawa taka charakteryzowała ziemskie życie Jezusa, który we wszystkim stał się podobnym do ludzi oprócz grzechu (Hbr 4, 15)[25].

Tak więc w wychowaniu seminaryjnym istotne znaczenie dla kształtowania miłości pasterskiej ma autentyczna praktyka miłości bliźniego, w sposób dojrzały przeżywana czystość. Formacja religijna ma uwzględniać specyfikę powołania kapłańskiego. Niezastąpioną rolę w tej dziedzinie odgrywa lektura Pisma Świętego, systematyczna modlitwa, a przede wszystkim codzienna Eucharystia oraz praktyka częstej spowiedzi. Formacja intelektualna ma wreszcie prowadzić do poznania sytuacji, w jakiej znajdują się ludzie żyjący na terenie diecezji i całego kraju.

3.3. Formacja stała

Formacja do miłości pasterskiej nie może zakończyć się wraz z formacją seminaryjną. Posługa kapłańska dla zachowania świeżości, stałości i gorliwości wymaga formacji stałej, kontynuowanej przez wszystkie lata kapłańskiego życia. Jest ona konieczna, by nie wygasł charyzmat, który został rozpalony w kapłanie w momencie święceń. Jest ona niezbędna również dlatego, że w na-

[23] Tamże, nr 48.

[24] Tamże.

[25] Tamże, nr 51–52.

turę każdego człowieka wpisane jest powołanie do integralnego rozwoju, obejmującego zarówno cielesny, jak i duchowy jego wymiar. Również powołanie do dojrzałości i świętości wymaga nieustannego współdziałania z łaską powołującego Boga. Wreszcie konieczność dotrzymania kroku aktualnym przemianom społecznym, kulturowym i religijnym wymaga ciągłej formacji ludzkiej, chrześcijańskiej i kapłańskiej. Według adhortacji *Pastores dabo vobis*, „Jezusowe «przyjdź i chodź za mną» zostaje wypowiedziane w sposób najpełniejszy i ostateczny, gdy sprawowany jest sakrament jego Kościoła: zostaje wyrażone i przekazane głosem Kościoła, gdy biskup modli się i nakłada ręce. […] Jest to początek tej odpowiedzi, która jako wybór podstawowy musi być wielokrotnie powtarzana i potwierdzana w ciągu lat kapłaństwa wieloma innymi odpowiedziami, niezmiennie zakorzenionymi w życiowym «tak», wypowiedzianym w chwili przyjęcia święceń”[26]. Tylko dzięki stałej formacji kapłan może nieustannie rozeznawać i wypełniać wolę Bożą, może pozostać wierny swemu posłannictwu aż do śmierci[27]. Formacja stała jest również niezwykle istotna dla wiernych, wśród których pracuje kapłan. Jest ona, zdaniem Jana Pawła II, aktem sprawiedliwości, a nawet miłości do ludu Bożego. Wierni mają bowiem prawo do posługi kapłana gorliwego, charakteryzującego się osobową dojrzałością, odpowiednio ukształtowanym sumieniem, świętością kapłańskiego życia. Według papieża, „*duszą i zewnętrznym kształtem formacji stałej jest miłość pasterska*: Duch Święty, który napełnia kapłana miłością pasterską, prowadzi go i towarzyszy mu na drodze coraz głębszego poznania tajemnicy Chrystusa, niezgłębionej w swym bogactwie […], a przez nią – tajemnicy chrześcijańskiego kapłaństwa. Ta sama miłość pasterska każe kapłanowi coraz lepiej poznawać oczekiwania, potrzeby, problemy i wrażliwość tych, do których skierowana jest jego posługa: ludzi żyjących w konkretnych sytuacjach osobistych, rodzinnych i społecznych”[28]. Formacja stała jest wymogiem specyfiki powołania kapłańskiego domagającego się wierności i nieustannego nawracania się. Jednak jej cechą charakterystyczną jest to, że jest ona naturalną konsekwencją formacji seminaryjnej. Formacja poprzedzająca święcenia, jak i po nich powinna zachowywać wewnętrzną spójność, jedność i kontynuację. Zarówno bowiem przed, jak i po święceniach celem formacji jest kształtowanie osobowości dojrzałej, osoby o głębokim życiu duchowym, odpowiednio ukształtowanym sumieniu, osoby znającej sytuację wiernych, wśród których pracuje. Według papieża, „powinna ona raczej być kontynuacją ogólnego i integralnego procesu ciągłego

[26] Tamże, nr 70.

[27] Tamże.

[28] Tamże.

dojrzewania, polegającego na pogłębianiu każdego wymiaru formacji – ludzkiego, duchowego, intelektualnego i duszpasterskiego – a jednocześnie na umacnianiu wewnętrznej i żywotnej więzi między nimi; punktem wyjścia i odniesienia jest tu miłość pasterska"[29].

4. Miłość pasterska w realizacji kapłańskiego powołania

Dotychczasowe etapy prezentowanego szkicu miały na celu przybliżenie samego pojęcia miłości pasterskiej oraz zagadnienia formacji mającej na celu ukształtowanie w kandydacie do kapłaństwa oraz w kapłanie istotnej cechy jego osobowości, jaką właśnie jest miłość pasterska. Niejako sumując dotychczasowe rozważania, należy podjąć zagadnienie miłości pasterskiej w realizacji kapłańskiego powołania. Kolejnymi etapami bieżących rozważań będzie: ubóstwo, celibat, posłuszeństwo, wolność w kontaktach z innymi ludźmi, dyspozycyjność w posłudze, duch modlitwy, męstwo w głoszeniu Ewangelii. Przybliżenie tych kwestii umożliwi wyraźne ukazanie związku posługi kapłańskiej z miłością pasterską.

Niewątpliwie ubóstwo ewangeliczne jest wyrazem miłości pasterskiej. Stanowi ono również skuteczne narzędzie kształtowania w kapłanie tej cnoty. Polega ona na podporządkowaniu wszystkich dóbr, Dobru najwyższemu, jakim jest Bóg[30]. Im bardziej duszpasterz będzie ulegał pokusie posiadania, tym bardziej będzie tracił zdolność przyciągania wiernych do siebie i apostolstwa wśród nich. Bogaty kapłan często bywa powodem zgorszenia, zdystansowania się ludzi wobec Kościoła, co skutkuje nieskutecznością jego duszpasterskich inicjatyw. Uzależnienie od wartości materialnych pozbawia go również wewnętrznej wolności i możliwości skupienia się na istotnych problemach wspólnoty, której służy. Prawdopodobnie będzie podejmował jedynie te inicjatywy, które mogą się wiązać ze zdobyciem korzyści materialnych[31]. Jedynie zachowując wewnętrzną wolność wynikającą z ubóstwa kapłan będzie mógł wyzbywać się egoizmu i zbliżać się w swojej praktyce duszpasterskiej do ubogich, chorych i bezdomnych. Ubóstwo stanowi również gwarancję, że kapłan będzie gotów bez obciążeń i więzów poświęcić się takiej posłudze, jaka będzie najbardziej potrzebna i konieczna dla Kościoła. Ubóstwo i związana z nim wolność, jest również gwarancją pewnej przejrzystości kapłana w dysponowaniu dobrami materialnymi wspólnoty. Zachowując wewnętrzną wolność będzie nimi zarządzał nie jak własnością prywatną, ale jak dobrami, z których trzeba będzie

[29] Tamże, nr 71.

[30] Tamże, nr 30.

[31] Z. Chlewiński, *Ubóstwo świadectwem,* „Pastores" 10(2001) nr 1, s. 16.

zdać sprawę przed wspólnotą i Bogiem[32]. Ubóstwo jest świadectwem jego wiarygodności i bezinteresowności. Ubogim stylem życia uwiarygodnia prawdę Ewangelii, którą głosi i przekonuje, że niczego nie pragnie dla siebie, ale wszystkie swoje siły poświęca budowaniu Królestwa Chrystusowego[33].

Kolejnym elementem duchowości kapłańskiej związanej z miłością pasterską jest czystość realizowana w celibacie kapłańskim. Dzięki niej kapłan może niepodzielnym sercem służyć Bogu i wspólnocie. Jest to znak miłości Bożej, a zarazem bodziec do jej gorliwego praktykowania. Celibat stanowi więc wartość pozytywną wzbogacającą kapłaństwo. Potwierdzeniem tego są słowa Jana Pawła II: „Celibat kapłański jest więc darem z siebie *w* Chrystusie i *z* Chrystusem *dla* Jego Kościoła i wyraża posługę kapłana dla Kościoła w Chrystusie i z Chrystusem. […] Celibat należy zatem przyjąć z miłością, na podstawie wolnej i nieustannie odnawianej decyzji jako bezcenny dar Boga, jako «bodziec miłości pasterskiej», jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności Kościoła, jako świadczenie wobec świata o Królestwie eschatologicznym"[34]. Celibat kapłański nie oddala kapłana od wiernych, z racji odmienności stylu życia. Autentycznie przeżywany celibat zrodzony z miłości, do miłości ma również prowadzić. Czystość niejako powiększa „pojemność" serca kapłańskiego, zwiększa jego zdolność miłowania innych[35]. Jak podkreśla papież, „poprzez swój celibat kapłan staje się w inny sposób «człowiekiem dla drugich» niż każdy mężczyzna, który wiążąc się w jedności małżeńskiej z kobietą, staje się również jako mąż i ojciec «człowiekiem dla drugich» w zasięgu swojej tylko rodziny: dla swej małżonki, a z nią razem dla dzieci, którym daje życie. Kapłan rezygnując z tego rodzicielstwa, które jest udziałem małżonków, szuka w tym innego ojcostwa, a poniekąd nawet macierzyństwa, jeśli pamiętamy o słowach Apostoła o dzieciach, które bolejąc rodzi. Są to dzieci jego ducha, ludzie powierzeni jego trosce przez Dobrego Pasterza, tych ludzi jest wielu. Więcej niż może ogarnąć zwyczajna ludzka rodzina"[36]. Miłość do Chrystusa nie zastępuje miłości innych ludzi. Wręcz przeciwnie kapłan spotyka się z miłością Chrystusa za pośrednictwem wiernych, do których jest posłany[37]. Jak stwierdza M. Rondet,

---

[32] PDV, nr 30.

[33] Tamże, s. 16–20.

[34] Tamże, nr 29.

[35] O. Leonard od Męki Pańskiej, *Dobry pasterz. Rozważania dla kapłanów*, Kraków 1964, s. 150–153.

[36] Jan Paweł II, *List na Wielki Czwartek 1979*, s. 26; tenże, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich,* Kraków 1996, s. 88.

[37] M. Rondet, *Celibat ewangeliczny a świat ludzkich relacji*, „Pastores" 21(2003) nr 4, s. 19–20.

„wszystko, co jest chlebem powszednim celibatariuszy dla Królestwa, ukierunkowuje sferę uczuciową na dar. Wzywając do wejścia na tę drogę, celibat dla Królestwa przygotowuje serce do spotkań z ludźmi, w których miłość będzie mogła być okazywana bez cienia dwuznaczności”[38].

Kolejnym przejawem, a zarazem szkołą miłości pasterskiej, jest posłuszeństwo woli Kościoła i gotowość pełnienia posługi duszpasterskiej wszędzie tam, gdzie najbardziej tego wymagają potrzeby Kościoła. Zwłaszcza w dobie nowej ewangelizacji Kościół ma prawo liczyć na kapłanów „gotowych nie tylko do zmiany formy swego posługiwania, ale i miejscowości, regionu lub kraju, zależnie od wyłaniających się potrzeb i okoliczności. Trzeba, aby kapłani z miłości do Boga potrafili zrezygnować z osobistych upodobań i planów”[39]. Duszpasterska dyspozycyjność, gotowość do rezygnacji z osobistych planów jest niewątpliwie wyrazem miłości kapłana do Kościoła. Przedmiotem jego miłości pasterskiej powinien być bowiem Kościół lokalny, ale również Kościół powszechny ze wszystkimi jego potrzebami, jakie ujawniają się w poszczególnych wspólnotach.

Innym przejawem miłości pasterskiej kapłana jest wolność w kontaktach z ludźmi, którzy są mu powierzeni. Kapłan ma być przewodnikiem wspólnoty w jej drodze do Boga. Dlatego należy zaznaczyć, że „do Niego ma kapłan prowadzić ludzi, a nie przywiązywać ich do siebie samego. Wierni należą tylko do Chrystusa, bo On nabył ich ku chwale Ojca za cenę swej najdroższej krwi”[40]. Kapłan nie powinien przesłaniać sobą Chrystusa, do którego prowadzi wiernych. Niewłaściwe jest również zbytnie przywiązanie do określonych form posługi, przybieranie postawy zdradzającej pogoń za zaszczytami, tanią popularnością, jak również postawa nieuzasadnionego krytykanctwa, ekscentryczny sposób głoszenia Słowa Bożego, celebrowania liturgii, wprowadzanie do niej nieuzasadnionych i samowolnych zmian lub rezygnacja z noszenia stroju duchownego. Aby zachować postawę pasterskiej miłości, kapłan musi kształtować w sobie postawę pokory, dzięki której zachowa wewnętrzną wolność w kontakcie z innymi ludźmi[41].

Kolejnym elementem wzmacniającym miłość pasterską, a zarazem ją wspierającym jest osobista modlitwa kapłana. Codzienna kontemplacja, rozważanie Słowa Bożego i Liturgia Godzin będą w nim kształtować świadomość i postawę

---

[38] Tamże, s. 20.

[39] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999, s. 70.

[40] Tamże, s. 68.

[41] Tamże, s. 68–69.

służebności w jego posłudze. Modlitwa jest bowiem codziennym szukaniem Mistrza, rozpoznawaniem Jego woli, szukaniem w Jego postawie pełnej służby, codziennej inspiracji dla pracy duszpasterskiej[42].

Nie można pominąć w postawie miłości kapłana do ludzi cnoty męstwa. Kapłan autentycznie wypełniający swoje posłannictwo nie może uchylać się od odpowiedzialności za czystość depozytu wiary i zachowanie dyscypliny kościelnej. Kapłan „ożywiony pasterską miłością, nie powinien się lękać wykonywania przysługującej mu władzy, do pełnienia której jest zobowiązany. Po to bowiem został ustanowiony i obdarzony władzą. Trzeba pamiętać, że także wtedy, gdy tę władzę wykonuje z należytą stanowczością, czyni to nie tylko w tym celu, by rozkazywać, ile spieszyć z pomocą *«non tam praeesse quam prodesse»*. Musi raczej zwalczać pokusę ucieczki przed odpowiedzialnością, ciążącą na kimś, kto powinien wykonywać władzę. Jeśli jej bowiem nie wykonuje, uchyla się od służby"[43]. Przejawem miłości kapłana do wspólnoty jest pełne życzliwości towarzyszenie wiernym we wszystkich problemach, jakie im towarzyszą. Przejawem miłości jest również głoszenie niepopularnej nauki, nieprzemilczanie prawdy, którą ma obowiązek wypowiedzieć, a która nie przysporzy mu popularności. Wymaga tego troska o czystość wiary, nauki moralnej, ostatecznie zbawienie powierzonych mu wiernych.

W podsumowaniu tematu miłości pasterskiej należy zaznaczyć, że samo kapłaństwo jest niezwykle cennym darem, sakramentem, dzięki któremu Chrystus jest obecny i działa w swoim Kościele. Jednak w wypełnianiu misji kapłańskiej niezwykle ważną rolę odgrywa ludzka i chrześcijańska postawa kapłana. Duchownego powinna charakteryzować przede wszystkim postawa miłości pasterskiej obejmująca najpierw Chrystusa, którego naśladuje, innych kapłanów, szczególnie tworzących prezbiterium diecezjalne, wreszcie wiernych świeckich. W kształtowaniu tej postawy niezwykle istotną rolę odgrywa najpierw rodzina, a później seminarium. Niezastąpioną rolę w tym procesie odgrywają również sami kandydaci do kapłaństwa oraz kapłani w ramach formacji stałej. Na kształtowanie tej postawy ważny wpływ mają elementy związane z codziennym życiem kapłana, przede wszystkim: ubóstwo, celibat, posłuszeństwo, wolność w kontaktach z innymi ludźmi, dyspozycyjność w posłudze, duch modlitwy oraz męstwo w głoszeniu Ewangelii.

---

[42] Tamże, s. 29.

[43] Tamże, s. 66.

DEUS CARITAS EST

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 285–290

PASCHALNE DZIEŁO MIŁOŚCI
REFLEKSJA NAD MISTERIUM PASCHALNYM W ŚWIETLE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

„Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4,16): tymi słowami rozpoczyna papież Benedykt XVI swą pierwszą encyklikę *Deus caritas est*, poświęconą miłości, „którą Bóg nas napełnia i którą mamy przekazywać innym" (DCE 1)[1]. Ten Bóg miłuje osobiście. Jako pierwszy wychodzi z inicjatywą miłości, dzięki czemu człowiek może doświadczać radości i szczęścia bycia przez Niego kochanym (DCE 9). Gdy odwieczne Słowo przyjmuje ludzką naturę, całe Jego życie i misja stają się szczególnym miejscem objawienia miłości Boga. Miłość ta dochodzi do szczytu w misterium paschalnym.

W pogrążonym w grzechu świecie paschalne dzieło miłości wcielonego Syna Bożego przybiera dramatyczną formę misji odkupienia. W Nim Bóg poszukuje cierpiącej i zagubionej ludzkości. Dla przybliżenia tej prawdy papież sięga do obrazowego języka biblijnych przypowieści. Przypowieść o zabłąkanej owcy mówi o człowieku, który nie jest sam w stanie odnaleźć drogi do Boga. Dobry pasterz to odwieczny Syn Boży, który sam wyrusza w drogę, by przyprowadzić na powrót do owczarni to, co zginęło[2]. Także przypowieści o kobiecie poszukującej utraconej drachmy czy też miłosiernym ojcu, który z otwartymi ramionami wychodzi na spotkanie marnotrawnego syna, ukazują dogłębne zaangażowanie Boga w realizację zbawczego dzieła (DCE 12).

Cała egzystencja Jezusa Chrystusa ma charakter paschalny. Nie sposób zatem odseparować od siebie Jego życia i śmierci. Co więcej, można powiedzieć, że sens Jego życia odsłania się w sposób wyjątkowo przejrzysty właśnie

---

[1] Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est" o miłości chrześcijańskiej* – z dnia 25 grudnia 2005 roku (odtąd skrót: DCE).

[2] Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, 32–33.

w śmierci. Zarówno Jego życie jak i śmierć wypełnia posunięta do końca, nieskończona miłość. Gest umywania nóg w Wieczerniku unaocznia, iż życie Zbawiciela jest w istocie aktem ofiarnej, oczyszczającej i wyzwalającej miłości[3]. Jego egzystencja znaczona jest krzyżem, cierpieniem, rozdarciem i obumieraniem pszenicznego ziarna, które owocuje w śmierci. Papież wyjaśnia jednak, iż cierpienie ma tutaj znaczenie drugorzędne. Ofiara Chrystusa płynie bowiem z miłości, która znajduje w niej swe spełnienie, a jednocześnie nadaje jej sens (DCE 6). Przyjmuje ona kształt krzyża, a więc formę miłości darującej siebie w śmierci. Zasadą konstytuującą ofiarę Chrystusa nie jest zatem zniszczenie, lecz miłość. Nie ma ona nic wspólnego z unicestwieniem, jest bowiem paschalnym aktem prowadzącym ze śmierci do życia. Moc miłości do tego stopnia rozszerza ludzką egzystencję, że staje się możliwe odnowienie relacji między oddalonym człowiekiem i Bogiem. Tak przeżywając cierpienie, Chrystus jest w stanie zjednoczyć na nowo w swym ciele to, co zostało rozdzielone przez grzech[4].

Miłość, która prowadzi Chrystusa do ofiary na krzyżu, urzeczywistnia się w całkowitym oddaniu Ojcu. Zewnętrznemu faktowi bycia ukrzyżowanym odpowiada wewnętrzny akt wydania siebie: „Miłuje mnie Ojciec, bo ja życie moje oddaję… Nikt mi go nie zabiera, lecz ja od siebie je oddaję" (J 10,17–18). Ten akt, który obejmuje całego człowieka, jest równocześnie aktem Syna, jako że Jego ludzkie posłuszeństwo pozostaje zanurzone w synowskim „tak" wypowiadanym odwiecznie Ojcu. Śmierć, oznaczająca z samej swej natury kres i zniszczenie wszelkich relacji, zostaje przez Chrystusa przemieniona w akt daru z siebie. W tym właśnie darze, posuwającym się aż do śmierci na krzyżu, ujawnia się szczytowa aktywność synowskiej miłości[5]. Jest to ofiara, w której oddaje On siebie Ojcu i mocą której nas Ojcu przywraca.

Benedykt XVI zwraca uwagę na rozgrywający się w ramach historii zbawienia dramat miłości. Miłość Boga do człowieka jest tak wielka, że wydaje się przeciwstawiać Jego sprawiedliwości. Papież dostrzega tutaj zarysowujące się już misterium krzyża. Ludzki grzech sprawia, że zbawcza miłość Boga wyraża się w paschalnym dramacie. Bóg do tego stopnia solidaryzuje się z ludźmi, że realizacja uczynionej przez Niego zbawczej obietnicy poprowadzi Chrystusa na krzyż. Wcielony Syn Boży tak bardzo nas miłuje, że przyjmuje na siebie śmierć, aby w ten sposób pogodzić sprawiedliwość z miłością (DCE 10). Jego krew nie woła o karę i nie żąda odpłaty, lecz wzywa do pojednania. W konfrontacji z ot-

---

[3] Por. Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, 58–59.

[4] Por. Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 237-239; Tenże, *Duch liturgii*, 33.

[5] Por. Tamże, 53–54; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 235.

chłanią ludzkiego upadku objawia się niewyczerpana głębia Bożej miłości. Krzyż stanowi zbudowany przez miłość most łączący ziemię z niebem. Jest on wyrazem najwyższej miłości, która staje się całkowicie darem dla drugich. Przelana na krzyżu krew stanowi konkretyzację miłości trwającej „do końca" (J 13,1). Jest to gest miłości dającej wszystko. Mógł ją ostatecznie okazać tylko Ten, w którym odwieczna boska miłość stała się miłością ludzką[6]. Papież mówi o miłości Boga objawionej definitywnie w przebitym na krzyżu sercu Jezusa (DCE 39). W Tym, którego przebili (J 19,37), rozpoznajemy zamysł Ojca, który z miłości posłał swojego Jednorodzonego Syna na świat, aby dokonał dzieła odkupienia (DCE 19). Na krzyżu grzech zostaje przezwyciężony potęgą miłości Boga, a zwycięstwo miłości nad śmiercią owocuje zbawieniem ludzi.

W śmierci Chrystusa zawarte zostaje Nowe Przymierze. W swych publikacjach J. Ratzinger często zwraca uwagę na fakt, iż to, co nazywamy przymierzem miłości, nie może być pojmowane jako symetryczna relacja dwóch partnerów zawierających umowę i nakładających na siebie wzajemne zobowiązania. Idea takiego partnerstwa jest nie do pogodzenia z biblijnym obrazem Boga. W przymierzu chodzi bowiem o relację całkowicie asymetryczną, jako że jest ono owocem wolnej i całkowicie suwerennej decyzji Boga w odniesieniu do stworzenia. Przymierze nie jest wzajemną umową, ale darem Bożej miłości[7]. Inicjatywa leży wyłącznie po stronie Boga, który jedna świat ze sobą w Chrystusie (2 Kor 5,19). To nie człowiek przychodzi do Boga z ofertą daru pojednania, ile raczej Bóg wychodzi ku niemu, by go obdarować. Mocą inicjatywy swej miłości przywraca On naruszone prawo, usprawiedliwiając grzesznika w swym miłosierdziu i przywracając mu życie. Jego dzieło jest czystą łaską, dokonującą dogłębnej przemiany w człowieku. Bóg nie czeka, aż winowajcy przyjdą i pojednają się z Nim. On sam wychodzi im naprzeciw i jedna się z nimi. Krzyż jest Jego zbliżaniem się ku grzesznikom. Nie jest on znakiem dzieła pojednania, jakie ludzkość byłaby w stanie zaoferować zagniewanemu Bogu, lecz stanowi wyraz niepojętej miłości Boga, który zstępuje na ziemię dla ocalenia człowieka[8].

Śmierć Jezusa pozwala zrozumieć pełny sens Ostatniej Wieczerzy. Rozdając swoje Ciało i Krew, a więc całą swą ziemską egzystencję, Jezus w przededniu odejścia z tego świata do Ojca daje w Wieczerniku samego siebie. Wydarzenie to stanowi antycypację śmierci i przekształcenie jej w dobrowolną ofiarę, będącą owocem miłości. W tym kontekście śmierć Jezusa stanowi manifestację chwały Boga (J 12,28; 17,21), a więc wspaniałości bezinteresownej Bożej miło-

[6] Por. Tamże, 235.241; J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 1999, 37–38.75.

[7] Por. Tamże, 47.

[8] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 230–231.

ści. Bez aktu nieskończonej miłości na krzyżu śmierć okazałaby się czymś pustym i bezsensownym. Także Wieczerza bez antycypowanej przez nią śmierci pozostawałaby gestem oderwanym od rzeczywistości. Stoją one wspólnie u podstaw eucharystycznej tajemnicy. Eucharystia jest obecnością ofiary Chrystusa, najwyższego aktu adoracji, będącego zarazem znakiem szczytowej miłości, posuniętej do rozdania samego siebie pod postaciami chleba i wina[9]. Ustanawiając ją, Jezus Chrystus nadaje krzyżowej ofierze trwałą obecność, a dając uczniom swoje Ciało i Krew, staje się dla nich pokarmem miłości. Eucharystia włącza ich w dynamikę ofiarniczego dzieła Pana. Poprzez udział w tej ofierze i uczestnictwo w Jego Ciele i Krwi, urzeczywistnia się ich zjednoczenie w miłości z Bogiem (DCE 13).

„Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je" (Łk 17,33). W ten sposób Jezus opisuje swą osobistą drogę, która poprzez krzyż prowadzi Go do zmartwychwstania. Papież mówi tu o drodze ziarna pszenicy, które, wpadłszy w ziemię, obumiera i przynosi obfity owoc (DCE 6). W tajemnicy zstąpienia do piekieł Zbawiciel z motywu miłości, w solidarności z nami przechodzi przez bramę ostatecznej samotności, zstępując w otchłań naszego grzesznego zagubienia i opuszczenia. Tam, gdzie nie mógł już dotrzeć żaden głos nadziei, jest obecny On, który przezwyciężył piekło. Odkąd w śmierci zamieszkała miłość, brama śmierci pozostaje już na zawsze otwarta[10]. Ostatnia Wieczerza, krzyż i zmartwychwstanie to jedno nierozłączne misterium paschalne. Akt miłości „do końca" stanowi radykalne przekształcenie śmierci. Stąd też teologia krzyża jest zarazem teologią paschalnej zwycięskiej radości. Znajduje ona swe przedłużenie w teologii zmartwychwstania, które stanowi odpowiedź Ojca na objawioną w krzyżu miłość Syna[11].

Zmartwychwstanie rozumie papież jako manifestację triumfującej i życiodajnej miłości, która okazuje się mocniejsza od śmierci. Pan prawdziwie powstał z martwych, żyje i pozostaje pośród nas. W Nim potęga miłości okazała się rzeczywiście silniejsza od mocy śmierci. Jest to miłość, której śmierć nie zdołała zniszczyć, co więcej, ona przez śmierć dopiero się w pełni uwydatniła. Ten, który umiłował nas wszystkich, obdarował nas nadzieją nieśmiertelności[12]. Zmartwychwstanie Jezusa mówi, że pokonanie granicy śmierci okazuje się ostatecznie możliwe za sprawą stwórczej mocy słowa i miłości Ojca, który wskrzesza swego Syna z martwych. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest

[9] Por. Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, 68–69.

[10] Por. Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 248.

[11] Por. Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, 73.

[12] Por. Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 253.256.

wyznaniem wiary w bezwarunkowe „tak", jakie Bóg mówi swemu stworzeniu. W wydarzeniu Paschy Bóg objawia moc trynitarnej miłości, nieskończenie przewyższającą moc śmierci[13]. Tak żywy dialog Jezusa z Ojcem w czasie ziemskiej misji świadczy o tym, iż Jego człowieczeństwo uczestniczy nieustannie w wewnątrztrynitarnym dialogu. Nie może ono zatem zaniknąć i przeminąć, jako że jest zakorzenione w odwiecznej miłości. Dopiero fakt powstania Jezusa z martwych odsłania pełny sens artykułu naszej wiary, który mówi, iż jest On człowiekiem. Bóg kocha nas do tego stopnia, że Jego miłość stała się ciałem i pozostanie nim już na zawsze. Właśnie tu otwiera się perspektywa wprowadzenia ludzkości w naturę samego Boga[14].

Mocą paschalnego dzieła Jezus wypisuje własną krwią w naszych sercach nowe Prawo: „Przykazanie nowe daję wam: abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie" (J 13,34). Wypełnienie przykazania miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest ono jedynie wymogiem. Miłość może być przykazana, zauważa papież, ponieważ wcześniej została podarowana (DCE 14). Jej realizacja okazuje się możliwa, gdyż zostaliśmy stworzeni na obraz Boga, który jest miłością (DCE 39). Rodzi się ona dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem. Miłość trzeba zaczerpnąć z samego boskiego źródła. Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją najpierw otrzymać w darze. Powinien pić wciąż na nowo z tego pierwotnego źródła, jakim jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga (J 19,34) (DCE 7). On pierwszy nas ukochał i nadal pozostaje pierwszy w miłości. Tylko dlatego możemy odpowiedzieć miłością na Jego miłość. Bóg nie nakazuje nam uczucia, którego nie bylibyśmy w stanie w sobie wzbudzić. On nas kocha i pozwala nam zobaczyć oraz odczuć Jego miłość, a z tego „pierwszeństwa" miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas (DCE 17). Wewnętrzną mocą, która uzdalnia wierzących do realizacji przykazania miłości na podobieństwo Zbawiciela, jest Duch Święty. On przemienia nasze serca i czyni świadkami miłości Boga w świecie (DCE 19).

Na kanwie paschalnego daru miłości warto pokusić się o jeszcze jedną, konkludującą refleksję. Papież jest świadomy, że człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje. Winien oczekiwać na dar miłości i przyzwolić na bycie obdarowanym, gdyż stać się w pełni człowiekiem można jedynie przez to, że się zostanie pokochanym. Gdyby bowiem nie zechciał dać się tak obdarować, zatraciłby samego siebie[15].

---

[13] Por. Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, 86–87.

[14] Por. Tamże, 75–76.

[15] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 216.

Mariola CHMIELEWSKA

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 291–306

DOŚWIADCZENIE MIŁOŚCI BOGA I MIŁOŚCI CZŁOWIEKA W SYTUACJI CIERPIENIA W ŚWIETLE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

Problem cierpienia zajmuje w nauczaniu papieża Jana Pawła II istotne miejsce. Szczególnym tego wyrazem jest list apostolski *Salvifici doloris*[1]. Temat ten kontynuuje jego następca, papież Benedykt XVI, łącząc go nierozerwalnie z zagadnieniem miłości[2]. Podczas gdy współczesny świat próbuje dokonać separacji cierpienia od miłości, deprecjonując sens ludzkiego cierpienia na rzecz promocji egotycznej miłości, obecny papież kładzie akcent na miłość. Janowe *Deus caritas est* (1 J 4, 16) przewija się jako leitmotiv przez cały papieski dokument. Śledząc publikacje kardynała J. Ratzingera można odnieść wrażenie, że pierwsza encyklika stanowi ukoronowanie jego doktryny na temat podstawowego wymiaru powołania człowieka, jakim jest wezwanie do odpowiedzi miłością na Boży dar. Caritas to papieskie remedium i propozycja chrześcijańskiego stylu życia na dziś. W drugiej części encykliki Ojciec święty pragnie „pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość" (DCE 1), zwłaszcza w sytuacjach cierpienia[3].

---

[1] Por. Jan Paweł II, *List apostolski «Salvifici Dolores» o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (11.02.1984), OsRomPol 5(1984) 1/2, 3–8. Por. M. Chmielewska, *Chrystologiczny wymiar cierpienia w świetle Listu apostolskiego Jana Pawła II Salvifici doloris,* Studia Gnesnensia 17(2003) 331-345.

[2] Benedykt XVI, *Encyklika «Deus caritas est» o miłości chrześcijańskiej* (25.12.2005), Poznań 2006 (odtąd skrót: DCE).

[3] Papież nie podejmuje w encyklice kolejnej próby szukania odpowiedzi na powszechnie stawiane pytanie: jeśli Bóg jest Bogiem miłości, to dlaczego na świecie jest tak wiele cierpienia i czy ma ono jakikolwiek sens?, lecz daje konkretne wskazówki, jak jemu zaradzić. Por. J. A. Freeman, *„Bóg gra nie fair!",* Lublin 1992, 13. Por. J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*. *Myśli na każdy dzień*, Poznań 1983, a także tegoż autora: *Obrazy nadziei. Wędrówki przez rok kościelny,* Poznań 1998; *Słudzy waszej radości. Chrześcijaństwo. Apostolstwo. Kapłaństwo,* Wrocław 1990; *Potężniejsza od śmierci jest miłość,* Wrocław 1989; *W drodze do Jezusa Chrystusa,* Kraków 2004; *Chrystus i Jego Kościół,* Kraków 2005.

Benedykt XVI potwierdza Chrystusową naukę o tym, że głodni muszą być nasyceni, nadzy przyodziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itp. (DCE 31), ponieważ w naszym ciele cierpimy i kochamy[4]. Przenikając jednak to, co zewnętrzne w drugim człowieku (głód, nagość, symptomy choroby, bólu i cierpienia), dostrzega jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości i poświęcenie mu uwagi (DCE 18). „Każdego dnia – pisze papież – stajemy się świadomi, jak wiele jest cierpienia w świecie, pomimo wielkiego postępu na polu nauki i techniki, z powodu różnorodnej biedy materialnej i duchowej" (DCE 30). Zatem i nasze czasy domagają się aggiornamento miłości, czyli nowej gotowości do wychodzenia naprzeciw potrzebującemu bliźniemu[5]. Także w XXI wieku chrześcijanie patrząc oczyma Chrystusa mogą dać drugiemu człowiekowi o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje (DCE 18).

Papież wielokrotnie powołuje się na 1. List świętego Jana, który zwraca uwagę na współdziałanie między miłością Boga a miłością bliźniego w doświadczeniu cierpienia. Jeżeli w ludzkim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, można widzieć w innym człowieku jedynie innego i nie potrafić rozpoznać w nim obrazu Boga (DCE 18). Potwierdzając obecność różnego rodzaju bolączek i niedomagań we współczesnym świecie, Benedykt XVI dochodzi do wniosku, że często najgłębszą przyczyną cierpienia jest właśnie brak Boga (DCE 31). Z jednej strony, człowiek pod ciężarem cierpienia, jakiego doświadcza w swoim życiu, pyta o Boga i odchodzi od Niego, z drugiej zaś, w tym właśnie papież dostrzega przyczynę ludzkiego cierpienia. W tej sytuacji Ojciec święty przypomina, że warto powrócić do źródła, do lektury Pisma świętego, aby na nowo poznać i uwierzyć miłości Boga, która ma moc przemienić życie nie tylko każdego cierpiącego człowieka, ale całego cierpiącego świata (DCE 1).

1. Powołani do miłości bez cierpienia

W akcie stworzenia Bóg w tajemniczy i darmowy sposób ofiarował człowiekowi dar miłości (DCE 1). W Nim, doskonałej i pełnej miłości relacji trzech Osób, nie ma miejsca na cierpienie[6]. Bóg stworzył człowieka na swój obraz

[4] J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie, 233.*

[5] Ciągle aktualne jest proroctwo z Ewangelii: „Ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu" (Mt 24, 12).

[6] „Ojciec, który stoi u źródeł trynitarnego życia pragnie, by cała stworzona przez Niego rzeczywistość dostąpiła w nim udziału. Gdy zatem stwarza, dzieli się życiem, dając uczestnictwo w pełni życia, którą sam posiada. Ten całkowicie bezinteresow-

i podobieństwo i związał się z nim więzami miłości[7]. Księga Rodzaju potwierdza, że nie z przypadku, lecz z boskiej stwórczej miłości, przychodzi człowiek na świat w stanie szczęścia i harmonii[8]. Pierwszego dotknięcia tej miłości doświadcza on w chwili stworzenia. Novum, które przynosi Biblia, to prawda, że istnieje jedyny Bóg, Stworzyciel nieba i ziemi, który jest autorem całej rzeczywistości i wszystkich ludzi. Stworzenie jest Mu drogie dlatego, że przez Niego było chciane i przez Niego zostało uczynione. Bóg kocha do tego stopnia, że kiedy człowiek odchodzi przez grzech, sam osobiście angażuje się bez reszty po jego stronie (DCE 9). Możemy mówić o swoistym dramacie serca Boga, który wchodzi w świat cierpienia, aby ten świat od niego wyzwolić[9]. Ponieważ On pierwszy nas umiłował, miłość nie jest już tylko przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi. (DCE 1). Jest to miłość wybrania. Człowiek obdarzony przez Stwórcę wolnością może wybrać lub odrzucić tę miłość. Bez pozytywnej odpowiedzi człowieka na ten dar, Bóg nie może być tym, kim chce być dla człowieka, ponieważ spełnienie Jego pragnienia jest w pewnym sensie zależne od ludzkiej decyzji. Po grzechu pierworodnym Bóg nie pozostaje obojętny wobec cierpiącego stworzenia, lecz nieustannie towarzyszy mu na drodze jego pielgrzymowania[10]. Ojcowska bliskość wobec

---

ny, wielkoduszny, motywowany miłością ojcowska zamysł realizuje się najpełniej w odniesieniu do stworzonego na obraz i podobieństwo Boże człowieka. Ojciec pragnie obdarować go życiem, i to w sensie integralnym, zarówno duchowym, jak i fizycznym, doczesnym i wiecznym. Jest On Ojcem Stworzycielem troszczącym się stworzone przez siebie życie. Jego zaangażowanie na rzecz człowieka wyraża się od samego początku w ogarniającej ludzkie życie troskliwej i wrażliwej miłości": M. Pyc, *Znaki bliskości Ojca,* Poznań 2005, 79.

[7] W Księdze Ozeasza Bóg zaznacza, iż „pociągał ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości", i chociaż zapowiada karę za wzgardzoną miłość, daje obietnicę, że miłość Boża zwycięży. Por. Oz. 11, 1–9.

[8] J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie,* 61.

[9] Por. J. A. Kłoczkowski, *Czy Bóg cierpiał w Auschwitz*?, Więź 49(2006) 7–8, 27. Już starożytny Kościół potwierdza w nauczaniu soborowym prawdę zawartą w Piśmie św., że *Deus passus est*. Por. D. Garota, *Bezsilna wszechmoc czyli o cierpieniu Boga*, Kraków 2003, 27.

[10] Stąd mowa o „boskim patosie, ponieważ *pathos* (gr.) oznacza «cierpienie z miłości». Por. J. A. Kłoczkowski, art. cyt., 27. „Terminem «współczucie» jako *pathos* Heschel opisuje sposób bycia Boga przy człowieku i tym samym poddanie się także płynącemu z tej miłości cierpieniu. Mamy tu do czynienia z tematem bliskim myśli chrześcijańskiej: Bóg jest miłosierny, a Jego miłość działa w świecie, w którym jest zło": Tamże, 30. „Już nic nie rozumiemy z patosu tego, który zsiadł z osła, aby zabandażować rany umierającego przy drodze": D. Garota, dz. cyt., 16.

cierpiących ma charakter zbawczy, ponieważ Bóg pragnie dobra całego i każdego człowieka. W sytuacji cierpienia każdy otrzymuje szansę odkrycia jego sensu jako apelu Ojca, który zaprasza go do pogłębienia wiary poprzez poddanie się Jego tajemniczej woli. Dzięki temu w momencie próby, doświadczając własnych ograniczeń, może się zanurzyć w niepojęte misterium Boga, który jest miłością[11]. Boże zaangażowanie się w cierpienie jest w konsekwencji ceną za obdarzenie człowieka wolną wolą. Bóg nie dopuszcza jedynie, aby człowiek doświadczał bolesnych skutków swoich błędnych decyzji, ale sam solidarnie angażuje się po jego stronie i przez to ukazuje ogrom swojej miłości do wszystkich ludzi[12].

Historia zbawienia cierpiącej ludzkości rozpoczyna się pełnym zatroskania pytaniem miłującego Ojca: „Adamie [tzn. człowieku], gdzie jesteś?" (Rdz 3, 9). Od samego początku Stwórca nie przestaje szukać każdego bez wyjątku i wyciągać ku niemu swoją miłosierną dłoń, aby ocalić jego człowieczeństwo i ostatecznie doprowadzić do miłosnego zjednoczenia ze sobą. Bóg jest zawsze obecny przy cierpiącym człowieku, w pełni się z nim solidaryzuje, co więcej nieustannie działa, aby obdarzyć go dobrem i wyzwolić od zła, które od początku jest przyczyną naszych cierpień. Bóg nie może cierpieć jak człowiek z powodu jakiejś niedoskonałości czy braku w bycie, bo jako doskonały byt nie zna cierpienia fizycznego. Doświadcza go jednak w ludzkim ciele swojego wcielonego Syna, kiedy postanawia odkupić świat od grzechu i pokonać raz na zawsze zaistniałe z powodu ludzkiego sprzeniewierzenia się cierpienie. Pismo święte przybliża nam dramat fizycznego i duchowego cierpienia człowieka pragnącego zbliżyć się ponownie do Boga, w którym dostrzega on źródło swojego ocalenia i spełnienia. Nie musimy zresztą szukać dowodów na to w Piśmie świętym, wystarczy rozejrzeć się dookoła[13].

---

[11] Por. M. Pyc, dz. cyt., 82.

[12] Bóg objawia się jako Emmanuel, „Bóg z nami" (Iz 7, 14; Mt 1, 23).

[13] „Doświadczenie cierpienia, zwłaszcza niezawinionego, jest powtórzeniem doświadczenia Hioba. „Jaki jest Bóg po Auschwitz? (...) Doświadczenie Auschwitz było bowiem doświadczeniem Hioba i nie mieściło się w dwóch klasycznych teodyceach występujących w myśli żydowskiej. Pierwsza to teodycea wyrażona przez przyjaciół Hioba: jeżeli cierpisz, to znaczy, że zgrzeszyłeś i cierpienie jest karą. Druga klasyczna żydowska teodycea, wywodząca się z Ksiąg Machabejskich, mówi: cierpisz, ponieważ jesteś wierny Panu i dlatego jesteś prześladowany, niewierni przez nienawiść do Boga zadają ci cierpienie. Żadna z tych teodycei nie jest zdolna odpowiedzieć na wołanie mordowanych w Auschwitz. Nie byli zabijani dlatego, że zgrzeszyli, ani dlatego, ze wyznawali judaizm, ale dlatego, że byli Żydami. Taki los spotkał nawet Żydów nawróconych na katolicyzm, jak Edyta Stein": J. A. Kłoczkowski, art. cyt., 27.

Bóg stworzył człowieka, aby go kochać, i kocha go nawet wówczas, gdy ten go zdradza, przeklina i odchodzi[14]. Widok ludzi, którzy zamiast wzajemnie się kochać, nienawidzą się i wzajemnie zadają sobie wiele cierpień, sprawia Bogu olbrzymi ból. On jednak, jak pokazuje historia zbawienia, trwa w miłości do człowieka i pozostaje wierny. Nigdy też nie jest winny naszych cierpień. Miłość i zaangażowanie Boga nieprzerwanie koegzystują od momentu, w którym człowiek popełnił pierwszy grzech, i będą trwać tak długo, jak długo człowiek grzeszy i cierpi. W sytuacji ludzkiego cierpienia pozostaje On obecny, tak że może stać się ono okazją do ratunku, ocalenia i zbawienia. Dla Stwórcy nie ma bowiem nic niemożliwego. On, który naprawdę kocha, pragnie dobra ukochanych przez siebie stworzeń[15]. Dlatego usłyszał On wołanie o pomoc cierpiącego ludu i stanął po jego stronie pełen miłosierdzia i miłości, która oddaje się do końca i bez końca[16]. Odtąd człowiek w swoim cierpieniu nie jest samotny. Jest przy nim Bóg[17].

---

[14] „Ks. J. Tischner zanotował gdzieś jedną z wypowiedzi Levinasa, który jakoby twierdził, że Boga nie było w Auschwitz. Zdaniem Tischnera, Bóg pojawił się tam przynajmniej raz, a to właśnie wtedy, gdy ojciec Kolbe oddał życie za współwięźnia": Tamże, 28.

[15] „Cierpienie rodzi się z miłości – to stwierdzenie potwierdza nawet doświadczenie potoczne. Kto przyjmuje miłość, jest bardziej narażony na cierpienie. Matka, która rodzi dziecko, godzi się na to, że może mu się coś stać, jakby znalazła się w większym polu rażenia. Ten, kto kocha, jest bardziej bezbronny – to jest oczywiste. Ale trudno przyjąć, jakoby miłość rodziła się z cierpienia. Może komentarzem do słów Eckharta [«bo miłość rodzi się z cierpienia, a cierpienie z miłości»] byłyby z zamierzenia bluźniercze słowa Fryderyka Nietzschego, który pisał, że «i Bóg ma swoje piekło, a jest nim miłość do człowieka». Jeżeli przyjąć z całą konsekwencją słowa z Ewangelii św. Jana «Kto widzi Mnie, widzi Ojca», czyli że w doświadczeniu człowieczeństwa Chrystusa zawiera się jakiś ślad tego, kim jest Bóg – wskazówka, która byłaby bliska myślicielom żydowskim jak Levinas, że przez drugiego człowieka idziemy do Boga, ale również, że twarz ludzka jest znakiem tajemniczej i niepojętej dla człowieka twarzy Boga. A jeżeli na tej twarzy rysuje się cierpienie nie tylko w sensie fizycznym, ale i duchowym, to być może ten obraz bardzo metafizycznego Boga powinien być nieco przekształcony, uzupełniony, rozwinięty": Tamże, 31.

[16] „Przywołajmy raz jeszcze słowa Benedykta XVI: «Ten krzyk trwogi cierpiącego Izraela, który wzywa Boga w godzinie ogromnej udręki, jest równocześnie wołaniem o pomoc wszystkich ludzi, którzy w historii – wczoraj, dziś i jutro – płacą cierpieniem za umiłowanie Boga, prawdy i dobra; a jest ich wielu, również i dziś»: Tamże, 33.

[17] K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997, 79–80.

2. Chrystusowa posługa miłości w sytuacji cierpienia

Wychodząc od osobistej ofiary i miłości Jezusa, papież czyni refleksję nad istotą miłości oraz sensem ludzkiego cierpienia (DCE 6)[18]. Chociaż ziemskie życie przepełnione jest cierpieniem, które nikogo nie omija, Bóg zsyła swojego Syna na świat, aby uczył kochać człowieka w każdej sytuacji. Przez Niego chce objawić, że nie pragnie cierpienia i śmierci człowieka, lecz by żył i kochał. Wcześniej przez proroków, a potem przez czyny Jezusa ukazuje, że jest potężniejszy niż cierpienie, zło a nawet śmierć. Jedynie On może przemienić ludzkie cierpienie i doświadczane zło w dobro. Dlatego zesłał swego Syna, aby odkupił grzeszny lud i w ten sposób przywrócił światu utraconą harmonię, pokój i szczęście. Odtąd miłość, cierpienie i śmierć znaczą ziemskie itinerarium Jezusa, które jest typową ludzką drogą. Krzyż prowadzi do zmartwychwstania. Jezus uczy, że ziarno pszenicy, które pada w ziemię, obumiera, dzięki czemu przynosi obfity owoc. Św. Jan zebrał wszystko w Piłatowym „Ecce homo" W krzyżu nie chodzi o sumę cierpień fizycznych, jakby dzieło odkupienia zależało od możliwie największej liczby mąk. Nie ilość i jakość cierpienia się liczy, lecz wymiar miłości, która jednoczy opuszczonego człowieka z Bogiem. Jedynie taka miłość nadaje cierpieniu kierunek i sens[19]. Krzyż objawia Boga, który aż do ostatecznej przepaści utożsamia się z człowiekiem i sądzi, ratując go[20]. W cierpieniu iśmierci Jezusa na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które ofiarowuje On siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić. Jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie, ponieważ Bóg cierpi z nami i za nas (DCE 12)[21].

„W Jezusie Chrystusie sam Bóg poszukuje «zaginionej owcy», ludzkości cierpiącej, osamotnionej i zagubionej" (DCE 12). Papież zauważa, że gdy Jezus w swoich przypowieściach mówi o pasterzu, który szuka zagubionej owcy, o kobiecie poszukującej drachmy czy też o ojcu, który wychodzi na spotkanie mar-

[18] Musimy pamiętać, że chociaż Jezus był Synem Boga, nauczył się posłuszeństwa, przez to co wycierpiał (por. Hbr 5, 8).

[19] Na krzyżu Jezus nie ofiarował swojego cierpienia ani śmierci, ale swoje życie jako wyraz doskonałej miłości. Por. B. Nowak, *Miłość i cierpienie. Męka i zmartwychwstanie Chrystusa źródłem uzdrowienia człowieka,* Kraków 2007. Ten tekst został pobrany ze strony internetowej: www.nowaksvd.opoka.net, która nie zawiera numeracji.

[20] Tamże.

[21] Chrystus przyjął prawdziwie ludzkie cierpienie nie tylko na krzyżu (Łk 19, 41). On płacze także przed grobem Łazarza (J 11, 35), czy wobec niedowiarstwa Jerozolimy.

notrawnego syna i bierze go w ramiona, wówczas wszystko to nie sprowadza się tylko do słów, lecz stanowi wyjaśnienie Jego działania i bycia (DCE 12)[22]. „Miłość może być «przykazana», ponieważ wcześniej jest dana" – wyjaśnia Ojciec święty (DCE 15). Właśnie tę prawdę Jezus przybliża w przypowieściach, spośród których papież wybiera trzy: *o bogaczu i Łazarzu* (Łk 16, 19–31), *o miłosiernym Samarytaninie* (Łk 10, 25-37) i o *Sądzie Ostatecznym* (Mt 25, 31––46). Przesłanie dwóch pierwszych wydaje się być bardzo aktualne i w naszych czasach. Oto bogacz zignorował biednego w potrzebie, gdy ten zwrócił się do niego o pomoc, o odpadki z jego stołu. Chrystus jakby przejmuje to wołanie ubogiego o pomoc i powtarza je, aby nas ostrzec i sprowadzić na właściwą drogę (DCE 15). Przypowieść ta nie jest ani negacją bogactwa, ani pochwałą ubóstwa. Zasadniczy jej problem, dotyczy tego, czy istnieje między nimi wzajemna otwartość i solidarność, czy ci, którym się lepiej powodzi, potrafią dostrzec ludzi ubogich i cierpiących, żyjących obok, i w razie potrzeby udzielić im pomocy. Z przypowieści wynika, że po śmierci Bóg odmienia ludzkie losy, oddając każdemu to, co sam sobie wysłużył. Wprawdzie wynagradza On człowiekowi każdą krzywdę i niedolę, ale po to stał się w Jezusie człowiekiem, aby ludzie byli Jego współpracownikami w eliminowaniu wszelkiego cierpienia i w pomnażaniu miłości na ziemi[23].

Przypowieść o dobrym Samarytaninie wyjaśnia, że ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim i wymaga praktycznego zaangażowania tu i teraz (DCE 15). Jezus poucza, przez jakie postawy osiąga się życie wieczne. Decydujące jest to, czy jest się bliźnim wobec innych ludzi, zwłaszcza cierpiących i znajdujących się we wszelkiej potrzebie. Zła jest sytuacja, gdy niewolnicza wierność różnym przepisom odbiera człowiekowi wrażliwość na ludzką krzywdę. Kapłan i lewita woleli uniknąć problemów, licząc na to, że ktoś inny zlituje się nad człowiekiem w potrzebie. W opozycji do nich ukazany

---

[22] „Przez swoje nauczanie i działalność: uzdrawianie chorych, uwalnianie od grzechu i złych dzieł, karmienie głodnych, wskrzeszanie zmarłych Jezus objawia nam, ze wbrew osądom wielu ludzi, Bóg nie zsyła na ludzi, ani nie pragnie żadnych cierpień, nie jest też obojętny wobec losów ludzkich, a wręcz przeciwnie": B. Nowak, dz. cyt.

[23] Por. A. Colacrai, J. Łach, F. Mickiewicz (red.), *Pismo święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2005, 191–192. „Czego uczy przypowieść o bogaczu i biednym Łazarzu (łk 16, 19-31), jeśli nie tego, że do Królestwa Bożego można wejść jedynie jako żebrak? Czujesz się bogaty i pewny siebie? Czujesz, że niczego nie potrzebujesz? Nie, ty jesteś «nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi»" (Ap 3, 17): D. Garota, dz. cyt., 120.

jest Samarytanin, w którego postawie najbardziej charakterystyczne jest to, że w napotkanym nieszczęśniku widzi przede wszystkim człowieka. Konieczność ratowania mu życia sprawia, że wszystkie inne względy – nawet wrogość między Żydami a Samarytanami – schodzą na dalszy plan. W tym przypadku miłosierdzie staje się lekarstwem na wszelką wrogość dzielącą ludzi. Ono jest drogą do pojednania i pokoju. Poprzez miłosierdzie ludzie ponownie mają szansę stawać się dla siebie braćmi i siostrami. W postawach miłosierdzia realizuje się najpełniej Boży plan zbawienia[24].

W przypowieści o Sądzie Ostatecznym miłość staje się kryterium oceny, decydującym ostatecznie o wartości ludzkiego życia. Jezus identyfikuje się z potrzebującymi, głodnymi, spragnionymi, obcymi, nagimi, chorymi i więźniami: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Miłość Boga i miłość bliźniego łączą się w jedno: w najmniejszym człowieku spotykamy samego Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga (DCE 15). Opis Sądu Ostatecznego stanowi podsumowanie nauki Jezusa o miłości Boga i bliźniego. Chrystus sądzi bowiem w oparciu o miłość. Nagrodą zbawionych będzie królestwo Ojca. Karą nie będą jednak cierpienia fizyczne, lecz duchowe. Dlatego pełnienie dzieł miłości lub zaniechanie ich jest decydowaniem o swoim wiecznym losie. Każdy człowiek będzie miał szansę zdania sprawy ze swojej postawy miłości. Kryterium oceny będzie stosunek do najmniejszych braci, a więc do najbardziej potrzebujących. Ponieważ Jezus utożsamia się z nimi, każdy ludzki czyn dosięga swymi skutkami nie tylko człowieka, ale i Jego samego[25]. Papież poucza, że miłość bliźniego jest drogą do spotkania z Bogiem, a zamykanie oczu na bliźniego, zwłaszcza cierpiącego, oddala od Niego (DCE 16). Jedynie patrząc oczyma Pana można dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, które potrzebuje (DCE 18).

Ojciec święty podkreśla szczególne znaczenie Eucharystii, która włącza nas w dynamikę ofiarniczego aktu Jezusa, w jego dynamikę. Uczestnictwo w Jego Ciele i Krwi staje się zjednoczeniem z Bogiem żywym i obecnym pośród swojego ludu (DCE 13). Jest to jednocześnie zjednoczenie z wszystkimi, którym On się daje (DCE 14). Komunia wyprowadza z koncentracji na sobie i kieruje ku Bogu, a jednocześnie ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Miłość Stwórcy i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie (DCE 14). Tylko wychodząc od fundamentu chrystolo-

[24] *Pismo święte Nowego Testamentu i Psalmy*, 175–176. Por. D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2005, 211.

[25] Tamże, 85–86.

giczno-sakramentalnego można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości. W komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie miłowanie innych. Zdaniem Ojca świętego, Eucharystia, która nie przedkłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest jedynie fragmentaryczna (DCE 14). Na podstawie dotychczasowych papieskich rozważań możemy wyciągnąć wniosek, że zakorzeniona w miłości samego Chrystusa miłość bliźniego jest powinnością każdego poszczególnego wiernego i całej wspólnoty kościelnej. Miłość jest służbą, a Kościół jako kontynuator i wykonawca woli Pana ma za zadanie nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniu i wszelkim potrzebom ludzi (DCE 19)[26].

3. Chrześcijanin jako świadek miłującego i cierpiącego Boga

Pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, chrześcijanie nie przestają wierzyć w dobroć i miłość Boga do ludzi. Choć, jak inni ludzie, pogrążeni są w dramatycznej złożoności historycznych dziejów, trwają w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha, nawet jeżeli Jego milczenie pozostaje niezrozumiałe (DCE 7). Wyznawcy Chrystusa mają głosić dobrą nowinę i świadczyć swoim życiem, że Bóg kocha nie dlatego, że jesteśmy dobrzy, lecz ponieważ On jest dobry[27]. W encyklice Ojciec św. mówi o miłości chrześcijańskiej, która jest miłością ofiarną (*amor benevolentiae*), jednoczącą nie tylko Boga z człowiekiem, ale także ludzi między sobą[28]. Dlatego nie wolno zamykać się w autarkii, ponieważ człowiek syty i obfitujący we wszystko, staje się ślepy i głuchy, widząc tylko samego siebie. Nie będzie zdolny dawać miłości, o ile najpierw sam nie otrzyma jej w darze (DCE 7)[29]. Chrześcijanin wie, że jego

---

[26] Jezus zalecał, aby uczniowie pomagali sobie wzajemnie w cierpieniu. Taką też postawę sam przyjął, najwięcej czasu poświęcając na walkę z cierpieniem. Doświadczanie miłości, zwłaszcza w sytuacji cierpienia, jest największym szczęściem, bo tylko miłość jest w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby człowieka i w pełni go uszczęśliwić. Miłość dojrzewa poprzez służbę bliźniemu i wyrzekanie się siebie. W słowach i czynach Jezus objawia, że Bóg nie zsyła na ludzi, ani nie pragnie żadnych cierpień, nie jest też obojętny wobec losów ludzkich, wręcz przeciwnie, pragnie ich autentycznego dobra, które oni odrzucili, jak pokazuje Jego męka i śmierć. Poprzez mękę i śmierć na krzyżu Jezus objawia nam, że Bóg cierpi razem z cierpiącym człowiekiem. Por. B. Nowak, dz. cyt.

[27] J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*, 84.

[28] J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, 51

[29] „Religia dotyczy praktycznego życia wywodzącego się z doświadczenia odwzajemnionej miłości do Boga i bliźnich. (...) Cierpienie jest być może konieczne, ale na pewno powinniśmy starać się przynosić ulgę cierpiącym, a gdy nie jest to możliwe – przynajmniej pomagać im pogodzić się z losem": Tamże, 140.

życie i wpisana w nie miłość pochodzą od Boga, który złożył je w ludzkie ręce jako dar. Jeśli przez swoją miłość potrafi on nadać sens życiu choćby jednego bliźniego, jego własne życie nabiera niezwykłej wartości. Tak pozostanie już na zawsze, że ludzie będą żyli miłością, jaką spotkają na swojej drodze. Dar taki stanowić będzie dla nich prawdziwe błogosławieństwo[30]. Żadna reforma i żadna rewolucja nie sprawi, że dar miłości stanie się niepotrzebny (DCE 28).

Miłość powoduje trwałe wychodzenie z „ja" zamkniętego w samym sobie ku Bogu (DCE 6). Troska o człowieka i posługa dla drugiego, zwłaszcza cierpiącego i potrzebującego pomocy, jest upodabnianiem się do Chrystusa. Nie szukając samego siebie, lecz dobra tych, których kocha, chrześcijanin staje się gotowy do wyrzeczeń i poświęceń, a nawet ich poszukuje. Miłość jest dojrzała dopiero wtedy, gdy staje się zdolna do kochania człowieka takim, jakim on rzeczywiście jest, z jego słabościami, błędami i niedoskonałościami. Tylko taka miłość, która kocha mimo wszystko, posiada w sobie moc zbawiającą. Prawdziwa miłość jest realistyczna i dynamiczna. Widząc drugiego takim, jaki on jest, uświadamia jemu i sobie, kim mógłby być[31].

Papież zachęca, aby żyć miłością i w ten sposób umożliwić dotarcie Bożego światła do świata (DCE 39). Chrześcijanin musi nauczyć się przyjmować cierpienie przez naśladowanie Chrystusa cierpiącego na krzyżu. On, który sam wziął na siebie brzemię ludzkiego cierpienia, zaprasza nas do uczestnictwa w swoim krzyżu. Męka i zmartwychwstanie Chrystusa są źródłem nadziei i mocy człowieka, bo w nich najpełniej objawiona została miłość Boga, której każdy potrzebuje do życia autentyczną miłością. „Sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości" (DCE 11). Wspólna praca przy organizowaniu pomocy dla cierpiących (np. praca społeczna, wolontariat) w szpitalu czy hospicjum, zbieranie pieniędzy na rzecz Czerwonego Krzyża, odwiedzanie więźniów, robienie zakupów dla osób, które nie wychodzą z domu, czy też udział we wspólnych modlitwach w intencji potrzebujących, są właściwym miejscem dla uobecnienia miłości Boga. Wszelka tego typu działalność, zainicjowana z powodu cierpienia, sprzyja powstawaniu silnych więzi międzyludzkich. Bezinteresowna pomoc i niesienie ulgi w cierpieniu to bez wątpienia godny pochwały cel, do którego należy dążyć. Daje on całą gamę możliwości okazywania miłości i współczucia innym ludziom. Papież dostrzega wiele dobra wynikającego ze sposobu, w jaki potrafimy odpowiadać na potrzeby cierpiących (DCE 28)[32]. Dzięki cierpieniu silniej odczuwamy zależność od Stwór-

[30] Tamże, 49.

[31] Tamże, 262.

cy. Jest jednak prawdą, że cierpienie może uszlachetnić osobę lub ją zniszczyć i wiele zależy tu od indywidualnej postawy chrześcijanina.

Osoba cierpiąca może również dawać świadectwo i przykład postawy w obliczu przeciwności. Obrona przed cierpieniem jest naszym obowiązkiem, ale jeszcze ważniejszym zadaniem i celem jest obrona i wybór miłości. Celem życia jest nie tyle uniknięcie cierpienia, lecz wierność miłości. Współczesny chrześcijanin jest wezwany, aby dać świadectwo, że dla miłości a nie dla cierpienia stworzył nas Bóg.

4. Święci jako przykład realizacji miłości w służbie cierpiących

Zaproponowany przez Jezusa program dobrego Samarytanina to program „serca, które widzi". Zdaniem Ojca świętego, tylko takie serce „widzi, gdzie potrzeba miłości i działania konsekwentnie" (DCE 32). Bóg, który jako pierwszy wychodzi naprzeciw potrzebującym, sam pochyla się nad cierpiącym w każdym człowieku niosącym pomoc (DCE 17)[33]. Jest to Bóg wrażliwy, który miłuje i działa[34]. W historii Kościoła mamy całe rzesze chrześcijan, którzy odpowiedzieli na wezwanie i zaproszenie Chrystusa do naśladowania Go w dziele miłosierdzia na rzecz ubogich[35]. Jezus uczył miłości, która czerpie autentyczną radość i siłę z ofiary czynionej z samego siebie. „Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniana jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem" (DCE 18). Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę nie tyle moimi oczyma i poprzez moje uczucia, lecz z perspektywy Jezusa Chrystusa, który nakazywał dążenie do doskonałości, naśladując Ojca

---

[32] R. Stannard, *Pytania o sens: Dlaczego zło, cierpienie, śmierć,* Warszawa 2006, 83. C. S. Lewis pisze: „Bóg przemawia do nas szeptem w chwilach przyjemności, do naszego sumienia mówi zwykłym głosem, ale krzyczy, kiedy cierpimy – by zbudzić obojętny świat": Tamże, 85.

[33] „Tylko za cenę bólu można odnaleźć sens i wyzwolenie od bezsensownego cierpienia. Współcierpienie z tym, kto cierpi, oddanie życia, to droga dla człowieka, który umie kochać, droga, która przeszedł Pan": D. Garota, dz. cyt., 92.

[34] J. A. Kłoczkowski, art. cyt., 32.

[35] „Aby iść za Jezusem, konieczne jest zdecydowane zaparcie się siebie. Od chwili, kiedy Chrystus może być tylko ukrzyżowany, cała ludzkość, aby się zbawić, musi zaprzeć się siebie, wyrzec się swojego życia, własnego bezpieczeństwa i wziąć swój krzyż. Zrozumieli to święci, opuścili wszystko i zaakceptowali cierpienie, ogarnęli sobą ciała cierpiących na ziemi": D. Garota, dz. cyt., 112–113.

w niebie. W konsekwencji oznacza to konieczność pójścia dalej od zasad określonych przez Dekalog. Jezus naucza, że nie wystarczy nie zabijać, należy się nadto wystrzegać niechęci i złości do bliźniego[36]. Jedynie taka gotowość wyjścia naprzeciw bliźniemu otwiera oczy na to, co miłość Boga czyni dla człowieka (DCE 18)[37]. To, w jakim stopniu jesteśmy w stanie poświęcić własny interes na korzyść innego człowieka, jak bardzo jesteśmy gotowi cierpieć lub ponosić trudy, by ulżyć komuś drugiemu, jest ostatecznym miernikiem miłości[38].

Święci potwierdzają swoją postawą, że w głębi serca od początku czuli się przyciągnięci przez miłość Boga i pragnęli się do Niego się upodobnić. W encyklice papież przypomina postaci Mojżesza, św. Pawła i Grzegorza Wielkiego, którzy dzięki kontemplacji byli w stanie przejąć się do głębi potrzebami innych i dostrzec cierpiących (DCE 7).

Encyklika wymienia przykłady kilku świętych, aby zasygnalizować drogę świętości, na jaką się wchodzi służąc cierpiącemu człowiekowi. Powołując się na Tertuliana Benedykt XVI wspomina, jak wielkie zdumienie budziła wśród pogan troska chrześcijan o wszystkich potrzebujących, w tym także niechrześcijan. Przytacza również słowa Ignacego Antiocheńskiego, który pisał, że Kościół rzymski „przewodzi w miłości", ponieważ *caritas* była decydującą cechą wyróżniającą chrześcijańską wspólnotę. Także przypomniane w encyklice słowa cesarza Juliana Apostaty potwierdzają, że Galilejczycy w ten sposób zdobyli świat (DCE 24). Błogosławioną Teresę z Kalkuty Ojciec św. podaje jako wymowny przykład, że czas poświęcony Bogu na modlitwie nie tylko nie szkodzi skutecznej i operatywnej miłości bliźniego, lecz jest w rzeczywistości jej niewyczerpalnym źródłem (DCE 36). Gest Marcina z Tours stanowi dowód niezastą-

---

[36] R. Stannard, dz. cyt., 22.

[37] „Osobiste doświadczenie Boga jako miłującego Ojca rozpaliło miłość Jezusa do Boga i przemieniło Jego tożsamość. Miłość jest darem Boga. Kto żyje miłością, zna Boga i otwiera się na Jego miłość. Taka miłość pragnie wzajemności. Bóg pragnie, aby służyć ludziom i w ten sposób okazać im miłość i pociągać ich do Niego. Jezus poznał, że wbrew przekonaniu wielu ludzi, otaczająca nas rzeczywistość nie jest wroga człowiekowi, ale jest przepełniona Bożą obecnością, miłością, troską. Osobiste doświadczenie miłości Boga oraz własnego synostwa odmieniła całe Jego życie. Jego otwartość i odpowiedź na to objawia miłosna więź z ojcem, której nic nie mogło zerwać – ani pokusy, prześladowanie, śmierć poprzedzona okrutną męką. Jego życie stało się doskonałą odpowiedzią na miłość Boga. Bóg pragnie obdarzyć taką miłością każdego człowieka. Pragnienie połączenia miłością w jedną wielką rodzinę Bożą ludzi to marzenie Boga i cel Jezusa. Objawić ludziom miłość Boga i pociągnąć ich do Niego": B. Nowak, dz. cyt., 12.

[38] R. Stannard, dz. cyt., 82.

pionej wartości osobistego świadectwa miłości. Ten młody chrześcijanin zdobywa się na wielki heroiczny czyn, gdy jako rzymski żołnierz dzieli się połową swojego płaszcza z ubogim.

Charytatywna działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie dobra całego człowieka (DCE 19). Miłość potrzebuje jednak organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie i wprowadzać miłość w czyn. We wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia (DCE 20). Konkretna służba społeczna posługi diakońskiej w pierwotnym Kościele, jaką miało wypełnić siedmiu mężczyzn, była równocześnie służbą duchową. W niej realizowało się podstawowe zadanie Chrystusowego Kościoła, którym jest uporządkowana miłość bliźniego. Stąd też spełniana zbiorowo w sposób zorganizowany diakonia jako posługa miłości bliźniego od początku została wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła (DCE 21). Papież podkreśla, że praktyka miłości wobec wdów, sierot, więźniów, chorych, upośledzonych, starych i wszystkich potrzebujących należy do jego istoty w równej mierze, jak posługa sakramentów i głoszenie Ewangelii (DCE 22).

Szczególnym miejscem działalności charytatywnej był ruch monastyczny. Mnisi odczuwali nagląca potrzebę, by zamienić swoje życie w służbę bliźniemu. Tym można tłumaczyć fakt powstawania wielkich ośrodków przy monasterach, w których przyjmowano, leczono i otaczano troską cierpiących. Tu znajdują swój fundament przeznaczone przede wszystkim dla ubogich inicjatywy mające na celu promocję ludzką i formację chrześcijańską, podejmowane najpierw zakony monastyczne i żebrzące, a potem różne instytuty zakonne męskie i żeńskie w ciągu całej historii Kościoła. Święci pozostają dla wszystkich ludzi dobrej woli wybitnymi przykładami miłości społecznej. Są oni prawdziwymi nosicielami światła w historii, gdyż są ludźmi wiary, nadziei i miłości (DCE 40).

Autentyczna religijna postawa daleka jest od oskarżania Boga o to, że pozwala na biedę, nie mając litości dla swoich stworzeń. Papież zapytuje: „Kto usiłuje walczyć z Bogiem w imię dobra człowieka, na kogo będzie mógł liczyć, gdy działanie ludzkie okaże się bezsilne?" (DCE 37). Oczywiście Job może żalić się przed Bogiem z powodu istniejącego w świecie niezrozumiałego cierpienia, jawiącego się jako nieusprawiedliwione. Często nie jest nam dane poznać, dlaczego Bóg powstrzymuje rękę, zamiast interweniować. Zresztą On nie zabrania nam wołać jak Jezus na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (Mt 27, 46). Św. Augustyn daje odpowiedź wiary w obliczu cierpienia: „Gdy Go pojmujesz, nie jest Bogiem".

Święci czerpali zdolność miłowania bliźniego ze spotkania z Chrystusem eucharystycznym, a to spotkanie nabierało realizmu i głębi właśnie dzięki posłudze innym. Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem. Obydwie te miłości czerpią życie z miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował.[39]

W szczególny sposób zaangażowana jest w posługę miłości Maryja. Pozostaje ona u swojej krewnej Elżbiety, aby jej towarzyszyć w obliczu bliskiego już rozwiązania. Jej program to nie stawianie siebie w centrum, ale spotkanie z Bogiem w modlitwie i posłudze bliźniemu. Maryja wie, że tylko wtedy świat staje się dobry. W całym swoim życiu nie zabiega ona o własną wielkość, lecz o wielkość Boga. Jest pokorna, ponieważ nie chce być niczym innym jak służebnicą Pańską (Łk 1, 38.48). Dane było Jej doświadczyć, że jedynie wtedy, gdy nie wypełnia się swojego własnego dzieła, lecz oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu, ma się udział w zbawianiu świata. Jest niewiastą nadziei, bo wierzy w obietnice Boże i oczekuje zbawienia Izraela. Maryja kocha, a widzimy to choćby w delikatności, z jaką w Kanie dostrzega potrzebę małżonków i przedstawia ją Jezusowi. Jej postawa uczy, że kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski (DCE 42). Dlatego do Jej matczynej dobroci odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, z radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego. Ona nie szuka samej siebie, ale pragnie dobra drugiego (DCE 42). Maryja i święci uczą, że w sytuacji potrzeby i cierpienia przestają się liczyć słowa, ważne stają się natomiast czyny. Mając do czynienia z osobą cierpiącą, szybko zdajemy sobie sprawę, że nie potrzebuje ona teoretycznych rozważań na temat znaczenia cierpienia, lecz potrzebuje naszej konkretnej pomocy i wsparcia[40]. Życie licznych świętych jest autentycznym świadectwem, że taka miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga, który jest miłością (DCE 39).

---

[39] Święty jest sam Bóg. W Starym Testamencie Jego świętość ukazuje się przede wszystkim jako miłość i przebaczające miłosierdzie (Oz 11, 9). W Nowym Testamencie Jezus jest „Świętym Bożym" (Mk 1, 24; Łk 4, 34; J 6, 69), który staje się źródłem świętości dla swoich uczniów, ofiarując się za nich (J 17, 19; 1 Kor 1, 30; Hbr 2, 11 itd.). Sobór Watykański II w V rozdziale *Lumen gentium* naucza, że „wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości". Zatem w odniesieniu do wiernych świętość polega na życiu wiarą i miłością. Por. G. Ambrosio (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, 709–710.

[40] R. Stannard, dz. cyt., 104.

5. Ostateczne zwycięstwo miłości nad cierpieniem

Miłość obiecuje nieskończoność, wieczność, rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia (DCE 6). Chrześcijanin wie, że teraźniejsze cierpienie winien znosić cierpliwie i z ufnością[41]. Kochający i wszechmocny Bóg ma widocznie swoje powody, by ludzi doświadczać, ale w swoim czasie i swoimi sposobami przemieni naszą rzeczywistość naznaczoną znamieniem cierpienia[42]. Ukrzyżowanie jest świadectwem, że jest On gotów cierpieć razem z nami, jednak dopiero zmartwychwstanie ujawnia Jego moc, zdolną pokonać grzech, cierpienie i śmierć. W każdej ludzkiej miłości tkwi głęboko ukryte wołanie za wolną od cierpienia wiecznością[43]. Człowiek jest powołany, aby oddychać nieskończonością wiecznej miłości. W obliczu cierpienia ratunkiem staje się dla niego nadzieja lepszej przyszłości[44]. Ludzkość nigdy nie przestawała się oczekiwać lepszych czasów. Chrześcijaństwo spodziewa się, że przez całą historię kroczy Pan, który kiedyś zbierze wszystkie łzy i trudy, tak, że wszystko znajdzie swoje wytłumaczenie i wypełnienie w Jego królestwie[45]. Ta nadzieja nie odbiera wartości czasowi, lecz oznacza, że każ-

---

[41] „Wierząc i zawierzając, dajemy Bogu odpowiedź na Jego słowo": Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2005, 149. Sobór Watykański II przypomina: „Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane: albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19–22)" (LG 48).

[42] R. Stannard, dz. cyt., 142.

[43] Tamże, 92. Por. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, 330. „W Chrystusie Bóg objawił światu, że «pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy» (1 Tm 2, 4)": Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, 147.

[44] Tamże, 75, 333.

[45] „Jeśli Bóg poznał, już od płonącego krzewu, nasz ból, to «ból Boga» – pisze dalej Garota z trawiąca logiką wiary – będzie nam dane naprawdę poznać dopiero w Jego Królestwie, kiedy nie tylko On osuszy nasze łzy (Ap 21, 4), ale także my osuszymy Jego. Być może wtedy Bóg zapłacze, że nie mógł oszczędzić tak wielkiego bólu swoim dzieciom, szczególnie tym, które kochał najbardziej, bo były małe i niewinne. I może będzie prosił nas o przebaczenie, że nie mógł zrobić

dy ułamek życia ma wartość i cenę[46]. Jezus żyje w tej wieczności, którą daje Miłość[47]. A Miłość ta ogarnia każdego z nas. Niepojęty dar nieprzemijającej, wolnej od wszelkiego egoizmu miłości sprawia, że życie ma wartość[48]. Miłość obiecuje, pragnie i żąda wieczności, która może mieć jedynie sens w całkiem nowej pełni miłości, która przekracza czas: „Ja Jestem drogą, zmartwychwstaniem i życiem" (J 11, 25). „Ja Jestem drogą, prawdą i życiem" (J 14, 6). „Dziś ze Mną będziesz w raju" (Łk 23, 43).

Najlepsze, co Bóg może zrobić, to dzielić z nami cierpienie i w końcu nad nim zatriumfować. Kiedy cierpimy, Bóg jest blisko nas i przez zmartwychwstanie Chrystusa pokazuje nam, że taka jest droga do ostatecznego zwycięstwa[49]. Kiedy znajdziemy się w wieczności, nikt nie będzie już skarżył się na ziemskie doświadczenie cierpienia, lecz będzie uwielbiał miłosiernego Boga za Jego niepojętą miłość[50]. Cierpiący osiągną pełnię wiecznej szczęśliwości. Zespolona z miłością nadzieja już dzisiaj utwierdza nas w przekonaniu, że Bóg trzyma w swoich rękach świat i że mimo wszelkich apokaliptycznych ciemności ostatecznie On zwycięża (DCE 39). Nasze istnienie na świecie nie jest drogą ku śmierci, ani też nie jest życiem, które wyszło z niczego i w nic się obróci. To życie, chciane od samego początku przez nieskończoną Miłość, ku Niej ostatecznie zmierza[51].

---

inaczej, i to będzie nasza największa pociecha...Jeśli «miłość» nie będzie miała końca, to dlatego, że także w Bożym Królestwie miłość będzie dzieleniem się bólem i współczuciem, komunią z tym, kto cierpi": P. Benedetti, *Wprowadzenie, w:* D. Garota, dz. cyt., 8.

[46] J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*, 47.

[47] Tamże, 108.

[48] Tamże, 275.

[49] R. Stannard, dz. cyt., 142.

[50] J. A. Freeman, dz. cyt., 91.

[51] J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości*, 38. *„Bóg, który jest Sędzią sprawiedliwym*, Sędzią, który za dobre wynagradza, a za złe karze, jest przecież Bogiem Abrahama, Izaaka, Mojżesza, a także Chrystusa, który jest Jego Synem. Ten Bóg jest *przede wszystkim Miłością*. Nie tylko Miłosierdziem, ale Miłością. Nie tylko ojcem syna marnotrawnego, ale Ojcem, który «daje swego Syna, aby człowiek nie zginął, ale miał żywot wieczny» (por. J 3, 16)": Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, 146––147. *„To miłość przede wszystkim sądzi*. Bóg, który jest Miłością, sądzi przez miłość. To miłość domaga się oczyszczenia, zanim człowiek dojrzeje do tego zjednoczenia z Bogiem, które jest ostatecznym jego powołaniem i przeznaczeniem": Tamże, 148.

Ewelina DRZYCIMSKA

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 307–318

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA DROGĄ POZNANIA BOGA

Rozważania na temat relacji małżeńskiej, które podejmuje Benedykt XVI w *Deus caritas est*[1], umieszczone zostały w kontekście odpowiedzi na pytanie o rozumienie i praktykę miłości. Ojciec święty odpowiada na nie w oparciu o Pismo święte i Tradycję Kościoła. Pierwsze słowa encykliki, zaczerpnięte z 1. Listu świętego Jana, opisują samą istotę wiary chrześcijańskiej: *„Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim"* (1 J 4,16). Fundamentalna prawda o Bogu-Miłości stanowi źródło odpowiedzi na pytanie o pochodzenie, sens życia i przeznaczenie człowieka. Dalszy fragment wyraża istotną zasadę egzystencji chrześcijańskiej: *„Myśmy poznali i uwierzyli miłości, którą Bóg ma ku nam"*. U jej początku stoi spotkanie z Bogiem, który kocha. Jest to wydarzenie przełomowe, zmieniające całkowicie perspektywę, a także cel ludzkiego życia. Niezmierzony dar Bożej miłości stanowi źródło istnienia człowieka. Kontemplacja misterium krzyża odsłania, jak wielką miłością obdarzył nas Ojciec. Swego Jednorodzonego Syna nie oszczędził, by każdy, kto w Niego uwierzy, miał życie na wieki (J 3,16). Wiara, która wzrasta na fundamencie miłości jest jedynie słuszną odpowiedzią ludzkiego serca. Podczas codziennej modlitwy wierzący Izraelita modlił się słowami Księgi Powtórzonego Prawa: *„Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego*, *z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił"* (6, 4–5). Przyjście Jezusa Chrystusa postrzega Benedykt XVI jako moment kluczowy, nadający tej zasadzie nową głębię i zasięg. Przykazanie miłości Boga, który pierwszy umiłował, i przykazanie miłości bliźniego, zawarte w Księdze Kapłańskiej, zostają ze sobą zespolone (Mk 12, 29–31). Bóg jako pierwszy wychodzi ku człowiekowi z darem swej miłości. Czyni to w sposób tajemniczy i bezinteresowny. Człowiek, napełniony tym przeobfitym darem, winien gorliwie nań odpowiadać i przekazywać miłość innym. W ten sposób urzeczywistnia się owa wewnętrzna jedność między Bożą miłością i miłością ludzką (DCE 1).

---

[1] Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est,* Poznań 2006 (odtąd skrót: DCE).

Poznanie Boga, który jest miłością pozwala odkryć kim jest człowiek i jakie jest jego najwyższe powołanie (DCE 2). W tym passusie Papież kontynuuje naukę Soboru Watykańskiego II, który jako źródło ludzkiej godności wskazuje powołanie do uczestnictwa w życiu samego Boga. „Człowiek już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem: istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy" [2]. „Pośród wszystkich stworzeń widzialnych jedynie człowiek jest zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy; jest on jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego"[3]. Za główną przeszkodę w odkryciu owej tożsamości człowieka uznaje papież język, ponieważ słowo «miłość» jest obecnie jednym z najczęściej używanych i nadużywanych. W swoich rozważaniach odwołuje się do rozumienia tego słowa w różnych kulturach i współczesności. Wskazuje przede wszystkim na bardzo szerokie pole semantyczne, jakie zawiera w sobie pojęcie «miłość». Wśród wielu przywołanych znaczeń akcentuje miłość między niewiastą i mężczyzną. Ta szczególna relacja, angażująca zarówno duszę i ciało, otwiera przed człowiekiem perspektywę szczęścia. Jawi się jako wzór miłości w pełnym tego słowa znaczeniu. Pojawia się więc zasadnicze pytanie: czy miłość kobiety i mężczyzny, miłość ojczyzny, umiłowanie zawodu, miłość pomiędzy przyjaciółmi, zamiłowanie do pracy, miłość pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, miłość Boga i bliźniego w jakiś sposób się jednoczą? Czy może używamy tylko tego samego słowa na określenie całkowicie różnych rzeczywistości?

Aby odpowiedzieć na to pytanie Benedykt XVI odwołuje się do dwóch słów greckich: *eros* i *agape*, które mimo dzielących je różnic tworzą pewną całość. Miłość rodzącą się pomiędzy niewiastą i mężczyzną starożytna Grecja nazywała *erosem*. Nie bez znaczenia jest fakt, iż grecka wersja Starego Testamentu używa tego słowa zaledwie dwukrotnie, podczas gdy Nowy Testament nie stosuje go wcale. Spośród trzech słów greckich dotyczących miłości: *eros, philia* i *agape,* pisma nowotestamentowe zdecydowanie wyróżniają to ostatnie. Dzieje się tak ze względu na jego treść, istotną dla zdefiniowania, czym jest miłość. Zasadnicze znaczenie ma również nowa chrześcijańska wizja miłości. Na przestrzeni wieków owa nowość poddawana była zdecydowanej krytyce. Bardzo powszechny stał się zarzut skierowany do Kościoła, że przez przykazania i zakazy napełniał goryczą to, co najpiękniejsze w życiu. Przeszkadzał tym samym w doznaniu radości przeznaczonej dla człowieka przez Stwórcę i w ten sposób pozbawiał go

[2] KDK 19.

[3] KKK 356. Por. KDK 12.

doświadczenia jakiegoś pierwiastka boskości. Odwołując się do papieskiej analizy kultur świata przedchrześcijańskiego, dostrzegamy konieczność dyscypliny i oczyszczenia tej delikatnej płaszczyzny życia człowieka. Za przykład mogą posłużyć Grecy upatrujący w erosie przede wszystkim upojenie i zdominowanie rozumu przez «boskie szaleństwo». Wyrywa ono człowieka z ograniczoności jego egzystencji i pozwala zasmakować najwyższej błogości. Spośród wszystkich istniejących między niebem a ziemią, jedynie owa boska siła miałaby posiadać pierwszorzędną wartość. Ta koncepcja miłości obecna jest w słowach Wergiliusza: *„Omnia vincit amor"*, który do swego stwierdzenia dodaje: *„et nos cedamus amori"*. Wyrazem takiej postawy jest kult płodności obecny w religiach starożytnego świata. W licznych świątyniach dokonywała się swoista celebracja *erosa* jako boskiej siły prowadzącej do zjednoczenia z bóstwem.

W opozycji do tej formy religii stoi wiara w Jedynego Boga. To ona stoi u podstaw stanowczego sprzeciwu i zwalczania «świętego» nierządu. Boże objawienie, spisane przez natchnionych autorów, przeciwstawia się fałszywemu ubóstwieniu *erosa.* Przywraca mu właściwą godność i czyni go ludzkim. Zadanie prostytutek w świątyni sprowadzało się do dawania upojenia boskością. Jak zauważa Ojciec święty, w ten sposób pozbawiało się je godności, jaka przysługuje każdej osobie ludzkiej. Stawały się one przedmiotem używanym do wzniecania «boskiego szaleństwa». Niczym nieograniczony *eros* przestaje być jednak źródłem radości przewidzianej przez Boga dla kobiety i mężczyzny. Upojony i bezładny nie wznosi człowieka ku Stwórcy, lecz prowadzi go do upadku. Aby dać przedsmak tej szczęśliwości, która jest celem ludzkiej egzystencji, *eros* wymaga wychowania, swoistego «oczyszczenia» (DCE 3 i 4). Ów proces dojrzewania ściśle wiąże się z koniecznością wyrzeczenia. Na tej drodze dokonuje się uzdrowienie *erosa* w perspektywie jego prawdziwej wielkości.

Benedykt XVI przybliża znaczenie szczególnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy miłością i boskością. Miłość oczyszczona ze ślepego poddania się instynktowi zawiera w sobie obietnicę nieskończoności i wieczności. Zapowiada rzeczywistość całkowicie różną od codziennej ludzkiej egzystencji. Owo wywyższenie ściśle wiąże się z konstytucją niewiasty i mężczyzny, istot złożonych z pierwiastka materialnego i duchowego (DCE 5). Księga *Genesis* mówi o ulepieniu (uformowaniu) człowieka z prochu ziemi (2, 7). To sformułowanie wskazuje na pochodzenie ciała ludzkiego, w które Bóg tchnie życie, wskutek czego człowiek stał się «istotą żyjącą». «Tchnienie», którego udziela Stwórca jest niezbędne do życia. Z przywołanego fragmentu biblijnego wypływa fundamentalna prawda o człowieku, który stanowi jedność duchowo-cielesną[4]. Jego wynie-

[4] Por. KKK 360–365.

sienie może dokonać się jedynie na drodze rzeczywistego zjednoczenia tych dwu wymiarów. Odrzucając cielesny wymiar człowieczeństwa, jako dziedzictwa wyłącznie zwierzęcego, zarówno duch, jak i ciało tracą swoją godność. Podobna sytuacja ma miejsce wówczas, gdy kobieta i mężczyzna odwracają się od ducha, gloryfikując ciało jako jedyną rzeczywistość. Do tej postawy odwołuje się papież w omawianym przez nas dokumencie, gdzie podkreślona zostaje konieczność zjednoczenia tych dwóch pierwiastków. Dopiero wówczas człowiek realizuje swą osobową godność, budując właściwy klimat miłości – *erosa*. W tym środowisku możliwe jest jej dojrzewanie zmierzające do osiągnięcia prawdziwej wielkości. Alternatywę dla sprzeciwu wobec cielesności, dochodzącego nieraz do głosu w chrześcijaństwie na przestrzeni dziejów, stanowi współczesna gloryfikacja ciała. Jej gorzkim owocem jest spłycenie *erosa*, uprzedmiotowienie go, które zmierza do degradacji samego człowieka. Sfera cielesności i seksualności staje się jedynie jego materialną częścią, która nie podlega ograniczeniom wolnej woli będącej darem samego Stwórcy i której można bez przeszkód, w sposób wyrachowany używać i wykorzystywać. Staje się ona czymś, co człowiek, w sposób zupełnie dowolny, stara się uczynić jednocześnie przyjemnym i nieszkodliwym. Benedykt XVI przestrzega przed niebezpieczeństwem uprzedmiotowienia ciała ludzkiego, które prowadzi do degradacji samego człowieka. Odrzucenie sfery cielesnej w dziedzinę czysto biologiczną sprawia, że ciało przestaje być wyrazem całości bytu człowieka. Współczesna gloryfikacja cielesności nie jest wielkim «tak» człowieka dla własnego ciała, przeciwnie, bardzo szybko może przeobrazić się w nienawiść do niego (DCE 4).

Rozważania na temat sensu i znaczenia ludzkiego ciała znajdujemy również w nauczaniu Jana Pawła II. Nawiązując do *Księgi Rodzaju*, kieruje On naszą uwagę ku pierwszemu człowiekowi, który poznając świat stworzony «wyodrębnił» się spośród wszystkich istot żyjących. Mężczyzna doświadczający samotności w otaczającym go świecie jest tym samym, który po raz pierwszy «poznaje» swą żonę. Odczytując ten biblijny fragment przez pryzmat antropologii chrześcijańskiej dostrzegamy, iż w ten sposób mężczyzna odkrywa siebie jako byt osobowy i jako podmiot. Dzięki temu owo «poznanie» pozbawione jest biernego determinizmu ukierunkowanego przez ciało i płeć. Dopiero ta perspektywa prowadzi do odkrycia prawdziwego sensu ludzkiego ciała. Aby uwypuklić całą głębię wspomnianego «poznania» Ojciec święty odnosi je do odwiecznego zamysłu Stwórcy. W ten sposób ukazuje prawdę o tym, iż jest ono wspólne i wzajemne, tak jak bytowanie człowieka stworzonego przez Boga jako mężczyzna i niewiasta[5]. Od-

[5] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku,* w*:* T. Styczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała,* Lublin 1981, 68–78.

krycie pierwotnej samotności wśród świata istot żywych, staje się teraz fundamentem «jedności dwojga», która zawarta została przez Stwórcę w samej tajemnicy stworzenia (Rdz 1,27; 2,23)[6]. Dzięki jedności cielesnej potwierdzona jest również sama istota niewiasty, którą mężczyzna nazywa *„matką wszystkich żyjących"* (Rdz 3,20)[7]. Jak zauważa Benedykt XVI, byt ludzki, jedyny a jednocześnie podwójny, jest «miejscem» przenikania się dwóch pierwiastków: materialnego i duchowego. Rzeczywiście *eros* pragnie wyniesienia kobiety i mężczyzny, w których dzięki cielesnej naturze skupione są owe dwa elementy. Jednak, by tego dokonać, wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczenia i uzdrowienia (DCE 5).

Ukazując prawdziwy obraz miłości, papież odwołuje się do jednego z najbardziej znanych poematów Starego Testamentu – *Pieśni nad Pieśniami* (hebr. *Szir Haszirim,* w Wulgacie *Canticum canticorum*). Spośród wielu komentarzy tego utworu wyłaniają się dwa zasadnicze, krańcowo różne. Jeden z nich uznaje wspomniany utwór za całkowicie świecki, opisujący wyłącznie doznania zmysłowe, a więc za poemat przedstawiający miłość kobiety i mężczyzny w sposób naturalistyczny. Drugi natomiast wskazuje na obecny w nim symbolizm, który pozwala w nim dostrzec obraz oblubieńczego związku Boga z Izraelem, Chrystusa z Kościołem, Boga z ludem odkupionym czy też Boga i Dziewicy z Nazaretu[8]. Ojciec święty podziela stanowisko interpretatorów uznających utwór za antologię pieśni miłosnych, które powstały na izraelskie zaślubiny. Ich zadanie sprowadza się do wysławiania miłości małżeńskiej podczas uroczystości weselnej.

W omawianym przez nas dokumencie Benedykt XVI wskazuje na pewną intuicję zawartą w *Pieśni nad pieśniami*. Zarówno literatura chrześcijańska, jak i judaistyczna, odczytuje w niej przeczucie, że dzięki miłości kobiety i mężczyzny możliwe jest rozpoznanie i doświadczenie istoty komunii człowieka z Bogiem. W owym doświadczeniu wyraża się istota wiary biblijnej – istnieje zjednoczenie z Bogiem, które nie prowadzi do zatopienia się w anonimowym oceanie boskości, ale jest relacją rodzącą miłość. W tym związku Bóg i człowiek pozostają sobą mimo całkowitego zjednoczenia. Jak mówi święty Paweł: *„Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem"* (1 Kor 6, 17).

---

[6] Por. R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 80 (1988) 474, 202–203.

[7] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku,* 68–78.

[8] Por. M. Śnieciński, *Od Ewy do Marii Magdaleny. Szkice o kobietach w Biblii*, Wrocław 1998, 144.

Znamienny jest fakt, iż w tekście księgi użyto dwóch różnych słów na określenie «miłości». Jako pierwsze pojawia się słowo *dodim* – liczba mnoga, wyrażająca miłość jeszcze niepewną, w sytuacji bliżej nieokreślonego poszukiwania. Następnie zastępuje je słowo *ahaba*, które grecki przekład Starego Testamentu oddaje słowem *agape*. To ostanie stało się wyrażeniem typowym dla biblijnego pojęcia miłości. Jest to termin przeciwny miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej. Wskazuje na relację, która charakteryzuje się odkryciem drugiego człowieka i przezwycięża dominujący dotąd charakter egoistyczny. W ten sposób staje się troską człowieka i służbą dla dobra kochanej osoby. Nie dąży już do odnalezienia siebie ani upojenia szczęściem. Przeciwnie, *„nie szuka swego”,* jest otwarta na poświęcenia, co więcej, poszukuje ich (1 Kor 13, 4). Dynamizm miłości przejawia się w poszukiwaniu definitywności. Miłość pragnie wyłączności – wybiera tę jedną jedyną osobę. Ponieważ obejmuje całość istnienia w każdym jego wymiarze, także w wymiarze czasu, dąży do wieczności. Papież potwierdza, że miłość jest «ekstazą», ale ekstazą rozumianą jako trwały dar z samego siebie. Jest to dar, który umożliwia odkrycie swej godności, a nawet Boga. Zgodnie z Chrystusowym nauczaniem każdy, kto pragnie zachować swe życie, utraci je, natomiast ten, kto utraci swe życie, zachowa je[9]. Jest to droga ziarna pszenicy padającego w ziemię i obumierającego, które dzięki temu przynosi obfity owoc, a więc droga samego Chrystusa, wiodąca przez krzyż do zmartwychwstania (DCE 6). Tylko „Chrystus (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”[10]. Prawda o kobiecie i mężczyźnie stworzonych na «obraz i podobieństwo Boże», osadzona w doświadczeniu wszystkich ludzi, stanowi owo misterium, które objawia się ostatecznie dopiero w Słowie wcielonym. Kluczem do zrozumienia kim jest człowiek, jaki jest sens ludzkiego istnienia, a także odkrycia samej istoty miłości jest osobista ofiara i miłość Boga-Człowieka.

W tej części swych rozważań Benedykt XVI stawia zasadnicze pytanie: czy przesłanie o miłości głoszone przez Biblię i Tradycję Kościoła ma jakikolwiek związek z powszechnym doświadczeniem ludzkiej miłości? Aby udzielić na nie odpowiedzi, Ojciec święty odwołuje się do dwóch zasadniczych słów: *eros* – określenie odnoszące się do miłości «ziemskiej» i *agape* – pojęcie oznaczające miłość wyrastającą na fundamencie wiary, która ją formuje. W dyskusji filozoficzno-teologicznej te dwa pojęcia często były sobie przeciwstawiane. Po jednej stronie

[9] Por. Łk 17, 33; Mt 10,39; 16, 25; Mk 8, 35; Łk 9, 24; J 12, 25.

[10] KDK 22. Ta myśl Soboru Watykańskiego II została rozwinięta przez Jana Pawła II w Encyklice *Redemptor hominis,* 10.

znajdowała się miłość «zstępująca», ofiarna – typowa dla chrześcijaństwa. Jako jej przeciwieństwo wskazywano miłość «wstępującą», pożądliwą, charakterystyczną zwłaszcza dla filozofii greckiej. Radykalną formą owego przeciwstawienia pozostaje twierdzenie, iż sama istota chrześcijaństwa oderwana jest od fundamentalnych relacji ludzkiej egzystencji i stanowi dla siebie wyizolowany świat. Można go podziwiać, ale jest to świat zupełnie obcy człowiekowi. Jak zauważa papież w omawianym przez nas dokumencie, nie da się nigdy definitywnie oddzielić miłości «wstępującej» od «zstępującej». Przeciwnie, aby coraz pełniej realizowała się jej prawdziwa natura, konieczne jest właściwe zespolenie *erosa* i *agape* w jednej rzeczywistości miłości (DCE 7). Początkowa fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia, charakterystyczna dla *erosa,* w stopniowym zbliżaniu się do drugiego pozbawia go pytań o samego siebie. Dostrzegamy tutaj niezwykły moment, kiedy pojawia się coraz większe pragnienie szczęścia drugiej osoby. To właśnie ono umożliwia odkrycie sensu człowieczeństwa, które osiąga swą pełnię przez bezinteresowny dar z siebie[11]. W ten sposób *eros* zostaje wyniesiony, spełnia się jego własna natura, gdyż włącza się w niego moment *agape*. Soborowa nauka o człowieku, zgodnie z którą niewiasta i mężczyzna są jedynymi w świecie stworzeniami chcianymi przez Boga dla nich samych, pozwala zrozumieć, na czym polega sens bycia istotą ludzką. Jednocześnie uzmysławia wartość osobowego daru[12]. Z nauczania Soboru Watykańskiego II wypływa jeszcze jedna prawda, którą akcentuje Benedykt XVI w omawianym przez nas dokumencie: człowiek, który pragnie obdarowywać miłością sam musi otrzymywać ją w darze. Jest to wyraźne nawiązanie do słów samego Jezusa, który naucza, że każdy, kto wierzy w Niego, może stać się źródłem wody żywej (J 7, 37-38). Jednak, aby się nim stać, sam musi pić z tego jedynego, prawdziwego źródła, którym jest Jezus Chrystus. Z Jego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (J 19, 34) (DCE 7).

Jako szczególne miejsce, potwierdzające nierozerwalność połączenia *erosa* – poszukującego Boga – z *agape* – przekazującą dar otrzymany, wskazuje Ojciec święty historię patriarchy Jakuba. W swoich rozważaniach odwołuje się on do interpretacji tego fragmentu zawartej w *Regule Pasterskiej* Grzegorza Wielkiego. Opuszczając dom rodzinny Jakub zatrzymuje się w Betel, gdzie podczas snu objawia mu się Bóg w wizji drabiny Jakubowej (Rdz 28, 12; J 1, 51). Z tego wydarzenia święty Grzegorz wyprowadza wniosek o konieczności zakorzenienia w kontemplacji. Dopiero wówczas możliwe jest utożsamienie się pa-

[11] Por. KDK 24.

[12] Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem,* w: A. Sporniak (red.), *Listy Pasterskie Ojca świętego Jana Pawła II,* Kraków1997, 200 (odtąd skrót: MD).

sterza z potrzebami bliźnich. Jako przykład wskazuje osobę Mojżesza, który wciąż powraca do powierzonego sobie ludu. Dzięki niezwykłej rozmowie z Jahwe może być do dyspozycji swych braci opuszczając święty namiot. Podczas gdy wewnątrz namiotu spotkania doświadcza zachwytu w kontemplacji, na zewnątrz przynaglają go potrzeby cierpiących braci. Podobnie Apostoł narodów porwany ku górze aż do najwyższych tajemnic Bożych, kiedy zstępuje, może stać się wszystkim dla wszystkich (2 Kor 12, 2–4; 1 Kor 9, 22). Jak zauważa papież, «miłość» stanowi jedną rzeczywistość posiadającą różne wymiary, z których jeden lub drugi może bardziej dochodzić do głosu. Kiedy *eros* i *agape* oddalają się zupełnie od siebie, powstaje ograniczona forma miłości lub jej karykatura. W ten sposób bardzo wyraźnie zarysowuje się błąd myślicieli zarzucających chrześcijaństwu tworzenie świata oderwanego od ludzkiego zjawiska miłości. Z Pisma świętego, które jako jedną z zasadniczych prawd głosi akceptację całego człowieka, wyraźnie wynika konieczność interwencji wiary w ludzkie dążenie do miłości. Dzięki tej ingerencji szczególna relacja mężczyzny i kobiety zostaje oczyszczona, ukazując im swój pełny wymiar (DCE 8).

Z wiary biblijnej, która zajmuje szczególne miejsce w rozważaniach Benedykta XVI, wypływa zasadnicza nowość widoczna w dwóch aspektach. Pierwszy z nich dotyczy obrazu Boga. W kulturach świata pozabiblijnego obraz boga i bogów jest bardzo enigmatyczny i wewnętrznie sprzeczny. Dzięki wierze, której fundament stanowi Boże objawienie, możliwe jest coraz pełniejsze zrozumienie słów podstawowej modlitwy Izraela: *„Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie”* (Pwt 6, 4). Zagłębiając się w jej treść, stopniowo odkrywamy podstawową prawdę o Bogu, który stanowi początek i źródło stworzenia. To Bóg stworzył świat nie posiadając żadnej materii[13]. Powołał go do istnienia za pomocą słowa, które od Niego posiada swą duchową moc. Będący istotą duchową Stwórca, w sposób całkowicie wolny wypowiada słowo, dając w ten sposób początek światu materialnemu. Idea stworzenia, obecna również w dziełach pozabiblijnych, nie wskazuje wyraźnie na jedynego prawdziwego Boga – autora całej rzeczywistości. Wyłącznie z Pisma świętego jasno wynika, że istnieje jedyny, prawdziwy Bóg, Stwórca nieba i ziemi, który jest Panem wszystkich ludzi. Każdy byt otrzymał od Niego swoje istnienie w określonym czasie, zgodnie z Jego odwiecznym zamysłem i wolą[14]. Do prawdy tej odwołuje się

[13] Czasownik odnośny «*bara*» – «stworzył» Biblia stosuje tylko do czynności Boga. Biorąc pod uwagę kontekst dwóch pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju* należy go rozumieć jako tworzenie, a nie przetwarzanie. – Por. J. Buxakowski, *Stwórca i Stworzenie,* Pelplin 1998, 23.

[14] Por. MD 6.

Ojciec święty w omawianym przez nas dokumencie, aby podkreślić drugi ważny aspekt biblijnej wiary: Bóg kocha człowieka. W swoich rozważaniach kontynuuje on naukę Soboru Watykańskiego II, który za źródło godności ludzkiej uznaje powołanie kobiety i mężczyzny do uczestnictwa w życiu Boga. Już od swego początku zapraszani są oni do rozmowy ze Stwórcą: istnieją bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył ich z miłości i wciąż z miłości zachowuje. Dobrowolnie uznając tę miłość i powierzając się swemu Stwórcy, żyją w pełni, zgodnie z odwieczną prawdą, która została im objawiona[15]. Wyłącznie człowiek wezwany jest do uczestniczenia w życiu Bożym przez poznanie i miłość[16]. To właśnie niewiasta i mężczyzna są tym „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego"[17]. Wśród wszystkich stworzeń widzialnych, tylko oni zdolni są „do poznania i miłowania swego Stwórcy"[18]. Bóg jedyny, który jako pierwszy umiłował wybrany przez siebie naród, miłuje osobiście. Miłość wybrania, którą został obdarowany Izrael, jest jednocześnie drogą zmierzającą do uzdrowienia całej ludzkości (DCE 9).

Księgi prorockie, do których odwołuje się Benedykt XVI, opisują miłość Boga jako szczególną przestrzeń zjednoczenia *erosa* z *agape*. Zwłaszcza Ozeasz i Ezechiel przedstawiają tę niezwykłą «namiętność» Jahwe w stosunku do Izraela, posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi. Relację Boga ze swym ludem opisują oni za pomocą metafory narzeczeństwa i małżeństwa. Stąd bałwochwalstwo uważane jest za cudzołóstwo i prostytucję. W ten sposób w pismach prorockich przywołany zostaje kult płodności z jego nadużyciami w sferze *erosa*, a jednocześnie ukazana jest wierność Boga wobec narodu wybranego. Głębia miłości Jahwe wyraża się w ofiarowaniu *Tory*. Ten niepowtarzalny dar umożliwia Izraelowi odkrycie prawdziwej natury człowieka i odnalezienie drogi do pełni człowieczeństwa. Wierność jedynemu Bogu pozwala doświadczyć siebie samego jako miłowanego przez Pana, a życie w prawdzie i sprawiedliwości prowadzi do odkrycia radości w Stwórcy. Odtąd staje się ona fundamentem ludzkiego szczęścia. Jak mówi psalmista: *„Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia... Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga"* (Ps 73, 25. 28). Szczególnie *Księga Ozeasza* ukazuje wymiar *agape* w miłości Boga do człowieka. Jak zauważa papież, Bóg miłuje w sposób bezinteresowny, bez jakiejkolwiek ludzkiej zasługi. Jego namiętna miłość bogata w przebaczenie nieskończenie przewyższa aspekt darmowości. Bóg nie wyrzeka się narodu wybrane-

[15] Por. KDK 19.
[16] Por. KKK 356.
[17] Por. KDK 12.
[18] Por. tamże.

go, mimo że ten «cudzołoży» i zrywa Przymierze. W ten właśnie sposób okazuje się, że jest Bogiem, a nie człowiekiem: *„Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? ...Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę*, *albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty"* (Oz 11, 8–9). Ogrom miłości zwraca się przeciw Niemu samemu, co staje się tak bardzo widoczne w misterium krzyża. Bóg tak umiłował człowieka, że sam stał się człowiekiem. Przyjmując nawet jego śmierć, pojednał sprawiedliwość z miłością (DCE 10).

Drugą nowością wiary biblijnej, do której nawiązuje encyklika *Deus caritas est,* wiążącą się w zasadniczy sposób z obrazem Boga, jest obraz człowieka. Biblijne opowiadanie o stworzeniu mówi, że pierwszy człowiek *„był sam"* (Rdz 2,18) Mężczyzna, który odkrywa swoją «odrębność» od wszystkich istot żywych, jest samotny w otaczającym go świecie. Uświadamia sobie, iż żadne ze zwierząt nie może być partnerem dla niego (Rdz 2,19–20). Wtedy Pan Bóg sprawił, że mężczyzna zasnął, *„wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem"* (Rdz 2,21). Wyjmując «kość» z jego boku stworzył z niej niewiastę (DCE 11). Powołaną do istnienia kobietę mężczyzna natychmiast rozpoznaje jako tę, która jest, *„kością z jego kości i ciałem z jego ciała"* (Rdz 2,23) . W ten sposób uznaje, że również ona jest człowiekiem. W tłumaczeniu dosłownym uznaje ją za swą krewną i właśnie dlatego nazywa «niewiastą»[19]. Wspomniany przekaz biblijny zawiera myśl o człowieku, który pozostając sam jest w jakiś sposób «niekompletny». Właśnie w zjednoczeniu kobiety i mężczyzny komplementarność staje się możliwa. Będąc równymi sobie w swej osobowej godności, uzupełniają się oni jako niewiasta i mężczyzna[20]. Zgodnie z odwiecznym zamiarem Boga, oboje zostali stworzeni «dla» siebie, a zatem «od początku» Stwórca powołał ich do tej wspólnoty osób, w której jedno może być «pomocą» dla drugiego[21]. Podsumowaniem tekstu biblijnego opisującego stworzenie człowieka jest proroctwo: *„Dlatego to mężczyzna opuszcza swego ojca i matkę swoją i łą-*

[19] Por. MD 6; 9.

[20] Por. KKK 372.

[21] Por. MD 7. Niewiasta, «wydobyta» z ciała mężczyzny zostaje przyjęta przez niego z radością i pewnym zdumieniem. Dopiero ona zostaje rozpoznana jako odpowiednia «pomoc» dla mężczyzny: „kość z jego kości i ciało z jego ciała". W człowieczeństwie, które zgodnie z odwiecznym zamysłem Stwórcy istnieje na dwa różne i wzajemnie dopełniające się sposoby, zachodzi komunia między tym, co «męskie», a tym, co «kobiece». – Por. Jan Paweł II, *Jedność dwojga,* L' Osservatore Romano (PL) 16 (1995) 8–9, 23.

czy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2, 24). Wynika z niego, że kobieta i mężczyzna powołani są, by wspólnie wypełniać właściwe sobie funkcje i zadania, które się wzajemnie uzupełniają. Mają bytować wzajemnie «jedno dla drugiego»[22]. Sens istnienia i działania człowieka może się urzeczywistniać jedynie jako «bezinteresowny dar z samego siebie». Ów dar osiąga swe urzeczywistnienie w małżeństwie jako zjednoczenie osób (*communio personarum*)[23]. Niewiasta ma wspierać mężczyznę w tym, aby coraz pełniej realizował swoje człowieczeństwo, i wzajemnie, mężczyzna ma troszczyć się o rozwój człowieczeństwa niewiasty[24]. Jak zauważa Ojciec święty, opisujący stworzenie człowieka biblijny fragment mówi o wpisaniu w ludzką naturę dążenia do odnalezienia w drugim dopełnienia swej całości. Zgodnie z Bożym zamysłem *eros* kieruje człowieka ku małżeństwu, które cechuje jedność i nierozerwalność. Dopiero wówczas urzeczywistnia się jego głębokie przeznaczenie. Jedynie małżeństwo monogamiczne, które cechuje wyłączność i definitywność, jest obrazem Boga monoteistycznego, będącego zarazem trynitarną wspólnotą miłości.

---

[22] Por. R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, 204.

[23] Por. H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie,* Ateneum Kapłańskie 82 (1990) 487, 409.

[24] Por. tamże.

Anna JĘDRYKA

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 319–330

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO OBRAZ MIŁOŚCI BOGA
REFLEKSJA NA KANWIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

„Mój miły jest mój, a ja miłego mego”
(Pnp 6,3)

Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej
staje się obrazem relacji Boga z jego ludem,
i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg,
staje się miarą ludzkiej miłości
(Deus caritas est, 11)[1]

Zdanie Benedykta XVI, które przytaczam w motto niniejszego artykułu, jest tezą niezwykle znamienną. Najpierw nawiązuje ono do tradycji biblijnej. *Ścisły związek między erosem i małżeństwem występujący w Biblii prawie nie znajduje sobie podobnych w literaturze pozabiblijnej* – pisze papież. Znajdziemy też w nim dość wyraźne powtórzenie nauczania Jana Pawła II, który przekonywał, iż miłość oblubieńcza jest tą pełnią miłości, do której powołany jest każdy człowiek, a realizować ją może jako pełne oddanie siebie w darze złożonym Bogu w dziewictwie lub współmałżonkowi – w małżeństwie. W rzeczywistości – jak spróbujemy poniżej pokazać – nauczanie Jana Pawła II i Benedykta XVI o miłości w odniesieniu do małżeństwa – mimo pewnych różnic – wzajemnie się przenikają i uzupełniają.

Encyklika Benedykta XVI jest dla współczesnego czytelnika dokumentem dość niezwykłym. Oczekiwałby on – być może – chłodnej a systematycznej analizy zjawiska, ewentualnie, jeśli miałoby ono mieć konsekwencje moralne, kazuistycznego i jasnego sformułowania co mu wolno, a czego nie. Takie nastawienie wielu współczesnych ludzi, w tym też katolików, mogłoby być tematem odrębnego opracowania. Papież przedstawia zupełnie inną propozycję. „Encyklika Benedykta XVI nie ma charakteru poliptyku, przedstawiającego temat

[1] Benedykt XVI, *Encyklika «Deus caritas est» o miłości chrześcijańskiej* (odtąd skrót: DCE).

w jego różnych wymiarach i z różnych punktów widzenia. Przypomina raczej imponujący renesansowy obraz o dwóch planach: na pierwszym, w górze, przedstawiona jest miłość Boga, a na drugim, w dole — odbicie tej miłości w sercu człowieka"[2] – napisał po opublikowaniu dokumentu abp Angelo Amato, sekretarz Kongregacji Nauki Wiary.

Encyklika *Deus caritas est* nie jest w zasadzie dokumentem poświęconym nauce o chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie. Pokazuje ona raczej, jak miłość Boga ogarnia każdego człowieka, niezależnie od jego stanu, i jakiej wymaga od niego odpowiedzi. Natychmiast jednak widzimy, że nie może ona sprawy małżeństwa pominąć i musi się z nią zmierzyć. Co więcej, papież stawia pytanie niezwykle odważne. Czy miłość, która budzi się między mężczyzną i kobietą, której dreszcz przeżywa każda młoda para, miłość, która pozwala pokonać trudności codziennego życia i łączy męża i żonę nie tylko do grobowej deski, ale i poza grób, czy ta miłość, o której pisali wszyscy poeci od Wergiliusza i Horacego przez Dantego, Shakespeare'a, Mickiewicza i Norwida aż po Leśmiana i Poświatowską – czy to jest ta sama miłość, o której pisze Jan apostoł, a która jest imieniem Boga? Jeśli tak, to jak to możliwe? A jeśli nie, to czym się różnią? Próba odpowiedzi podjęta przez Benedykta XVI nawiązuje zarówno do biblijnej jak i filozoficznej tradycji naszej kultury.

Początkowe słowa encykliki zaczerpnął jej autor z Biblii, a konkretnie z 1. Listu św. Jana: «Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim» (1 J 4, 16). Toteż wydaje się rzeczą naturalną, że czytając ten dokument, możemy uważać go za zachętę i przewodnik do poszukiwania w słowie Bożym pełnego zrozumienia ludzkiej miłości, która okazuje się tak nierozerwalnie spleciona z miłością Boga, że oderwana od niej traci swój jakikolwiek blask i gubi się sama w sobie. Już pierwszy akapit daje nam ogólne pojęcie, w którym kierunku pójdzie odpowiedź papieża na pytanie, które na początku sformułowaliśmy. Obraz Boga, który jest miłością, pociąga za sobą obraz człowieka i jego drogi. Droga człowieka, stworzonego na obraz Boga ma być przecież drogą miłości. Zatem taka wewnętrzna więź pomiędzy miłością ludzką i miłością nadprzyrodzoną istnieje – Benedykt XVI stwierdza to i opisuje (DCE 1).

Papież doskonale zapewne pamięta słowa pierwszej encykliki swojego poprzednika, Jana Pawła II: „Człowiek 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

[2] A. Amato, *O Encyklice «Deus caritas est»,* „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 27(2006)8,42–43.

uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa"[3]. Tak więc ogólna odpowiedź staje się od początku jasna. Miłość ludzka jest z Boga. Podobnie jak relacje między Bogiem a człowiekiem są przedziwne i fascynujące, tak miłość Boga w niezwykły sposób będzie się z miłością ludzką przenikać. I to jest pierwszy temat, dotyczący bezpośrednio miłości małżeńskiej, który przyjdzie nam podjąć.

Drugie pytanie, które stawia Benedykt XVI, jest jeszcze trudniejsze. Odpowiedź na nie ma kapitalne znaczenie dla problematyki małżeństwa i jego trwałości. Czy miłość można przykazać? Albo czy można ją przysiąc? Wydawać by się mogło, że jest to niemożliwe. Skoro jednak Bóg nakazuje miłość, to znaczy, że może ona być nakazana, i skoro liturgia sakramentu małżeństwa przewiduje przysięgę, to miłość można przysiąc. Benedykt XVI stara się na te dwa pytania odpowiedzieć nie tylko kazuistyką, ale w sposób jak najbardziej egzystencjalny, choć może dla współczesnego człowieka trochę nieoczekiwany. Podejmuje on mianowicie próbę odpowiedzi na pytanie, jak to jest możliwe.

Jedność miłości nie wyklucza różnych odcieni znaczeniowych. Od ich analizy Benedykt XVI rozpoczyna swoje rozważania. Zauważa w tym kontekście, że *termin „miłość" stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne.* Pomijając te wszystkie wypaczenia i nadużycia, papież zauważa rzecz raczej niespodziewaną: *Jednak w całej tej wielości znaczeń, miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozerwalny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości blednieje.* I tu, po wymienieniu rozmaitych innych odcieni znaczeniowych, jak miłość do rodziców i do ojczyzny, papież powtarza zasadnicze pytanie: czy *miłość, pomimo całej różnorodności swych przejawów, ostatecznie jest tylko jedna, czy raczej używamy po prostu tylko tego samego słowa na określenie całkowicie innych rzeczywistości?* (DCE 2)

Z pomocą przychodzi nam w tym miejscu tradycja filozoficzna, która pozwala na rozróżnienie woli i uczuć. *Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą, która nie rodzi się z myśli i woli człowieka, ale w pewien sposób mu się narzuca, starożytna Grecja nazwała erosem* (DCE 3). Interesujące jest kryterium przyjęte do definicji owego „erosa". Jest to zatem miłość uczuciowa, niezależna od woli człowieka. Przypomina się w tym kontekście rozróżnienie Karola Wojtyły „Język nasz w swej wielkiej precyzji odróżnia dokładnie przeżycie „ja chcę" od

[3] Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 10.

przeżycia "chce mi się". W jednym i drugim zachodzi chcenie. A przecież tylko to pierwsze zawiera w sobie prawdziwą dynamikę woli"[4].

Zapewne dlatego język Nowego Testamentu nigdy pojęcia „eros" nie stosuje. Stąd właśnie zrodził się sformułowany przez Nietzschego zarzut przeciw chrześcijaństwu, jakoby próbowało ono uśmiercić erosa. Istotnie, Nowy Testament wprowadza inne pojęcie miłości, wyrażone greckim słowem *agaph*. To właśnie słowo jest użyte w tytułowym sformułowaniu „Bóg jest miłością": *θεος αγαπη εστιν.* Czy oznacza to uśmiercenie erosa, bądź zwrócenie się przeciwko niemu, przeciw jego urokowi i szczęściu, które z sobą niesie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Benedykt XVI analizuje najpierw wizję miłości erotycznej w kulturze antycznej, zaczynając od starożytnej Grecji, gdzie eros oznaczał upojenie i opanowanie rozumu przez „boskie szaleństwo". Lapidarne ujęcie takiego przyzwolenia na poddanie się owej bezwolnej sile znajduje autor encykliki u Wergiliusza, który w *Bukolikach* napisał: *Omnia vincit amor et nos cedamus amori.* Papież chce więc, byśmy dostrzegli, że eros jako siła nieuporządkowana może być dla człowieka niszczycielski, co wyrażało się na przykład w bałwochwalczych kultach płodności, które – jak wiemy z Biblii – stanowiły wielką pokusę również dla Izraela.

Co ciekawe, odrzucenie tego bałwochwalstwa nie oznacza dla Benedykta XVI negacji erosa jako takiego. Papież stanowczo się przeciwstawia wspomnianej już tezie Fryderyka Nietschego. Złym nie jest sam eros, lecz kłamstwo na jego temat, rozpowszechniane przez ojca kłamstwa w formie pokusy, prowadzącej do niszczycielskiego wypaczenia. *Fałszywe ubóstwienie erosa, które tu ma miejsce, pozbawia go jego godności, czyni go nieludzkim. (...) Tak więc staje się ewidentnym, że eros potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie* (DCE 4). W miłości erotycznej znajduje się więc pewien odblask chwały Boga samego i tej szczęśliwości, którą stworzenie tylko w Bogu może osiągnąć.

Tu następuje pierwsze podsumowanie. W tym pobieżnym spojrzeniu na koncepcję erosa w historii i dzisiaj dostrzegamy wyraźnie dwie rzeczy: *Przede wszystkim to, że istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością: miłość obiecuje nieskończoność, wieczność — jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia. Okazało się jednak równocześnie, że drogą do tego celu nie jest po prostu poddanie się instynktowi* (DCE 5). Chrześcijaństwo zatem – konkluduje Benedykt XVI – nie tylko nie chce zabić miłości erotycznej, nie tylko nie chce jej zniszczyć, ale przez jej

[4] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 113.

oczyszczenie i osiągnięcie dojrzałości pragnie ją uzdrowić i przywrócić jej ten blask, który miała w Bożym zamyśle, a który człowiek utracił przez sprzeniewierzenie się Bogu.

Eros powinien przejść pewną drogę oczyszczenia, drogę ascezy. Papież nie uchyla się od pytania, jak tę ascezę kształtować. Odpowiedzi należy, jego zdaniem, szukać w jednym z najpiękniejszych utworów literatury miłosnej, jaki kiedykolwiek został napisany. Mowa o biblijnej księdze *Pieśni nad Pieśniami*. Jest ona najbardziej chyba niezwykłą księgą kanonu tak chrześcijańskiego, jak i żydowskiego. Zachwyt Żydów dla tej pieśni wyraził rabbi Akiba w II w. po Chrystusie, mówiąc: *Wszystek czas nie jest wart tego dnia, w którym Izraelowi dano Pieśń nad Pieśniami; wszystkie bowiem pieśni są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami jest najbardziej święta ze świętych*[5]. Nad koncepcją miłości rozwiniętą w tym utworze przyjdzie nam się dłużej zatrzymać, tu bowiem uwidacznia się to, co najpiękniejsze w miłości i małżeństwie. Tu również odsłania się najgłębsza więź między nauczaniem Jana Pawła II a pierwszą encykliką jego następcy.

Nie bez znaczenia wydaje się tu okoliczność, że księgę tę interpretowano w dziejach teologii na dwa sposoby. Pierwszą była interpretacja alegoryczna, sprowadzająca się do tego, że utwór ten wyraża ostatecznie związek Boga z Izraelem. Współcześni egzegeci zwracają większą uwagę na interpretację dosłowną: pieśń jest pochwałą ludzkiej miłości, właśnie miłości erotycznej, danej człowiekowi i zrządzonej przez Boga. Do kwestii tej wrócimy po omówieniu rozważań Benedykta XVI i analogicznych wypowiedzi Jana Pawła II.

Benedykt XVI zaczyna swoją analizę od wskazania na użycie w tekście biblijnym dwóch słów. *Najpierw mamy słowo « dodim » — liczba mnoga, która wyraża miłość jeszcze niepewną, w sytuacji nieokreślonego poszukiwania. To słowo zostaje potem zastąpione słowem « ahaba », które w przekładzie greckim Starego Testamentu jest oddane terminem o podobnym brzmieniu « agape », który jak widzieliśmy, stał się wyrażeniem charakterystycznym dla biblijnego pojęcia miłości. W przeciwieństwie do miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej, ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przezwyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich* (DCE 6).

Gotowość do poświęceń, a nawet poszukiwanie wyrzeczenia w miłości łączy się z jej definitywnością. By dar z samego siebie miał wartość, musi być cał-

[5] Cyt. za: W. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 2002, 289.

kowity i nieodwracalny. Miłość małżeńska wymaga definitywności. Właśnie wchodzenie w definitywność jest drogą tego oczyszczenia, o którym była mowa. *Należy do rozwoju miłości, do wyższych jej poziomów, jej wewnętrznych oczyszczeń, fakt, że teraz poszukuje ona definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności — tylko ta jedyna osoba — i w sensie « na zawsze ». Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności. Tak, miłość jest « ekstazą », ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z « ja » zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia « ja », w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: « Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je » (Łk 17, 33) — mówi Jezus* (DCE 6).

Właśnie w tym miejscu spotykamy zadziwiającą zbieżność z nauczaniem Karola Wojtyły – jeszcze jako biskupa – o miłości oblubieńczej jako najwyższej formie miłości, w której człowiek osiąga jej pełnię. Wojtyła cytuje to samo zdanie z Ewangelii, a następnie tłumaczy: *Istotnie, w problemie miłości oblubieńczej zawiera się jakiś głęboki paradoks, nie werbalny tylko, ale na wskroś realny; słowa Ewangelii wskazują na szczególną rzeczywistość i zawierają prawdę, która realizuje się w życiu osoby. (...) Najpełniejsza, a zarazem jakby najradykalniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i nieodstępne „ja" uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwóch kierunkach: po pierwsze – że można tak wyjść z własnego „ja", a po drugie – że się przy tym owego „ja" bynajmniej nie niszczy i nie dewaluuje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci w znaczeniu oczywiście ponad-fizycznym, w znaczeniu moralnym. Ewangelia akcentuje to bardzo wyraziście i zdecydowanie: „straci – znajdzie", „ocalić – stracić". Odkrywamy w niej, jak widać, nie tylko samą normę personalistyczną, ale również bardzo szczegółowe i śmiałe wskazania, które tę normę rozbudowują w różnych kierunkach. Świat osób posiada swe własne prawa egzystencji i prawa rozwoju*[6].

Wróćmy jeszcze do *Pieśni nad Pieśniami*. Jan Paweł II poświęcił tej księdze kilka środowych katechez w cyklu poświęconym teologii ciała, prowadzonym na początku swojego pontyfikatu. Podział pomiędzy eros i agape, który Benedykt XVI wprowadził odwołując się (w części dotyczącej erosa) do myśli greckiej, Jan Paweł II wyprowadza całkowicie ze strof *Pieśni na Pieśniami*. *Wedle dość rozpowszechnionej opinii strofy Pieśni zostały dość szeroko otwarte dla tego, co przywykliśmy określać słowem „eros". Można powiedzieć, że ów*

[6] Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, 88–89.

biblijny temat z całym bezbłędnym autentyzmem odtwarza ludzkie oblicze erosa, jego podmiotowy dynamizm, a zarazem jego granice i kres[7].

Ta katecheza Jana Pawła II zawiera obszerne cytaty z biblijnej Pieśni i w pierwszej części jest zachwytem papieża – poety, który potrafił „miłować ludzką miłość" – nad tym opisem miłości, nie mającym równego sobie w całej literaturze światowej. Papież ten czuł to, co wyrazić umieją jedynie poeci, a co lapidarnie ujął Czesław Miłosz, autor jednego z polskich przekładów *Pieśni nad Pieśniami*: *Myślę, że Pieśń dotyka największej tajemnicy, jaką jest analogia pomiędzy erotycznym związkiem mężczyzny i kobiety a związkiem człowieka z Bogiem. Brzmi to dla naszych uszu dziwnie, ale poezja religijna, czy Indii, czy bliżej nas – mistyków hiszpańskich – traktuje to jako oczywiste. Pieśń związała te dwie miłości w jeden węzeł wcześniej, niż to zrobiła filozofia grecka wyznaczając erosowi rolę wtajemniczonego przewodnika. Ponieważ nie są to sprawy możliwe do wyrażenia inaczej niż przy pomocy symboli, mają rację ci, którzy przywiązują wyjątkową wagę do tej części Pisma*[8].

Podążając dalej za rozważaniami Jana Pawła II dojdziemy do zasadniczej części teologicznego wywodu. *Zrodzone z miłości na gruncie „mowy ciała" męskie dążenie jest szukaniem integralnego piękna, szukaniem czystości wolnej od wszelkiej skazy jest szukaniem doskonałości, w której zamyka się jak gdyby synteza piękna człowieczego, piękna duszy i ciała. A jeżeli powyższe słowa oblubieńca zawierają w sobie jakby dalekie echo „początku" – owego pierwszego szukania – dążenia człowieka – mężczyzny, które zwraca go ku nieznanej jeszcze sobie istocie, to o wiele bliżej współbrzmią one w Liście do Efezjan, gdzie Chrystus jako Oblubieniec Kościoła pragnie widzieć swą Oblubienicę „bez skazy", pragnie widzieć ją „świętą i nieskalaną" (Ef. 5, 27). W Pieśni nad Pieśniami ludzki eros odsłania oblicze miłości wciąż szukającej i wciąż jakby niezaspokojonej. Poprzez strofy poematu idzie echo tego niepokoju*[9].

Jan Paweł II nawiązuje tu do wersów, w których bohaterka pieśni mówi o swojej „chorobie z miłości" (Pnp 5, 6.8). W kolejnych cytatach zauważamy, jak ów niepokój stale się pogłębia. *Eros, jak widzieliśmy już uprzednio, przybiera postać pożądania, w którym oblubienica odnajduje poniekąd sprawdzian miłości oblubieńca.* Dochodzimy wraz z Janem Pawłem II do słynnych strof:

Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu,
jak pieczęć na twoim ramieniu,

---

[7] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament*, Lublin 1998, 95 nn.

[8] C. Miłosz, *Pieśń nad pieśniami*, w: *Księgi pięciu megilot*, Kraków 1998, s. 21.

[9] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament*, 95 nn.

bo jak śmierć potężna jest miłość,
a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol,
żar jej to żar ognia,
płomień Pański.
Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki.
Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu,
pogardzą nim tylko. (Pnp 8,6–7)

Słowa o śmierci – uczy Jan Paweł II – przedstawiają tu z jednej strony niewyrażalną głębię miłosnego zjednoczenia, a z drugiej, ograniczenie erosa. O tym samym ograniczeniu innym i być może jaśniejszym językiem mówi Benedykt XVI. I dalej: *Ciało kryje w sobie perspektywę śmierci, której miłość nie chce się poddać. Jest ona bowiem, jak czytamy w Pieśni nad Pieśniami, „wielkim żarem", którego „ugasić" nie zdołają „wody wielkie", ani „rzeki wielkie" nie zdołają zatopić. Wśród słów, jakie napisano na świecie na temat potęgi miłości – te są chyba szczególnie trafne i piękne*[10].

Obraz śmierci oznacza sięgnięcie do ostatecznych granic, co więcej, miłość te granice przekracza i to nie tylko w tym sensie, że trwa po śmierci, ale i w takim, że potrafi się przeobrazić w miłość nadprzyrodzoną, w której ukryta jest istota obdarowywania drugiej osoby darem z siebie samego. Jan Paweł II prowadzi nas tutaj inną drogą do tego samego punktu co Benedykt XVI: *Stąpając po ścieżkach słów, wydeptywanych strofami Pieśni nad Pieśniami, zdajemy się więc przybliżać do tego wymiaru, w którym eros szuka dopełnienia jeszcze inną prawdą miłości. Kiedyś – w świetle Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania – prawdę tę wypowie Paweł z Tarsu słowami Pierwszego Listu do Koryntian*

Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest.
Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą;
nie dopuszcza się bezwstydu,
nie szuka swego,
nie unosi się gniewem,
nie pamięta złego;
nie cieszy się z niesprawiedliwości,
lecz współweseli się z prawdą.
Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję,
wszystko przetrzyma.
Miłość nigdy nie ustaje,

[10] Ibidem.

[nie jest] jak proroctwa, które się skończą,
albo jak dar języków, który zniknie,
lub jak wiedza, której zabraknie. (1Kor 13,4–8)

Oto konkluzja: *miłość otwiera się tu przed nami jakby w dwóch perspektywach: jakby to, w czym ludzki „eros" zamyka swój własny horyzont, otwierało się przez słowa Pawłowe w innym jeszcze horyzoncie miłości. Przemawia ona innym językiem, wyłania się jakby z innego wymiaru osoby i do innej wzywa i zaprasza komunii osób. Miłości tej nadano imię „agape"*[11].

Eros staje się agape. Tu jednak Benedykt XVI pójdzie krok dalej. U Boga – powie – eros i agape stanowią jedno. Są one jedną miłością, która może być określona jako eros, będący jednak w pełni agape. Miłość Boga jest podobna do miłości oblubieńczej. Stąd też stosunek Boga i Izraela przedstawiany jest wielokrotnie przez metafory narzeczeństwa i małżeństwa. Benedykt XVI przywołuje tu proroctwa Ozeasza i Ezechiela. Pamiętać trzeba, że Ozeasz wyprowadza swoją koncepcję z osobistych doświadczeń małżeńskich. Zdradzony przez żonę dochodzi do wniosku, że jego życie odzwierciedla tragiczny związek Boga ze swoim ludem – Izraelem. Nie zdrada jednak, lecz wierna miłość Boga jest istotą opowiadania Ozeasza. *Ja sam przeto przywabię ją i wyprowadzę na pustynię, by jej przemówić do serca. Oddam jej winnice i dolinę Nieszczęścia zamienię w Bramę Nadziei. Tam będzie mi uległa jak za dni swej młodości, jak w czasie, gdy wyszła z ziemi egipskiej. W owym dniu – mówi Jahwe – zwać mnie będzie: Mój małżonek, nie będzie mnie już zwała: Mój Baal* (Oz 2, 16–18). Najważniejsze wydarzenie historii zbawienia Starego Przymierza, Exodus, porównane zostaje zatem do miesiąca miodowego małżonków. W następnych wersach znajdziemy niezwykłą zapowiedź Nowego Przymierza: *Poślubię cię na wieki, poślubię cię w sprawiedliwości i prawie, dobroci i miłości, poślubię cię i dochowam wierności, a poznasz Jahwe* (Oz 2,21–22).

Podobnie jest u Ezechiela. Także ten prorok został osobiście dotknięty, ale inaczej niż Ozeasz: zmarła jego żona. *Synu człowieczy, oto ja zabiorę ci nagle radość twoich oczu* (...) *Mówiłem do ludu rano, a żona moja zmarła wieczorem* (Ez 24, 16. 18). Swoim życiem Ezechiel ilustruje nadchodzący dramat wygnania. Bóg zabrania mu jednak płakać i przeżywać żałobę. Ma mówić natomiast narodowi o grzechach i o karze za nie, posługując się tym samym obrazem, którego używał Ozeasz: obrazem cudzołóstwa jako niewierności Bogu. Obraz ten zostaje przywołany po to, by pokazać że miłość posiada niepojęte głębie

[11] Ibidem.

przebaczenia: *Ale ja przypomnę sobie moje przymierze z tobą w dniach twej młodości i zawrę z tobą wieczne Przymierze. (...) Abyś sobie przypomniała i zawstydziła się, i nie musiała więcej otwierać swych ust ze wstydu, gdy wybaczę ci wszystko coś uczyniła – wyrocznia Pana, Jahwe* (Ez 16, 60.63). *Aspekt filozoficzny i historyczno-religijny, który trzeba uwypuklić w tej biblijnej wizji* – pisze papież – *to fakt, że z jednej strony mamy do czynienia ze ściśle metafizycznym obrazem Boga: Bóg jest w sensie absolutnym pierwotnym źródłem wszelkiego istnienia; ale ta zasada stwórcza wszystkich rzeczy — Logos, pierwotna przyczyna — jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości. W ten sposób eros zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z agape* (DCE 10). W owej namiętnej miłości Bóg objawia człowiekowi zarówno swój obraz, jak i obraz człowieka. *Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości* (DCE 11).

Wobec tej symetrii staje się oczywiste, że małżeństwa nie można traktować jako zwykłej międzyludzkiej umowy. To właśnie Benedykt XVI nazywa nowością wiary biblijnej. Małżeństwo jest drogą i obrazem prawdziwego zjednoczenia z Bogiem. Jest zatem świątynią Boga. Przestroga z 1Kor 3,16-17 brzmi w tym kontekście wstrząsająco: *Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg*. W nowym świetle widzimy też problem interpretacji *Pieśni nad Pieśniami*. Skoro miłość Boga i miłość ludzka są w istocie jedną i tą samą miłością, są erosem, który ma się przemieniać w agape, to interpretacja dosłowna staje się tożsama z alegoryczną i nie ma między nimi różnicy.

Znamy już zatem odpowiedź na pierwsze z postawionych przez Benedykta XVI pytań o relacje miłości ludzkiej i miłości Boga. Rozwiązanie kwestii sygnalizowanej przez pytanie drugie znajduje on w zwróceniu uwagi na fakt, że miłość nie jest tylko uczuciem. Do jej dojrzałości należy to, iż angażuje ona całego bez reszty człowieka i wszystkie potencjalne możliwości, wraz z rozumem i wolą. *Jest to jednak proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest «skończona» i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie. Idem velle atque idem nolle — chcieć tego samego i wspólnie to samo odrzucać, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli. Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają*

mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam. W konsekwencji wzrasta nasze oddanie Bogu i Bóg staje się naszą radością (DCE 17). A dzieje się tak dlatego, że Bóg umiłował pierwszy. Miłość może być zadana – bo została wcześniej dana (DCE 14) – to zdanie z jakimś sensie streszcza całą myśl encykliki Benedykta XVI.

HISTORIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 331–348

WYNIESIENIE DO GODNOŚCI KARDYNALSKIEJ (1952–1957) PRYMASA TYSIĄCLECIA

Nominacja kardynalska prymasa Wyszyńskiego i zablokowanie mu wyjazdu do Rzymu

Pierwsza wiadomość o nominacji kardynalskiej dotarła do prymasa w Szczecinie. Kilka dni przedtem, mianowicie 26 XI 1952 r. zawitał do Gniezna, skąd po załatwieniu bieżących spraw administracyjnych i duszpasterskich wyruszył w sobotę 29 listopada via Poznań–Gorzów do Szczecina. W Poznaniu spotkał się z abpem Walentym Dymkiem, w Gorzowie z pracownikami miejscowej kurii, i o godz. 17.30 dotarł do Szczecina, zatrzymując się w klasztorze ojców jezuitów przy ulicy Pocztowej. Już około pół godziny później powitał go ks. infułat Zygmunt Szelążek, wikariusz kapitulny administracji apostolskiej w Gorzowie z grupą księży i powołując się na informację Polskiego Radia złożył życzenia „kardynałowi szczecińskiemu". Oczywiście z uwagi na źródło informacji prymas gratulacji nie przyjął i radził zachować spokój. Dopiero następnego dnia informacja radiowa została zweryfikowana, tzn. w niedzielę 30 XI przybył do Szczecina ks. dr Hieronim Goździewicz z Sekretariatu Prymasa Polski z depeszą przesłaną przez mons. G. B. Montiniego, zawiadamiającą, że Ojciec św. Pius XII na tajnym konsystorzu wprowadzi 12 I następnego roku prymasa do kolegium kardynalskiego. Według nominata nie było „chyba stosowniejszej pory na tę wiadomość". Prymas myślał o nawale pracy pasterskiej w Szczecinie oraz o wspomnianym już tle krakowskim i katowickim, o czym referował przybyły ks. Goździewicz. Uroczystego obwieszczenia wiernym dokonał ks. infułat Szelążek na wstępie Mszy św. o godz. 12 w kościele św. Jakuba, gdzie prymas wygłosił kazanie, w którym dawał wyraz wdzięczności, m.in. Bogu, Kościołowi, papieżowi i rodzicom. Jeszcze tego samego dnia zostały wysłane depesze dziękczynne do Piusa XII i mons. Montiniego. W tę niedzielę prymas przemawiał aż

12 razy. Kończąc dzień zapisał: „Raduję się, że Bóg dał tak pracowity dzień i pozwolił nim uczcić pierwszy dzień kardynalski”[1]. Następnego dnia (1 XII) wracał tą samą trasą, docierając 3 grudnia do Warszawy. Rzecz zrozumiała, że w następne dni i tygodnie towarzyszyło składanie gratulacji. Jeszcze w drodze do Warszawy, odpowiadając 2 XII na życzenia duchowieństwa gnieźnieńskiego, wyraził radość z swojego wyniesienia i uwypuklił wolę papieża okazania łaskawości Polsce katolickiej[2] . 8 XII wydał odezwę do wiernych archidiecezji, w której wyraził przekonanie, że godność kardynalska jest ze strony Stolicy Świętej wyrazem miłości i uznania dla Polski katolickiej[3]. W podobnym duchu wypowiedział się 14 XII w Opolu, mówiąc, że jego kardynalat jest nagrodą dla Kościoła polskiego i narodu katolickiego za jego wierną postawę wobec Kościoła[4]. 15 XII przybył na Jasną Górę, i jak przystało na prymasa maryjnego, ofiarował swej Matce swój kardynalat[5].

Stosunek władz partyjno-państwowych PRL do nominacji został najpierw przedstawiony na łamach prasy. Gazety komunistyczne przystąpiły od pierwszych dni do brutalnego ataku na Stolicę Apostolską i na osobę nominata. W „Trybunie Ludu” z 8 XII ukazał się artykuł pod znamiennym tytułem: „Polityczna wymowa watykańskiej nominacji”, w którym autor powiązał nominację z antypolską, imperialistyczną, odwetową, dywersyjną i szpiegowską polityką Watykanu. Właśnie w tę politykę wpisuje się nominacja prymasa i jest tak naprawdę nagrodą za wybielanie antypolskiej polityki watykańskiej i samego Wyszyńskiego, w szczególności zaś w sprawie stabilizacji administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich. Kapelusz kardynalski jest zachętą do piętrzenia przeszkód na drodze umacniania państwa polskiego i pobudzi reakcyjną część hierarchii do działań niezgodnych z polską racją stanu. Jest to manewr watykański do służenia obcym interesom[6]. „Trybunie Ludu” wtórowało następnego dnia „Życie Warszawy” w artykule pt. „Kapelusz kardynalski a polskie ziemie zachodnie”. Autor stwierdza, że nominacja Wyszyńskiego jest aktem politycznym i służy celom politycznym, w szczególności zaś antypolskiej polityce Watykanu, który utrzymuje stan tymczasowości administracji kościelnej na ziemiach zachodnich, bowiem granice diecezji zachodnich nie

---

[1] S. Wyszyński, *Pro memoria – Zapiski z lat 1948–1949 i 1952–1953.* (Skrót *Pro memoria*), Warszawa 2007, s. 370.

[2] Ibidem, s. 371.

[3] S. Wyszyński, *Listy pasterskie prymasa Polski 1946–1974*, Paris 1975, s. 235.

[4] S. Wyszyński, *Pro memoria*, s. 381.

[5] Ibidem, s. 382.

[6] „Trybuna Ludu”, 1952, nr 342.

pokrywają się z granicami państwa. Prymas Wyszyński zaś wielokrotnie obiecywał załatwić tę sprawę zgodnie z polską racją stanu, ale zamiast skutecznego zaangażowania stale broni w sposób wykrętny i obłudny interesów watykańskich w stosunku do Polski. I właśnie dlatego został kardynałem, aby go zachęcić i wzmocnić do przeciwstawiania się interesom Polski[7]. Te brudne ataki na kardynała będą powtarzać się do roku 1956[8]. Prymas odczuł bardzo boleśnie zarzut, jakoby nic nie zrobił na rzecz stabilizacji administracji kościelnej na ziemiach zachodnich, a brak możliwości obrony na łamach prasy nazwał nielojalnością wobec niego[9].

W tak zaognionej sytuacji przez prasę komunistyczną niektórzy członkowie episkopatu doradzali prymasowi niepodejmowania starań o pozwolenie na wyjazd na konsystorz[10]. Prymas nie poszedł za tą sugestią i dwukrotnie rozmawiał z wicemarszałkiem F. Mazurem[11]. Pierwsza rozmowa na ten temat odbyła się 23 XII w pałacu w Wilanowie. Sprawa ewentualnego wyjazdu do Rzymu była jednym z punktów programu spotkania. Prymas oświadczył, że ma obowiązek jechać po kapelusz kardynalski, a jego nieobecność wywoła komentarze szkodliwe dla Polski. Prymas prosił swego rozmówcę o „stanowisko Rządu i co bardziej Rządowi odpowiada"[12]. F. Mazur najpierw oświadczył, „że wyjazd Księdza Prymasa do Rzymu nie jest wskazany". Uzasadniał zaś takie właśnie stanowisko rządu antypolską polityką Watykanu, który związał się z Waszyngtonem i działa na szkodę Polski. Nominacja kardynalska prymasa jest w zamiarach Watykanu wsparciem do jego walki z rządem, a wyjazd do Rzymu pobudziłby wrogie czynniki w Polsce do działań antyrządowych. Biorąc pod uwagę właśnie tę sytuację również wyjazd prymasa byłby szkodliwy. Odpowiadając Mazurowi prymas odparł zarzut jakoby kapelusz kardynalski był sprawą polityczną, kreacja bowiem kardynałów jest czynnością wewnątrzkościelną, następnie zaś oświadczył, że „choć powinien być Rzymie, to jednak zastosuje się do stanowiska zajętego przez rząd". Jednakże opinia światowa tę sytuację oceni negatywnie dla rządu polskiego[13].

---

[7] „Życie Warszawy" 1952, nr 296.

[8] M. P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego, prymasa Polski*, Warszawa 1994, T. I, s. 562. Bibliografia niektórych tytułów czasopism zob. s. 768 przyp. 1.

[9] S. Wyszyński, *Pro memoria*, s. 391.

[10] Ibidem, s. 385; chodzi o m.in. bpa Klepacza i bpa Choromańskiego.

[11] F. Mazur, członek Biura Politycznego KC PZPR (1950–1956) odpowiedzialny za sprawy związane z Kościołem; w latach 1952–1956 wicemarszałek sejmu.

[12] S. Wyszyński, *Pro memoria*, s. 390.

[13] Ibidem, s. 390–391. Relacja prymasa.

Na początku stycznia 1953 r. prymas zadecydował, że nie pojedzie do Rzymu, zaś 5 stycznia wysłał zawiadomienie o tym do Stolicy Apostolskiej[14]. Konsystorz kardynalski odbył się 12 I bez udziału prymasa, co napełniło bólem Piusa XII. Przemawiając w czasie uroczystości mówił o motywach nominacji Wyszyńskiego: „… pragniemy, by wszyscy o tym wiedzieli, że gdy zdecydowaliśmy się podnieść Arcybiskupa Wyszyńskiego do godności kardynalskiej, uczyniliśmy to nie tylko dlatego, by dać pełne uznanie Arcybiskupowi, tak zasłużonemu dla Kościoła, ale również dlatego, by dać wysokie uznanie i świadectwo naszej gorącej i zawsze żywej ojcowskiej miłości dla najszlachetniejszego Narodu Polskiego, który na kartach historii chrześcijaństwa wypisał nawet w trudnych i burzliwych czasach rozdziały jaśniejącej chwały"[15]. Również tego samego dnia odbyło się poświęcenie nowo odbudowanej rezydencji arcybiskupiej w Warszawie, gdzie o godz. 12. zebrało się duchowieństwo stolicy, Kapituła Metropolitalna i szereg biskupów. Na tym zebraniu nie mogło zbraknąć akcentów rzymskich. Nawiązał do nich bp Zakrzewski. Jako trzeci mówca wystąpił prymas, wiążąc uroczystości rzymskie z warszawskimi[16].

Dwa dni po uroczystości rzymskiej prymas w rozmowie z wicemarszałkiem Mazurem dokonał oceny swojej nieobecności na konsystorzu. Polska racja stanu wymagała jego obecności w Rzymie, a ponieważ tak się nie stało, następstwa są szkodliwe dla sytuacji międzynarodowej Polski i jej polityki wewnętrznej. Wywołuje złe wrażenie w świecie i Polsce. Pod znakiem zapytania stawia wiarygodność Porozumienia z14 IV 1950 r. Utrudnia prymasowi obronę polskiej racji stanu na Ziemiach Odzyskanych i otrzymanie od Stolicy Apostolskiej dalszych uprawnień specjalnych w celu załatwienia koniecznych spraw kościelnych w Polsce[17]. Z powodu aresztowania prymasa sprawa odebrania oznak kardynalskich została na kilka lat zamrożona.

---

[14] Ibidem, s. 401–402.

[15] Cyt. za: M. P. Romaniuk, op. cit., 572; J. Żaryn, *Prymas Tysiąclecia (w:) Między integracją a komunizmem. Społeczeństwa i Kościoły Europy Środkowej. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej, Szczecin 8–9 czerwca 2001*, Tuchów 2001, s. 69.

[16] S. Wyszyński, *Pro memoria*, s. 406. Romaniuk pisze (s. 572), że tego dnia prymas przyjął homagium od przybyłych do rezydencji biskupów: A. W. Szlagowskiego, A. Baraniaka, M. Klepacza, K. Niemiry, A. Pawłowskiego i T. Zakrzewskiego oraz członków kapituł metropolitalnej warszawskiej i kolegiackiej łowickiej. Zapiski kardynała nie zawierają wspomnianej informacji.

[17] Ibidem, s. 407–408.

Wyjazd do Rzymu

Musi zastanawiać, dlaczego prymas zwlekał z podróżą rzymską. Dlaczego po uwolnieniu z niewoli (26 X 1956) nastąpiło 6-miesięczne odkładanie podróży po kapelusz kardynalski? Pojawiło się przypuszczenie, że prymas mógł obawiać się uniemożliwienia mu przez władze komunistyczne powrotu z Rzymu do Polski, że chciał być w Polsce w czasie wyborów parlamentarnych zaplanowanych na 20 stycznia 1957 r. Wystarczy jednak uważniej przypatrzyć się aktywności politycznej i kościelnej kardynała, aby zrozumieć pośpiech działań w kraju i niespieszenie się z podróżą do Watykanu. Jeszcze w Komańczy otrzymał on od przedstawicieli rządu PRL obietnice dotyczące nowego ułożenia stosunków Kościół-państwo, tzn. przywrócenie praw należnych Kościołowi[18]. Również zbliżające się 1000-lecie chrztu Polski wymagało niezwłocznych działań na polu duszpasterskim. Powracając zaś do relacji Kościół-państwo, już 8 XI rozpoczęły się rozmowy w Komisji Mieszanej, które doprowadziły do uchylenia dekretu z 9 II 1953 o obsadzaniu stanowisk kościelnych, który totalnie paraliżował autonomię władz kościelnych. Na Ziemiach Zachodnich objęli władzę biskupi, którym do tego czasu odmawiano prawa do wykonywania jurysdykcji kościelnej. Przywrócono katechezę w szkole, duszpasterstwo w szpitalach i więzieniach. Były wyniki w zakresie działalności katolickich wydawnictw, przywrócenia czasopism. Kościół nie otrzymał w pełni utraconych praw, np. nie reaktywowano zlikwidowanych wydziałów teologicznych w uniwersytetach na Warszawie i Krakowie. Program pracy duszpasterskiej do 1966 r., czyli program Wielkiej Nowenny przed tysiącleciem chrztu Polski prymas przygotował w odosobnieniu, ale potrzebą chwili było wprowadzenie go w życie. W kontekście aktualnych problemów duszpasterskich i kościelnopaństwowych sprawa dopełnienia obrzędów kardynalskich zeszła na dalszy plan, ale była pożywką prasy krajowej i zagranicznej. Niewątpliwie przebieg podróży prymasa do Rzymu mógłby być przedmiotem oddzielnego opracowania, tym bardziej, że sam kardynał skrupulatnie notował etapy swojej podróży, którą też relacjonowała prasa krajowa i zagraniczna.

Dopiero 6 V 1957 r. nastąpił wyjazd z Polski. Opuszczenie rezydencji odbyło się uroczyście. Prymas pożegnał się z członkami swojej rodziny i domownikami oraz udzielił im arcypasterskiego błogosławieństwa, a następnie udał się na Dworzec Gdański. Tu władze rządowe oddały do dyspozycji prymasa wagon sypialny. Prymasowi towarzyszyła skromna delegacja episkopatu – bp M. Klepacz

[18] Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 132-133.

i bp Z. Choromański oraz najbliżsi współpracownicy – bp A. Baraniak, kierownik Sekretariatu Prymasa Polski oraz kapelan ks. dr W. Padacz. Na peronie zebrała się liczna rzesza żegnająca prymasa. Pociąg wyruszył o godz. 20.15. W Ursusie pociąg przesuwał się wolno wśród tłumu, zwłaszcza zgromadzonych robotników. Gorące powitania towarzyszyły prymasowi na całej trasie przejazdu. Pierwsza dłuższa przerwa w itinerarium nastąpiła w Wiedniu. Aby uniknąć natłoku redaktorów i fotoreporterów na wiedeńskim Ostbahnhof, prymas wysiadł już z pociągu niedaleko Wiednia na stacji Hohenau, gdzie powitał go kard. Koenig. W Wiedniu były rozmowy i było zwiedzanie miasta, m.in. Kahlenberg. 7 maja o godz. 20.15 wyjechał z Wiednia, żegnany przez arcybiskupa Wiednia, nuncjusza abp. Dellepiano oraz Polonię wiedeńską. 8 maja na stacji granicznej Tarvisio pozdrowił kardynała miejscowy proboszcz z przedstawicielami lokalnych władz. W Udine powitał go miejscowy ordynariusz G. Zaffonato. W Wenecji patriarcha kard. A. Roncalli (późniejszy papież Jan XXIII) z przedstawicielami władz podejmował delegację polską kawą na dworcu. Pozdrowienia miejscowego episkopatu były na dworcach Bolonii, Florencji. Jeszcze tego samego dnia o godz. 20.00 pociąg dojechał do rzymskiego dworca Termini. Prasa włoska szacowała liczbę osób zgromadzoną na dworcu na ok. 10 tysięcy, co wydaje się być przesadzone. Natomiast oficjalne powitanie było raczej skromne, bowiem witał delegację episkopatu mons. L. Poggi, specjalny wysłannik papieża Piusa XII, oraz Jan Druto – ambasador PRL i Tadeusz Breza – radca kulturalny ambasady. Natomiast licznie stawiła się Polonia duchowna, m.in. abp J. Gawlina – opiekun emigracji polskiej, prał. B. Filipiak – audytor Roty Rzymskiej. Prymas zamieszkał w klasztorze sióstr nazaretanek przy ul. Machiavelli[19].

Pobyt w Rzymie i odebranie kapelusza kardynalskiego

Następnego dnia bp Baraniak udał się do Watykanu, aby prosić o ustalenie terminu audiencji u papieża. Również tego dnia ceremoniarz papieski Enrico Dante przybył do prymasa , aby jeszcze z nim omówić szczegóły dotyczące uroczystości nadania kapelusza[20]. Prymas zaś rozpoczął serię wizyt i rozmów

---

[19] Itinerarium opisał M. G. Romaniuk, op. cit. T. II (1956), s. 69–71, korzystając również z rękopisu kard. Wyszyńskiego *Pro memoria 1957*. Istnieją jednak różnice w odniesieniu do relacji Kardynała, który pisze, że abp Koenig powitał go na dworcu w Hohenau (k. 173), w Wenecji była tylko kawa na dworcu. Nie ma wzmianki o zwiedzaniu miasta na gondoli (k. 174).

[20] S. Wyszyński, *Pro memoria 1957*, k. 176. (MS w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie).

w dykasteriach watykańskich. Ostatni jego pobyt w Rzymie był 6 lat temu. Szereg spraw, które wydarzyły się w tym czasie w Polsce, interesowało dostojników watykańskich, którzy oczekiwali od prymasa wyjaśnień. Były one zarówno natury kościelnej, jak i politycznej. Przecież były to czasy przełomu: koniec ery stalinowskiej i początek nowej polityki Władysława Gomułki. Zatem pobyt w Watykanie był pospołu wizytą ad limina i wręczeniem oczekiwanego od dawna kapelusza.

Oczywiście najważniejszym wydarzeniem była 14 maja audiencja prywatna u papieża, która trwała 45 minut. Według relacji prymasa rozpoczęło ją 10-minutowe przemówienie papieża, który mówił o „Porozumieniu", z innych zaś spraw poruszono ideologiczny stosunek katolicyzmu i komunizmu[21]. M.P. Romaniuk pisze, że treścią spotkania były następujące sprawy: motywy aresztowania prymasa; ślubowanie biskupów polskich na wierność PRL; nadzieje Kościoła w związku z reformami październikowymi, że Kościół może umocnić swoje znaczenie w PRL; program Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski[22]. Jeszcze tego samego dnia prymas zanotował: „Po obiedzie usiłuję przenieść na karty rozmowę z Ojcem św. Nie przychodzi to łatwo. Rozmowa jednak była trudna, pomimo całej dobroci Ojca św., którą chciał osłodzić sercem swoim i dobrymi oczami całą delikatność tematu"[23].

Wracając do tematu, zanim doszło do samej uroczystości nadania kapelusza, odbyły się spotkania z ceremoniarzem papieskim. H. Dante rozmawiał 9 maja z kardynałem o ceremoniach związanych z przyjęciem biretu i kapelusza oraz poruszył sprawę „possessio, tzn. przedstawił do wyboru kilka kościołów tytularnych. Kardynał wybrał Santa Maria in Trastevere i to z dwóch powodów: był to tytuł kard. Stanisława Hozjusza, a po wtóre dziś kiedy Warmia znów jest polska, jest to najwłaściwszy tytuł dla prymasa Polski[24]. Mimo pierwotnej decyzji Ojca św. o udzieleniu przywileju objęcia kościoła tytularnego „per procuratorem", papież jednak zmienił zdanie i uczynił to osobiście z uwagi na polską opinię publiczną[25]. 15 maja przedstawiciele Watykanu przyjechali do prymasa, aby dokonać przymiarki biretu kardynalskiego i pierścienia. Kardynał nie omieszkał zauważyć, że aż 4-osobowa delegacja była zupełnie zbędna do tej przymiarki[26].

---

[21] Ibidem, k. 186.

[22] M.P. Romaniuk, op. cit., T. II, s. 72.

[23] S. Wyszyński, *Pro memoria 1957*, k.187.

[24] Ibidem, k. 176,

[25] Ibidem, k. 187.

[26] Ibidem, k. 188.

Procedury nadania kapelusza rozpoczęły się 17 maja. W kaplicy Kongregacji ds. Nadzwyczajnych Kościoła kard. Eugene Tisserant, dziekan Kolegium Kardynałów, przyjął od prymasa ślubowanie: wiary, wierności i wypełniania obowiązków kardynalskich[27]. Uroczyste przekazanie kapelusza kardynalskiego odbyło się 18 maja. Składało się ono z dwóch części: przed południem papież dokonał aktu w Watykanie, po południu zaś dopełniono ceremonii w sali przyległej do kościoła św. Stanisława Biskupa i Męczennika przy via delle Botteghe Oscure. O godz. 9.00 kard. Wyszyński przybył na Cortile di S. Damaso w asyście mons. Antonio Caretty, szambelana papieskiego, bp. A. Baraniaka, dyrektora Sekretariatu Prymasa Polski, ks. W. Padacza, kapelana i ks. dr. Kazimierza Romaniuka. Na prymasa oczekiwała grupa prałatów: Federico di Callori di Vignale, dyrektor gabinetu papieskiego, Enrico Dante, ceremoniarz papieski, Carlo Nassali Rocca di Corneliano, tajny sekretarz, Herubin Venucci i p. Antoneli – szambelan świecki. Tutaj również oczekiwali Polacy: abp Gawlina, biskupi Choromański i Klepacz, ks. Filipiak, audytor Roty Rzymskiej, przedstawiciele zakonów: generał marianów o. W. Mroczek, o T. Szczurecki OP, o. L. Semkowski SJ, zaproszeni prałaci: Staniszewski z Londynu, Lubowiecki z Niemiec, Tochowicz z Francji, Banaszak z Paryża, ks. prof. Mączyński z Rzymu i inni. Uformował się pochód zmierzający na II piętro do kaplicy, gdzie kardynała przybrano w cappa magna podarowaną przez Ojca św. Po krótkiej modlitwie procesja ruszyła do małej sali tronowej, gdzie na tronie zasiadł Pius XII w asyście abp. Diego Venini – tajny jałmużnik papieski i bp Pietro Canisio van Lierde – zakrystianin papieski i wikariusz generalny Watykanu. Do tej sali został prowadzony prymas przez towarzyszących mu prałatów Federico di Callori di Vignale, Enrico Dante, Carlo Nassali Rocca di Corneliano. Wchodząc kardynał trzykrotnie się ukłonił i następnie klęcząc u stóp tronu pocałował stopę Ojca św., który go podniósł z klęczek, objął za ramiona i złożył pocałunek pokoju. Następnie nałożył na głowę biret i kapelusz kardynalski, wypowiadając łacińską formułę:

„Na chwałę Boga Wszechmogącego, dla świetności świętej Stolicy Apostolskiej przyjmij ten czerwony kapelusz – symbol szczególnej godności kardynalskiej – na znak, że dla wywyższenia Stolicy Świętej, dla pokoju i ładu wśród narodów chrześcijańskich, dla wzrostu i zachowania Kościoła Rzymskiego, masz się okazać nieustraszonym aż do wylania krwi, nie wyłączając nawet śmierci”[28].

---

[27] M. P. Romaniuk, op. cit., T. II, s. 75.

[28] Ibidem, s. 75–78. Zebrana bibliografia zob. s. 826, przyp. 148. Tekst formuły: Wiadomości Archidiecezji Warszawskie, 1957, nr 10, s. 453.

Wypowiedziawszy te słowa Ojciec. św. wręczył kardynałowi pierścień z wygrawerowanymi głowami apostołów Piotra i Pawła i dokonał ceremonii dwukrotnego nakreślenia znaku krzyża na ustach, tzn. zamknięcia i otwarcia ust, co symbolizuje przekazanie tajemnic Kościoła oraz udzielenie prawa głosu na konsystorzach i kongregacjach watykańskich. Po chwili, wychodząc poza ceremoniał, powiedział: „Każdemu kardynałowi tak mówię, tak zalecam. Tobie, mój bracie, raczej powinienem powiedzieć: ten kapelusz kardynalski należy ci się jako nagroda za to, aż do męczeństwa zastawiłeś się za wiarę, za Chrystusa i za Kościół”[29].

Kończąc ceremonię Ojciec św. przekazał prymasowi jako kościół tytularny najstarszą bazylikę maryjną w mieście Santa Maria in Trastevere (na Zatybrzu). Papież po udzieleniu błogosławieństwa osobom uczestniczącym w ceremonii udał się do prywatnych apartamentów. Cała ceremonia trwała około 2 godz., natomiast czynności papieskie nie dłużej niż 10 minut[30].

Zwyczajowo nadanie kapeluszy kardynalskich odbywa się publicznie z udziałem redaktorów, fotoreporterów, etc. Tym razem miało być inaczej. Uroczystość miała mieć charakter wewnętrzny, prywatny. Prymas prosił o zachowanie prywatnej formy. Ale to nie był motyw zasadniczy. Według opinii prymasa również papieżowi zależało na takiej formie. Właśnie to był motyw istotny. Papież mógłby odłożyć nadanie kapelusza Wyszyńskiemu do następnego konsystorza, ale on nie chciał obecnie konsystorza i tym samym rozwiał nadzieje prałatów rzymskich oczekujących wyniesienia do godności kardynalskiej. Pojawienie się Wyszyńskiego w Rzymie i jego spóźniona kreacja kardynalska jak gdyby wywoływała problem zwołania konsystorza. W tym punkcie zeszły się interesy papieża i Wyszyńskiego[31].

Druga część ceremonii odbyła się o godz. 17. w nowej sali przyległej do kościoła św. Stanisława Biskupa i Męczennika przy via delle Botteghe Oscure. Przybyła delegacja watykańska: Antonio Caretta, Carlo Nassali Rocca di Corneliano i inni. Prymas zajął miejsce na tronie. Carlo Nassali Rocca di Corneliano w otoczeniu prałatów wręczył prymasowi kapelusz kardynalski i wygłosił podniosłą mowę, w której podkreślił zasługi prymasa, szacunek Ojca św., znaczenie Kościoła polskiego dla Kościoła powszechnego, misję Polski jako przedmurza chrześcijaństwa, wierność narodu wobec Kościoła i cześć dla Matki Bożej. Po przemówieniu złożył hołd prymasowi. Następnie przemówił prymas w języku włoskim i polskim. W przemówieniu prymasa znalazły się wyrazy

[29] Ibidem, 1979, nr 2–3, s. 56.

[30] M. P. Romaniuk, op. cit., T. II, s. 78.

[31] S. Wyszyński, *Pro memoria 1957*, k. 196.

wdzięczności za nadanie godności kardynalskiej, że tak naprawdę to Polska została wyróżniona – *Polonia semper fidelis*, która to sobie wysłużyła i obecnie doznała wzmocnienia. Następnie mówił o przygotowaniach do milenium, o programie Wielkiej Nowenny. Po przemówieniu obecni na uroczystości złożyli hołd prymasowi, całując jego pierścień[32].

Następnym aktem dopełniającym uroczystości było kanoniczne objęcie bazyliki Santa Maria na Zatybrzu, dokonane 30 maja. W tym miejscu wystarczy przypomnieć istotne informacje o kościele tytularnym, który jest jednym z najstarszych kościołów rzymskich i najstarszą bazyliką maryjną. Wnętrze romańskiej świątyni zawiera cenne zabytki, m.in. mozaiki z XII–XIII w. Wśród nagrobków z epoki renesansu zasługuje na uwagę grobowiec kard. Stanisława Hozjusza, biskupa warmińskiego, usytuowany obok głównego ołtarza.

Na uroczystość przybyli przedstawiciele Stolicy Apostolskiej: abp Carinci, abp Carlo Confalonieri, sekretarz Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów Katolickich, mons. Enrico Dante, mons. Carlo Nassali Rocca di Corneliano, mons. Luigi Poggi oraz biskupi polscy, rektorzy polskich misji, księża studenci i Polonia rzymska. Abp Carinci odczytał tekst bulli papieskiej, a następnie sporządzono protokół kanonicznego objęcia tytułu, który pierwszy podpisał prymas, a potem inni uczestnicy uroczystości. Następnie kapituła bazyliki złożyła hołd. Po nim przemówił przedstawiciel kapituły, wyrażając radość z powodu otrzymania tak godnego przełożonego. Odpowiadając prymas zapewniał, że w duchu będzie wracał do tego miejsca. Prosił również o modlitwę, która będzie silniejsza, jeżeli połączy się ją z modlitwą tutaj i na Jasnej Górze. Przemawiając zaś do Polaków zebranych w kościele, akcentował jedność Polski z Ojcem chrześcijaństwa i że Polaków na obczyźnie jednoczy i umacnia Kościół Boży[33].

Następnego dnia zapisał prymas: „Tak więc w wigilię Królowej Świata posiadłem najpiękniejszy w Wiecznym Mieście tytuł kardynalski (tzn. bazylikę)…[34]. Pius XII zaś gratulował 3 czerwca kardynałowi za wygłoszone kazanie z słuszną oceną dzisiejszych czasów i że było ono dla słuchających największym darem[35]. Przedstawiciele kapituły S. Maria in Trastevere zostali zaproszeni przez prymasa 12 czerwca na wieczerzę. Podczas tego spotkania otrzymali oni ofiarę w wysokości 1100 dolarów na kapitułę, bazylikę i schola canto-

[32] M. P. Romaniuk, op. cit., T. II, s. 76–77.

[33] Ibidem, s. 82–83.

[34] S. Wyszyński, *Pro memoria 1957*, k. 224.

[35] M. P. Romaniuk, op. cit., T. II, s. 84–85. Autor cytuje pismo z dnia 3 VI podpisane przez mons. Angelo Dell'Acqua.

rum[36]. Pod koniec pobytu rzymskiego, 16 czerwca, prymas celebrował na Zatybrzu Mszę św. z okazji Komunii generalnej dzieci, które przybyły przybrane w stroje do I Komunii św. Msza św. była czytana, ale obecni śpiewali na przemian włoskie i polskie pieśni kościelne. Do Komunii św. przystąpiło około 600 osób. Po Mszy św. odbyła się ceremonia całowania ręki prymasa siedzącego na fotelu. Była to dla niego pewna nowość obrzędowa[37].

Pobyt rzymski kardynała wypełniony był odwiedzaniem kościołów, składaniem i przyjmowaniem wizyt. Daleką podróż (3-8 VI) odbył prymas wraz ze swoją świtą aż na Sycylię odwiedzając po drodze Monte Cassino (polski cmentarz wojskowy i kościół z klasztorem), Bari, Messynę, Etnę, Syrakuzy, Salerno, Amafi, Neapol, Albano[38]. Wszędzie wzbudzał zainteresowanie i doznawał ciepłego przyjęcia.

13 czerwca został przyjęty na audiencji pożegnalnej przez Piusa XII. Rozmowa trwała 30 minut, była szczera i serdeczna. Prymas najpierw podziękował papieżowi za ojcowskie przyjęcie, za kapelusz kardynalski, za piękny tytuł kardynalski (bazylikę), za cappa magna i za użyczenie samochodów na podróż do Syrakuz. Potem rozmowa dotyczyła sytuacji Kościoła w Polsce. Prymas zapewniał, że Polska pozostała katolicka, chociaż rząd jest komunistyczny. Problemy komunizmu w Polsce i jego oddziaływanie w świecie stanowiły ważny wątek rozmowy. Papież zauważył, że jakiekolwiek rozwiązanie stosunków na linii Kościół – komunizm może okazać się niebezpieczne dla świata, albowiem prowadzi ono do przeświadczenia, że jednak współżycie Kościoła i komunizmu jest możliwe. W tym miejscu nie ma potrzeby rozwijać innych wątków tej rozmowy. Po audiencji prywatnej papież przemówił do zebranego duchowieństwa i udzielił im swego błogosławieństwa[39].

Wieczorem w przeddzień wyjazdu do Polski prymas rozmawiając z mons. Luigi Poggi z Sekretariatu Stanu podzielił się wrażeniami, jakie odniósł ze spotkań z przedstawicielami Stolicy Apostolskiej. Rzecz zrozumiała, że bardzo ciepło mówił o papieżu, ale krytykował niektórych dygnitarzy watykańskich, zarzucając im schematyzm prawniczy, brak rozumienia uwarunkowań kulturo-historiozoficznych. Jego zdaniem Kurii Rzymskiej jest potrzebny szerszy oddech, rozpięcie gorsetu prawnokanonicznego, aby zbawczo ożywić Kościół. Konkludując zaś uwagi, zapisał: „Nie trzeba się bać tego, że komunizm jest mocniejszy od Ewangelii. Lęk nie jest zgodny z duchem nadziei apostolskiej”[40].

---

[36] S. Wyszyński, *Pro memoria 1957*, k. 247.

[37] Ibidem, k. 262.

[38] Ibidem, k. 229–241.

[39] Ibidem, k. 248–252.

[40] Ibidem, k. 263.

Podróż do Polski

17 czerwca odbyło się pożegnanie delegacji polskiej na dworcu Termini. Przybyli: abp A. Dell'Aqua i mons. L. Poggi z Sekretariatu Stanu, ambasador J. Druto, radca ambasady T. Breza, abp Gawlina oraz Polonia duchowna i świecka. Przed wagonem długi szpaler (około 200 osób), przeważnie jednak duchownych, żegnający prymasa. O godz. 8.45 wyruszył pociąg w kierunku Polski[41]. Po drodze oczekiwali na dworcach przedstawiciele lokalnego społeczeństwa. W Florencji był La Pira. Przyszedł z kwiatami i darami. W Bolonii wsiadł do pociągu kard. Giacomo Lercaro z kapelanem. Pożegnał prymasa w Ferrarze. W Wenecji spotkała go niespodzianka. Patriarcha Roncalli z przełożonym dworca zaprosili go na gondolę w celu zwiedzenia tej części miasta. Zapraszając do siebie prymasa mówił: „Kardynałowie są braćmi". Na trasie podróży w Conegliano, niewielkim mieście, oczekiwał na dworcu tłum ludzi. Na wielu stacjach aż do Udine oczekiwali ludzie życząc Polsce pomyślności. Na dworcu wiedeńskim powitał abp Koenig i nuncjusz apostolski. Przerwa w podróży[42]. W nuncjaturze Msza św., śniadanie i wymiana myśli na temat Sekretariatu Stanu. Nuncjusz podzielał opinię prymasa, że brak kardynała sekretarza stanu obniża autorytet urzędu. Gdy idzie o zrozumienie sytuacji świata, „nie wystarczą szablony teoretyzmu". „Żelazna kurtyna biegnie nie przez granice polityczne, ale przez dusze" – zanotował prymas[43].

Podróż przez Polskę odbywała się podobnie jak przez Włochy. Na dworcu w Zebrzydowicach oczekiwał katowicki biskup pomocniczy H. Bednorz, tłum ludzi, orkiestra, zespół „Śląsk". Gorące powitania na innych stacjach: najwięcej ludzi w Katowicach, w Częstochowie – skromniej. Na terytorium Archidiecezji Warszawskiej najliczniej stawili się diecezjanie w Skierniewicach i w Ursusie. Z powodu powitań pociąg zwalniał bieg. Na dworcu warszawskim oczekiwała delegację episkopatu ogromna rzesza ludzi. Z wielkim trudem, przez tłum ludzi przeciskał się prymas do auta. Na placu dworcowym z powodu rzesz ludzi samochód z prymasem długo błądził, zanim wydostał się na ulicę[44].

Prymas o godz. 9. odprawił Mszę św. dziękczynną. „Nigdy jeszcze nie było tak ciasno i tak gorąco w katedrze, jak dziś – napisał prymas w swoim notatniku[45]. Oczekiwanie na kapelusz kardynalski trwało 4,5 roku, droga zaś rozpoczęła się w Warszawie i tu się zakończyła.

---

[41] Ibidem, k. 264.

[42] Ibidem, k. 264–265.

[43] Ibidem, k. 267.

[44] Ibidem, k. 269–270.

[45] Ibidem.

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 343–356

INSTRUKCJE SŁUŻBOWE DLA NIŻSZYCH I WYŻSZYCH URZĘDNIKÓW KONSYSTORZY GENERALNYCH W GNIEŹNIE I POZNANIU Z 1831 R.

Instrukcje, jak wskazuje tytuł, powstały w czasie unii personalnej Gniezna i Poznania. Konsystorz aż do początków XX w. był organem administracyjno-sądowym. Pierwsi arcybiskupi gnieźnieńscy i poznańscy (T. Gorzeński, T. Wolicki, M. Dunin), wobec usiłowań polityki pruskiej zmierzającej do zniesienia archidiecezji gnieźnieńskiej bądź stworzenia dla nich jednej centrali administracyjnej, główną uwagę skierowali na ratowanie bytu archidiecezji gnieźnieńskiej, akcentując znaczenie osobnych konsystorzy dla obydwóch archidiecezji.

Jednakże rozrost spraw przedstawianych do rozstrzygnięcia ordynariusza spowodował powołanie specjalnego urzędu przy boku arcybiskupów. Już abp Leon Przyłuski (1845–1865) zorganizował na początku swoich rządów biuro prezydialne, którego skład personalny przedstawiał się skromnie. Abp M. Ledóchowski (1866–1886) powołał Radę Ordynariatu, ale w czasie kulturkampfu z powodu rozbicia administracji kościelnej organ ten przestał istnieć. Dopiero od rządów J. Dindera (1886–1890) Rada Ordynariatu stała się naczelnym urzędem dla obydwóch archidiecezji[1].

Ten stan przetrwał do lat dwudziestych XX. Kard. E. Dalbor powołał w 1920 r. Arcybiskupi Sąd Duchowny z oficjałem na czele, powierzając mu władzę sądzenia na terenie archidiecezji. Nadal pozostał konsystorz jako organ administracyjny z wikariuszem generalnym na czele. Jego następca, kard. August Hlond poszedł dalej, znosząc 31 I 1927 r. Ordynariat Arcybiskupi w Poznaniu, jego zaś kompetencje rozdzielił pomiędzy konsystorze w Poznaniu i Gnieźnie oraz Przyboczną Kancelarię Prymasowską w Poznaniu[2]. Wcześniejsza nazwa Konsystorz Generalny została zamieniona na Kurię Arcybiskupią.

---

[1] S.Wilk, *Archidiecezja gnieźnieńska w II Rzeczypospolitej. Administracja archidiecezji pod rządami prymasów kard. Edmunda Dalbora i kard. Augusta Hlonda,* Lublin 1987, s. 24–25.

[2] Ibidem, s. 27; Zob. Cz. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy prymas Polski Odrodzonej,* Poznań 2004, s. 311–322.

Dotychczasowa literatura nie interesowała się mechanizmami działania urzędów arcybiskupich w XIX. Praca B. Kumora na temat ustroju i organizacji Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej zawiera ogólne uwagi o urzędach kościelnych, nie wnikając w szczegóły[3]. Podobnie postępują monografiści zajmujący się osobami arcybiskupów bądź dziejami archidiecezji. Stosunkowo najwięcej materiału do omawianego zagadnienia wnosi monografia S. Wilka na temat administracji archidiecezji gnieźnieńskiej w II Rzeczypospolitej, omawiając bowiem szczegółowe zagadnienia, niejednokrotnie odnosi się do stanu „ante quo"[4].

Prezentowane instrukcje odsłaniają zakres kompetencji i sposób postępowania urzędników oraz drogi produkcji kancelaryjnej w centralnym urzędzie archidiecezjalnym. Stosowano je przez cały wiek XIX. Wiele jej przepisów znajduje zastosowanie do dzisiaj np.: II § 6; III a § 5,7; III b § 2; III c § 2, 3, 12, 13, 14; III d § 6, 7.

Instrukcje są przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie w zespole akt: AKM I, sygn. 8. Kopię wydawniczą sporządzono zgodnie z zasadami wydawania źródeł historycznych z XIX w. Wydawca instrukcji zmodernizował pisownię, natomiast pozostawił bez zmian terminy techniczne, np. munda, koncept, rubrum, portorium, ex officio etc., albowiem teksty są adresowane do przygotowanych czytelników i badaczy dziejów administracji kościelnej.

Źródło

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie
Zespół: AKM I, sygn. 8

Opracowania

M. Banaszak, *Marcin Dunin* (w:) *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i II Rzeczypospolitej*, praca zbiorowa pod redakcją F. Lenorta, Poznań 1982, s. 121–159.

B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772––1918*, Kraków 1980.

Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, Poznań 1964.

Cz. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004.

M. Sitarz, *Kuria biskupia* (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. X, 2004, kol. 251–252.

[3] B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980.

[4] Zob. przyp. 1.

K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań
E. Wileńska, *Konsystorz* (w:) *Encyklopedia katolicka,* t. IX, 2002, kol. 743–744.
Z. Zieliński, *Kościół katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim latach 1848–1865*, Lublin 1973.

INSTRUKCJA SŁUŻBOWA DLA URZĘDNIKÓW KONSYSTORZÓW ARCYBISKUPICH GNIEŹNIEŃSKIEGO I POZNAŃSKIEGO

Rozdział I. Systematyczne urządzenie kancelarii

§. 1.

Kancelaria składa się z tych podwładnych urzędników, którzy się trudnią ekspedycjami dekretów Colegii, i kontrolą interesów będących w biegu.

§. 2.

Stosownie do tych zatrudnień dzieli się kancelarię:
1. na kancelarię w ścisłym tego wyrazu znaczeniu,
2. na sekretariat i
3. na dziennikarza (journalistę) czyli registraturę; co wszystko stanowi całość pod jednym dyrektorem zostającą.

Rozdział II. O obowiązkach urzędników kancelaryjnych w ogólności

§. 1.

Pierwszym obowiązkiem urzędników kancelaryjnych jest wierność Arcybiskupowi, staranie się we wszystkim, aby przynosić diecezji w każdym względzie korzyść, a chronić się jak najbardziej, sprawienia tejże jakiegokolwiek uszczerbku bądź szkody.

§. 2.

Każdy urzędnik kancelarii jest obowiązany jak najściślej wypełniać obowiązki instrukcją służbową mu wskazane, niemniej być posłusznym swoim bezpośrednim przełożonym, jakimi są: Arcybiskup i jego oficjał.

§. 3.

Wszyscy urzędnicy kancelarii winni są każdego dnia, wyjąwszy w dni niedzielne i świąteczne znajdować się w izbach służbowych od godziny 8 z rana i pracować w nich do godziny 12 – po południu, od 1 czerwca do ostatniego września od godziny 3 do godziny 6 – zaś od 1 października do ostatniego maja od godziny 2 do godziny 5.

§. 4.

W dniach sesjonalnych, chociaż godzina służbowa upłynie, musi przecież jeden z kancelistów, na którego kolej przypadnie, pozostać do ukończenia się sesji, co też registrator uczynić winien.

§. 5.

W izbach służbowych nie może się żaden urzędnik jakąkolwiek bądź obcą pracą zajmować; także żaden obcy człowiek do tychże wpuszczonym być nie powinien. Kto chce mówić z urzędnikiem kancelarii w prywatnym interesie, musi takowego wyprosić i następnie z nim swój interes załatwić.

§. 6.

Każdy urzędnik kancelarii obowiązany jest do zachowania najściślejszego sekretu o powierzonych jemu interesach. Tym więc celem każdy z nich przed oficjałem przysięgę wykonać musi.

§. 7.

Bez wiadomości dyrektora kancelarii nie może żaden z urzędników opuszczać godzin służbowych. Jeżeli który chorobą jest złożony i nie może przyjść pracować, winien jest natychmiast na piśmie lub ustnie przez drugiego wytłumaczyć się. Pozwolenie oddalenia się na kilka dni tylko Arcybiskup lub jego oficjał udzielić może.

§. 8.

Z materiałami piśmiennymi winien każdy urzędnik gospodarnie się obchodzić i niepotrzebnie papieru nie psuć. Również dane mu utensylia, jako to kałamarz, piasielniczkę, liniał, nożyczki itd. w dobrym stanie utrzymywać. Niezdatne do użycia utensylia (rozumie się zawsze bez winy urzędników) mają być na wniosek dyrektora kancelarii nowe sprawione.

§. 9.

Każdy urzędnik kancelarii winien sobie w domu przepisać niniejszą instrukcję i mieć ją w kancelarii, aby mogące nastąpić później, w tejże odmiany w niej zapisać. Nad uskutecznieniem tego paragrafu ma czuwać dyrektor kancelarii.

§. 10.

Odpisy tejże instrukcji mają być uważane jako inwentarz żelazny, które każdy z urzędników następcy swemu do dalszego zachowania wręczy.

Rozdział III
O szczególnych obowiązkach urzędników kancelarii

a. kancelistów

§. 1.

Kanceliści winni czysto, bez błędów, czytelnie i ile możności kaligraficznie pisać, także w mundach ani skrobać, ani przekreślać, ani nad wierszami dopisywać. Przy mundach, które jednakowoż podobnego rodzaju błędy mający, dyrektor kancelarii osądzić winien, czyli mogą takowe odejść lub też drugi raz mają być przepisane.

§. 2.

Kancelista winien także na ekspedycji podpis czyli adres zrobić i gdzie wypadnie pieniądze przyłączyć, ilość takowych głoskami wypisać.

§. 3.

Na ekspedycji mającej aneks winien jest kancelista kreskę zrobić, tenże aneks, jeżeli jest w kopii prostej z drugim przeczytać, albowiem za jego zgodność jest przepisujący odpowiedzialny.

§. 4.

Wszystkie ekspedycje z podpisem arcybiskupim lub konsystorskim do wyższych magistratur i wyższych osób duchownych, cywilnych i wojskowych muszą być zakopertowane.

§. 5.

Przy adresie listu winien kancelista dać baczność, na rubrum w koncepcie wyrażone i takowe napisać. Gdyby zaś ekspedient przez zapomnienie opuścił, winien jest przepisujący udać się o uzupełnienie tego do dyrektora kancelarii. Gdy zaś paczki bywają przesyłane, winien jest kancelista takowe z registratury odebrać, też zapieczętować, signa położyć i podpisać.

§. 6.

Przy mundach, gdzie wypada ściągnąć przez pocztę jakowe szportle, jeżeli ilość pieniędzy nie jest na dole umieszczona, musi być numer oddany dyrektorowi kancelarii, który go następnie kasjerowi do uzupełnienia odda, poczem odebrawszy takowy z kasy oddaje temuż samemu kanceliście, u którego był dawniej ten numer.

§. 7.

Munda wszystkie do przeczytania kanceliści oddawać winni dyrektorowi, który po przeczytaniu takowych, kontrasygnuje i po dołączeniu aneksów, daje je do podpisu. Jak tylko munda od podpisu zwrócone będą, obowiązany jest dyrektor kancelarii każdemu resp. kanceliście jego munda bez konceptu zwrócić, który takowe składa, pieczętuje i ma staranie, aby natychmiast przez woźnego na pocztę wzięte zostały. Za to, aby wszystko co ma być przesłane odeszło i nic z tego, co ma przy aktach pozostać, załączone nie zostało, kancelista jest odpowiedzialny.

§. 8.

Gdy kancelista ma oddać koncept dyrektorowi kancelarii, winien jest wprzódy na załamku pod całym pismem zapisać dzień, kiedy przepisane zostało mundum, przy każdej zaś kresce oznaczającej dołączenie aneksu, musi być na znak zadośćuczynienia dekretowi factum zapisane. Oddawanie konceptów winno nastąpić po godzinach służbowych w południe i na wieczór.

§. 9.

Koncept oznaczony wyraźnym cito, lub innym pośpiech w odmundowaniu oznaczającym, winien być w przeciągu 12 godzin wyekspediowany, a niekiedy prędzej, podług tego, jak wymaga odchodzenie poczty, lub oczekiwanie umyślnego posłańca na odpis.

Wszystkie bieżące interesa powinny być w ciągu 6 dni wymundowane, przy obszernych zaś daje się czas 12 dni. Podług tego pospiechu wymagające interesa naprzód powinny być odrabiane, potem inne podług porządku, jak były do kancelarii oddawane. Jeżeli w przeciągu tego czasu nie może pracy swej kancelista wygotować, winien jest pisać i po godzinach zasłużbowych, a w ogólności każdego czasu znajdować się w biurze, kiedy do tego będzie powołany.

b. O obowiązkach sekretarzy i ekspedientów

§. 1.

Obowiązkiem sekretarza jest ekspediować, protokołować i kollacionować.

§. 2.

Ze względu na formę konceptu należy na następujące rzeczy uważać:

1: koncepta powinny być pisane na złamanym arkuszu, lub też na samym podaniu po lewej stronie, jeżeli też fracta pagina było pisane. Powinien się zaczynać koncept od datum, które się po lewej stronie pisze, a gdyby ekspedycja na jednej stronie się skończyła, winno być datum powtórnie na końcu zapisane, a to żeby zaraz przepisującemu w oczy wpadało i nie było potrzeby karty przewrócić.

2: Na marginesie winien sekretarz zanotować

a) Datum, kiedy odebrał dekret do ekspedycji i kiedy go oddał,

b) Czyli interes ex officio się wydaje, czyli ze szportlami. Przy ekspedycji wolnej od portorium, kładzie się rubrum, pod jakim kod ma być do urzędu pocztowego przesłany.

d) Przy rekwizycjach, w których jest wyznaczony termin, powinno być na marginesie zakonotowane „Notetur terminus", kiedy zaś w dekrecie nie masz oznaczonego terminu, natenczas w ekspedycji zostawia się próżne miejsce, które decernent zapełni.

Z resztą co do innych ogólnych powinności sekretarz ma też same co i decernent. Videantur przeto instrukcje decernenta.

§. 3.

Sekretarza obowiązkiem jest pisać także protokoły z osobami przez Collegium wskazane. Protokoły te po przeczytaniu ich interesantom, muszą być przez nich podpisane, lub jeżeli pisać nie umieją, trzema krzyżykami w miejsce podpisu oznaczone. Po zakończeniu protokołu, pod wyrazami „ actum ut supra" podpisuje sekretarz swoje nazwisko.

Robiąc sekretarz protokół z polecenia Praesidii albo Collegii, winien jest z supplikantami grzecznie, jak na urzędnika wypada, obchodzić się, nie obruszać się, ani się

gniewem unosić, lecz dokładnie o przedmiocie prośby powziąść wiadomość i tak rzecz całą opisać, aby wskutek tego protokołu dobrze postanowienia wydane być mogły.

c. O obowiązkach registratora

§. 1.

Dzienniki, które registrator utrzymywać powinien tak muszą być urządzone, aby w każdym momencie można dokładnie wiedzieć, gdzie każde podanie zrobione do konsystorza, znajduje się. Dlatego powinny być utrzymywane dwa dzienniki podług podanego od konsystorza schematu, jeden do reskryptów, drugi do innego rodzaju pism.

§. 2.

Registrator winien w dzienniku swoim tak długo prowadzić kontrolę i wiedzieć gdzie się znajduje jakikolwiek interes (piece) do załatwienia, aż dopóki takowy wyekspediowany z kancelarii przez dyrektora nie zostanie mu oddany. Od dnia przypisania zaś kanceliście przez dyrektora kancelarii jakowej piecy, zostaje takowa pod kontrolą tegoż dyrektora, który na ten koniec prowadzi osobny dziennik. Tejże kontroli podlega numer, aż do dnia odejścia mundum.

§. 3.

Prezentowane pisma przez Arcybiskupa lub jego oficjała odbiera registrator, na których daje numer dziennika, wpisuje potem w tenże w rubryki właściwe datum i praesentatum, nazwisko decernenta i w krótkości treść podania. Numera dziennika reskryptowego, dla rozróżnienia ich od innych powinny być oznaczone głoską R. Pieca oznaczona przy prezentowaniu wyrazem citissime, naprzód powinna być w dziennik wciągnięta i natychmiast z aktami decernentowi przesłana.

Liczbę aneksów winien jest registrator na piesie zapisać, gdyby zaś przez omyłkę nie zostały od interesantów przesłane, ma na tejże piesie brak ich zakonotować. Nieprezentowane rzeczy, wyjąwszy doniesienia registratury i raporta ex officio, nie mogą być do dziennika wciągane.

§. 4.

Dzień przed sesją winien jest registrator każdemu decernentowi rzeczy do jego decernatu należące przesłać, od którego odrobione numera odbiera i takowe do rewizji odsyła. Gdy od rewizji przyjdą numera, takowe winien registrator z dziennika głównego wykreślić i jeżeli dekreta nie mają być kasie lub komu innemu w konsystorzu przedłożone, na kancelarię je zapisze i do podziału kancelistom, dyrektorowi odda. Piesy, które kasie lub jakiemu członkowi bywają do złożenia raportu przekładane, powinny po uskutecznieniu tego, nowy numer otrzymać i być napowrót decernentowi przesłane.

§. 5.

Dla lepszej kontroli, winien jest także registrator w osobnej książce dla każdego decernenta mającej się zrobić, zapisywać numera na sesję idące. Takowe na sesje odsyła i potem numera odrobione z tejże książki wykreślać, zapisując dzień ich oddania.

§. 6.

Dekreta, które br. manu mają być odsyłane z numerami do składania raportu, idą przez registraturę do kancelarii. Registrator jednakowoż powinien sobie zapisać treść podania i dekretu i dla wiadomości aż do zwrotu takowego, zachować. Tę notację winien registrator zrobić, chociażby to w dekrecie nie stało. Od tych przepisów są wyjęte takowe interesa, które br. manu wskutek dekretu do jakichkolwiek władz przesyłane, albo też podającym ich podania z odpowiedzią na marginesie zapisanym zwracane bywają. Tym kancelaria zajmować się winna.

Dekreta, na mocy których odpisy lub wyjątki do akt zrobione być mają, aby je na nowo przedłożyć, idą do registratora, którego jest obowiązkiem takowe odpisy robić. Do przepisywania takiej roboty registratora nie kto inny, jak tylko tenże jest obowiązany.

Jeżeli jest zadekretowane na koncepcie, że pieca po jej odmundowaniu albo decernentowi, albo komu innemu trzeciemu ma być napowrót przełożona, natenczas na takowej, kładzie się nowy numer dziennika i potem komu się należy oddaje.

Dekreta wydawane do registratury względem udzielenia wiadomości z dziennika, szczególniej względem ekscytatoriów, winny być w 24 godzinach uskutecznione.

§. 7.

Registrator nie powinien żadnego numeru dopóty wymazywać z dziennika, dopóki zupełnie nie jest ukończony.

§. 8.

Podział referatów może tylko Praesidium rozporządzić. Jeżeli zachoruje który z decernentów, albo za pozwoleniem wyjedzie, natenczas winien registrator jemu przypadające numera pomiędzy innych podzielić. Na końcu każdego miesiąca winien jest registrator zrobić listę rzeczy nieodrobionych i takową dyrektorowi kancelarii oddać, który ją referentowi wręczy. Żeby zaś żaden numer opuszczonym nie był, nad tym registrator czuwać winien.

§. 9.

Obowiązkiem jest registratora w trzy tygodnie po upłynionym każdym miesiącu zrobić wypis numerów z dziennika, które przez referenta, kasę itd. nie są jeszcze w miesiącach poprzednich odrobione i takowe Praesidio przedłożyć.

§. 10.

Gdy już numer ze wszystkim jest odrobiony, natenczas wymazuje go registrator z dziennika głównego, rubrum akt, do których idzie, w nim zapisuje, poczem takowy do akt wkłada i do wszycia oddaje.

§. 11.

Obowiązkiem jest registratora do każdej piecy idącej do referenta, akta dołączyć, i na tychże obwolucie numer zapisać, który potem po wyekspediowaniu rzeczy i po jej do akt wszyciu przekreśla się na znak, że już jest odrobiony.

§. 12.

Winien jest także registrator utrzymywać księgę, w której mają być wszystkie akta już założone i założyć się mające zapisane podług numerów, które się także i na ogonku (etykiecie) pod rubrum akt zanotuje.

§. 13.

Przesyłając registrator akta referentowi, obowiązany jest takowych rubrum sobie zakonotować, niemniej dzień, kiedy je przesyła, aby na każde zapytanie mógł wiedzieć, gdzie są akta. Po odesłaniu akt do registratury, winien jest takowe z konotacji swej wykreślić i dzień zwrotu zapisać.

§. 14.

Akta mające się odsyłać referentom powinny być zawsze kompletne, i gdyby jakowa dawniejsza pieca mająca związek z przesyłającym się numerem nie była jeszcze odrobiona i u innego referenta się znajdowała, zwrotu jej żądać winien, do nowej piecy dołączyć i tak skompletowane akta przesłać. Po odrobieniu zaś nowego numera musi być tenże z odebranym dawniejszym numerem i aktami napowrót oddany referentowi, od którego był wzięty.

d. O obowiązkach dyrektora kancelarii czyli regenta konsystorskiego

§. 1.

Ogólne obowiązki dyrektora kancelarii są następujące:

a) Winien mieć dozór bezpośredni nad całą kancelarią, jako też nad kursorem;
b) Mieć dozór nad wszystkimi sprzętami kancelaryjnymi czuwać, aby wszędzie porządek, czystość i ochędóstwo zachowane było, żeby izby wszystkie co dzień opalane i w światło opatrzone były;
c) Kontrolować cały personał względem obchodzenia się gospodarskiego z materiałami piśmiennymi i innymi sprzętami;
d) Kupować wszystkie materiały piśmienne, drzewo, świece i inne utensylia kancelaryjne;
e) Przy konsystorzu poznańskim prowadzić dziennik prezydialny, utrzymywać registraturę Praesidii i wszystkie do tejże należące ekspedycje przepisywać.

§. 2.

W szczególności zaś

ad. a) Kancelarii dyrektor, jako bezpośredni przełożony nad wszystkimi urzędnikami kancelarii, a więc sekretarzem, dziennikarzem, kancelistami itd. jest obowiązany tych, którzy by się w swych obowiązkach opuszczali, napominać i do zadośćuczynienia powinnościom zachęcać, gdyby zaś to wszystko nic nie pomogło, obowiązany jest o takowych przestępujących prawa Praesidio zrobić doniesienie.

Dyrektor kancelarii jest odpowiedzialnym Praesidio za szybki bieg rzeczy, od dnia wydanego dekretu.

ad. b) We względzie na utensylia winien jest dyrektor kancelarii spis inwentarza utrzymywać.

Ten zaś ma być uważany:

1. jako osobisty
2. jako wspólny
3. jako do użytku jeszcze nie oddany.

Za osobisty jest odpowiedzialny każdy urzędnik, za wspólny wszyscy razem, za rezerwowany zaś sam dyrektor kancelarii.

W inwentarzu powinien każdy ten, który utensylia ma sobie oddane, kwitować z posiadania takowych i za rzetelne wręczenie takowego swemu następcy, właściwym majątkiem zaręczyć.

Praesidium nie będzie miało żadnego względu na podania szczegółowych urzędników względem reparacji lub uzupełniania inwentarza, albowiem dla kontroli i całkowitości takowego inwentarza, podobne wnioski li tylko przez dyrektora kancelarii zrobione być mogą, którego także jest obowiązkiem, od czasu do czasu utensylia rewidować.

ad. e) Jak ma być registratura prezydialna urządzona, winien w tym względzie z Praesidio ustną lub na piśmie odebrać instrukcją.

§. 3.

Dyrektor kancelarii winien także utrzymywać rejestra dochodów i rozchodów kasy konsystorskiej, i tym końcem rachunki prowadzić.

§. 4.

Obowiązkiem dyrektora będzie koncepta do mundowania kancelistom oddawać i pomiędzy nich takowe rozdawać. Tym końcem winien jest prowadzić dziennik dla każdego kancelisty osobny, w którym do przepisywania oddane numera ma wciągać i dzień wręczenia tychże jako też oddania mundum, konotować.

§. 5.

Tylko te numera, na których dekreta zupełnie są ukończone mogą być w dziennik dyrektora wciągane, gdy zaś albo dekret nieukończony lub też braknie aneksów, powinien dyrektor napowrót numer oddać registraturze, która takowy komu wypada do uzupełnienia przedłoży.

§. 6.

Nim munda do podpisu oddane zostaną, winien jest dyrektor kancelarii takowe przeczytać, aneksy, jeżeli są do mundum, dołączyć i potem też kontrasygnować przez podpisanie swego nazwiska na dole po prawej stronie. Kontrasygnowanie to znaczy, że dyrektor zaręcza za zgodność mundum z konceptem.

Po uzupełnieniu tego, oddać winien munda do ich podpisu, a potem do zapieczętowania każdemu respect. kanceliście. Jeżeli się znajdą poprawki, lub wielkie błędy w mundum, albo też takowe nieporządnie i nieczytelnie jest napisane, winien je jest dyrektor kancelarii do powtórnego przepisania właściwemu kanceliście zwrócić.

§. 7.

W przypadku, jeżeli dyrektor kancelarii znajdzie jakowe niedokładności, lub niezgodność z położeniem akt, winien jest takowy decernentowi zwrócić, napisawszy przyczynę tego na marginesie.

§. 8.

Dyrektor kancelarii jest także obowiązany akta formalne każdego urzędnika konsystorskiego utrzymywać i dekreta do nich robione wszywać. Akta te mają być pod osobnym zamknięciem.

§. 9.

Kary za niedopełnienie powinności urzędników ustanowione sam dyrektor ściąga, doniósłszy za każdym razem o tym Praesidio. Doniesienia te mają być brane do akt personalnych.

Rozdział IV. O karach

§. 1.

Ktokolwiek z niższych urzędników bez wiedzy dyrektora kancelarii nie przybędzie do pracy na godziny służbowe, musi kary na dzień jeden złoty zapłacić.

§. 2.

Niedopełnienie przepisanych w powyższych paragrafach formalności w każdym wydarzonym przypadku podlega karze 2 sgr. 6 fen: podobnież gdy po podpisaniu mundum jakowy błąd w nim znalezionym będzie natenczas dyrektor kancelarii winien będzie zapłacić 1sgr. kary.

§. 3.

Jeżeli który z kancelistów numera mu oddane, przez dłuższy czas, niżeli w § 9. Rozdz: III jest wskazane, nieodmundowane zatrzyma, natenczas za każdy płaci karę 2 sgr. Za numer zaś wyrazem pilno oznaczony 3 sgr. Kto zaś numer jakowy zagubi wziętym będzie w karę 3 Talu.

§. 4.

Registrator jeżeli nie będzie reprodukował numerów w czasie dekretem oznaczonym, a najwięcej we dwa tygodnie po upłynieniu tego terminu, zapłaci karę 2 sgr. Kara ta za dekretem decernenta ma być ściągana.

§. 5.

Kary te co kwartał mają być od pensji odtrącone, wprzód jednakowoż szczegółowy spis takowych dyrektor kancelarii Praesidio podać powinien, które w miarę okoliczności, kary darować, też zmniejszyć, lub całkowicie odtrącić jest mocen.

§. 6.

Zadysponowanie pieniędzmi za karę ściągnionymi do Praesidium należy.

Poznań dnia 16. września 1831.
Arcybiskup Gnieźnieński i Poznański.
Dunin.

* * *

Instrukcja dla wyższych urzędników Konsystorzów Gnieźnieńskiego i Poznańskiego

§. 1.

Pod wyrazem wyższych urzędników konsystorskich rozumie się: oficjał, dwaj radcy, syndyk i event: przybrani asesorowie zasiadający in Collegio.

§. 2.

Obowiązkiem wymienionych urzędników jest: interesa Archidiecezji rozpoznawać, takowe na sesji referować, a po otrzymanej decyzji, rezolucje in externo wypracować.

§. 3.

Sesje powinny się dwa razy na tydzień odbywać, na nich prezyduje oficjał lub w jego niebytności pierwszy z radców, interesa decydują się większością głosów i każdy z referujących odpowiedzialnym jest za dekret konsystorski.

§. 4.

Jakim sposobem mają być dekreta pisane wskazują to przepisy dla sekretarzy w instrukcji dla niższych urzędników wydanej.

§. 5.

Sesje odbywać się będą w izbie konsystorskiej na ten cel przeznaczonej, w lecie to jest: od Wielkiejnocy aż do Św. Michała o godzinie trzeciej; w zimie, czyli od Św. Michała do Wielkiejnocy o godzinie drugiej; w Konsystorzu Gnieźnieńskim we wtorek i w piątek; w Poznańskim w środę i sobotę. W razie przeszkody odłoży się sesję na najbliższy dzień powszedni.

§. 6.

Na sesjach przedstawione będą interesa naprzód przez asesorów, potem przez syndyka, dalej przez radców drugiego i pierwszego, na koniec przez oficjała. Rozumie się zaś samo przez się, że podczas sesji i w przedstawianiu na niej interesów, w żadne zbyt żywe spory wchodzić nie wypada.

§. 7.

Oficjał przeznacza referaty radcom i asesorom podług dekanatów, to zaś przypisywanie zostawia się do woli oficjała, który nawet może należący referat do jednego z decernentów drugiemu do odrobienia przypisać, tak jednak, że gdyby tego położenie interesu wymagało, winien oficjał wprzód zasięgnąć, jeżeli to być może decyzji Arcypasterza.

§. 8.

Toż samo się także rozumie, że oficjał przypisuje referaty sądowe radcom i asesorom do wypracowania, sam jednakże na tym referacie obowiązany jest po zrewidowaniu jego, lub też odczytaniu jego relacji na sesji, podpisać się w dowód przyjęcia. Wolno też jest oficjałowi przypisać sobie referaty sądowe, które mu się podobać będą, a które jeżeliby osądził za rzecz potrzebną, może wypracować sam przez siebie.

§. 9.

W książce przez registratora sporządzonej, w której numera na sesji przedstawiać się mające, są wypisane, winien jest rezydujący numera odreferowane ołówkiem czerwonym naznaczyć, w dowód że takowe interesa zdecydowane zostały.

§. 10.

Na sesjach powinni się wszyscy referujący znajdować, i to pod karą porządkową jednego talara, za uchybienie każdej sesji wyjąwszy, gdyby któremu z nich choroba przeszkodziła, o czym prezydującemu donieść winien.

§. 11.

Referujący interesów bez sesji sami decydować nie mogą, a gdyby nagłość interesu tego wymagała należy zasięgnąć w tej mierze opinii oficjała, lub jego zastępcy; a jeżeliby tenże interes był w referacie oficjała samo się rozumie, że go może ekstra sesjonem wyekspediować.

§. 12.

Oficjała obowiązkiem jest rewidować wszystkie interesa i one kontrasygnować (parafować), przemundowane podpisywać, a gdyby mu okoliczności nie dozwoliły tego uzupełnić, zastąpi go z kolei radca.

§. 13.

Oficjał powinien także prezydować na egzaminach approbandorum i instituendorum, lub zlecić ten obowiązek jednemu z radców.

§. 14.

Całe Collegium konsystorza obowiązuje się, aby odrobione numera wraz z aktami do nich należącymi registraturze przesyłane bywały.

§. 15.

Każdy członek Collegii winien złożyć przysięgę podług załączającej się formy, jako sumiennie interesa jemu powierzone odrabiać będzie i że zachowa u siebie sekret o tej rzeczy, która takowego wymagać będzie.

§. 16.

Jakie są atrybucje oficjała, patent jemu przez Arcybiskupa dany wskazuje, które w razie niebytności jego, przechodzą na prezydującego w Collegium radcę.

§. 17.

Równie jak inni referenci syndyk konsystorski obowiązany jest także na sesji bywać w konsystorzu raz w tydzień, i należące do niego interesa na niej referować.

W Poznaniu dnia 24. października 1831.
Arcybiskup Gnieźnieński i Poznański
Dunin.

Karol STANISZEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 357–366

KWESTIA KASZUBSKA W ŚWIETLE POMORSKIEJ PRASY POLSKIEJ W LATACH 1850–1890

Kwastia kaszubska, podjęta w pomorskiej prasie polskiej w latach 1850––1890, posiada stosunkowo skromne odzwierciedlenie w dotychczasowej literaturze historycznej przedmiotu. Autorzy zajmujący się tematyką kaszubską nie analizowali jej szerzej pod kątem oświetlenia we wspomnianej prasie polskiej[1].

Niniejszy artykuł jest próbą rozwinięcia i podsumowania wspomnianej tematyki. Cezura początkowa – rok 1850 oznacza rozpoczęcie nowej sytuacji politycznej – okres po Wiośnie Ludów, a końcowa – rok 1890 zakończenie sprawowania urzędu kanclerza przez Ottona Bismarcka, którego okres rządów stanowił swoistą epokę polityczną w dziejach Niemiec i nie tylko.

Głównym celem niniejszego artykułu jest przedstawienie kwestii kaszubskiej w kontekście ukazania związku zachodzącego między nią a polskością, mającą odzwierciedlenie na łamach poszczególnych organów prasowych Prus Zachodnich w latach 1850–1890.

Terenami zamieszkanymi przez Kaszubów na Pomorzu w XIX wieku były rejony północnej i zachodniej połowy regencji gdańskiej w Prusach Zachodnich (Regierungsbezirk Danzig) oraz tereny wschodniej części regencji koszalińskiej (Regierungsbezirk Coeslin) na Pomorzu Zachodnim[2].

W regencji gdańskiej Kaszubi zamieszkiwali całkowicie powiaty: wejherowski (Neustadter Kreis) oraz kartuski (Carthauser Kreis); w powiecie kartuskim spotkać można było nieliczne osady niemieckie koło Kiełpina i Przeja-

---

[1] J. Borzyszkowski, *Istota ruchu kaszubskiego i jego przemiany od połowy XIX wieku po współczesność*, Gdańsk 1982; tenże, *Mity Kaszubów*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, Wrocław 1996, s. 113–130; tenże, *Literatura polska i kaszubska*, w: *Historia Pomorza*, t. IV (1850–1918), cz. II. Polityka i kultura pod red. S. Salmonowicza, Toruń 2002, s. 378–391; A. Bukowski, *Florian Ceynowa twórca regionalizmu kaszubskiego. Szkic literacki*, Gdańsk–Bydgoszcz–Szczecin 1947; tenże, *Regionalizm kaszubski. Ruch naukowy, literacki i kulturalny. Zarys monografii historycznej*, Poznań 1950.

[2] O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 39: Pomorze, Wrocław–Poznań 1965, s. 312.

zna (Rheinfeld)[3]. Dość licznie zamieszkiwali Kaszubi także powiat kościerzyński (Kreis Behrendt)[4].

Powiat starogardzki położony na południowym wschodzie od powiatu kościerzyńskiego uchodził za czysto polski (oprócz osadnictwa niemieckiego)[5]. Kaszubi zamieszkiwali także w Prusach Zachodnich północno-zachodnią połowę powiatu chojnickiego oraz przyległe parafie: konarzyńską i borzyskowską powiatu człuchowskiego (Schlochauer Kreis)[6].

O. Kolberg podał, że liczba ludności narodowości kaszubskiej wynosiła w omawianym okresie około dwustu tysięcy[7]. Na tożsamość narodową Kaszubów duży wpływ miała wyznawana przez nich religia – na Pomorzu Zachodnim od XVII wieku protestantyzm, w Prusach Zachodnich od XV wieku katolicyzm[8]. Katolicyzm Kaszubów w Prusach Zachodnich dał w konsekwencji opór germanizacji i stał się synonimem „polskości". W tym duchu działało duchowieństwo katolickie[9]. Przeciwnie było na Pomorzu Zachodnim – protestantyzm przybliżył Kaszubom kulturę niemiecką[10].

Sprawa kaszubska, a konkretnie kwestia ruchu kaszubskiego, pojawiła się szerzej w perspektywie historycznej dopiero w połowie XIX wieku, wyrastając na arenie wydarzeń Wiosny Ludów. Wydarzenia te pobudziły wśród ludów i narodów „upośledzonych" pod względem wolnościowym (przede wszystkim narodów słowiańskich w południowo-wschodniej Europie) wzrost aspiracji narodowo-niepodległościowych. Kwestia kaszubska pojawiła się w kontekście antagonizmu polsko-niemieckiego. Od wieków Kaszubi żyli w kręgu oddziaływania wpływów kultury niemieckiej i polskiej. W drugiej połowie XIX wieku wpływy kultury niemieckiej na północnych kresach polskich stały się silniejsze[11]. W związku z powyższym nastąpiła realna możliwość całkowitej germanizacji ziem kaszubskich – jak to się stało na wschodnich terenach Pomorza Zachodniego. W walce o oblicze narodowe tych ziem, a tym samym spowolnienie postępów germanizacji, występował właśnie ruch kaszubski. Ruch ten nie zawsze akceptowany był przez przywództwo polskiego ruchu narodowego w Pru-

[3] Tamże.
[4] Tamże.
[5] Tamże, s. 313.
[6] Tamże.
[7] Tamże, s. 316.
[8] Tamże, s. 320–321.
[9] Tamże, s. 321.
[10] Tamże.
[11] J. Borzyszkowski, *Istota ruchu*, s. 12–13; A. Bukowski, *Regionalizm kaszubski*, s. 24.

sach Zachodnich, ponieważ wymuszał między innymi modyfikację wzorców i programów narodowego działania[12].

Regionalizm kaszubski, kształtujący się od połowy XIX wieku, jak podał J. Borzyszkowski, był wyrazem dążeń inteligencji kaszubskiej[13]. Jednak Kaszubi z okolic północnych w tym okresie jako całość tworzyli jeszcze społeczność nieokreśloną narodowościowo.

Próby ożywienia narodowego na Kaszubach w drugiej połowie XIX wieku przynosiły nie do końca zadawalające efekty, a wynikało to między innymi z faktu, iż inspiratorami tego ożywienia byli w większości ludzie z zewnątrz, których w dodatku było bardzo mało. O niepowodzeniu tym decydował także w wielu przypadkach fakt braku akceptacji specyficznej mentalności oraz kultury Kaszubów przez inspiratorów ruchu narodowego[14]. Skuteczność wspomnianych działań utrudniał także brak aktywnej elity na Kaszubach, tj. duchowieństwa i ziemiaństwa – zaangażowanej w polskim ruchu narodowym[15]. Ostatecznie więc największe postępy w aktywizacji ruchu narodowego na Kaszubach nastąpiły w akcji wyborczej do sejmu pruskiego oraz parlamentu niemieckiego. Teren Kaszub stanowił jeden z pomniejszych okręgów wyborczych, w którym wygrywali polscy kandydaci[16].

W interesującym nas chronologicznie okresie (tj. w latach 1850-1890) wyróżnić można w ruchu kaszubskim dwa stanowiska pod kątem kwestii narodowej. Stanowisko pierwsze, tzw. słowiano-kaszubskie, reprezentowane przez Floriana Ceynowę (1817–1881) charakteryzowało się dążeniem do zachowania kultury kaszubskiej (opierając się na chłopstwie) przy obudzeniu słowiańskiej świadomości tej części Pomorza[17]. Działalność ta miała na celu stanowić skuteczny oręż w walce z germanizacją. Fakt zaakcentowania nagle istnienia sprawy kaszubskiej przez F. Ceynowę spowodował oskarżenia tego ruchu przez część ówczesnych polskich działaczy narodowych o dążenia separatystyczne Kaszub[18]. Wyrazem zaangażowania się F. Ceynowy w rozwój ruchu kaszubskiego była wydana w latach 1850-1851 literatura poświęcona tej tematyce[19].

---

[12] J. Borzyszkowski, *Istota ruchu*, s. 13.

[13] Tamże, s. 10.

[14] Tamże, s. 13.

[15] Tamże, s. 12.

[16] Tamże.

[17] Tamże, s. 14–15.

[18] A. Bukowski, *Regionalizm kaszubski*, s. 25–26.

[19] Tamże, s. 27 – były to publikacje: *Książeczka dlo Kasebov*, Gdańsk 1850*; Kile słow wó Kaszebach e jich zemi*, Kraków 1850; Rozmova Polocha s Kaszebą, Gdańsk 1850; Trze rozprave, Kraków 1851.

Drugą postawą przeciwstawną poglądom F. Cejnowy reprezentował jego przeciwnik ideowy – Hieronim Derdowski (1852–1902)[20]. Postawa ta miała charakter polono-kaszubski. Pewien wpływ na niego wywierał wydawca „Gazety Toruńskiej" – Ignacy Danielewski (1829–1907)[21]. Według H. Derdowskiego narzecze kaszubskie: jest *tylko słabym odcieniem gwary mazowieckiej w związku z czym Kaszubi nie potrzebują osobnej literatury*[22]. Literaturą ich jest literatura polska. H. Derdowski nie odmawiał jednak Kaszubom całkowicie ich odrębności – pielęgnowanie jej miało sprowadzać się do tworzenia literatury regionalnej. H. Derdowski był autorem utworów, które na trwałe wyznaczyły należne mu miejsce w kulturze kaszubskiej. Najbardziej twórczym epizodem w jego życiu był okres pobytu w Toruniu (1879–1885)[23]; powstały wtedy: ‚*O Panu Czorlińskim, co do Pucka po sece jechał* (1880); *W powietrzu* (1880); *Kaszube pod Widnem* (1883); *Walek na jarmarku* (1883); *Wracanie żydów do Palestyny i wejście do obiecanej ziemi* (1884); *Jasiek z Kniei* (1885)[24]. Z okresu pobytu zaś w Ameryce (powstałe do 1890 roku) pochodzą utwory: *Jasiek z Kniei i Szymek z Wiela w podróży do Ameryki* – fragment zamieszczony w „Wiarusie" w roku 1889 (mający być dalszą częścią: *Jaśka z Kniei*)[25]. W Ameryce ponownie wydał: *Walka na jarmarku* (1890) i *Kaszubów pod Widnem* (1890)[26].

Chronologicznie rzecz biorąc, pierwszy obszerniejszy artykuł w prasie polskiej Prus Zachodnich omawianego okresu, poruszający kwestię kaszubską, zamieszczony został w numerze 14. „Szkoły Narodowej" z 1850 roku[27]. Jest to odpowiedź autora – podpisanego jako: „Chłop z Ziemi Mirachowskiej" na artykuł (list), poświęcony Kaszubom i zamieszczony w numerze 10 tego pisma z 1850 roku. Autor artykułu zamieszczonego w numerze 14. pisma pod-

[20] J. Borzyszkowski, *Istota ruchu*, s. 20.

[21] Tamże.

[22] Tamże, s. 21.

[23] A. Bukowski, *Regionalizm kaszubski*, s. 51.

[24] Tamże.

[25] Tamże, s. 59.

[26] Tamże, s. 58.

[27] Do Autora dwóch artykułów w narzeczu kaszubskiem pisanych w Szkole Narodowej, „Szkoła Narodowa", nr 14 (4 IV 1850), s. 1–3 – pseudonimem „Wójkasin" posługiwał się dr Florian Ceynowa – patrz: Nowy naród, „Nadwiślanin", nr 124 (27 X 1865), s. 1; w numerze 10. i 11. „Szkoły Narodowej" z 1850 roku Florian Ceynowa zamieścił dwa artykuły pt: *Kaszebji do Polochów* i *Wó narodowosce. A wo movje*, które zapoczątkowały gwałtowną polemikę na temat tożsamości narodowej Kaszubów, gdyż zawarte w nich były pewne wątki świadczące o separatyzmie Kaszubów – patrz: J. Borzyszkowski, *Istota ruchu*, s. 15; A. Bukowski, *Regionalizm kaszubski*, s. 24 –26.

kreślał polskość Kaszubów – apelując do czytelników, aby: *nie uważali tego artykułu* (tj. zamieszczonego w numerze 10. pisma – przypis autora) *za wyraz sposobu myślenia Kaszubów, tylko za własny podpisanego Wójkasina* (pseudonim F. Ceynowy)[28]. Kwestię przynależności narodowościowej Kaszubów w polemice z wymienionym Wójkasinem autor postawił następująco: *Jeżeliś prawym Kaszubą i kochasz ziomków twoich, pracuj nad polepszeniem ich położenia smutnego, bo jeżeli gdzie, to tam pracowników potrzeba, ale tak, aby im na korzyść, a nie na szkodę wyszło. Pracuj w duchu polskim, bo Kaszubi Polacy. Jeżeli mi tego nie wierzysz, to się ich samych spytaj, a powiedzą Ci to samo. Jako takich ich więc uważaj, a nie za zupełnie odrębny szczep słowiański, jak ich wystawiasz, kładąc ich obok Czechów, Moskali i innych*[29]. Jak widać autor uważał Kaszubów za Polaków. tego pisma z 1850 roku – z F. Ceynową polemizował pewien chłop z Ziemi Mirachowskiej: *Pewien chłop z ziemi Mirachowskiej występuje przeciw Wójkasinowi, że tenże Wójkasin, napisawszy dwa listy po kaszubsku, w Szkółce Narodowej powiedział, że Kaszuby nie rozumieją pisemek Polskich i że przeto dla nich po kaszubsku pisać należy. Kaszuby zaś rozumieją po Polsku, bo się i na książkach Polskich modlą i Polskich księży na kazaniach słuchają. A że Kaszuby mało pisemek Polskich czytają, to pochodzi stąd, że u nich mało Polskich* panów *i że nie ma kogo, coby im o Polskich pisemkach powiedział*[30]. Wspomniany wyżej autor wskazywał na znajomość wśród Kaszubów kultury i języka polskiego.

Kolejne pismo Prus Zachodnich – ,,Nadwiślanin" – sytuację na Kaszubach w 1858 roku przedstawiło następująco: *Kaszubi mają to nieszczęście, że ich, jak wiadomo, odleglejsze strony polskie za zniemczanych uważają. Nie, to wielka pomyłka my zachowujemy sumienie nie tylko uczucia, ale nawet i język, choć bardzo pokaleczony przodków naszych* […] *Po zniesieniu u nas szkół Jezuickich nie tylko język polski po szkołach przestał być wykładowym, ale od tego czasu aż do roku 1848 w żadnych instytutach naukowych go nawet nie uczono wyjąwszy seminaria i szkółki elementarne, gdzie jeżeli nauczyciel był Polak, uczył przynajmniej po polsku czytać, ale i to rzadko się wydarzało*[31]. Autor wspomnianej korespondencji (podpisany jako

---

[28] Do Autora dwóch artykułów w narzeczu kaszubskim pisanych w Szkole Narodowej, ,,Szkoła Narodowa", nr 14 (4 IV 1850), s. 1.

[29] Tamże, s. 2.

[30] Przegląd pism Ludowych., „Biedaczek",nr 2 (10 IV 1850), s. 2.

[31] Korespondencya „Nadwiślanina" z Pomorza, dnia 1 maja 1858, „Nadwiślanin", nr 34 (7 V 1858), s. 4.

„Pomorzanin") nie uważał Kaszubów za grupę zgermanizowaną, Kaszubi kultywowali według niego język polski, lecz dalsze postępy polonizacyjne utrudniał m.in. brak możliwości nauczania w języku polskim. Nikłe postępy polonizacyjne na Kaszubach wspomniany korespondent upatrywał także w słabości liczebnej szlachty polskiej na tych terenach. Wzięło się to głównie stąd, że jak podał: *Niektóre familie powymierały, niektóre przesiedliły się do Kongresówki lub innych okolic dawnej Polski, a największa część podupadła*[32].

O solidarności ludności kaszubskiej z narodem polskim (przejawiała się ona, m.in. w pamięci ludności kaszubskiej o ofiarach polskich, w wydarzeniach 1861 roku w Warszawie) traktuje relacja korespondenta podpisanego jako „Kaszuba". Napisał on następująco na temat wspomnianych wydarzeń: *Za dusze tych nieszczęśliwych, albo może szczęśliwych zebrało się wiele ludu kaszubskiego w Kościerzynie, nie tylko, aby Boga o ich zbawienie prosić, ale aby oddać hołd cnocie i miłości Ojczyzny. W sercach wszystkich odezwała się jedna myśl-kochaj Braci-i-ratuj Braci*[33].

„Nadwiślanin" na swoich łamach podejmował i analizował także kwestię zastoju w dziedzinie gospodarki (stagnacja, jeśli chodzi o działalność towarzystw rolniczych) oraz kultury (między innymi przejmowanie języka i kultury niemieckiej przez Kaszubów) na Kaszubach[34]. Na uwagę zasługuje artykuł pt. „Nowy Naród", w którym redakcja polemizowała z działalnością F. Ceynowy, dążącego do założenia osobnego towarzystwa przemysłowego i utworzenia kaszubsko-słowiańskiego narodu: *którego granicą p. Ceynowa aż do Noteci zakreślać się zdaje*[35]. Redakcja podsumowała ten aspekt działalności F. Ceynowy chcącego utworzyć „autonomiczny" naród kaszubski następująco*: Także zachcianki zdrożne i tyle potępienia godne, ile niedorzeczne. Należałoby się coprędzej zastanowić i poprzestać usiłowań, które tchną świętojursko-moskiewską etnografią*[36]. Redakcja ponadto nie zgadzała się z treścią publikacji F. Ceynowy (dotyczącą Kaszub – ich ortografii, itd.), co także zaakcentowała w wymienionym artykule[37].

---

[32] Tamże.

[33] Korespondencya „Nadwiślanin" […] Kościerzyna, dnia 17 marca 1861, „Nadwiślanin", nr 32 (22 III 1861), s. 3.

[34] Korespondencya Nadwiślanina z Kaszub, 29 sierpnia, „Nadwiślanin", nr 100 (1 IX 1865), s. 1.

[35] Nowy Naród, „Nadwiślanin", nr 124 (27 X 1865), s. 1 – o fakcie założenia takiego towarzystwa poinformowana została redakcja: „Z Pomorza Kaszubskiego. Po nowym roku zawiąże się w Oliwie „Tovarzestwo przemestove kaszubsko-słovjnskjeho narode. S. B. z Jastarnje. C. F. z Bukovca. Ż. J. ze Sławószena."

[36] Nowy Naród, „Nadwiślanin", nr 124 (27 X 1865), s. 1.

[37] Tamże.

Kolejne pismo Prus Zachodnich – „Przyjaciel Ludu" – kwestię tożsamości narodowej Kaszubów z polskością poruszyło szerzej w artykule pt. *Z Kaszub*. Korespondent podkreślił w nim: *Jest tam koło Gdańska nad samym brzegiem morskim kawał piaszczystego i leśnego kraju, który się nazywa Kaszuby. Mieszka tam poczciwy lud polski, zwany od wiek wieków Kaszubami. Więc sobie miarkujcie tam od Poznania, że Kaszubi prawdziwi to szczerzy Polacy i po polsku mówią i czują*[38]. Redakcja uznawała więc lud kaszubski za Polaków. Artykuły poświęcone kwestii kaszubskiej zamieszczone zostały także w roczniku 1870 tego pisma. Redakcja scharakteryzowała w nich lud kaszubski, zwracając również uwagę na jego wady, między innymi na szerzące się wśród nich pijaństwo oraz niegospodarność[39].

Kolejne pismo – „Gazeta Toruńska" już w roczniku 1867 zamieściła cykl artykułów poświęconych Kaszubom, ich kulturze, historii[40]. Miały one zapoznać czytelników szczegółowiej z dziejami Kaszub, gdyż jak podano, w społeczeństwie funkcjonują na ich temat różne opinie co do ich postawy narodowościowej[41]. Tymczasem Kaszubi jak zauważył M. Chamot wykazywali sympatię do języka polskiego[42].

Kwestię między innymi przynależności narzecza kaszubskiego do języka polskiego podjęła „Gazeta Toruńska" w artykule pt. *Dwa rozporządzenia*[43].

O identyfikowaniu narzecza kaszubskiego z językiem polskim traktuje również artykuł zamieszczony w roczniku 1869 „Gazety Toruńskiej" w którym to redakcja zrelacjonowała wystąpienie posła polskiego S. Thokarskiego w sejmie pruskim przeciwko osobnemu traktowaniu języka kaszubskiego przy uchwaleniu aktów prawnych odnośnie do szkolnictwa w Prusach Zachodnich[44].

---

[38] Z Kaszub, „Przyjaciel Ludu", nr 26 (28 VI 1861), s. 2–3.

[39] Z Brus, „Przyjaciel Ludu", nr 13 (1 IV 1870), s. 2; Z Brus, „Przyjaciel Ludu", nr 14 (8 IV 1870), s. 2.

[40] Z Kaszub, „Gazeta Toruńska", nr 111 (14 V 1867), s. 2–3; Z Kaszub, „Gazeta Toruńska", nr 112 (15 V 1867), s. 2–3; Z Kaszub, „Gazeta Toruńska", nr 113 (16 V 1867), s. 2-3; Z Kaszub, „Gazeta Toruńska", nr 114 (17 V 1867), s. 2–3; Z Kaszub, „Gazeta Toruńska", nr 115 (18 V 1867), s. 2.

[41] Z Kaszub, „Gazeta Toruńska", nr 111 (14 V 1867), s. 2: „[...]Jedni spoglądają na nich jako na doświadczonych strażników polskości, wynoszą ich pod niebiosa, ale nic dla nich nie czynią; drudzy uważają ich za Niemców ciałem i duszą, a nie mogąc sobie rezultatu ostatnich wyborów z lat ostatnich wytłumaczyć, przypisują go z jednej strony brakowi inteligencyi, z drugiej obałamuceniu przez księży katolickich. [...]".

[42] M. Chamot, *Entuzjazm i zwątpienie. Obraz własny Polaków w wybranej publicystyce prasowej trzech zaborów w latach 1864–1914*, Toruń 2003, s. 198.

[43] Dwa rozporządzenia, „Gazeta Toruńska", nr 205 (4 IX 1868), s. 3–4.

[44] Z Kaszub, w marcu, „Gazeta Toruńska", nr 56 (10 III 1869), s. 2–3.

W roczniku 1876 redakcja „Gazety Toruńskiej" zamieściła dwustronicowy artykuł poświęcony historii, geografii i kulturze Kaszub napisany przez H. Derdowskiego[45]. Autor wyraził w artykule między innymi życzenie dotyczące przybliżenia znajomości archeologii i etnografii Kaszub: *Mamy nadzieję, iż p. Działowski, jako główny fundator mniemanego Towarzystwa* (Towarzystwa Naukowego Toruńskiego – przypis autora)*, przyczyni się do szczegółowego poznania kraju naszego pod względem archeologicznym i etnograficznym*[46].

W jednym z kolejnych artykułów poświęconych kwestii kaszubskiej „Gazeta Toruńska" zamieściła korespondencję z Kaszub, w której autor (H. D.-H. Derdowski) polemizował z korespondentem, który jako głównego winowajcę w zmniejszaniu się wpływów polonizmu wśród ludności na Kaszubach wskazywał na: *gminy i dwory polskie*[47]. W swoim sprzeciwie wobec powyższego oskarżenia autor – H. Derdowski bronił działalności szlachty polskiej na Kaszubach na rzecz polskości następująco: *Jest to nonsens wygłoszony bez wszelkiego zastanowienia. Wierzaj mi, zacny* pedagogu, *że gdyby nie te dwory polskie, dużoby nasza sprawa utraciła*[48].

O postępach germanizacji na Kaszubach traktuje korespondencja zamieszczona w „Gazecie Toruńskiej" w roku 1877[49].

„Gazeta Toruńska" zamieściła także relację korespondenta spod Wejherowa, który jako jedną z przyczyn postępów germanizacji wśród Kaszubów w powiecie wejherowskim i kartuskim podał brak odpowiedniej oświaty wśród tej ludności, jej konserwatyzm oraz brak polskich warstw przywódczych[50].

Wyrazem zainteresowania tematyką kaszubską przez „Gazetę Toruńską" był cykl artykułów dotyczących historii Kaszubów pt. *O Kaszubach. Dwa odczyty A. Donimirskiego*[51].

---

[45] Lud polski nad Bałtykiem, „Gazeta Toruńska", nr 300 (30 XII 1876), s. 2–3.

[46] Tamże, s. 2.

[47] Korespondencye Gazety Toruńskiej. Chełmża, 26 stycznia, „Gazeta Toruńska", nr 22 (28 I 1877), s. 1–2.

[48] Tamże, s. 1.

[49] Wiadomości potoczne. Toruń, 9 lutego, „Gazeta Toruńska", nr 33 (11 II 1877), s. 4 – była to korespondencja z ziemi malborskiej.

[50] Korespondencye „Gazety Toruńskiej". Spod Wejherowa, 8 grudnia, „Gazeta Toruńska", nr 284 (11 XII 1887), s. 3 – korespondent wspomniał, że również Kościół katolicki mający pewien wpływ na ludność kaszubską składa się w większej części z Niemców.

[51] Cykl artykułów pt. *O Kaszubach. Dwa odczyty A. Donimirskiego* zamieszczony został w następujących numerach „Gazety Toruńskiej" z 1890 roku: „Gazeta Toruńska", nr 25 (31 I 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 26 (1 II 1890), s. 2–3; „Gazeta

Kwestia przynależności narodowej Kaszubów była bardzo rzadko prezentowana na łamach kolejnego pisma – „Pielgrzyma". Istotniejszy artykuł, który dotyczy wymienionej problematyki, zamieszczony został w roczniku 1885 tego pisma[52]. Przedstawiono w nim kwestię germanizacji Kaszubów w powiatach: lęborskim, słupskim i bytowskim widzianą oczami korespondenta – autora artykułu; przytoczył on w niej m.in. część rozprawy H. Derdowskiego zamieszczoną w czasopiśmie „Przegląd Polski", a dotyczącą germanizacji Kaszubów tych ziem przez kościół ewangelicki[53]. Ponadto korespondent przytoczył liczne przypadki germanizacji Kaszubów przez szkołę, Kościół, administrację (germanizacja nazwisk), a swoje wywody zakończył następująco: *oświadczamy, żeśmy po staremu Polakami, że w nas ani krzty nie ma niemieckiego*[54].

Kolejne, chronologicznie rzecz biorąc, wychodzące pismo Prus Zachodnich-toruński „Przyjaciel" bardzo rzadko podejmowało na swoich łamach sprawę dotyczącą sporów o tożsamość narodową Kaszubów. Wyrazem zainteresowania tematyką kaszubską były korespondencje z tych terenów zamieszczone na łamach tego pisma[55].

Toruńska", nr 27 (2 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 28 (4 II 1890), s. 2-3; „Gazeta Toruńska", nr 29 (5 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 30 (6 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 31 (7 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 32 (8 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 34 (11 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 35 (12 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 36 (13 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 38 (15 II 1890), s. 2–3; „Gazeta Toruńska", nr 39 (16 II 1890), s. 2–3.

[52] Jest to artykuł-korespondencja: *Listy od przyjaciół Pielgrzyma. Z naszych stron. [...] Z Kaszub znad granicy Pomorskiej*, „Pielgrzym", nr 30 (10 III 1885), s. 3.

[53] Tamże.

[54] Tamże – jak podał korespondent: „[...]Starzy nie zniemczeni Kabatkowie, nazywają język polski językiem świętym i u każdego z nich znajdziesz biblię polską, polskie śpiewniki i kazania księdza Dąbrowskiego. Gdy już nie mają nikogo w rodzinie, coby, umiał czytać z książek polskich, każą je sobie włożyć w trumnę. [...]".

[55] Np. Z Kaszub, „Przyjaciel", nr 8 (26 I 1888), s. 1 – w korespondencji tej autor skarżył się m. in. na postępującą germanizację Kaszubów oraz brak wśród nich warstwy przywódczej, która by jej skutecznie przeciwdziałała. Autor zapytał „Przyjaciela" o radę w sprawie ewentualnej pomocy w tej kwestii A. Kalksteina z Pluskowęs. „Przyjaciel" odpowiedział na swoich łamach następująco: „[...] Panu Antoniemu Kalksteinowi dajcie pokój, bo go Pan Bóg chorobą nawiedził, więc choćby pragnął i chciał, dla choroby przybyć do was nie może. Módlcie się o zdrowie dla niego, a gdy jego Bóg pocieszy, to będzie mógł on pocieszyć i Was. Zresztą nauczcie się już raz sami o sobie radzić, sami zgromadzenia zwoływać i odbywać, boć panów może wnet już wcale nie będzie. [...]".(s. 1); Listy do „Przyjaciela". Z Kaszub 27 listopada, „Przyjaciel", nr 97 (4 XII 1890), s. 2.

Jak wynika z przedstawionego wyżej materiału, kwestia kaszubska znalazła stosunkowo duży oddźwięk w polskiej prasie Prus Zachodnich w latach 1850–1890, co należy uznać za jej wielką zasługę. Wszystkie pisma polityczne Prus Zachodnich uznawały Kaszubów za lud polski zamieszczając na swoich łamach tematykę poświęconą ich kulturze, historii; będąc przeciwnymi traktowaniu Kaszub jako narodu odrębnego. Najwięcej miejsca kwestii kaszubskiej poświęciła na swoich łamach „Gazeta Toruńska", najmniej natomiast (z pism politycznych) „Pielgrzym" oraz „Przyjaciel". Prasa polska dostrzegała słabości ruchu kaszubskiego, m.in. podatność Kaszubów na wpływy kultury i języka niemieckiego. Do przyczyn tych słabości zaliczała najczęściej: brak odpowiedniej oświaty wśród ludu kaszubskiego, jego nadmierny konserwatyzm, wreszcie brak wśród Kaszubów odpowiednio prężnych warstw przywódczych.

PRAWO KANONICZNE

Ks. Aleksander SOBCZAK

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 367–376

MAŁŻEŃSTWA POTAJEMNE JAKO JEDNA Z GŁÓWNYCH PRZYCZYN WPROWADZENIA OBOWIĄZKOWEJ KANONICZNEJ FORMY ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA PRZEZ SOBÓR TRYDENCKI

Jednym z podstawowych zagadnień, które rozważano w czasie Soboru Trydenckiego była władza Kościoła do ustanawiania obowiązkowej zewnętrznej formy zawierania małżeństw, unieważniając jednocześnie związki, które nie podporządkują się temu. Warto jednak podkreślić, że w trakcie dyskusji soborowych, wymagania znaku sakramentalnego nie były powodem wprowadzenia obowiązkowej formy kanonicznej zawierania małżeństwa, lecz praktyczne problemy społeczne, które powstawały w wyniku prawdziwej plagi małżeństw potajemnych. Więcej jeszcze, wobec Ojców, którzy sprzeciwiali się nowemu prawodawstwu, zwolennicy wprowadzenia dla wszystkich publicznej, kościelnej formy zawarcia małżeństwa wysuwali argumenty typu praktycznego, np. prawo Kościoła do ustanawiania przeszkód małżeńskich, a nie typu doktrynalnego, jeśli chodzi o znak sakramentalny[1].

Kościół przed Trydentem wielokrotnie potwierdzał zasadę, że małżeństwo zarówno naturalne jak i sakramentalne jest zawierane jedynie przez wzajemną zgodę stron. Jednakże szereg nadużyć, jakie miały miejsce w ciągu wieków w związku z tą zasadą, wymogły na Kościele wprowadzenie obowiązkowej kanonicznej formy zawierania małżeństwa. Odtąd wielowiekowe i różnorodne zwyczaje zawierania małżeństw w różnych regionach świata zostały zastąpione przez jedną obowiązkową formę. Małżeństwa potajemne praktycznie przestały istnieć.

---

[1] Por. Concilium Tridentinum, *Diariorum. Actorum. Epistularum. Tractatuum nova collectio edidit Societas Goerresiana,* t. 9, Friburgii Brisgoviae ²1965, s. 642.

1. Pojęcie małżeństwa potajemnego

W ciągu wieków pojęcie małżeństwa potajemnego w pewien sposób różniło się i podlegało ewolucji. W pierwszych wiekach Kościoła potajemnym nazywano małżeństwo zawierane bez przepisanych w danej społeczności religijnych formalności – głównie liturgicznych, a także małżeństwo zawierane bez świadków i stąd niemożliwe do udowodnienia w zakresie zewnętrznym. Sobór Laterański IV, aby ukrócić ten proceder, nakazał uprzednie upublicznienie zamiaru zawarcia małżeństwa poprzez głoszenie zapowiedzi – tak więc w tym czasie potajemnym nazywano małżeństwo zawierane bez tych zapowiedzi. Cały czas jednak, pomimo dotkliwych kar, małżeństwa potajemne były ważne. Sobór Trydencki nazwał potajemnym małżeństwo zawierane bez zachowania – wprowadzonej przez ten Sobór dekretem *Tametsi* – obowiązkowej formy prawnej wymaganej do ważności tego związku. W sensie ścisłym nie były to jednak małżeństwa potajemne, lecz bardziej usiłowane, gdyż jeżeli nie zachowano formy kanonicznej, takie małżeństwo było nieważne. Należy jednak podkreślić, że forma kanoniczna wprowadzona przez Sobór Trydencki była obowiązkowa jedynie w tych krajach, w których uchwały soborowe zostały promulgowane przez odpowiednią władzę państwową. Tak więc, w niektórych krajach obowiązywały dotychczasowe, często zwyczajowe normy.

Pod pojęciem małżeństwa potajemnego rozumiano:

– Małżeństwo zawierane prywatnie bez świadków i z tego powodu nie było znane na zewnątrz, oprócz samych zainteresowanych stron;
– Małżeństwo zawierane wobec świadków, ale bez interwencji Kościoła – były to małżeństwa zawierane w gronie rodzinnym;
– Małżeństwo, które mogło zostać udowodnione na zewnątrz, ale które było zawierane bez lokalnych formalności wymaganych do „godziwości" tego związku;
– Małżeństwo zawierane bez wygłoszenia zapowiedzi nakazanych przez Sobór Laterański IV;
– Małżeństwo zawierane przy sprzeciwie Kościoła albo bez zgody biskupa.

Z powodu różnorodności pojęcia małżeństwa potajemnego przy jego określaniu w różnych epokach historycznych zawsze należy najpierw sprecyzować, w jakim sensie jest o nim mowa.

2. Historyczna ewolucja małżeństw potajemnych

Doktryna chrześcijańska na temat małżeństwa i rodziny, choć wniosła wiele nowych elementów, rodziła się jednak pod wpływem idei starożyt-

nych[2]. Pierwotny Kościół akceptował zwyczajowe formy zawierania małżeństwa i nie ustalał dla chrześcijan innych praw i rytów w tym zakresie. Żądano jedynie, by tradycyjne, rodzinne ceremonie ślubne były pozbawione elementów niezgodnych z duchem chrześcijaństwa, a więc wróżb i ofiar składanych bogom, a przede wszystkim domagano się za św. Pawłem, by małżeństwo zawierać *w Panu,* tzn. z osobą ochrzczoną[3]. Również w sprawach moralności małżeńskiej Kościół miał odmienne zdanie niż wiele starożytnych społeczeństw.

Chociaż małżeństwo nie było traktowane jako coś zupełnie świeckiego, jednakże uczestniczenie kleru w jego zawieraniu było traktowana jako coś zbędnego. Sprawy związane z samym małżeństwem, ślubem, wyborem narzeczonych zależały jedynie od rodziny, praw i zwyczajów miejscowych. W tym wszystkim ogromne znaczenie miał zawsze ojciec rodziny. On był odpowiedzialny za życie moralne tych wszystkich, którzy zamieszkiwali pod dachem jego domu i on wybierał odpowiedniego współmałżonka dla swoich dzieci.

Początku kościelnej liturgii zawierania małżeństwa należy szukać w zwyczajach, jakie panowały w chrześcijańskich rodzinach: biskup albo kapłan szedł składać życzenia rodzinie, w której zawierano małżeństwo. Niekiedy również, biorąc przykład z narzeczonych z Kany Galilejskiej, zapraszano biskupa na obrzęd zawierania małżeństwa. Jako coś naturalnego, nowi małżonkowie prosili biskupa, aby pobłogosławił ich związek. W IV wieku ten zwyczaj rozrósł się i przybrał obraz kompletnej ceremonii kościelnej. Także z tej epoki pochodzą pierwsze świadectwa, które mówią o liturgii *błogosławieństwa ślubnego*. Dokładny opis takiej ceremonii posiadamy z początków V wieku. Ceremonia miała miejsce w kościele. Ojciec prowadził wszystkich zaproszonych przed ołtarz. Tam biskup błogosławił związek odmawiając improwizowaną modlitwę i przykrywając młodą parę welonem. W tym samym wieku ta liturgia jest włączana do Mszy Świętej. Od papieża Mikołaja I (858-867) nowi małżonkowie prezentują swoje dary w czasie tej Mszy i przyjmują Komunię Świętą. Po roku 1000 Msza Święta miała miejsce po zawarciu kontraktu małżeńskiego przed kościołem albo w jego portyku[4].

Pomimo tego, cała ta liturgia nie była obowiązkowa dla wiernych. Więcej jeszcze, odmawiano jej tym wszystkim, którzy nie prowadzili przykładnego

---

[2] Por. J. Carreras, *Las bodas, sexo, fiesta y derecho* (DIF 15), Madrid 1994, s. 169–172.

[3] Por. J. Grześkowiak, *Etapy rozwoju liturgii sakramentu małżeństwa na Zachodzie do XII wieku*, Vox Patrum 5(1985), z. 8–9, s. 296.

[4] Tamże, s. 228–230.

życia wiary lub, którzy będąc wdową lub wdowcem zawierali drugie małżeństwo. Tak więc, nie ma w tej epoce żadnego obowiązku zawierania małżeństwa według kościelnego rytuału.

Pomimo różnorodności rytów zawierania małżeństwa, Kościół czuł się zawsze odpowiedzialny za małżeństwa i dlatego pojawiają się w tej epoce niektóre przepisy dotyczące jego zawierania. Na przykład, pojawiają się przeszkody do zawierania małżeństwa (uprowadzenie, pokrewieństwo)[5].

Unifikację i romanizację różnorodnych praw i zwyczajów dotyczących małżeństwa możemy obserwować na przełomie VIII i IX wieku. Początek tego nastąpił w VIII wieku za panowania Pepina Małego. Zarówno prawo cywilne jak i normy kościelne karały przekroczenie prawa kanonicznego, które zabraniało pewnych związków. W ten sam sposób, oba prawa broniły pewnych formalności, które nakładało prawo lokalne albo ogólne. To wszystko miało jeden, jedyny cel: bronić małżeństwo przed różnymi nadużyciami i nieregularnościami. Z tego samego powodu, Kościół w tej epoce zaczął mocno naciskać na zachowanie prawnej i publicznej formy zawierania małżeństwa, chociaż na początku nie było ważne, czy to była forma cywilna czy kościelna. Z czasem zaczyna dominować forma kanoniczna.

W sensie ścisłym formę kanoniczną zawierania małżeństwa wprowadziły apokryficzne pisma Pseudo-Izydora. Ta kompilacja Dekretałów (ok. r. 845) miała jednocześnie cele kościelne i polityczne, dążyła do odnowy moralnej i religijnej Kościoła frankońskiego, który bronił nierozerwalności małżeństwa, naciskał na przeszkody pokrewieństwa i walczył przeciwko pladze porwań. Z tych samych powodów kładł akcent na formalności cywilne. Autorzy tej kompilacji, aby bardziej uwiarygodnić swe dzieło, przypisali fałszywie poszczególne dokumenty wcześniejszym papieżom albo ustawodawstwu cywilnemu. Te apokry-

---

[5] Pierwsze świadectwa o zakazie zawierania małżeństwa pomiędzy krewnymi mamy z wieku VI. Por. Kanony Synodu w Agde (Francja), 10.09.506, can. 14: «*De incestis coniunctionibus nihil prorsus veniae reservamus, nisi cum adulterium separatione sanaverint. Incestos vero nec ullo coniugii nomine praevalendos*», w: *Enchiridion Familiae*, *Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (Siglos I a XX),* t. 1, Madrid 1992, s. 33 (w dalszej części będziemy cytowali jako: EF).

Z tej samej epoki pochodzą teksty przeciwko uprowadzeniu. Por. List *Hortatur nos,* pap. św. Symaka, do Cezarego, biskupa Arls (Francja), 6.11.513, n.26: «*Raptoris igitur viduarum et virginum pro inmanitate tanti facenoris detestamur, illos vehementius persequendo, qui Deo sacratas virginis vel volentis vel invitas matrimonio suo sociare temptaverint; quos pro tam nefandissimi criminis atrociatate a commonione suspendi praecipimus*», Ef, t. I, s. 34.

ficzne pisma, uważane za autentyczne do wieku XV, były włączone do Dekretu Gracjana, które było *Prawem Kanonicznym* Średniowiecza. Konsekwentnie, stało się kanonicznie obowiązkowe błogosławieństwo ślubne, a cywilne formy zawierania małżeństwa włączono jako część Prawa Kościelnego[6]. Wszystko to jednak nie było obowiązkowe *do ważności* związku, chociaż w niektórych regionach lokalne synody próbowały nałożyć obowiązek błogosławieństwa kapłańskiego pod groźbą nieważności małżeństwa. Tak nakazuje np. kanon 1 Synodu w Winchester (Anglia) z 1.04.1076 r.[7]

Tak więc wiek XI i XII kończą długą drogę formacji liturgii małżeńskiej i zobowiązanie wszystkich do przestrzegania jej. Nie było to wynikiem jakiegoś reklamowania jurysdykcji przez Kościół, ale pewną rzeczywistością, która powstawała powoli, na przestrzeni wieków.

Reasumując, kościelna celebracja małżeństwa w wieku XI i XII wyglądała następująco: przed wejściem do kościoła kapłan prosił o wyrażenie wzajemnej zgody narzeczonych. Następnie rodzice oddawali swoją córkę mężowi. Dalej ofiarowywano posag błogosławiąc obrączki i zakładając je na palce. Na koniec kapłan błogosławił związek. Po tej całej celebracji wszyscy procesyjnie wchodzili do kościoła, aby uczestniczyć we Mszy Świętej, w czasie której miało miejsce nałożenie welonu i specjalne błogosławieństwo. Kończąc Mszę Świętą udawano się czasem, aby pobłogosławić sypialnię nowych małżonków[8].

W ten sposób kościelna liturgia zintegrowała całą serię świeckich zwyczajów. Rzeczy, symbole, cywilne akty prawne, obrączki, posag, nałożenie welonu itp., przedmioty i zwyczaje pochodzące od plemion germańskich, celtyckich, frankońskich, lombardzkich i innych, stworzyły liturgię Kościoła. Wpływ na to miały także w części prawa i zwyczaje greckie i rzymskie albo orientalne, głównie za przyczyną hiszpańskich Wizygotów.

Należy jednak cały czas pamiętać, że w tej epoce wszystkie konsekwencje związane z zawarciem małżeństwa, np. jego nierozerwalność nie były uzależnione od tego, czy małżeństwo zostało zawarte według formy kościelnej czy też zgodnie z miejscowymi prawami lub zwyczajami. Jedynie walczy się zdecydowanie przeciwko małżeństwom potajemnym, chociaż małżeństwa te były ważne.

---

[6] Por. E. Schillebeeckx, *El matrimonio realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca 1968, s. 235–237.

[7] Por. kanon 1 Synodu w Winchester (Anglia), 1.04.1076: «...*Praeterea statutum est, ut nullus filiam suam, vel cognatam det alicui absque benedictione sacerdotali: si aliter fecerit, non ut legitimum coniugium, sed ut fornicatorium iudicabitur*», Ef, t. I, s. 100–101.

[8] Por. E. Schillebeeckx, *El matrimonio...,* dz. cyt., s. 244.

Coraz częściej od wieku IX Kościół naciskał na to, aby małżeństwa były zawierane publicznie. Piętnował natomiast wszystkie inne związki. Odpowiedź papieża Mikołaja I skierowana do Bułgarów jest świadectwem tego[9].

Aby walczyć przeciwko coraz częściej występującym małżeństwom potajemnym papież Aleksander III (1159–1181) obłożył je anatemą i nakazał, aby zgoda małżeńska była wyrażana publicznie wobec świadków.

Nowym zewnętrznym elementem wymaganym do zawarcia małżeństwa były zapowiedzi, nakazane przez papieża Innocentego III (1198–1216) w trakcie Soboru Laterańskiego IV (1215): *„Dlatego, postępując śladami naszych poprzedników, zakazujemy całkowicie małżeństw potajemnych i zabraniamy, by jakikolwiek kapłan ośmielił się przy nich asystować. Rozszerzając na wszystkie regiony szczególny zwyczaj gdzieniegdzie przyjęty, postanawiamy, że prezbiterzy mają publicznie w kościołach ogłaszać o zawieranych małżeństwach wskazując termin, do którego każdy, chcący i mogący, może przedstawić prawną przeszkodę"*[10].

Norma Soboru Laterańskiego IV była jednak bardzo niedoskonała: nie określała, ile zapowiedzi miało być wygłoszonych; ani, co robić, gdy narzeczeni należeli do różnych parafii, albo gdy jedna ze stron pochodziła z innego kraju. Nie było również jasne, czy zapowiedzi miały być wygłaszane jedynie przed zawarciem małżeństwa czy również przed zaręczynami. Było jednak bardzo jasne, że zapowiedzi nie naruszały istotnych elementów małżeństwa: zapowiedzi były wymagane do godziwości małżeństwa, a nie do jego ważności.

3. Ważność małżeństw potajemnych

Prawo i kanonistyka w tym okresie nie uzależniały ważności małżeństwa od zachowania pewnych określonych formalności albo uroczystych celebracji tego związku. Uznawano ważność małżeństw nawet zawieranych bez żadnej uroczystej formy i bez błogosławieństwa kapłańskiego. Wystarczyło, że osoby zdolne do zawarcia małżeństwa wyraziły zgodę małżeńską poprzez słowa dotyczące teraźniejszości (verba de presenti). Doktryna ta różniła się mocno od

---

[9] Mikołaj I, Odpowiedź Bułgarom *Ad consulta vestra*, 13.11.866, cap.III: «*Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur. Qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur, Iohanne Chrysostomo magno doctore testante, qui ait: <Matrimonium non facit coitus, sed voluntas>,* Ef, t. I, s. 84.

[10] Sobór Laterański IV, *Konstytucje,* 51,2–3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych,* t. II, Kraków 2002, s. 293.

doktryny Kościoła Wschodniego, który uznawał jedynie za ważne te małżeństwa, które były zawierane według formy uroczystej i które otrzymały kapłańskie błogosławieństwo. Tutaj znakiem sakramentalnym było kapłańskie błogosławieństwo.

Papież Aleksander III uznał, że bez względu na formę, małżeństwa potajemne są ważne, jeśli tylko jest możliwe ich udowodnienie przez świadków. Jak natomiast wygląda sprawa, jeśli nie byłoby możliwe takie udowodnienie? Jeden z biskupów (Beauvais) poprosił w takim wypadku Aleksandra III o dyspensę od małżeństwa potajemnego. Aleksander III odpowiedział, że nie widzi możliwości zastosowania tutaj dyspensy; Kościół nikogo nie może zmuszać do życia w małżeństwie, ale jeśli ci, którzy zawarli małżeństwo potajemne chcą upublicznić swój związek, należy ich traktować tak, jakby zawarli małżeństwo *in facie Ecclesiae*. Gdy natomiast tego nie chcą uczynić, zawsze – jeśli rzeczywiście zostało zawarte małżeństwo potajemne – będzie ono obowiązywało strony w zakresie wewnętrznym.

Papież Aleksander III uznawał również za ważne takie małżeństwa, które były zawierane wbrew przepisom prawa. Jedynie przeszkoda zrywająca mogła sprawić, że takie małżeństwa były uznawane za niebyłe. W przypadku zawierania małżeństwa z naruszeniem prawa, papież nakazywał nałożenie odpowiedniej pokuty, ale małżeństwa takie były uznawane za ważne. Kapłan, który pobłogosławił takie małżeństwo, powinien zostać pozbawiony w przyszłości takiego prawa.

Upublicznione małżeństwa potajemne były – jeśli chodzi o ważność – tak samo ważne jak zawierane *in facie Ecclesiae* i to nie od momentu upublicznienia, ale od chwili jego zawarcia.

W rzeczywistości więc Sobór Laterański IV nie nakazał zawierania małżeństwa w obecności świadków, ale jedynie głoszenie zapowiedzi i publiczne zawieranie małżeństwa, aby nie były one potajemne.

Wiele synodów lokalnych próbowało tę sprawę regulować w różnorodny sposób. Synod z Salzbourga z roku 1291 nie nakazywał zawierania małżeństwa w obecności kapłana. Nakładał jednak karę ekskomuniki, jeśli małżeństwo nie było zawierane w obecności sześciu osób, trzech z nich powinno być mężczyznami, godnymi wiary, mieszkańcami parafii. Zaznacza jednak, że w ciągu miesiąca małżonkowie powinni zgłosić fakt zawarcia małżeństwa swemu proboszczowi.

Ważność małżeństw potajemnych była więc faktem. Nikt tego nie podważał. Kościół starał się jednak wprowadzić zwyczaj zawierania małżeństwa *in facie Ecclesiae,* w obecności świadków, po wygłoszeniu zapowiedzi i z kapłańskim błogosławieństwem. Nakazanie takiej formy jako obowiązkowej, chociaż

bez negowania ważności, przyczyniło się do rozpowszechnienia zawierania małżeństwa wobec Kościoła, ale nie była to nigdy sprawa powszechna. Małżeństwa potajemne były zawierane w dalszym ciągu, sprawiając wielokrotnie problemy. Było przy tym wiele nadużyć, gdyż wielokrotnie nie było żadnych dowodów zewnętrznych na zawarcie takiego małżeństwa. Była to konsekwencja tego, że Kościół bronił w sposób absolutny *ius connubii*, osobistego prawa, którego prawodawca nie mógł ograniczać normami prawa pozytywnego.

4. Zło małżeństw potajemnych

Nie zawsze małżeństwa potajemne były zawierane w sposób godny sakramentu. Lokalne synody niejednokrotnie występowały przeciwko małżeństwom zawieranym w karczmach, w trakcie publicznych świąt i zabaw czy jako żart. Godność sakramentu tego nie dopuszczała. Zakazuje się także zawierania małżeństwa nocą, skrycie. Okoliczności te sprawiają, że małżeństwo w ten sposób zawarte trudno byłoby odróżnić od zwykłego konkubinatu. Zawierane bez świadków pociągało za sobą inne niebezpieczeństwo: jeden z małżonków mógł opuścić drugiego, i skoro nie było żadnego zewnętrznego dowodu, mógł zawrzeć inne małżeństwo *in facie Ecclesiae*. W takim razie drugie małżeństwo było cudzołóstwem w oczach Bożych.

Jeśli chodzi o dzieci zrodzone w małżeństwach potajemnych były one uważane za dzieci prawego pochodzenia, gdyż narodziły się w małżeństwie – zawartym niegodziwie – ale zawartym ważnie.

5. Walka z małżeństwami potajemnymi

Walka z małżeństwami potajemnymi przybrała na sile za pontyfikatu Aleksandra III. Wcześniej pojawiały się również rozporządzenia lokalnych synodów, które chciały zlikwidować ten sposób zawierania małżeństwa. Jako przykład można tutaj podać kanon 1 Synodu w Winchester (Anglia) z 1076 r.[11] Synod ten nakazywał, pod groźbą nieważności, błogosławieństwo kapłańskie. Jeśli ktoś zawarłby małżeństwo bez takiego błogosławieństwa, związek ten miał być traktowany jako zwykłe cudzołóstwo, a nie małżeństwo. Inny angielski synod w Westminster z 1173 r. zakazywał małżeństw potajemnych; mał-

[11] Por. kanon 1 Synodu w Winchester (Anglia), 1.04.1076: «...*Praeterea statutum est, ut nullus filiam suam, vel cognatam det alicui absque benedictione sacerdotali: si aliter fecerit, non ut legitimum coniugium, sed ut fornicatorium iudicabitur*» Ef, t. I, s. 100–101.

żeństwa powinny być zawierane wobec Kościoła. Biskup Paryża w trakcie synodu w 1196 r. nakazał kapłanom, pod karą ekskomuniki, głoszenie zapowiedzi przez trzy niedziele lub trzy święta obowiązkowe. W konsekwencji małżeństwo powinno być zawierane nie w jakimkolwiek miejscu, lecz w parafii, w której żyli narzeczeni.

6. Kary za zawieranie małżeństw potajemnych

Do końca średniowiecza małżeństwa potajemne były karane bardzo rzadko. Synody lokalne próbowały czasami nałożyć kary bardziej surowe. Wspomniany już Synod Paryski z 1196 r. nakładał karę ekskomuniki za nie wygłoszenie zapowiedzi; podobna kara spotykała kapłana, który pobłogosławił małżeństwo potajemne, a także samych zawierających. Taki związek nie był traktowany jako prawdziwe małżeństwo, a dzieci były traktowane jako nieprawego pochodzenia.

Sobór Laterański IV zastosował podobne rozwiązanie, jeśli chodzi o zapowiedzi, ale nie przejął surowych sankcji. Jeśli chodzi bowiem o zawierających małżeństwo potajemne nakładał jedynie pokutę. Nie przeszkadzało to jednak w niektórych regionach Kościoła nakładać ekskomunikę na podobne związki. Synod z Salisbury nakazał, że należy odbyć pielgrzymkę do Rzymu, aby uzyskać przebaczenie. Synod z Westminster z 1240 r. nakazał, oprócz ekskomuniki, cztery razy w ciągu roku, w bramie katedry, biczować tego rodzaju małżonków, codziennie w drzwiach swojego kościoła parafialnego oraz nakładał karę pieniężną ustaloną przez biskupa.

Tak więc karano tego rodzaju małżeństwa, ale były one cały czas ważne; nie zakładano jednak ważności, jeśli nie było żadnego dowodu w zakresie zewnętrznym. Jeśli jedna ze stron lub obydwoje negowali fakt zawarcia takiego małżeństwa i nie było żadnego zewnętrznego dowodu, Kościół nie nakazywał im wspólnego życia. Inną sprawą było to, że jeśli faktycznie zawarto to małżeństwo, wówczas obowiązywało ono w sumieniu.

7. Prawna forma zawarcia małżeństwa wprowadzona przez Sobór Trydencki

W wieku X/XI sytuacja doprowadziła do tego, że Kościół objął praktycznie całą jurysdykcję nad wszystkimi sprawami związanymi z małżeństwem. Jednakże Kościół nigdy nie próbował ustanawiać oficjalnej formy zawierania małżeństwa obowiązkowej dla wszystkich. Karano bardzo surowo niektóre związki, np. małżeństwa potajemne, ale te związki były *ważne*. Z czasem jednak

plaga małżeństw potajemnych, łącznie z wielką liczbą przeszkód do zawarcia związku, przyczyniły się do dużej niepewności z punktu widzenia prawnego. Dlatego też, aby ustanowić jakieś jasne normy prawne pozwalające stwierdzić ważność małżeństwa, Ojcowie Soboru Trydenckiego czuli się zobowiązani do reakcji[12]. Chociaż było wiele wątpliwości i dyskusji na ten temat, ostatecznie zaaprobowano kościelną formę prawną konieczną do zawarcia małżeństwa. Forma ta była obowiązkowa do ważności związku. Odtąd małżeństwo pomiędzy ochrzczonymi nie było ważne, jeśli nie zostało zawarte w obecności proboszcza albo innego kapłana przez niego delegowanego i wobec co najmniej dwóch świadków[13]. Należało również odnotować ten fakt w kościelnej księdze prowadzonej do tego celu. Obecność kapłana była czysto pasywna; kapłan był jedynie *świadkiem kwalifikowanym*. Dlatego wystarczała jedynie jego obecność, chociażby nawet nie wyrażał zgody na ten związek. Obecność pasywna, przypadkowa, albo nawet z przymusu, jest wystarczająca. Ojcowie Soboru zadecydowali także, że ta forma będzie obowiązywać tylko na tych terenach, na których dokumenty soborowe zostaną oficjalnie promulgowane. Dlatego w całym Kościele, po Soborze, istniała podwójna praktyka. Tam, gdzie normy te zostały promulgowane, forma kanoniczna zawarcia małżeństwa była obowiązkowa, ale tam, gdzie tego nie dokonano, obowiązywały poprzednie zwyczaje i normy. Ta sytuacja nie była więc jednoznaczna. Dlatego dekret *Ne Temere* z 2 sierpnia 1907 r. daje nowe dyspozycje w tej materii[14]. Według tego dekretu, forma kanoniczna jest obowiązkowa w całym Kościele i dla wszystkich katolików, nawet, gdy zawierają małżeństwa mieszane. Aby ukrócić nowe nadużycia, np. małżeństwa przez zaskoczenie, wymaga także aktywnej obecności kapłana: odtąd musi brać czynny udział w ceremonii i musi pytać o wzajemną zgodę narzeczonych.

[12] Doktrynę Soboru Trydenckiego, dyskusje soborowe itp., możemy skonsultować w: E. Tejero, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV–XVI,* Pamplona 1971, s. 325–358.

[13] Por. Dekret *Tametsi*, Sesja XXIV, 11.11.1563, cap.1,1–4: Ef, t. I, s. 147–149.

[14] Por. Ef, t. I, s. 615–617.

Ks. Tomasz RAKOCZY

Studia Gnesnensia
Tom XXI (2007) 377–386

KONSEKWENCJE PRAWNE WOBEC JAWNOGRZESZNIKÓW

Na pierwszy rzut oka tak sformułowany temat, a właściwie użyte w nim słowo jawnogrzesznik wydaje się trącić myszką. W mentalności obecnego świata, przy tendencji odchodzenia od jakiegokolwiek grzechu, to słowo wydaje się mocno nieaktualne. Tymczasem obowiązujące prawo kanoniczne zna je bardzo dobrze i często się nim posługuje. Chociaż dla pełnej uczciwości, należy sprecyzować, że w prawie kanonicznym nie stanowi się o jawnogrzesznikach, ale o osobach żyjących w jawnym grzechu ciężkim. Taki zabieg słowny zapewne został podyktowany troską o godność osoby i unikniecie sformułowania, które w obecnych czasach może wydawać się obraźliwe. Tym niemniej chodzi w gruncie rzeczy o to samo.

KPK 1983 wierny swojej powściągliwości odnośnie do definiowania czegokolwiek, powstrzymał się konsekwentnie od definiowania jawnogrzeszników czy jak wolałby personalizm chrześcijański od definiowania jawnego grzechu ciężkiego. „Kij w mrowisko" został jednak włożony i to przez trzy dykasterie Kurii Rzymskiej. Tym bardziej więc problem wart jest uwagi. Dnia 24 czerwca 2000 r. Papieska Rada do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych w łączności z Kongregacją Nauki Wiary i Kongregacją do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów opublikowały Deklarację dotyczącą wiernych, którzy się rozwiedli i zawarli powtórne związki małżeńskie.[1] Dzięki tej wypowiedzi wskazano, kto należy do kategorii żyjącego w jawnym grzechu ciężkim i jakie dotykają go konsekwencje.

Definicja jawnego grzechu ciężkiego została zawarta w pkt. 2 wskazanej Deklaracji. Jej autorzy wskazali w niej, że sytuacja jawnego grzechu ciężkiego w rozumieniu prawa kanonicznego jest jasna. Ma ona miejsce, gdy zostają spełnione równocześnie trzy warunki. Są nimi mianowicie: grzech ciężki, rozumiany obiektywnie (a nie jedynie subiektywnie – tzn. odczytywany w sumie-

[1] Tekst angielski Deklaracji w.: http://vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_interptxt_doc_20000706_declaration_en.html, 2005-03-27, godz. 18:05, Zob. także A. Sobczak, *Komunia święta osób żyjących w powtórnym cywilnym związku*, WAG 8–9 (2000) 593–597.

niu poszczególnego grzesznika); uparta trwałość ze strony trwającego w tym grzechu; zewnętrzny charakter sytuacji ciężkiego grzechu habitualnego.[2]

Właściwym adresatem tej deklaracji – jak zostało to już wyżej zaznaczone – były osoby rozwiedzione i żyjące w powtórnych związkach małżeńskich. Autorzy omawianej Deklaracji podkreślili z naciskiem, że wbrew szerzącym się opiniom takie osoby należy uznać za żyjące w jawnym grzechu ciężkim. Ten fakt został mocno wyakcentowany.

Na temat osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach małżeńskich Stolica Apostolska wypowiadała się także wcześniej. Omawiana Deklaracja nie jest więc zaskoczeniem. Uczynił to m.in. Biskup Rzymu Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej z dnia 22 listopada 1981 r. *Familiaris Consortio*. Czytamy w niej, że.: „Kościół jednak na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do Komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Nie mogą być dopuszczeni do Komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególny motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt, co do nauki Kościoła o nierozerwalności małżeństwa”.[3] To stanowisko zostało wyrażone ponadto w Katechizmie Kościoła Katolickiego z dnia 11 października 1992 r.[4] oraz w Liście Kongregacji Nauki Wiary z dnia 14 wrze-

---

[2] The phrase „and others who obstinately persist in manifest grave sin” is clear and must be understood in a manner that does not distort its sense so as to render the norm inapplicable. The three required conditions are:

a) grave sin, understood objectively, being that the minister of Communion would not be able to judge from subjective imputability;

b) obstinate persistence, which means the existence of an objective situation of sin that endures in time and which the will of the individual member of the faithful does not bring to an end, no other requirements (attitude of defiance, prior warning, etc.) being necessary to establish the fundamental gravity of the situation in the Church;

c) the manifest character of the situation of grave habitual sin.

[3] FC 84.

[4] KKK 1650: „W wielu krajach są obecnie liczni katolicy, którzy na podstawie prawa cywilnego decydują się na rozwód i zawierają cywilnie nowy związek. Kościół, będąc wierny słowom Jezusa Chrystusa: „Kto oddala żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” (Mk 10, 11–12), nie może uznać nowego związku za ważny, jeśli ważne było pierwsze małżeństwo. Jeśli rozwiedzeni zawarli cywilnie drugi związek małżeński, znajdują się w sytuacji, która obiektywnie wykracza

śnia 1994 r.[5] Sytuacja prawna osób rozwiedzionych, które zawarły powtórny związek małżeński jest analogiczna w skutkach do sytuacji: małżeństwa na próbę, wolnych związków bez żadnej publicznej więzi, katolików związanych tylko węzłem cywilnym. Ich także nie wolno w rozumieniu cytowanego punktu *Familiaris Consortio* dopuścić do Komunii eucharystycznej.[6]

Dzięki podanym przez Stolicę Apostolską warunkom określającym osobę żyjącą w jawnym grzechu ciężkim można stwierdzić, że do omawianej kategorii należą także ci wierni, którzy pozostają w oczywistej niezgodzie z innymi zasadami moralności chrześcijańskiej[7], trwając w niej w sposób habitualny. Do grupy osób żyjących w jawnym grzechu ciężkim nie należą więc tylko rozwiedzeni i żyjący w powtórnych związkach. Dla porównania warto wiedzieć, że KPK z 1917 r., definiując osoby żyjące w jawnym grzechu ciężkim, odsyłał do Rytuału z 1614 r., gdzie do takich osób zaliczano: lichwiarzy, wróżbitów, nierządnice i konkubinariuszy.

Celem wskazanej Deklaracji była interpretacja kan. 915 KPK. Jej autorzy wskazali w niej jedną z wielu konsekwencji dotyczących jawnogrzeszników. Norma wskazanego kanonu domaga się od szafarza Eucharystii, aby odmówił osobom żyjącym w jawnym grzechu ciężkim udzielenia tego sakramentu. Dokonując szerszej analizy niniejszego problemu, warto wskazać także na inne konsekwencje, jakie prawo kanoniczne przewiduje wobec jawnogrzeszników. Zostały one w sposób ogólny zasygnalizowane w KKK.[8] Zostaną one teraz przedstawione.

---

przeciw prawu Bożemu. Dlatego nie mogą oni przystępować do Komunii eucharystycznej tak długo, jak długo trwa ta sytuacja. Z tego samego powodu nie mogą oni pełnić pewnych funkcji kościelnych".

[5] „Wierny, który żyje na stałe na sposób małżeński z osobą, która nie jest prawowitą małżonką albo prawowitym mężem, nie może przystępować do Komunii świętej", tekst polski w.: L'Osservatore Romano, wydanie polskie 15 (1994) nr 11, s. 49–51. Kongregacja Nauki Wiary wypowiedziała się na ten temat także wcześniej, w Liście z dnia 11 kwietnia 1973 r. skierowanym do biskupów w sprawie nauczania Kościoła o nierozerwalności małżeństwa. Tekst polski w: E. Sztafrowski, *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 7, z. 2, Warszawa 1977, s. 197–199, cyt. za: W. Góralski, Problem *udziału w życiu sakramentalnym osób żyjących w niekanonicznych związkach małżeńskich*, RNP, tom XIV, zeszyt 2 (2004), s. 100.

[6] M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 153.

[7] P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Uświęcające zadanie Kościoła. Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Lublin 1986, s. 120.

[8] KKK 1650.

1. Odmowa udzielenia Eucharystii

Odmowę udzielenia Eucharystii prawodawca powszechny normuje w kan. 915 KPK i co zostało zaznaczone wyżej w Deklaracji z dnia 24 czerwca 2000 r. Wskazany kan. 915 stanowi, że: „Do Komunii świętej nie należy dopuszczać [...] osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim". Norma ta jest adresowana do szafarza, który ma obowiązek pominąć takie osoby w rozdawaniu Komunii świętej.[9] Żyjący w grzechu ciężkim jawnym tylko zatem pośrednio są adresatami niniejszej zasady prawa. Tacy wierni, odczytując i uznając stan swojego własnego życia w swoim sumieniu, mają obowiązek powstrzymania się od przyjęcia Komunii świętej. Taka decyzja – jak wynika z tenoru niniejszej normy prawnej – nie została jednak pozostawiona tylko im samym. Z racji na godność największego daru, jaki ma Kościół, decyzja o tym, kto może przystąpić do Eucharystii, należy w gruncie rzeczy do szafarza tego sakramentu i to nawet do tego stopnia, że ma on obowiązek, aby widząc osobę będącą w jawnym grzechu ciężkim i podchodzącą do przyjęcia Komunii świętej, odmówić jej udzielenia tego sakramentu. Należy więc mocno zaakcentować, że bezpośrednim (i w sensie ścisłym – jedynym) adresatem kan. 915 jest szafarz, a nie wierny przyjmujący Eucharystię.

Do osób będących w grzechu ciężkim, ale niejawnym prawodawca zwraca się w kan. 916. Na zasadzie przeciwieństwa, należy stwierdzić, że grzech ciężki niejawny, jest takim, który nie spełnia kryteriów zdefiniowanych przez autorów wskazanej Deklaracji. Osoby, które popełniły grzech ciężki niejawny, mając świadomość stanu, w którym się znalazły, mają obowiązek same powstrzymać się od przyjęcia Eucharystii. Norma tego kanonu jest skierowana tym razem do osoby żyjącej w grzechu ciężkim, a nie do szafarza. Kan. 916 stanowi bowiem, że: „Kto ma świadomość grzechu ciężkiego, nie powinien bez sakramentalnej spowiedzi odprawiać Mszy świętej ani przyjmować Komunii świętej, chyba że istnieje poważna racja i nie ma sposobności wyspowiadania się. W takim jednak wypadku ma pamiętać o tym, że jest obowiązany wzbudzić akt żalu doskonałego, który zawiera w sobie zamiar wyspowiadania się jak najszybciej". Stąd, gdyby nawet szafarz wiedział o tym, że wierny zamierzający przyjąć Komunię świętą jest w grzechu ciężkim niejawnym, nie może odmówić udzielenia mu komunii św.[10]

---

[9] J. Huels, *Komentarz do kan. 915*, w.: J. Beal, J. Coriden, T. Green, *The new Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, s. 1110.

[10] Por. P. Hemperek, *Komentarz do kan. 916*, w: P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz...*, s. 120.

Co powinien zrobić szafarz zanim odmówi udzielenia Eucharystii?

Cytowana Deklaracja z dnia 24 czerwca 2000 roku, wskazuje w pkt. 3 na troskę pasterską, jaka powinna cechować przełożonego kościelnego w przypadku odmowy udzielenia Eucharystii. Jest on mianowicie zobowiązany do podjęcia wysiłku polegającego na wytłumaczeniu niemożności przystąpienia do Komunii eucharystycznej przez niniejsze osoby. Gdyby chodziło o inne osoby, niż żyjące w związku niesakramentalnym, w celu upewnienia się o uporze w trwaniu w grzechu ciężkim, duszpasterz ma obowiązek zwrócić się do osoby i nakazać jej zaprzestania trwania w takiej sytuacji z zagrożeniem odmowy udzielenia Eucharystii.[11] Ostatecznie, gdyby jednak podjęte wysiłki nie dały efektu, szafarz musi odmówić udzielenia Eucharystii. W praktyce więc, widząc taką osobę zbliżającą się wraz z innymi w procesji Eucharystycznej szafarz ma obowiązek odesłać ją z powrotem, nie udzielając jej Komunii świętej Takiej sytuacji nie może zmienić nawet to, że taka osoba mogłaby usiłować zamknąć usta szafarzowi poprzez wyznanie mu swojej sytuacji w konfesjonale, mimo że i tak nie mogłaby otrzymać sakramentalnego rozgrzeszenia. Szafarz bazuje bowiem w takim przypadku na wcześniejszej rozmowie, którą ma – jak wskazał autor deklaracji – obowiązek przeprowadzić. Byłoby dobrze, aby taka rozmowa została przeprowadzona w obecności świadka, który mógłby ją potwierdzić i zagwarantować, że miała ona rzeczywiście miejsce. Świadek stanowiłby rękojmię dla szafarza, że odmowa udzielenia Eucharystii miała miejsce po wcześniejszym upomnieniu.

Autorzy Deklaracji wskazują w jej pkt. 4, że żaden kościelny autorytet i w żadnym przypadku nie może zdyspensować szafarza Eucharystii z obowiązku odmówienia takim osobom udzielenia Komunii świętej Kongregacje zastrzegły ponadto, że żaden autorytet nie może wydać norm przeciwnych temu zakazowi.

Wyjątek od zasady. Kiedy żyjący w grzechu ciężkim jawnym mogą korzystać z Eucharystii?

Niniejszy zakaz nie jest jednak bezwzględny. Wyjątek może dotyczyć tylko i wyłącznie wiernych rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach. Prawo kanoniczne nie przewiduje możliwości dopuszczenia do Eucharystii innych jawnych grzeszników. Jan Paweł II we wskazanej adhortacji (FC), w tym samym jej numerze, wskazuje na możliwość, w której takie osoby mogą przystę-

[11] J. Huels, *Komentarz do kan. 915...*, s. 1111.

pować do Eucharystii. Czytamy tam, że: „Pojednanie w sakramencie pokuty – które otworzyłoby drogę do Komunii eucharystycznej – może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozerwalnością małżeństwa. Oznacza to konkretnie, że gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowania dzieci – nie mogąc uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymywać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom". Ta sama reguła została przypomniana we wskazanym numerze Katechizmu Kościoła Katolickiego i w omawianym Liście Kongregacji Nauki Wiary. Prawodawca umożliwia przyjmowanie Eucharystii przez osoby żyjące w powtórnych związkach niesakramentalnych, gdy zajdą dwa warunki. Pierwszym z nich jest ważny powód, który usprawiedliwia życie w omawianym związku. Takim może być, jak podają dokumenty Kościoła, wychowanie wspólnych dzieci. Jest to przykład najbardziej czytelny, ale nie wyklucza innych, które chociaż nie zostały wyliczone, muszą być równie poważne.

Drugim warunkiem jest zobowiązanie, jakie mają podjąć omawiane osoby. Mają one mianowicie powstrzymać się od aktów małżeńskich. Adhortacja nie wskazuje na podmiot, który miałby odebrać takie zobowiązanie. Nie jest jasne, kto ma nim być. Czy ma być nim przełożony zewnętrzny (ordynariusz miejsca czy własny proboszcz), czy wystarczający jest spowiednik (forum wewnętrzne). Wydaje się zatem, że ta kwestia nie jest wystarczająco jasno uregulowana i warto byłoby to uczynić przynajmniej czasowo na gruncie prawa partykularnego każdej diecezji. Wydaje się też pożyteczne, aby tacy małżonkowie otrzymali od swoich przełożonych kościelnych (np. proboszczów) stosowny dokument na piśmie, który zawierałby taką zgodę i byłby tym samym zewnętrznym uwiarygodnieniem możliwości przyjmowania Eucharystii.

Według wskazanego Listu Kongregacji Nauki Wiary z dnia 14 września 1994 roku osoby, które żyją w związkach niesakramentalnych, a które podjęły się omawianego zobowiązania winny przystępować do sakramentów tak, aby nie budzić zgorszenia wspólnoty kościelnej. Nie wskazuje się tutaj na wymóg przyjmowania sakramentów poza swoją parafią (co jednak wydaje się rozwiązaniem najlepszym), a jedynie mówi się o trosce dotyczącej uniknięcia zgorszenia.

Należy więc zwrócić uwagę, że omawiany wyjątek nie dotyczy wszystkich małżeństw cywilnych. Muszą być to związki powtórne, a nie pierwsze. Nie chodzi więc o każdy związek tylko cywilny, albo związek faktyczny. Ponadto musi zaistnieć powód, jaki został określony jako poważny, a przykładowo wskazany, jako wychowanie wspólnych dzieci. Należy wnioskować, że możliwe są także inne, ale muszą być równie poważne. Sądzę, że trudno byłoby jednak wskazać inne.

2. Zakaz wykonywania funkcji chrzestnego i świadka bierzmowania

Katalog wymagań, jakie stawia się mającym pełnić rolę chrzestnego, prawodawca zawarł w kan. 874. Odnośnie do zadania świadka bierzmowania, prawo nakazuje stosować te same kryteria, jakie stawia odnośnie do chrzestnych. Pośród nich jest mowa o tym, że wymaga się, aby chrzestny prowadził życie zgodne z wiarą.[12] Chociaż wprost nie stanowi się, że z takiej możliwości są wykluczeni jawni grzesznicy, to pośrednio reguła ta wynika z tenoru normy prawnej. Stąd osoby żyjące w grzechu ciężkim jawnym nie mogą zostać dopuszczone do tych zadań. Wymóg taki jest usprawiedliwiony przez cele, jakie przyświecają zadaniu chrzestnego lub świadka bierzmowania. Kan. 872 stanowi o zadaniu chrzestnego, że: „ma dorosłemu towarzyszyć w chrześcijańskim wtajemniczeniu, a dziecko wraz z rodzicami przestawiać do chrztu oraz pomagać, żeby ochrzczony prowadził życie chrześcijańskie odpowiadające przyjętemu sakramentowi i wypełniał złączone z nim obowiązki". Natomiast świadek bierzmowania, według kan. 892 ma: „troszczyć się, ażeby bierzmowany postępował jako prawdziwy świadek Chrystusa i wiernie wypełniał obowiązki związane z tym sakramentem".[13]

3. Odmowa pogrzebu katolickiego

Prawo kanoniczne w kan. 1184 redaguje katalog osób, którym należy odmówić pogrzebu katolickiego, jeśli przed śmiercią nie dały żadnych oznak pokuty. Wśród nich wylicza się wprost jawnych grzeszników, którym nie można przyznać pogrzebu bez publicznego zgorszenia wiernych. Wykluczenie publicznego zgorszenia wiernych, jak należy wywnioskować, otwiera możliwość udzielenia pogrzebu katolickiego żyjącym w grzechu ciężkim jawnym. Zbyt łatwe stosowanie tej klauzuli może prowadzić do dużego zamieszania w kształtowaniu zdrowych postaw wiernych.

Po wtóre, odmowa udzielenia pogrzebu musi być podyktowana przekonaniem duszpasterza, że wierny nie okazał żadnych oznak pokuty. Stąd zawsze, jak stanowi kan. 1184 §2: „Gdy powstaje jakaś wątpliwość, należy się zwrócić do miejscowego ordynariusza, do którego decyzji należy się dostosować".[14] Wska-

---

[12] P. Hemperek, *Komentarz do kan. 874*, w: P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz...*, s. 96.

[13] P. Hemperek, *Komentarz do kan. 892*, w: P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz...*, s. 120.

[14] Por. P. Hemperek, *Komentarz do kan. 1184*, w: P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz...*, s. 367.

zana w normie prawnej wątpliwość zakłada w sobie istnienie zarówno argumentów za, jak i przeciw pogrzebowi. Wątpliwość nie istnieje, gdy wszystkie argumenty świadczą o braku okazania żalu. Sytuacja jest tym bardziej oczywista, gdy duszpasterz postrzegając zbliżający się kres życia wiernego, będącego w grzechu ciężkim jawnym, sam podejmując kroki w celu pojednania go z Chrystusem, spotyka się wprost z odmową. Jako dowód okazania oznak żalu, wskazuje się jako wystarczające, według doktryny prawa kanonicznego, oświadczenie jednego świadka.[15] Okazanie żalu może mieć miejsce w jakiejkolwiek, nawet najprostszej formie. Może ono polegać nie tylko na formie oczywistej, za którą należy uznać to, że umierający poprosił o kapłana (chociaż ten nie zdążył przybyć), ale także na tym, że ucałował krzyż, wyraził żal za grzechy.

W przypadku osób rozwiedzionych, które zawarły powtórny związek cywilny, sytuacja może być rzeczywiście bardzo różna. Jak pokazuje praktyka życiowa, wśród takich par, są takie, które starają się przeżywać swoje życie w pokorze i często uczestniczą na miarę swoich możliwości w życiu Kościoła. Można zatem powiedzieć, że dają oznaki pokuty i to nie tylko w ostatnim momencie swojego życia. Oprócz nich są też i tacy, którzy żyją w związkach niesakramentalnych i nie wykazują w swoim postępowaniu oznak żalu. Jeśli nie okażą ich nawet w momencie śmierci, stanowią najoczywistszy przykład dla kan. 1184.

4. Zakaz uczestniczenia w życiu publicznym Kościoła

Udział w życiu publicznym Kościoła wymaga od wiernych przejrzystej postawy moralnej. Takiej wymaga się od katechetów, wiernych wykonujących funkcje liturgiczne czy od członków stowarzyszeń publicznych. Prawo kanoniczne w przypadku wszystkich tych osób nie domaga się wprost, aby udział w życiu publicznym Kościoła był niedostępny dla osób żyjących w jawnym grzechu ciężkim. Stawiając wymagania wiernym w tej dziedzinie, pośrednio żąda od nich postawy, która wyklucza taki stan.

Jeśli chodzi o katechetów, prawo kanoniczne w kan. 804 § 2 nakłada na ordynariusza miejsca obowiązek wyznaczania takich osób, które odznaczają się m.in. zdrową nauką i świadectwem życia chrześcijańskiego.

Jeśli chodzi o udział wiernych w stowarzyszeniach publicznych, to prawodawca w kan. 316 ogranicza prawo członkostwa wiernym, którzy publicznie odstąpili od wiary katolickiej albo zerwali wspólnotę kościelną lub podlegają eks-

[15] H. Reinhardt, *Komentarz do kan. 1184*, w: K. Lüdicke, *Münstericher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984, 1184/1.

komunice nałożonej wyrokiem lub zdeklarowanej. W doktrynie prawa kanonicznego wskazuje się, że taki zakaz może jednak zawierać prawo partykularne.[16]

Podobnie sprawa przedstawia się, jeśli chodzi o wiernych wykonujących funkcje liturgiczne. Prawo kanoniczne w kan. 230 § 1 i 910 § 2 pozostawia dookreśleniu przez poszczególne Konferencje Biskupie wymagań, jakim mają sprostać wierni pełniący posługę lektora czy akolity (czy też nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej). Odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej Konferencja Episkopatu Polski wydała w tej materii Instrukcję z dnia 2 maja 1990 r. W pkt. 2 Konferencja domaga się, aby kandydat do takiego urzędu cechował się nieskazitelnym życiem moralnym, pobożnością i poważaniem wśród duchowieństwa i wiernych.[17]

Wszystkie te wskazane uprzednio wymagania, jak należy domniemywać, wykluczają stan życia w jawnym grzechu ciężkim.

Wnioski

Przez osoby żyjące w jawnym grzechu ciężkim należy rozumieć te, których postawa wyczerpuje trzy warunki wskazane przez Stolicę Apostolską. Są nimi: stan grzechu ciężkiego i to rozumiany obiektywnie, uparta trwałość w tym grzechu oraz wymiar zewnętrzny. Do takich osób będą zatem należeć osoby pozostające w oczywistej niezgodności z zasadami katolickiej wiary czy moralności. Wśród nich znajdują się osoby rozwiedzione, które zawarły powtórny związek małżeński oraz inne żyjące na wzór małżonków.

Prawo kanoniczne wskazuje na cztery skutki prawne takiego stanu. Jest nim przede wszystkim niedopuszczenie ich do Eucharystii (po uprzedniej rozmowie i wyjaśnieniu). Po drugie zakaz wypełniania funkcji chrzestnego i świadka bierzmowania, po trzecie – jeśli nie okazali wcześniej żalu – zakaz udzielenia pogrzebu kościelnego. Ostatnim ograniczeniem jest zakaz uczestniczenia w życiu publicznym Kościoła.

Prawo kanoniczne wskazuje na wyjątek umożliwiający osobom rozwiedzionym i żyjącym w powtórnych związkach cywilnych na przystąpienie do Eucha-

---

[16] J. Krukowski, *Komentarz do kan. 316*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/I, Poznań 2005, s. 141.

[17] Konferencja Episkopatu Polski, *Postanowienie Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej*, w: C. Krakowiak, L. Adamowicz (red.), *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, Lublin 1994, s. 73.

rystii. Jest nim po pierwsze poważny powód – jakim jest wychowanie wspólnych dzieci oraz po wtóre deklaracja powstrzymania się od współżycia cielesnego. Zwykła chęć bycia razem przez takie osoby nie jest wystarczająca. Ten casus wymaga uzupełnienia przez prawne akty wykonawcze. Należy mianowicie wskazać na podmiot, który miałby wydawać taką zgodę i na jej formę jej udzielenia.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Heilige Stuhl in seiner Erklärung vom 24 Juni 2000 über die Kommunion für wiederverheiratet Geschiedene hat die Situation einer offenkundigen schweren Sünde definiert. In der Meinung des Rechtes ist sie klar und anerkannt, wenn drei Bedingungen stattfinden. Sie sind: Die schwere Sünde im objektiven Sinn, das hartnäckige Verharren und der offenkundige Charakter der Situation der schweren habituellen Sünde. Der Codex zieht die Konsequenzen für die Gläubigen, die in dieser Situation leben. Man darf sie nicht zur Kommunion zulassen, sie dürfen nicht den Patendienstes der Taufe und der Firmung übernehmen und wenn sie nicht vor dem Tod irgendwelche Zeichen der Reue gegeben haben, ist das Begräbnis für sie zu verweigern. Außerdem gibt es für sie keine Möglichkeit im offenkundigen Leben der Kirche teilzunehmen.

RECENZJE

Recenzja rozprawy habilitacyjnej: K. Lijka, *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*, Poznań 2007, 296ss.

Rozprawa habilitacyjna ks. dra Kazimierza Lijki OMI *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej* (Poznań 2007, s. 296) zostanie z pewnością zauważona jako ważne uzupełnienie „luki" wydawniczej w problematyce odnoszącej się do liturgicznych obchodów paschalnych.

Każdy teolog, a także człowiek wierzący przyzna, że Triduum Paschalne stanowi *apogeum* obchodów roku liturgicznego (zob. Kongr. Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt wielkanocnych*, z dnia 16 stycznia 1988, art. 2: „Szczyt całego roku liturgicznego jaśnieje w świętym, paschalnym Triduum Męki i Zmartwychwstania Chrystusa…", a także art. 38: „Największe misteria odkupienia ludzkiego Kościół obchodzi co roku od wieczornej Mszy Wielkiego Czwartku Wieczerzy Pańskiej aż do Nieszporów Niedzieli Zmartwychwstania…, w tym czasie uobecnia się i dokonuje misterium Paschy, to jest przejście Pana z tego świata do Ojca").

Temat i *problematyka* rozprawy stanowią ważne i oryginalne *novum* w polskiej literaturze liturgicznej, jakkolwiek liturgia światła jest oczywiście zawsze obecna we wszelkich pracach naukowych traktujących o obchodach *Triduum Sacrum*. To, co jednak wyróżnia rozprawę o. Lijki od innych autorów „dotykających" problematykę roli paschału w liturgii Wigilii Paschalnej (zob. np. prace R. Amieta, A. J. McGregora. P. M. Girarda, H. Schmidta, H. Zwecka, G. Fuchsa, itd.), to dogłębne, „całościowe", wieloaspektowe spojrzenie okiem naukowca na znaczenie i walor paschału (i liturgii światła), które stanowią ważną część obchodów Wigilii Paschalnej. Autor, zgodnie z logiką tematu, przeprowadza najpierw rzetelne, historyczne studium ukazujące początki pojawienia się świecy paschalnej, jej pochwały i jej mistyczno-symbolicznego znaczenia w liturgii okresu IV wieku. Autor z godną podziwu swadą posługuje się tutaj zarówno źródłami patrystycznymi (zob. dzieła takich autorów jak np. Pseudo Alkuin, Raban Maur, Anastazy Bibliotekarz, Orygenes, Hipolit Rzymski, itd.), jak też liturgicznymi (np. sakramentarze z VIII w., *Ordines Romani*, Pontyfikały z XII i XIII w., itd.). Swoje historyczne poszukiwania nad „historycznym" paschałem doprowadza Autor poprzez reformy Piusa XII (*Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus* – 1956), Mszał Pawła VI (1970), aż po ostatnie doprecyzowania obrzędowe zawarte w *Caeremoniale episcoporum* z roku 1984,

a także w Mszale z roku 2002. Powyższe historyczne poszukiwania stanowią treść rozdziału pierwszego.

Rozdział II rozprawy analizuje znaki umieszczane na paschale oraz towarzyszące im wypowiadane formuły modlitewne. Analiza ta doprowadza Autora do syntetycznego wniosku, że mają one uczestnikowi tych obrzędów przybliżyć podstawową rolę paschału w liturgii Wigilii Paschalnej, czyli jego zbawczy i eschatyczny wymiar.

Zapalony, gorejący paschał (treść III rozdziału) ukazuje Chrystusa jako światłość świata, jako Tego, który rozprasza ciemności zagrażające człowiekowi.

Kolejny rozdział analizuje (w wielorakim wymiarze) Orędzie Wielkanocne, które jako hymn pochwalny ku czci paschału stanowi uwieńczenie obrzędu liturgii światła Wigilii Paschalnej.

Ostatni rozdział omawia relację między chrztem jako sakramentem paschalnym a rolą paschału w obrzędach „chrzcielnych" (procesja do chrzcielnicy, poświęcenie czy błogosławienie wody chrzcielnej, zapalanie świec neofitów od paschału) Wigilii Paschalnej.

Na czym polega oryginalność i wartość rozprawy habilitacyjnej ks. K. Lijki? Na to proste pytanie znajdziemy również przekonywającą odpowiedź.

Autor z obszernych, obfitych, tradycyjnych, biblijnych, pełnych symboliki obrzędów celebracji *Triduum* Paschalnego przybliża nam zaledwie jeden, szczególnie jednak ważny element rytualny z Wigilii Paschalnej, mianowicie paschał i obrzędy oraz symbolikę z nim związaną. Autor umieszcza przy tym paschał w przebogatym kontekście historycznym, patrystycznym, liturgicznym, teologicznym i paschalnym. Istnieje, jak wiadomo, dość obfita literatura liturgiczna odnosząca się do obchodów *Triduum Sacrum*, a zwłaszcza Wigilii Paschalnej (zob. np. prace takich autorów, jak: C. Braga, A. Bugnini, A. Elberti, H. Schmidt, itd.). Z łatwością zauważamy jednakże, że ks. dr K. Lijka OMI zaprezentował niezwykle rzetelną monografię na temat jednego zaledwie szczegółu z Wigilii Paschalnej, mianowicie ukazał wyjątkową, oryginalną, pełną symboliki rolę paschału w odnowionej, posoborowej liturgii. Aby, zgodnie z tematem rozprawy przekonać czytelnika, że dokonała się tutaj swoista jego „rewaloryzacja", Autor zaimponował znajomością istotnych i obfitych źródeł patrystyczno-liturgicznych oraz uzasadnił to bogatą literaturą przedmiotu. Recenzent z przyjemnością zauważa swadę i kompetencję Autora, który precyzyjnie i kompetentnie przeprowadza nas przez dość złożone dzieje „liturgii światła", od starożytności chrześcijańskiej, aż po trzecie wydanie Mszału Pawła VI (2002 r.). Znajomość bowiem dziejów paschału jest niezbędna dla zrozumienia jego symboliki i sensu religijnego. Głęboko przeanalizowane przez Autora wszystkie szczegóły obrzędowe towarzyszące „liturgii światła" Wigilii Paschal-

nej, pozwalają o. K. Lijce na uwypuklenie głównych tematów teologiczno-liturgicznych, które jakoby głosi i przepowiada paschał. Autor przybliża to nam poprzez bardzo syntetyczne, trafne, prawie że poetycko sformułowane tytuły rozdziałów: paschał zbawczy, eschatyczny, gorejący, wychwalany, chrzcielny.

Rzetelność studium o. dra K. Lijki OMI potwierdzają również obfite (prawie półtora tysiąca!) przypisy, często nawarstwione, zdradzające znajomość nie tylko języków klasycznych („warsztatowych" dla historyka liturgii), ale także najważniejszych, współczesnych języków, którymi wyraża się posoborowa dyscyplina liturgiczna.

Recenzent miałby kilka delikatnych pytań związanych z materią rozprawy. Byłoby może ubogaceniem dla znajomości dziejów paschału uwzględnienie jego roli na tle polskich zwyczajów liturgicznych, zwłaszcza w czasach staropolskich, zarówno w okresie przedtrydenckim, jak też po *Tridentinum*. Znane były przecież polskie zwyczaje liturgiczne związane z obchodami *Triduum Sacrum* (zob. np. pracę F. Małaczyńskiego, *Misterium Paschalne w Polsce. Polskie zwyczaje liturgiczne w Święte Triduum ukrzyżowania, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa*, Kraków 2006). Jesteśmy przekonani, że Autor w oparciu o takie źródła liturgiczne, jak: *Ordinale Plocense* (XIV w.), *Agenda… ecclesiae metropolitanae Gnesnensis* (1512), *Agenda seu ritus caeremoniarum… ex decreto Synodi Petricoviensis* (1591–1592) = tzw. Agenda Powodowskiego, *Rituale Sacramentorum… ex decreto Synodi Provincialis Petricoviensis* (1631) = tzw. Rytuał Piotrkowski, itd., – mógłby bardzo wzbogacić 1. rozdział (historyczny) o *proprium Poloniae* odnośnie do polskich zwyczajów liturgicznych związanych z paschałem.

Rozdział historyczny (rozdz. I) dla perfekcyjnego dopełnienia faktów związanych z reformą obrzędów *Triduum Sacrum* z roku 1951, można by szerzej ubogacić (aktualnie jeszcze) trudno dostępnymi źródłami dawnej Kongregacji Rytów na temat zamierzonej przez Piusa XII generalnej reformy liturgicznej, w tym także odnowy obrzędów Wielkiej Soboty (tak przeważnie wtedy określano Wigilię Paschalną). Decyzje bowiem z lat 1951–1956, które Autor omawia i komentuje w swej rozprawie na s. 51–53 oraz 173–174, były konsekwencją wykonania postulatów w tej materii przygotowanej przez tzw. *Commissio piana*, a zawartymi w *Memoria sulla riforma liturgica*, Citta del Vaticano 1948, s. 67–76 (nn. 66–74) oraz w *Supplemento* II (do powyższej *Memoria*) z roku 1950, s. 20–22 (nn. 66–74).

Ostatnia, mała „uszczypliwość" recenzenta dotyczy drobiazgu metodologicznego. Pastoralne, bardzo słuszne postulaty natury praktycznej, które Autor zgłasza (s. 55–57) pod adresem niektórych celebransów, którzy stosują niekiedy w liturgii drewniane paschały (z metalowymi, sprężynującymi wkłada-

mi olejowymi, czasami wyrabianymi z tworzyw sztucznych, obklejanymi „pobożnymi" obrazkami, itd.) – można by dla „uwolnienia" rozdziału historycznego od zbędnych „dodatków", przenieść np. do zakończenia.

Powyższe drobne spostrzeżenia nie mają zamiaru pomniejszyć waloru publikacji o. K. Lijki, gdyż stanowi ona znaczne (i znaczące) wydarzenie w liturgicznej materii prezentowanego zagadnienia. Omówiona przez nas publikacja nasycona jest bowiem tak obfitą i przekonywającą faktografią, rzetelnie udokumentowaną, że długo jeszcze będzie ona uważana za źródło do badań nad obrzędami Wigilii Paschalnej, a w szczególności nad wyjątkową i oryginalną rolą liturgii paschału.

Ks. Jerzy Stefański

Carlo Ciattini, *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła*, tłum. ks. Arkadiusz Wuwer, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, ss. 152.

Od 1989 roku na rynku wydawniczym w Polsce zauważa się wzrost publikacji z zakresu katolickiej nauki społecznej, które bez wątpienia przyczyniają się do popularyzacji tej ważnej dziedziny kościelnego nauczania, co tak naprawdę było wielkim pragnieniem Jana Pawła II. Taki stan rzeczy to wynik przemian zapoczątkowanych zburzeniem muru berlińskiego i rozpadu porządku ukształtowanego przez układ jałtański. Od tego czasu wielu zwolenników budowy demokratycznego ładu, zwłaszcza w krajach postkomunistycznych, poszukuje w nauce społecznej Kościoła nie tylko inspiracji do działania, ale także konkretnych wskazań i zasad. Co więcej, papież Jan Paweł II zwrócił uwagę, że upowszechnianie nauki społecznej Kościoła wchodzi w zakres misji ewangelizacyjnej Kościoła i stanowi „istotną część orędzia chrześcijańskiego" (SRS 41; CA 4). W nurt upowszechniania doktryny społecznej Kościoła wpisuje się także książka Carlo Ciattiniego, pt. *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła,* w tłum. ks. Arkadiusza Wuwera, wydana przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach w 2007 r., ss.152. Praca ta włącza się w długotrwałą dyskusję na temat miejsca i roli Kościoła w życiu publicznym, a zwłaszcza znaczenia posługi prezbiterów na płaszczyźnie społecznej.

Książka składa się z siedmiu rozdziałów poprzedzonych wykazem skrótów, przedmową i wstępem oraz z zamieszczonej na końcu bibliografii. W przedmowie Georgio Campanini stwierdza, że prezentowana praca zarysowuje nowe scenariusze, wyłaniające się z badań Autora, odnośnie do relacji pomiędzy duchowieństwem a nauką społeczną Kościoła. Ciattini poszukuje bowiem drogi

pośredniej pomiędzy dwoma skrajnościami, a mianowicie między „zbyt silną i *przesadną obecnością* we wszystkich dziedzinach, a więc także w środowisku polityczno-społecznym; a *przesadnym dystansem* wobec wszystkiego, co wiąże się ze sferą polityczną" (s.11). Mając to na uwadze Campanini dalej zauważa, że praca Ciattiniego proponuje poszukiwanie odpowiedzi, która z jednej strony uwzględni „konieczność posiadania przez prezbitera precyzyjnej i odpowiednio pogłębionej znajomości nauczania społecznego Kościoła", a z drugiej strony wyznaczy pewną granicę, „której prezbiter nigdy nie powinien przekroczyć. Jest to granica osobistego i bezpośredniego zaangażowania w sferę polityki" (s. 12).

Wartym uwagi jest wstęp autora, w którym wyjaśnia on cel napisania książki. Jest nim poszukiwanie w naukowej refleksji cech, które określają prezbitera „w jego służbie wspólnocie" (s. 16), zwłaszcza na odcinku zapoznawania jej z bogatym dziedzictwem nauki społecznej Kościoła.

Zasadnicza część treściowa prezentowanej pracy zawarta jest w siedmiu rozdziałach. Dwa pierwsze służą autorowi do zaprezentowania czytelnikowi, w ogromnym skrócie, zasadniczych zagadnień katolickiej nauki społecznej. Przy czym w pierwszym rozdziale, pt. *Nauka społeczna Kościoła* (ss. 17–32), Ciattini omawia kolejno źródła katolickiej nauki społecznej, jej status epistemologiczny, historyczny rozwój, wyrażający się w dwóch cechach: ciągłości i nowości, a także przytacza definicję sformułowaną przez Jana Pawła II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Z kolei w drugim rozdziale, *Zasady i wartości nauki społecznej Kościoła* (ss. 33–44), autor prezentuje główne zasady tej dyscypliny naukowej, referując po kolei: zasadę personalizmu, solidarności, dobra wspólnego, pomocniczości, uczestnictwa i powszechnego przeznaczenia dóbr.

Trzeci, najbardziej obszerny rozdział, zatytułowany *Posługa prezbitera a nauka społeczna Kościoła*, zawiera wiele nowatorskich przemyśleń, którymi autor dzieli się z czytelnikiem. Ciattini w swojej refleksji wychodzi od wskazania osoby biskupa, który w powierzonej diecezji, według kościelnego magisterium, jest pierwszym odpowiedzialnym za głoszenie doktryny społecznej Kościoła. W wypełnianiu tego zadania nieodzowną okazuje się pomoc prezbiterów, którzy, jako współpracownicy biskupa, bardziej skutecznie docierają z treścią nauki społecznej do wiernych, powierzonych ich pasterskiej trosce. Dlatego szczególne miejsce przypisuje autor parafii, jako wspólnocie wierzących, która jest naprawdę „pierwszym miejscem spotkania kapłana z problemami, obawami, cierpieniami, niesprawiedliwościami i nadziejami ludzi" (s. 48). Tak jak biskup w diecezji, tak proboszcz w parafii, powinien być tym, który motywuje wiernych świeckich zarówno do świętości i czynnego udziału w posłannictwie ewangelizacyjnym Kościoła, jak również „do chrześcijańskiego animowania rzeczy-

wistości ziemskich" (s. 51). Ciattini, wspominając o tym ważnym obowiązku, zwraca uwagę, że wszystkie enuncjacje społeczne papieży, poczynając od Leona XIII, akcentowały konieczność zaangażowania duchowieństwa w szerzenie doktryny społecznej Kościoła i zwiastowanie jej treści kościelnemu laikatowi, by ten podjął się trudu organizacji życia społecznego i zarazem przyczyniał się do ulepszania rozmaitych struktur świeckich. W tym miejscu warto przytoczyć trafne stwierdzenie autora, że „człowiek uczy się doktryny społecznej Kościoła tylko tam, gdzie ją się realizuje, gdzie dojrzewają doświadczenia ewangelizacyjne i następuje humanizacja rzeczywistości społecznej" (s.49).

W dalszej części tego rozdziału Ciattini podkreśla charakterystyczny rys katolickiej nauki społecznej, którym jest orientacja duszpasterska. Ten fakt, co warto w tym miejscu wspomnieć, mocno akcentuje wydane w 2004 roku *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Stąd trzeba powiedzieć, że nauka ta to dyscyplina teoretyczno-praktyczna, która włącza się w misję ewangelizacyjną Kościoła w służbie każdego człowieka. Nowe czasy i nowa sytuacja światowa początku trzeciego tysiąclecia stawiają przed katolicką nauką społeczną nowe wyzwania, które łączą się z koniecznością przeciwstawiania się „kulturze zbudowanej przede wszystkim na kategoriach sukcesu, zysku, niepohamowanego opanowania świata przez nauki ścisłe, a więc w istocie kulturze bazującej na praktyczności" (s. 58). Chodzi bowiem o obronę człowieka przed nową formą materializmu, zwaną konsumpcjonizmem, czyli w konsekwencji o podjęcie troski o poszanowanie i dowartościowanie godności człowieka, co jest przecież celem nauki społecznej Kościoła. Dał temu dobitnie wyraz autor omawianej publikacji, gdy stwierdził: „W centrum życia Kościoła, w jego relacji do świata znajduje się globalna służba człowiekowi" (s. 61). Uwzględniając tę prawdę Ciattini stawia przez kapłanami postulat permanentnej formacji w zakresie nauki społecznej Kościoła, która ma polegać z jednej strony na pogłębianiu historycznego dziedzictwa i doktrynalnych korzeni, a z drugiej na aktualizacji tego nauczania oraz na podnoszeniu poziomu własnej kultury społecznej. Postulat wspomnianej formacji łączy się z koniecznością nabycia przez prezbitera zdolności sprostania nowym wyzwaniom, w obliczu których powinien on wyjść z pomocą wierzącym „w połączeniu wiary i życia w nowych scenariuszach po-nowoczesności" (s. 62).

Kolejne trzy rozdziały ukazują posługę prezbitera w służbie rodziny, w służbie promocji praw człowieka i jego obecności w przestrzeni politycznej oraz w świecie pracy. I tak w rozdziale czwartym, zatytułowanym *Prezbiter w służbie rodziny* (ss. 83–97), autor nie tylko przypomina główne prawdy dotyczące istoty małżeństwa i rodziny oraz zadania społeczne tej podstawowej wspólnoty życia i miłości, do których zalicza prokreację i wychowanie, ale także jasno

precyzuje obowiązki duchowieństwa odnośnie do świadczenia pomocy w ukierunkowywaniu rodzin do postrzegania i przeżywania własnego życia w świetle Ewangelii. Chodzi bowiem, jak trafnie stwierdził Ciattini, o „ukształtowanie rodzin mocnych w wierze, profesjonalnie przygotowanych, które są i pozostają pierwszymi nauczycielami i miejscami formacji" (s. 94).

Prezbiter, prawa człowieka i polityka to tytuł piątego rozdziału pracy (ss. 98–112), w którym zaakcentowano, że zadaniem kapłana nie jest bezpośrednie uczestnictwo w instytucjach politycznych, ale nieustanne proklamowanie prawdy o nienaruszalnej godności każdego człowieka, która „jest w istocie niezniszczalną własnością każdej istoty ludzkiej" (s. 98). Realizacja tego zadania, widoczna w obronie i promocji praw człowieka, wydaje się koniecznością w kontekście, jakże dziś częstego, redukowania osoby ludzkiej „jedynie do wymiaru ekonomicznego i ujmowania jej rozwoju tylko w kategoriach gospodarczych" (s. 99). Powołanie prezbitera, jak zauważy autor, urzeczywistnia się zatem w harmonijnej współpracy z wiernymi świeckimi, w celu budowania państwa ziemskiego „w świetle i siła Ewangelii" (s. 98), dzięki czemu obywatel odnajdzie w nim właściwe i godne miejsce.

Szósty rozdział, mający tytuł *Prezbiter a świat pracy* (ss.113–123), ukazuje kapłana, jako głosiciela prawdy o transcendentnym, personalistycznym i solidarnościowym wymiarze ludzkiej pracy. Zadaniem prezbitera jest zatem dążenie do przełamywania w mentalności wiernych błędnego, redukcjonistycznego rozumienia pracy ludzkiej, którą ujmuje się coraz częściej „w kategoriach celowości wyłącznie ekonomicznej" (s. 115).

Ostatni rozdział prezentowanego dzieła nosi tytuł *Prezbiter głosicielem i świadkiem nauki społecznej Kościoła w nowej ewangelizacji* (ss. 124–136). Autor podkreśla rolę prezbitera w dziele nowej ewangelizacji, która wynika z samej tożsamości kapłańskiej i polega na „wychowywaniu do wspólnoty" (s. 126), będącej – jak stwierdza Ciattini – „uprzywilejowanym miejscem" jego posługi w wymiarze duszpasterskim (s. 127). Z tym pierwszym zadaniem – ciągłego budowania wspólnoty przez słowo Boże – łączy się poniekąd krok drugi, zmierzający w kierunku podjęcia przez prezbitera troski o stworzenie nowej społeczności, przenikniętej duchem ewangelicznych wartości, służby i braterskiej miłości. Wreszcie recenzowana praca podkreśla, że trzecim krokiem na drodze budowania wspólnoty i przenikania jej nowym wymiarem życia, jest podjęcie trudu na rzecz umacniania jej jedności. Zadanie prezbitera w dziele nowej ewangelizacji i w służbie na rzecz promocji nauki społecznej Kościoła można streścić do gromadzenia wspólnoty wierzących na głoszeniu Słowa, dzięki mocy którego dokonuje się autentyczne nawrócenie, a w konsekwencji podjęcie w świetle wiary „pracy nad przekształcaniem świata" (s. 133).

Nie sposób w krótkiej nocie recenzyjnej omówić wszystkich zagadnień, jakie Ciattini podejmuje na kartach książki. Wystarczy wspomnieć o takich kwestiach, jak: potrzeba wprowadzenia stałej formacji społecznej prezbiterów, powrotu do tzw. *Tygodni Społecznych* i docenienia tej cennej inicjatywy, zaangażowania się w duszpasterstwo ludzi pracy i duszpasterstwo rodzin, podkreślania znaczenia nowej formy własności. Jak widać ta niezbyt obszerna praca, bo licząca zaledwie 152 strony, porusza wiele aktualnych problemów z zakresu nauki społecznej Kościoła i ukazuje w ich świetle niezastąpioną wręcz rolę prezbiterów w uwrażliwianiu wiernych świeckich na szeroko ujmowaną problematykę społeczną.

Lektura prezentowanej książki stanowi nie tylko przydatny drogowskaz dla kapłanów, ukazujący, w jaki sposób wcielać w realia życia trudne prawdy doktryny społecznej Kościoła, ale także może okazać się przydatną pomocą dla wiernych świeckich w ich formacji chrześcijańsko-społecznej. Warto zatem po tę pozycję sięgnąć i wykorzystać ją zarówno w procesie społecznej autoformacji, jak i duszpasterskiej posłudze w parafii.

Ks. Tomasz Głuszak

R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, ss. 520.

Problematyka Boga jest wciąż obecna w dyskusjach o charakterze naukowym, światopoglądowym, religijnym i egzystencjalnym. Każdy człowiek, prędzej czy później, musi się ustosunkować do rodzących się pytań na temat istnienia lub natury Boga. Jak pokazuje historia myśli ludzkiej, skala możliwości jest szeroka: ateizm (zaprzecza istnieniu Boga), panteizm (kwestionuje osobowy i transcendentny charakter Boga), agnostycyzm (stwierdza niemożliwość probacji bądź negacji Boga), teizm (uznaje istnienie Boga osobowego i transcendentnego). Książka R. Dawkinsa *The God Delusion*, która w języku angielskim ukazała się w 2006 roku, wpisuje się w nurt żywiołowej, aczkolwiek nie nowej i nowatorskiej, dyskusji o Bogu, a co za tym idzie, o religii. Polskiego przekładu *Boga urojonego* dokonał Piotr J. Szwajcar.

Autor jest profesorem katedry *Public Understanding of Science* i popularyzatorem ewolucji i socjobiologii. Przez wielu komentatorów został uznany za jednego z najwybitniejszych współczesnych intelektualistów, obok Umberto Eco i Noama Chomsky'ego. Tak wielki autorytet i popularność same w sobie stanowią swoisty magnes, aby zapoznać się ze stanowiskiem wielkiego uczonego w kwestiach Boga, wiary, religii. Tym bardziej, że tytuł książki jest wyjątkowo

atrakcyjny i niekonwencjonalny. Czytelnik od razu zadaje sobie pytanie, czy Dawkins ukazując i demaskując Boga urojonego ukaże Boga prawdziwego? Nic bardziej mylnego. Intencja autora jest z założenia zupełnie inna. Dawkins jest zadeklarowanym i otwartym ateistą, który krytykuje teorię kreacji (teorię inteligentnego projektu) i wykazuje prawomocność ateizmu w oparciu o teorię ewolucji.

Tytuł dzieła nawiązuje do wypowiedzi Phillipa E. Johnsona: „Historia darwinizmu to historia wyzwolenia ludzkości z *urojenia*, iż jej losy wyznacza jakaś wyższa moc". Urojenie to nic innego jak „fałszywe przekonania, utrzymujące się mimo silnych przeciwnych dowodów, często oznaka zaburzeń psychicznych". Dla kogo zatem jest adresowana ta książka? Dla zdrowych czy chorych? Dla ateistów czy teistów? Dla naukowców czy ignorantów? Właściwie dla wszystkich, którzy mają „otwarty umysł". Dla zdrowych, aby wiedzieli, że są zdrowi i spokojnie żyli. Dla chorych, aby uznali, że są chorzy i poddali się leczeniu. Dla ateistów, aby utwierdzili się w swojej niewierze i byli z niej dumni. Dla teistów, aby po uczciwej i dokładnej lekturze stali się ateistami. Dla naukowców, aby trwali przy nauce i byli świadomi swej misji. Dla ignorantów, aby poznali prawdę, ponieważ ona daje prawdziwą wolność. Jak zastrzega jednak sam Dawkins wyjątek stanowią fundamentaliści religijni, ponieważ „do zatwardziałych teistów nie przemówią żadne argumenty, gdyż trwająca od najmłodszych lat indoktrynacja […] całkowicie ich uodporniła" (s. 17). Tacy ludzie, zdaniem autora nie powinni czytać tej książki, gdyż będzie to tylko strata czasu. Można powiedzieć, że cel książki jest ambitny i wielowymiarowy, od edukacyjnego po terapeutyczny. Ostatecznie autorowi chodzi o to, aby wyleczyć ludzkość z religii. „Jeśli jedna osoba ma urojenia, mówimy o chorobie psychicznej. Gdy wielu ludzi ma urojenia, nazywamy to Religią" (s. 16).

Przedmiotem refleksji zawartej na kartach tego bestsellera nie jest wbrew pozorom Bóg, lecz religia jako taka i relacje między nauką a religią. Dawkins stawia w tej kwestii tezę diametralnie różną od tej, którą wyraził w swoje encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II (nauka i wiara, aczkolwiek nie są do siebie sprowadzalne, to jednak dopełniają się, wzbogacają i tworzą harmonijną całość), a mianowicie: istnieje faktyczna sprzeczność między nauką i wiarą, która zwalnia od myślenia oraz stoi w opozycji do nauki i metody naukowej. Z tego punktu widzenia Dawkins dokonał przeciwstawienia teorii ewolucji teorii kreacji. Uznał, że teiści odrzucają teorię ewolucji, co daje podstawę prawdziwemu naukowcowi, aby odrzucić teorię kreacji, a przez to religię i Boga. Tu wydaje się tkwić zasadniczy błąd w całym wywodzie autora, ponieważ Kościół nie odrzuca teorii ewolucji i nie dostrzega ani zagrożeń dla kreacjonizmu, ani sprzeczności z biblijnym opisem stworzenia (wystarczy przeczytać wypowiedzi

Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na ten temat, a zwłaszcza nauczanie dwóch ostatnich papieży). Problem polega na tym, że autor książki dostrzega taką sprzeczność i na niej buduje swój argument przeciwko kreacjonizmowi, aby w dalszej części „udowodnić", że nie ma Boga, a religia jest wymysłem człowieka, który po prostu albo nie myśli, albo ulega urojeniom.

Postmodernizm niesie ze sobą między innymi trzy zagrożenia: ateizm – człowiek sam sobie wystarczy, redukcjonizm – wszystko da się wyjaśnić przy pomocy praw materii, idea samozbawienia – człowiek sam siebie stwarza, tworzy i zbawia. Wydaje się, że te trzy paradygmaty stanowią podwalinę dla poglądów Dawkinsa. Dlatego z całą otwartością i przekonaniem stara się on zachęcić ludzi myślących, „by porzucili religijny nałóg" (s. 17). Zdaniem Dawkinsa człowiek religijny to człowiek nieracjonalny, niemyślący. Racjonalizm jest tu przypisany tylko ateiście, ponieważ ateizm „oznacza właściwą niezależność myślenia, a w istocie właściwe myślenie w ogóle" (s. 14).

Jak twierdzi sam autor, książka opiera się na czterech filarach proponowanej świadomości: można być szczęśliwym, zrównoważonym oraz moralnie i intelektualnie spełnionym ateistą (s. 9); należy opierać swoje przekonania na potędze takich intelektualnych narzędzi jak model doboru naturalnego (s. 12); religia nie jest czymś wrodzonym, lecz jest rezultatem indoktrynacji w okresie dzieciństwa (s.13); należy być dumnym z tego, że jest się ateistą, ponieważ ateizm niemal we wszystkich przypadkach utożsamia się z prawdziwym, naukowym myśleniem (s.14).

Rozdziały pierwszy i dziesiąty na różne sposoby starają się ukazać, jak zrozumienie wspaniałości świata może spełniać swoje funkcje bez odwoływania się do Boga (s. 33–56; 461–502). W rozdziale drugim dowiadujemy się, że „hipoteza Boga" jest niczym innym, jak pewną naukową hipotezą dotyczącą wszechświata, którą należy traktować sceptycznie, jak każdą inną hipotezę (s. 57–116). Przekonaniu czytelnika, że dotychczasowe „dowody" (powody) na istnienie Boga są argumentami bardzo wątpliwej jakości służy rozdział trzeci (s. 117–160). Kolejny, czwarty stanowi dowodzenie, że Darwinowska teoria doboru naturalnego (teoria ewolucji) w znacznie mniej karkołomny sposób, a przy tym ze zniewalającą elegancją, rozprawia się z iluzją projektu, czyli teorią kreacji (s. 161–224). Rozdział piąty może uchodzić za ateistyczne założenie, że religia nie jest koniecznością i jedyną możliwością, która wyjaśnia wszechświat (s. 225–286). Bardzo kontrowersyjne tezy prezentują rozdziały szósty i siódmy, w których autor stoi na stanowisku, że żadna religia nie jest podstawą moralności, a do bycia dobrym absolutnie nie jest potrzebny Bóg (s. 287––320; 321–376). Rozdział ósmy ma charakter wartościujący religię, która – jak przekonuje Dawkins – z istoty nie jest fenomenem dobrym, lecz wywołuje wąt-

pliwe i niepotrzebne skutki (s. 377–414). Sprawie relacji, jaka istnieje między religią a dziećmi, poświęcony jest rozdział dziewiąty. To tu pada stwierdzenie, że dzieci są ofiarami indoktrynacji religijnej, na skutek czego zniewala się ich umysły. Stąd postulat, aby wprowadzić zakaz nauczania religii i teorii kreacji, która zniewala umysły dzieci (s. 415–502).

Książka, jak informuje wydawca, zyskała niezwykłą popularność. Ilość sprzedanych egzemplarzy przekroczyła już milion. Z pewnością budzi skrajne emocje i oceny na całym świecie, a tym samym zmusza do osobistej refleksji i polemik przedstawicieli nauki, wyznawców różnych religii, teologów i filozofów. Także w Polsce już podjęto dyskusję wokół problemów poruszonych w *Bogu urojonym* (Pracownia Pytań Granicznych UAM, zob. www.graniczne.amu.edu.pl/dawkins.html). Z tą ważną pozycją nie trzeba/nie można się zgadzać, ale należy się z nią zapoznać, ponieważ zawiera poglądy, wobec których nie sposób pozostać obojętnym. Dla wykładowców i studentów teologii i filozofii książka Dawkinsa powinna stanowić obowiązkową lekturę, ponieważ jej tematem jest Bóg i religia. To jest wystarczający i zasadniczy powód, aby zapoznać się z treścią tej publikacji.

Na uwagę zasługuje stanowisko Dawkinsa, że człowiek winien uczciwie podchodzić do spraw wiary lub niewiary. To jest prawie zgodne z biblijnym podejściem, w którym wzywa się do bycia zimnym albo gorącym. „Letniość" wiąże się bowiem z połowicznością, brakiem konsekwencji i niezdecydowaniem. Jak czytamy: „Jest wielu ludzi, którzy w głębi serca zdają sobie sprawę, że w gruncie rzeczy są ateistami, lecz nie ważą się do tego otwarcie przyznać nawet przed swoją rodziną, czy – tak też bywa – nawet przed samym sobą" (s. 14). Nie wiem, czy wielu jest takich ludzi, ale zgodzić się należy, iż tacy z pewnością są. To w Polsce ukuło się niegdyś wyrażenie „wierzący niepraktykujący". Dzisiaj należałoby raczej mówić o „niewierzących praktykujących". Ci z pewnością winni przemyśleć swoją postawę i dokonać wyboru fundamentalnego w kwestii Boga i religii. Być może *Bóg urojony* jest skierowany przede wszystkim do nich.

Autor jako wybitny naukowiec wygłasza w książce swoje credo: „Gdyby wszystkie dowody świata przemawiały za kreacjonizmem, przyznałbym to jako pierwszy i natychmiast zmieniłbym poglądy. Tak jak dziś rzeczy się mają, wszystkie świadectwa (a jest ich nieprzebrana ilość) przemawiają jednak za ewolucją" (s. 28). Otóż dziś rzeczy tak się nie mają! Po pierwsze, nikt nie zdobył (i nie zdobędzie raczej) dowodów przemawiających definitywnie za kreacjonizmem lub za ewolucjonizmem. Oba stanowiska są jedynie hipotezami, których nie jesteśmy w stanie zweryfikować czy sfalsyfikować. Ich status poznawczy jest taki sam. Ich wybór to nie kwestia niepowątpiewalnej wiedzy, lecz nieza-

chwianej wiary, w tym także wiary ateisty, że nie ma Boga. Po drugie, nie istnieje w religii, przynajmniej we współczesnym katolicyzmie, sugerowany i zakładany konflikt między ewolucją a kreacją. W tej kwestii nie ma alternatywy (albo albo), lecz koniunkcja (i to i tamto). Klasycznym przykładem takiej koniunkcji jest podejście do tego zagadnienia P. Teilharda de Chardin. Parafrazując wyznanie Dawkinsa chciałoby się powiedzieć: „Gdyby wszystkie dowody świata przemawiały za sprzecznością między kreacjonizmem i ewolucjonizmem, przyznałbym to jako pierwszy i natychmiast zmieniłbym poglądy". Po uważnym i wnikliwym przeczytaniu książki nie zmieniłem ani swojej wiedzy, ani swojej wiary – nie stałem się ateistą. Wręcz przeciwnie, dumny jestem ze swojej religijności, jak dumny jest ze swojego ateizmu Dawkins. Współczuje jedynie tym i takim wierzącym, którzy uważają się za ludzi religijnych, a przyznają rację ateizmowi. „Wiara jest dla mnie ważniejsza niż zakon" – napisał w swojej książce *Przed Bogiem* S. Obirek. Tymczasem komentując publikację Dawkinsa ten sam autor stwierdza: „Dla mnie linia podziału nie przebiega pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi, ale pomiędzy spójnością bądź jej brakiem w wywodzie każdej ze stron. W chwili obecnej to właśnie ateiści są w stanie skonstruować spójny model światopoglądowy, w którym ani *Bóg*, ani *mit* nie są potrzebne" (komentarz z okładki polskiego wydania książki Dawkinsa). Być może chodzi właśnie o to, że ważniejsza od zakonu jest wiara, lecz najważniejsza jest „spólność" logiczna? Dla mnie jako filozofa i teologa, ba, jako człowieka religijnego, logika nie jest najważniejsza. I nie dlatego, że ją lekceważę lub pomijam w swoim myśleniu, lecz dlatego, że rzeczywistość wymyka się logice i ją przerasta (obraz jest większy niż rama).

Dawkins rozpoczyna swoją książkę zapytaniem: „Czy nie starczy, że ogród jest piękny? Czy muszą w nim jeszcze mieszkać wróżki?". Jestem przekonany, że ludziom nie wystarczy, aby świat był piękny. Człowiek chce, aby był sensowny, aby ludzkie życie miało swoje znaczenie. To nie jest kwestia estetyki, lecz ontologii. Dlatego istnieje Bóg, a tym samym religia. Bez Niego życie ostatecznie ma niewielkie znaczenie, jeśli w ogóle ma. Bez Niego w ogóle nie byłoby życia – jak wierzy teista, zwolennik kreacjonizmu. Póki co, nikt nie udowodnił, że jest inaczej. To, co zawarł w swojej książce Dawkins nie jest żadnym dowodem, lecz postulatem wielkiego uczonego, który nie potrafi się pogodzić z faktem, że fenomen Boga nie jest mu dostępny na drodze empirii. Ale o tym każdy musi przekonać się sam w spotkaniu z książką, w tym przypadku „urojoną".

Ks. Waldemar Szczerbiński

Jerzy Dadaczyński, *Matematyka w oczach filozofa. Jedenaście artykułów z filozofii matematyki*, Tarnów 2002, ss. 256.

Prezentowana publikacja koncentruje swoją uwagę na wybranych momentach filozoficznych towarzyszących badaniom matematycznym. Te ostatnie bowiem – pomimo tego, iż metodycznie poprawnie toczone są w obrębie samej matematyki – w wyjątkowy sposób skłaniają do refleksji filozoficznej. O ile aktywność matematyka nabiera rzetelnego, twórczego charakteru, o tyle często odsłania się jakaś tajemnica dotychczas bądź nieujawniona i jako taka niedostrzegalna, bądź przeczuwana już wcześniej, której jednak znaczenie było jeszcze niewyeksplikowane. Wystarczy w tym miejscu odwołać się do przykładu badań pitagorejczyków. Wszakże *odkrycie niewymierności było bardo doniosłym, ale i destrukcyjnym wydarzeniem w matematyce i – szerzej – w myśli starożytnej. Zburzyło całą koncepcję pitagorejczyków. Byli oni przekonani...że podstawowym budulcem rzeczywistości, poszukiwanym „arche" (w zależności od interpretacji: materialnym bądź po raz pierwszy w dziejach, formalnym) jest liczba. Skoro jednak stosunku dwu odcinków nie dało się przedstawić jako stosunku dwu liczb naturalnych, to stanowisko ontologiczne pitagorejczyków musiało upaść* (s. 14, przyp. 4). Okazało się więc, iż wykroczenie poza dotychczasowy stan wiedzy matematycznej dało skutki filozoficzne. Akceptując rygorystycznie suwerenność matematycznej metodologii, nie można jednak nie zwrócić uwagi na to, iż ta dziedzina wiedzy zawiera pewne momenty, które *natarczywie* domagają się filozoficznego wyjaśnienia. Wydaje się, iż ten związek matematyki z filozofią został bardzo wyraźnie ujawniony w omawianej publikacji.

W *Matematyce w oczach filozofa* nie mamy do czynienia oczywiście z żadnym systematycznym i całościowym dyskursem z zakresu filozofii matematyki. Praca przecież stanowi zestaw kilkunastu artykułów Dadaczyńskiego. Jednocześnie jednak koncentrują się one na tych momentach w dziejach matematyki, kiedy ta przeżywała określone kryzysy. Te ostatnie w istotny sposób ujawniały problematykę związaną z samymi podstawami matematyki i tym samym stanowiły zasadniczy motyw filozoficznej refleksji. Stąd skupienie uwagi autora na tychże momentach pozwala wniknąć czytelnikowi w najbardziej znaczące elementy filozofii matematyki. Tym bardziej, iż pewne wątki omawiane są kilkakrotnie, co pogłębia wartość *Matematyki w oczach filozofa*. Spróbujmy wniknąć w zakres poruszanych zagadnień.

Za swoiste wprowadzenie w rozważania obecne w publikacji można uznać pierwszy artykuł pt. *Koncepcja nieskończoności w matematyce i filozofii an-*

tycznej. To tutaj pojawia się problematyka nieskończoności, która tak bardzo przykuwała uwagę myślicieli starożytnych. Autor w przystępny sposób wprowadza czytelnika w niuanse znaczeniowe towarzyszące uświadomieniu sobie idei nieskończoności potencjalnej i aktualnej. Pierwsza z wymienionych, tzn. nieskończoność potencjalna uzyskała od Arystotelesa paradygmat zarówno w możliwości tworzenia ciągu kolejnych liczb naturalnych (1,2,3,...) jak i w możliwości nieskończonego podziału odcinka na kolejne jego części. Arystoteles podał również paradygmat nieskończoności aktualnej. Uważał bowiem – jak twierdzi Dadaczyński – że *można próbować sobie wyobrazić wszystkie elementy ciągu liczb naturalnych oraz – co wydaje się trudniejsze – wszystkie części niepodzielne linii, jako dane w ich kompletnej całości... Nieskończoność aktualna zaś to wielość, której nie trzeba powiększać...to wielość, która składa się już, teraz (a więc aktualnie), z nieskończenie wielu elementów* (s. 27n).

Problem nieskończoności ujawnił swoją głębię i szczególną *oporność* wobec prób jego rozwiązania, zwłaszcza w kontekście niewspółmierności, kwadratury koła, ciągłości, czy w aporiach Zenona z Elei. Dadaczyński skupił się na aporii miary, dychotomii oraz paradoksie Achillesa. Właśnie na ich przykładzie starał się pokazać, iż zbiory aktualnie nieskończone funkcjonowały w świadomości antycznych matematyków. Poruszające się ciało wszakże – podobnie zresztą jak i Achilles goniący żółwia – musiało niejako dokonać przeliczenia nieskończenie wielu odcinków. Myśl zatem o zbiorze aktualnie nieskończonym towarzyszyła refleksji koncentrującej się na eleackich aporiach. Jednakże ujawnione w związku z tym paradoksalne wnioski – o tym, że Achilles nigdy nie dogoni żółwia, poruszające się ciało nigdy nie osiągnie kresu swej drogi, a poruszające się masy w aporii stadionu wskazują, iż w dwóch odcinkach (o długości a oraz $2a$) zawiera się tyle samo niepodzielnych fragmentów przestrzeni – doprowadziły do antycznego zanegowania obecności zbiorów aktualnie nieskończonych. Skoro te ostatnie rodziły nierozwiązywalne paradoksy, to należało zakwestionować aktualną nieskończoność, akceptując jednocześnie myśl Anaksagorasa, iż *w małym nie istnieje najmniejsze, lecz zawsze jest jeszcze mniejsze* (s. 26). Nie potrafiąc się wyzwolić ze starożytnego aksjomatu, iż całość musi być większa od części, akceptowano jedynie – przynajmniej takie stanowisko było dominujące – sprecyzowaną (aczkolwiek nigdy nie zdefiniowaną) arystotelesowską nieskończoność potencjalną. Dadaczyński jednak zwraca uwagę, iż warunkowany bezradnością rozumu wobec aporii eleackich *lęk przed nieskończonością* nie był zupełny. O tym właśnie traktuje kolejny artykuł: *Akceptacja nieskończoności aktualnej u św. Augustyna.*

Okazuje się tutaj, iż kontekst religijny – polemika z niechrześcijanami, wyeksplikowana wyraźnie przez autora *Matematyki* – motywuje św. Augusty-

na do akceptacji aktualności nieskończonej. Popełnił on wprawdzie błąd o charakterze definicyjnym, wskutek czego jego przykładowy zbiór nieskończony (zbiór liczb naturalnych) nie spełnia przyjętego przez niego samego kryterium nieskończoności, tzn. braku nadzbioru właściwego. Wszakże *zgodnie z jego stwierdzeniem* – twierdzi Dadaczyński – *z którego wywiedziono augustiańską definicję zbioru nieskończonego, wiedzę Bożą (pewną jedność, całość) można traktować jako zbiór wszystkich liczb naturalnych i jeszcze innych elementów, które nie były liczbami naturalnymi* (s. 42, przypis 22). Pomimo jednak swego błędu niezaprzeczalną wartością koncepcji augustiańskiej w kwestii nieskończoności stało się odważne – na tle antycznych obaw przed aktualną nieskończonością – uznanie, iż nieskończoność nie towarzyszy tylko owemu myślowemu, ciągłemu dzieleniu odcinka czy dodawaniu jednostek do ostatniego wyrazu dowolnego ciągu liczb (kiedy ma ona wymiar jedynie potencjalny), lecz że stanowi ona znamię zbioru liczb naturalnych jako *danych na raz, danych w gotowej postaci.* Można by metaforycznie stwierdzić, iż ów zbiór liczb naturalnych *j u ż jest i jest równocześnie nieskończony i uwieńczony*. I ten *gotowy zbiór* – zgodny z arystotelesowskim paradygmatem nieskończoności aktualnej – jest znany Bogu. Św. Augustyn stwierdza: *tak więc nieskończoność liczby, aczkolwiek żadna liczba nie może wyrazić liczb nieskończonych, nie jest niepojęta dla Tego, którego zdolność pojmowania wykracza poza wszelką liczbę* (cytuję za: Dadaczyński, op. cit., s. 43).

Dwa kolejne artykuły (*Metoda matematyki według Bernarda Bolzano* oraz *Filozofia matematyki Immanuela Kanta w oczach młodego Bernarda Bolzano)* rekonstruują wybrane momenty metody matematyki postulowane przez Bernarda Bolzano, jak również ujawniają stosunek ostatniego do kantowskiej filozofii matematyki. W pierwszym artykule Dadaczyński zwraca uwagę na cenną antycypację przez Bolzano istotnych momentów współczesnej metodologii matematyki. Wskazuje tutaj na bolzanowskie propozycje przedstawiania pełnej listy pojęć pierwotnych (których definicja winna odbiegać od klasycznych standardów a bardziej ma przypominać definicję uwikłaną), jak również konieczność precyzyjnego ustalenia aksjomatów; aksjomatów, które powinny być nawzajem wobec siebie niezależne a dzięki którym – postępując zgodnie z przedstawionymi regułami dowodzenia – można by sformułować prawdy dowiedliwe. Matematyka bolzanowska – w kontekście przekonania Bolzano o jej zupełności, o możliwości poznawczego dotarcia do dających się udowodnić pozaaksjomatycznych twierdzeń – *jest przejawem optymizmu epistemologicznego B. Bolzano* (s. 61). Ów optymizm – jak się zdaje – w istotny sposób związany był z ontologicznym założeniem o istnieniu *obiektywnego i uporządkowanego „królestwa prawdy", zbioru obiektywnie istniejących sądów prawdziwych* (s. 51).

Swoistym uzupełnieniem prezentacji nawatorstwa metodologii matematyki Bolzano jest *Filozofia matematyki Immanuela Kanta w oczach młodego Bernarda Bolzano*. Dadaczyński ukazuje w tym artykule konsekwentne wyzwalanie się Bolzano z wpływów kantyzmu i ujawnia jego odchodzenie od koncepcji matematyki, jako dziedziny domagającej się jakiejś formy naoczności. Bolzano wprawdzie uznawał apriorycznośćć czasu i przestrzeni, które są *apriorycznymi formami „umiejscowionymi" w podmiocie poznającym, który nakłada je na wrażenia pochodzące z rzeczy „samych w sobie"* (s. 85), jednak równocześnie kwestionował to, aby były one – zgodnie z Kantem – wyobrażeniami. Skoro wszystkie wyobrażenia mają być empiryczne – a tak właśnie twierdził Bolzano – to uznanie, iż sądom matematycznym towarzyszy wyobrażenie znaczyłoby, iż owe sądy są empiryczne! Dla Bolzano natomiast podstawą sądów matematycznych nie były wyobrażenia, a właśnie pojęcia. Odchodził on od kantowskiego postulatu konstruowania przedmiotu matematycznego na rzecz niesprzeczności jako warunku nie tylko koniecznego istnienia obiektu matematycznego (to uznawał także Kant), lecz i wystarczającego (co było już motywem antykantowskim). Ostatecznie zresztą porzucił zupełnie syntetyczność sądów matematycznych na rzecz ich analityczności. W tym miejscu dotykamy motywu łączącego przedstawiany artykuł z poprzednim. Wszakże – uznaje Dadaczyński – *jego wykład jest w wielu aspektach na wskroś nowoczesną prezentacją metody aksjomatyczno-dedukcyjnej w matematyce,* natomiast *zdania pochodne matematyki są wyłącznie konsekwencjami aksjomatów. Cała wiedza matematyczna zawarta jest w aksjomatach* (s. 87). Kontekst metodologiczny okazuje się więc czynnikiem integrującym oba artykuły poświęcone filozofii matematyki Bolzano.

Po krótkiej wypowiedzi sugerującej, że już w latach trzydziestych XIX w. Bolzano zdefiniował liczby naturalne (C*zy Gottlob Frege pierwszy zdefiniował liczby naturalne?)* Dadaczyński koncentruje swoją uwagę na badaniach Cantora. Obszerne analizy zawarte są w *Heurystyce teorii mnogości Georga Cantora, Swoistości matematyki w ujęciu Georga Cantora* oraz w artykule *Koncepcja matematyki Georga Cantora a idea logicyzmu.* Na tym etapie zawartości prezentowanej publikacji mamy znowu do czynienia z problematyką nieskończoności, która tym razem ujawnia się we współczesnym kontekście teorii mnogości. Dadaczyński nie tylko przybliża istotne momenty cantorowskiej matematycznej koncepcji, lecz wskazuje na ich ontologiczny fundament. Czytelnik napotyka cantorowską klasyfikację nieskończoności i istotne znamię nieskończoności aktualnej (*transfinitum*), polegające na jej powiększalności i ograniczoności, jak również zasady heurystyczne Cantora i ich zastosowanie. Dadczyński podkreśla tutaj zwłaszcza wpływ *normy heurystycznej: traktować wielości nieskończone tak długo, jak to tylko możliwe, jak zbiory skończone*

(s. 120), na określanie mocy zbiorów pozaskończonych przy pomocy liczb porządkowych, konstrukcję pozaskończonych liczb porządkowych czy sformułowanie w postaci algebraicznej *hipotezy continuum.* W zasadach heurystycznych Cantora ujawnia się zresztą jego *finityzm,* czyli tendencja do *eliminacji z zakresu matematyki wyłącznie zagadnień nieskończoności absolutnej i akceptacji pozaskończoności jako przedmiotu badań matematyki, przy jednoczesnym traktowaniu „transfinitum" jako tego, co skończone* (s. 140). Istotnym wkładem Dadaczyńskiego w refleksję nad cantorowskimi badaniami stała się konstatacja, iż kryterium matematyczności teorii była u Cantora jej sprowadzalność do arytmetyki liczb naturalnych (a po roku 1884 do teorii mnogości), jak również ustalenie, że twórca teorii mnogości antycypował niektóre elementy nowoczesnego logicyzmu. Jeżeli bowiem mamy świadomość, że dla twórców logicyzmu istotne znaczenie miała idea systematyzacji matematyki – czyli faktycznie arytmetyzacja matematyki – to znalezienie przez Cantora modelu dla teorii liczb rzeczywistych w dziedzinie liczb wymiernych istotnie przyczyniło się *do powstania kierunku logicyzmu w badaniach podstaw matematyki* (s. 197). Dadaczyński zresztą wyraźnie stwierdzi, że *ostatecznie – jeżeli potraktuje się teorię mnogości jako dyscyplinę nie należącą do logiki – można twierdzić, że logicyści zrealizowali pomysł G. Cantora – redukcji matematyki dziewiętnastowiecznej do teorii mnogości* (s. 207).

Teoria mnogości była przedmiotem rozważań autora jeszcze w innym, szerszym kontekście. Przekonany, iż teoria mnogości i antynomie teoriomnogościowe stały u podstaw kryzysu odnoszącego się do samych fundamentów matematyki, stara się uzasadnić tezę, iż próby likwidacji antynomii doprowadziły do ukonstytuowania się *drugiego logicyzmu,* intuicjonizmu i formalizmu. W artykule o znamienitym tytule *Antynomie teoriomnogościowe a powstanie klasycznych kierunków badania podstaw matematyki* Dadaczyński skoncentrował się zwłaszcza na antynomii Russella i antynomii zbioru podzbiorów, które zachwiały planem Fregego, aby uznać teorię mnogości za podstawową dyscyplinę matematyczną. Nawiązując do nich i przedstawiając sekwencję badań zmierzających do likwidacji antynomii przybliża czytelnikowi znaczenie aksjomatu wyróżniania E. Zermelo, dowodów nieistnienia zbiorów rodzących antynomie (zbioru uniwersalnego, zbioru wszystkich liczb kardynalnych, porządkowych, itp.), specyfikę prostej teorii typów czy charakterystyczne dla intuicjonistów odrzucenie zarówno teorii mnogości, jak i nieskończoności aktualnej. Tym samym teoria mnogości ujawnia tutaj swoje dalsze konsekwencje matematyczne i filozoficzne.

Kończąc prezentację podjętej przez Dadaczyńskiego refleksji w zakresie filozofii matematyki dodać musimy, iż intuicjonizm, logicyzm i formalizm za-

prezentowane zostały nie tylko w kontekście teorii mnogości, lecz również poprzez określone relacje z filozofią Kanta (*Filozofia matematyki Immanuela Kanta jako punkt odniesienia filozofii matematyki stowarzyszonych z klasycznymi kierunkami badań podstaw matematyki)*. Tę ostatnią bowiem autor uznał za na tyle doniosłą dla filozofii matematyki, iż właśnie w niej dopatrywał się źródeł pewnych motywów obecnych w formalizmie, intuicjonizmie czy logicyzmie. Całą publikację zamyka *Psychologia analityczna Carla Gustawa Junga a skrajny realizm w ontologii matematyki.*.

Omawiana pozycja nie zawiera pełnej prezentacji dziejów filozofii matematyki. Stanowiąc jedynie zbiór artykułów nie wyczerpuje standardów publikacji mającej na celu syntetyczne ujęcie owej filozofii. A przecież niewątpliwie praca ta przybliża czytelnikowi istotne etapy refleksji filozoficznej związanej z badaniami matematycznymi i pomimo swej różnorodności zdaje się zawierać motyw przewijający się przez większość artykułów. Tym motywem jest problem nieskończoności. Warto na nim zatrzymać się. Wydaje się bowiem, iż właśnie jego obecność – a nie tylko przedstawienie wybranych minionych i współczesnych kierunków filozofii matematyki – decyduje o wartości pracy Dadaczyńskiego i może skłaniać do dalszych przemyśleń.

Zauważamy, iż nieskończoność w zadziwiający sposób towarzyszy refleksji człowieka. Nie jest czymś drugorzędnym i przypadkowym, lecz posiada zastanawiającą trwałość. Artykuły Dadaczyńskiego ujawniają właśnie ten fenomen. Wystarczy na chwilę powrócić do starożytności, aby uświadomić sobie, iż już wówczas idea nieskończoności była obecna w świadomości zarówno matematyków jak i filozofów. Okazywało się, że wszechświat nie spełnia standardów pitagorejskiej harmonii. Te standardy były wyraźne. Wszakże w ich koncepcji *cały wszechświat jest harmonią i liczbą...jest to świat, w którym przeciwstawne sobie elementy zostały zestrojone w harmonii; jest to świat ukonstytuowany przez liczbę, liczbą i według liczby, i to nie tylko jako całość, ale także każda jego poszczególna rzecz w nim zawarta* (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa,* Lublin 1994, s. 117, 116). Wydawało się zatem, iż harmonia przenika rzeczywistość, a jednym z jej wyrazów były odpowiednie liczbowe proporcje. Wbrew jednak tej optymistycznej wizji odkryto, że *stosunek a/b, przekątnej kwadratu do boku jednostkowego, można było przybliżać kolejnymi ułamkami dziesiętnymi... Ciąg takich przybliżeń był jednak ciągiem – a więc i zbiorem nieskończonym* (Dadaczyński, op. cit., s. 14). Nieskończoność pojawiła się w matematyce i nie dała się z niej już wiarygodnie i ostatecznie usunąć. Jak bardzo przeniknęła do świadomości antycznej świadczyć mogą eleackie antynomie, które miały uzasadnić jedyność bytu i jego nieruchomość. Zenon z Elei postawił akcent na nieskończoności tak zdecydowa-

nie, iż myśl starożytnych nie potrafiła uporać się z jej głębią. Rozwiązaniem przecież nie było demokrytejskie *zatomizowanie* rzeczywistości, które umieściło niepodzielne i wieczne atomy w próżni umożliwiającej im ruch. Jeżeli bowiem atomy miały pewną miarę, to sensownym pozostawało pytanie, czy nie są one podzielne i czy owe części nie mają mniejszych miar niż same atomy. Wydaje się, iż klasyczne arystotelesowskie odrzucenie nieskończoności aktualnej – jako środek mający chronić przed paradoksami – i pozostawienie matematykom nieskończoności potencjalnej również ujawnia świadomość tajemniczości nieskończoności. Nawet jeżeli Arystoteles poprzestawał na nieskończoności potencjalnej (zawierającej w sobie tylko skończoną ilość elementów) i uznawał, iż jest ona wystarczająca w aktywności matematycznej – a tym samym wpłynął na ukształtowanie postaw finistyczych – to przecież nie sposób było już ogołocić refleksję matematyczną z idei nieskończoności. Jak pisze Dadaczyński *matematyka od czasów antycznych potrzebuje jakiejś formy nieskończoności* (s. 31).

Uznanie, iż rysem istotnym *continuum*, jest możliwość n i e s k o ń c z o n e j podzielności elementów tejże wielkości ciągłej na kolejne – dające się dzielić dalej – elementy (paradygmat nieskończoności potencjalnej) jest również potwierdzeniem obecności idei nieskończoności. Nawet, jeżeli stanowi ona pewną – posłużmy się metaforą – *stonowaną* nieskończoność, to przecież ujawnia się w niej specyficzne jej znamię: trwała obecność i niemożliwość jej uniknięcia w matematycznej refleksji jako idei czegoś, co nie znajduje *dopełnienia i ostatecznego wyczerpania* i wobec czego ludzki umysł doświadcza pewnego, własnego ograniczenia.

A przecież owo *stonowanie* nieskończoności nie było jedynym podejściem do problemu. Jak pisze Dadaczyński w innym miejscu, byli również filozofowie, którzy *uważali, że można przyjąć istnienie zbiorów aktualnie nieskończonych, w konsekwencji twierdzili, że continuum składa się z aktualnie nieskończonej liczby elementów (punktów nierozciągłych)* (J. Dadaczyński, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 2, Lublin 2001, s. 276). Byli myśliciele, którzy nie ulegli wspomnianemu już *lękowi przed nieskończonością* i uznawali obecność nieskończoności aktualnej. Dadaczyński zwraca uwagę głównie na Cantora, lecz i św. Augustyn został zdecydowanie przywołany w tym kontekście. Warto zresztą dodać, iż twórca teorii mnogości w trakcie dyskusji z przeciwnikami posługiwania się zbiorami nieskończonymi w matematyce, skupionymi wokół Kroneckera, *powołał się na dziewiętnasty rozdział dwunastej księgi monumentalnego dzieła „O państwie Bożym" biskupa Hippony… Przyczyną było właśnie poszukiwanie autorytetów potwierdzających istnienie nieskończoności aktualnej* (J. Dadaczyński, *Matematyka w oczach filozofa,* s. 35).

Zauważamy zatem, iż idea nieskończoności występowała również w nieco mocniejszej formie niż nieskończoność potencjalna. Współcześnie klasycznym jej wyrazicielem stał się właśnie Cantor, który radykalnie wprowadził ją w kontekst matematyczny i podjął się wydobycia jej matematycznych aspektów. Posługiwanie się nierównolicznymi zbiorami nieskończonymi liczb naturalnych i rzeczywistych ujawniło pewien optymizm poznawczy Cantora, który odnosił się także do kontekstu twierdzenia nazwanego jego imieniem. Również zbiór wszystkich podzbiorów danego zbioru – mający więc większą moc niż ten ostatni – dawał się poznawać matematycznie. Pojawiły się pozaskończone liczby porządkowe czy pozaskończone liczby kardynalne.

Tylko wobec nieskończoności absolutnej następowało ograniczenie owego cantorowskiego matematycznego optymizmu. Jak pisze Dadaczyński *nieskończonosć absolutna – w odróżnieniu od „transfinitum"– była niepowiększalna... Nie istniał zbiór o większej mocy niż owo „maximum", a zatem było ono nieograniczone. Tak scharakteryzowana nieskończoność absolutna stanowiła przedmiot poznania teologii spekulatywnej* (s.112n.). Poza nią jednak – poza Bożą nieskończonością – każda inna poddawała się matematycznej refleksji. Jak twierdzi – w klasycznej już wypowiedzi – Hilbert *z raju, który stworzył nam Cantor, nikomu nie wolno nas wypędzić* (cytuję za: K.Wójtowicz, *Platonizm matematyczny. Studium filozofii matematyki Kurta Gödla,* Tarnów 2002, s. 80).

Idea nieskończoności przewija się u Dadaczyńskiego także w kontekście refleksji innych myślicieli. Mamy w tym momencie na uwadze zwłaszcza Kanta, którego myśl pojawia się w kilku miejscach omawianej pracy. Autor *Matematyki* poświecił oddzielny artykuł, a Kantowska myśl niewątpliwie różniła się w wielu momentach od istotnych pomysłów Cantora. Ten ostatni *nie był skłonny traktować niesprzeczności jako jedynego i wystarczającego kryterium istnienia w matematyce. Był przekonany, że pojęciom matematycznym przysługuje, obok rzeczywistości immanentnej (w umyśle matematyka), także rzeczywistość pozasubiekywna. Świadczy o tym jego przeświadczenie, że matematyk nie wynajduje, nie tworzy przedmiotów matematycznych, lecz je odkrywa* (R. Murawski, *G. Cantora filozofia teorii mnogości*, „Studia Filozoficzne", 1984, nr 11––12, s. 76). Wyraźnym motywem platońskim u Cantora był również izomorfizm intrasubiektywnej sfery rzeczywistości (obiektywnie istniejące pojęcia) i transubiektywnej, która obejmowała nie tylko realne przedmioty określone czasowo i przestrzennie, lecz również pozaczasowe i pozaprzestrzenne zbiory przypominające platońskie idee. Owe obiektywizujące wątki platońskie matematyki cantorowskiej odróżniały ją od ujęcia Kanta. Dla tego ostatniego wszakże dominujące znaczenie posiadała naoczność i możliwość konstrukcji obiektów matematycznych. Punkt ciężkości nie tkwił w rzeczywistości pozapodmioto-

wej, lecz właśnie w apriorycznych formach zmysłowości. Skoro czas i przestrzeń – a więc sfery, o których traktuje arytmetyka i geometria – nie miały już wymiaru obiektywnej pozapodmiotowości, to znaczy, iż matematyka uległa specyficznemu zrelatywizowaniu wobec podmiotu. Dadaczyński twierdzi, że *partykularne przedmioty matematyki, takie chociażby, jak liczby czy też figury geometryczne, nie istnieją poza podmiotem poznającym. Są one konstruowane przez poznający podmiot w intuicji, czyli aprioryczne naoczności* (J. Dadaczyński, op. cit., s. 210). Cezura więc pomiędzy cantorowską pozapodmiotowością matematyki i kantowską podmiotowością jest wyraźna.

Odnajdujemy jednak motyw łączący Kanta i Cantora. Jest nim wspomniana już nieskończoność. Kant mianowicie uznawał, iż pojęcie nieskończoności aktualnej wcale nie jest pojęciem wewnętrznie sprzecznym. Nie da się, co prawda, urzeczywistnić desygnatu tegoż pojęcia w taki sposób, aby w apriorycznej naoczności ujawnił się jako obiekt. Jego konstrukcja jest niemożliwa. Pomimo tego kantowski rozum – podobnie jak w przypadku idei Boga, duszy czy świata (kosmosu) – nieustannie wykracza swą aktywnością poza wszelkie możliwe doświadczenie i poza horyzont naoczności (również czystej). Stosując pewną metaforę możemy powiedzieć, że świadomość ludzka nie zadowala się fragmentarycznym poznaniem i dąży – wikłając się przy tym ciągle w nierozwiazywalne antynomie – do obcowania z jednolitością zaspokajającą poznawcze aspiracje. Höffe powie, że *spójność uzyskujemy dopiero wówczas, gdy pozwalamy, by przewodziły nami przedstawienia pewnej absolutnej całości, idee rozumu. Dzięki ideom pojęcia i sądy uzyskane z doświadczenia zostają uporządkowane pod kątem zupełności* (O. Höffe, *Immanuel Kant,* tł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 163). Znamienite okazuje się zatem to, iż Kant, pomimo swego konceptualizmu w ontologii matematyki, pomimo uznania, że warunkiem koniecznym dla istnienia przedmiotu matematycznego jest nie tylko niesprzeczność jego pojęcia, lecz także możliwość jego naocznościowej konstrukcji znajduje miejsce na ideę nieskończoności aktualnej. To doniosłe matematycznie pojęcie jest wprawdzie niesprzeczne, lecz jednocześnie niemożliwe do naocznościowego ujawnienia swego przedmiotu. Dominacja postulatu konstrukcji w apriorycznej naoczności winna raczej osłabić pozycję tegoż pojęcia, a tymczasem jego obecność zdaje się stanowić istotne znamię świadomościowej aktywności.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że problem nieskończonosci towarzyszył także Leibnizowi. Uznawał on, że istnieje nieskończenie wiele przedmiotów. *Tak bardzo opowiadam się za hipotezą faktycznej nieskończoności* – twierdził twórca monadologii – *że zamiast przyjąć, że natura jej nie znosi – jak się powszechnie twierdzi – utrzymuję, że wszędzie się z nią styka, aby lepiej realizować* doskonałości *swego autora. Tak więc wierzę, iż nie ma żadnej cząst-*

ki materii, która by nie była, nie powiem, podzielna, lecz faktycznie podzielona; i w konsekwencji najmniejszą cząstkę należy uważać za świat pełen nieskończoności różnych stworzeń (cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii,* t. 4, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 300). Jednocześnie Lebniz zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw związanych z klasycznymi przedcantorowskimi paradoksami nieskończoności. Dlatego właśnie dokonał znaczącego rozróżnienia w obrębie wielości nieskończonych. Owo zróżnicowanie miało na celu z jednej strony obronę monadologicznej ontologii, której istotnym momentem była obecność nieskończoności aktualnej, zaś z drugiej uniknięcie wspomnianych antynomii. Uznał on mianowicie, że wielości rodzące paradoksy nie były zbiorami i nie można było ich traktować jako określonych bytów. Za zbiory więc w optyce Leibniza nie mogły uchodzić wielości równoliczne z wielością liczb naturalnych ani też wielości mocniejsze. Dadaczynski wyraźnie podkreśla, że w jego pracy przyjęto, że w *przedcantorowskiej tradycji filozoficznej – zgodnie z sugestią G. W. Leibniza – nie traktowano wymienionych wielości jak zbiorów, ale – jak G. W. Leibniz – przyjmowano aktualne istnienie nieskończenie wielu przedmiotów* (J. Dadaczyński, op. cit., s. 102, przypis 9). Autor omawianej *Matematyki* zwraca zresztą uwagę na szczególną antycypację przez Leibniza cantorowskiej metody uniknięcia *antynomii Burali-Fortiego* (*„ograniczania rozmiaru")* – wielości *„zbyt liczne"* nie były zbiorami, a jako takie nie generowały paradoksów.

Omawiając pracę Dadaczyńskiego eksponujemy ideę nieskończoności, w której dostrzegamy specyficzny motyw z jednej strony łączący poszczególne fragmenty badań Dadaczyńskiego, zaś z drugiej stanowiący o szczególnej wartości *Matematyki w oczach filozofa.* Idea ta w bardziej bądź mniej wyraźny sposób towarzyszy rozważaniom autora. Kolejnym potwierdzeniem powyższego może być refleksja nad podstawami matematyki dokonana już współcześnie przez Hilberta. W niej bowiem w pewien sposób odnajdujemy wątki obecne zarówno u Leibniza jak i u Kanta. Wszakże tylko – pisze Dadaczyński – *pozornie mogłoby się wydawać, że stanowisko formalizmu w podstawach matematyki stoi wyłącznie na przedłużeniu linii rozwojowej wyznaczonej jeszcze przez G.W. Leibniza, który postulował wprowadzenie generalnie w nauce – a zatem i matematyce – języka formalnego... Obiektami matematyki byłyby zatem same formalne znaki. Byłoby to stanowisko nominalizmu w ontologii matematyki* (s. 220). Co prawda na poziomie formalizacji i konstrukcji teorii dowodu (metamatematyki) faktycznie stanowisko Hilberta można by określić jako metodologiczny nominalizm (formuły matematyki pozbawione są znaczeń), jednak w odniesieniu do ontologii i epistemologii matematyki finistycznej ujawnia się jego kantyzm. Wyraża się to m.in. w uznaniu, iż liczby naturalne są konstrukcjami ludzkiego umysłu oraz w tezie, że sądy o tychże matematycznych obiek-

tach są apriorycznymi sądami syntetycznymi (wbrew leibnizańskiej idei logicyzmu, wedle której twierdzenia matematyki jako analityczne da się wyprowadzić z logiki). Hilbert jednak nawiązał do Kanta w jeszcze jednym istotnym momencie. Otóż *D. Hilbert postanowił bronić matematyki z nieskończonością aktualną... Jest ona bowiem właśnie ideą rozumu w sensie kantowskim, pojęciem, dla którego nie sposób znaleźć rzeczowej podstawy* (s. 222).

Obecność ostatniego myśliciela skłania nas do jeszcze jednej refleksji związanej z lekturą zestawu artykułów Dadaczyńskiego. Otóż, dzięki nim czytelnik uzyskuje pewne spektrum) współczesnych dominujących stanowisk w zakresie ontologii matematyki. Koncentrując swoją uwagę zwłaszcza na kantowskiej filozofii matematyki i teorii mnogości Dadaczyński zdołał przybliżyć istotne momenty logicyzmu, intuicjonizmu i formalizmu. Dzięki temu tendencja do wyprowadzania całej matematyki z logiki i uznanie jej sądów za analityczne (cechująca logicyzm), uznawanie istnienia tylko takich przedmiotów matematycznych, których konstrukcja zostaje wyjaśniona i ograniczenie zasadności prawa wyłączonego środka (obecne w intuicjonizmie) czy optymizm Hilberta odnośnie do możliwości udowodnienia niesprzeczności matematyki (zachwiany twierdzeniami Gödla), stały się bliższe czytelnikowi omawianej pozycji.

Kończąc nasze rozważania skupione wokół pracy Dadaczyńskiego warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element. Uznaliśmy, iż idea nieskończoności obecna jest w większości analiz. Jeżeli zgodzimy się – postępując za Dadaczyńskim – że antynomie teoriomnogościowe *wywołały istotny kryzys w podstawach matematyki i wśród uprawiających filozofię matematyki* (s. 243), jak również że *kryzys ów zaowocował burzliwą dyskusją i wyodrębnieniem się trzech kierunków badania podstaw matematyki* (s. 243), to możemy uznać, iż nasze sugestie zyskują na zasadności. Logicyzm, intuicjonizm i formalizm stanowią bowiem określoną reakcję na paradoksy istotnie związane z nieskończonością tkwiącą w teorii mnogości. W takim kontekście możemy uznać, iż prezentacja wspomnianych kierunków – nawet jeżeli wprost nie odnosi się do nieskończoności – przeniknięta jest również ukrytą obecnością idei nieskończoności; idei, która w naszej ocenie unifikuje całość badań Dadaczyńskiego i decyduje o jej szczególnej wartości.

W tym momencie nasuwa się jeszcze jedna uwaga. Praca Dadaczyńskiego stanowić może określony asumpt do ogólniejszej refleksji nad istotą relacji pomiędzy filozofią a innymi sferami aktywności poznawczej człowieka. Wszakże *Matematyka* w oryginalny sposób ujawnia ścisły związek matematyki i filozofii. Możliwe jest oczywiście uprawianie tej pierwszej jedynie w jej obrębie i w dystansie wobec namysłu filozoficznego. *Czołowy bourbakista Jean Dieudonné twierdzi* – zauważa Życiński – *iż nawet wśród samych matematyków*

jedynie 5% interesuje się problematyką podstaw matematyki. Zdaniem Dieudonnégo pozostałe 95% koncentruje uwagę badawczą na wycinkowych zagadnieniach, nie zwracając uwagi na głębokie przeobrażenia w dziedzinie metamatematyki (J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna,* t. 1, Kraków 1985, s. 123n). Jednakże takie podejście nie rozwiązuje problemów tkwiących niejako u samych podstaw matematyki, których nie sposób pominąć; problemów ujawniających się zwłaszcza w okresach przełomowych dla dziejów samej matematyki, kiedy kontrowersje stawały się szczególnie wyraźne. Dadaczyński już we wstępie zaznaczył, że *właśnie te debaty toczone w okresach kryzysowych przez filozofujących matematyków i matematyków będących równocześnie filozofami ujawniały „ontologiczne zaangażowanie" matematyki* (J. Dadaczyński, op. cit., s. 9). Wydaje się, iż ta ostatnia posiada niejako sfery – posłużmy się metaforą – *zanurzone* w filozoficznym horyzoncie. Pytanie o sposób istnienia przedmiotów matematycznych czy o naturę nieskończoności zawsze będzie towarzyszyło pogłębionej refleksji zarówno matematycznej, jak i filozoficznej. Szczególnie płodne dla obu wydaje się ich oryginalne połączenie. Takim jest niewątpliwie aktywność poznawcza Cantora, tak wielorako omówiona przez Dadaczyńskiego. W kontekście związków łączących filozofię z matematyką *można zauważyć, że redukowane są one w istocie do mającej charakter „sprzężenia zwrotnego" relacji ontologia – teoria mnogości. Ontologia dostarcza teorii mnogości podstawowych pojęć. Na skutek tego pojęcia pochodne posiadają podobny stopień ogólności, jak pojęcia ontologiczne. Dlatego też teoria mnogości stanowi część ontologii* (s. 186). U podstaw cantorowskich badań odnajdujemy wspomnianą już problematykę zarówno statusu obiektów matematycznych, jak i ideę nieskończoności. To zdaje się potwierdzać, że matematyka potrzebuje filozoficznego *zakorzenienia.* Brak ostatniego sprzyja specyficznemu jej spłyceniu. Nawet jeżeli mamy świadomość licznych fundamentalnych (*u podstaw)* kontrowersji, to owo *zakorzenienie* staje się postulatem koniecznym. W tym kontekście warto jeszcze raz odwołać się do wypowiedzi Życińskiego, który twierdzi, iż *odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące matematyki jako całości można uzyskać dopiero w wyniku osobowego „commitment, którego przejawem jest przyjęcie określonych poglądów z zakresu epistemologii czy ontologii matematyki* (J. Życiński, *Teizm,* s. 125). Jeżeli zgodzimy się z tym stwierdzeniem – przystającym do sugestii Dadaczyńskiego o *ontologicznym* zaangażowaniu matematyki – to może warto odnieść je do optyki, w której prezentowaliśmy *Matematykę.* Wielokrotnie przecież zwracaliśmy uwagę na obecność idei nieskończoności przewijającej się przez pracę Dadaczyńskiego. Być może w tym fakcie odnaleźć można pewną istotną inspirację dla filozofii matematyki.

Skoro owa idea wykazuje wyjątkową trwałość; skoro nieustannie towarzyszy ona matematycznej refleksji (nawet w postaci opozycji kierowanej przeciwko niej, tak jak jest to w przypadku zwolenników konstruktywizmu, którzy odrzucają nieskończoność aktualną); skoro obecna jest w filozoficznym spojrzeniu na matematykę, to być może *dotykamy* tutaj istotnej konstatacji ontologicznej. Być może ta idea nie jest żadną zasadą jednoczącą nasze doświadczenie, postulatem rozumu, konstruktem świadomości, konwencją czy pożyteczną (bądź niepotrzebną) fikcją. Być może jest ona rzeczywiście tym, co istnieje obiektywnie i niezależnie od aktywności świadomości, niezależnie od czasu i przestrzeni, a jako takie *jestestwo* zawsze będzie motywowało poznający podmiot do namysłu. Być może zatem wskazuje ona nieustannie na idealną sferę istnienia – sferę, w której jest zresztą miejsce na inne idee, a także na przedmioty matematyczne; sferę, której obecność odsyłała by nas już w stronę metafizyki.

Waldemar Kmiecikowski

Maciej Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003, ss. 220.

Antropologia filozoficzna nigdy nie została u Romana Ingardena ujęta w sposób zwarty i wyczerpujący. Ingarden nie zdołał nadać własnym przemyśleniom z zakresu filozofii człowieka postaci gotowej. Niewątpliwym jednak faktem jest to, iż jego filozoficzna pasja poznawcza kierowała się także w stronę człowieka; niewątpliwe jest również i to, iż właśnie wobec problemu specyfiki ludzkiej egzystencji Ingarden pozbył się swego ontologicznego, analitycznego dystansu i w pewnym osobistym zaangażowaniu podjął rozważania zawarte w *Książeczce o człowieku*. Wydaje się, iż ten wybitny ontolog kontekst antropologiczny uznawał za szczególny w swojej twórczości i nadawał mu nieco odmienny – przynajmniej częściowo – charakter od kontekstów badań kierowanych w stronę innej problematyki. Istotną częścią Ingardenowskiej wizji człowieka są oczywiście te uwagi, które pojawiają się w związku z badaniami koncentrującymi się wokół sporu z Husserlem, czyli sporu o status egzystencjalny świata realnego. Ingarden wypracowując wyjątkowo ścisłą terminologię ontologiczną (korelatywnie do stopnia wnikliwości w ujawnianiu zawartości idei różnych przedmiotów ewentualnie istniejących w różny sposób) nie mógł zignorować swych wyników i nie odnieść ich do człowieka. Skoro ten ostatni okazywał się swoją budową czy sposobem istnienia nieco podobny do innych przedmiotów, to ustalenia ich dotyczące – osiągnięte w drodze ontologicznego badania – odnosiły

w oczywisty sposób także do egzystencji i formalnej struktury człowieka. Jednocześnie jednak Ingarden sferę antropologiczną ujawnił w nieco odmiennej optyce; optyce bardziej osobistej i – powiedzielibyśmy – bardziej intymnej. Mamy oczywiście tutaj na uwadze eksplikację zawartości treściowej fenomenu człowieka. Inaczej mówiąc – komplementarne do wyników ontologicznych odnoszących się do takiego przedmiotu, jakim jest człowiek, okazały się ustalenia ukazujące głębię ludzkiej oryginalności, w żaden sposób nie dające się wyczerpać w spojrzeniu chłodnej, analitycznej spekulacji. Wydaje się, iż oba te momenty trafnie uchwycił i zrekonstruował w swoich badaniach Maciej Smolak. Warto zatem w kilku zdaniach przyjrzeć się Ingardenowskiemu człowiekowi, przedstawionemu w *Filozofii człowieka u Romana Ingardena.*

Smolak w wyczerpujący i wnikliwy sposób dokonuje eksplikacji ontologicznych ustaleń Ingardena dotyczących bytu ludzkiego. Podczas lektury dwóch pierwszych rozdziałów (*Ontologiczne podstawy teorii człowieka* i *Budowa człowieka*) spotykamy się z człowiekiem ujmowanym jako szczególny przedmiot istniejący w sposób autonomiczny, który pod względem formalnym stanowi podmiot własności jakościowo określony wyjątkową materią nazywaną przez Ingardena naturą konstytutywną. Stanowiąc taki przedmiot realny, jest tym, czemu nic nie brakuje, co stanowi w sobie pełną – wyczerpującą – całość, która jest w sobie zamknięta. Owa całościowość ludzkiego przedmiotu, szczególne zamknięcie – czy *domknięcie* – nie oznacza oczywiście stratusu przedmiotu nie ulegającego żadnej zmianie, lecz jest związane z brakiem tego, co znamionuje Ingardenowskie przedmioty intencjonalne. Te ostatnie bowiem posiadają w swej strukturze znamienity rys, tzn. miejsca niedookreślenia sprawiające, iż nie można o takich przedmiotach nigdy ostatecznie skonstatować, że są one już wypełnione do końca swoją bytowością. Bytowość intencjonalna bowiem zawsze ujawnia się jako zawierająca w sobie pewne momenty pod względem treściowym niejasne, niesprecyzowane, a więc i niegotowe. Człowiek wyobrażony czy też przedstawiony w jakiejś powieści – a więc wyczerpujący znamiona Ingardenowskiego przedmiotu intencjonalnego – nigdy nie będzie posiadał całkowitego (zupełnego, *nasyconego*) zestawu własnych własności, chociażby wskutek tego, że nasze wyobrażenie bądź tekst literacki nie uwzględniły wyrazu miłosnego zachwytu pojawiającego się na jego twarzy. Natomiast człowiek realny jako przedmiot samoistny zawsze uposażony jest treściowo w sposób zupełny. I w optyce Ingardenowskiej taki przedmiot zawsze może ulegać zmianie. Wszakże nie jest przedmiotem nie nabywającym nowych własności i nie jest przedmiotem niezmiennym. Obdarzony jest bowiem szczególnym rodzajem własnej natury konstytutywnej. O ile w przypadku matematycznych przedmiotów idealnych – o istnieniu których Ingarden był przekonany – mówimy

o niezmienności *trójkątności, kołowości czy rombowości* – a więc tego, co uznajemy za najbardziej *osobiste* i konstytutywne materialne znamię przedmiotu – o tyle w przypadku człowieka jego natura może ulegać określonym modyfikacjom, które w żadnej mierze nie naruszają tożsamości ludzkiego bytu. Nie stanowią one zamiany intymnej (własnej, osobowej, *mojej*) natury na inną. Są bowiem tylko kolejną fazą ujawniania tego, co pod względem jakościowym już było i jest zawarte w owej naturze, a więc fazą, w której ujawnia się i ucieleśnia doskonalej i bardziej wyraziste to, co od początku istnienia danego człowieka obdarzonego *tą oto* naturą konstytutywną w tejże naturze było zawarte. Tak rozumiany człowiek zostaje w dalszej fazie rekonstrukcji dokonywanej przez Smolaka ujawniony jako przedmiot *wtopiony* w upływ czasu, który podziela z innymi przedmiotami realnymi tzw. szczelinowość istnienia (owo szczególne *tkwienie w szczelinie* teraźniejszości zawartej pomiędzy przeszłością a przyszłością), a jednocześnie przezwycięża owo czasowe ograniczenie. Posiada wszakże zadziwiającą umiejętność – ograniczonego oczywiście – transcendowania własnej aktualności poprzez możliwość intencjonalnego (świadomościowego) *wglądu* we własną przeszłość i oczekiwania na nadchodzące z przyszłości wydarzenia. Wszystko to sprawia, iż przedmiot osobowy znamionuje szczególna bytowa dwoistość wyrażająca się z jednej strony w uczestniczeniu w czasowej dziejowości, z drugiej natomiast – w pewnym pokonywaniu negatywności związanej z upływem czasu.

Ten wyjątkowy przedmiot zostaje opisany dalej przez Smolaka poprzez kontekst takich momentów charakterystycznych dla człowieka jak świadomość, dusza czy ciało. Okazuje się tutaj, iż świadomość mająca formę strumienia przeżyć, którego źródłem jest *czyste ja* jest ściśle związana z ludzką duszą, czyli z pewną *konkretnością psychiczną*. W tej zadziwiającej jedności odnajdujemy określone dyspozycje psychiczne, momenty charakterologiczne, siły czy władze psychiczne. Ingardenowski człowiek zatem jawi się w pewnej świadomościowej zwartości. Nie jest bowiem jakoś abstrakcyjnie sformalizowany i zamknięty w obrębie *czystego ja* rozumianego jako określony bezjakościowy biegun identyczności, z którego jedynie wypływają – w nieustannym *świadomościowym ruchu* – kolejne przeżycia budujące wspomniany już strumień. W głębi osoby ludzkiej odkrywamy bowiem jedność psychiczno-duchową, której specyficzne *całościowe zrośnięcie* sprawia, iż uprawnione jest mówienie o konkretnym *ja*; o *ja*, które jest obdarzone określonymi zdolnościami, umiejętnościami i posiada konkretny temperament oraz skłonności do określonych postaw czy zachowań. Tak rozumiana osobowa konkretność jest konstytuowana poprzez jedyną i niepowtarzalną naturę konstytutywną. To właśnie owa *haecceitas* decyduje o tym, iż każdy człowiek nie tylko posiada momenty gatunkowe –

wspólne wszystkim ludziom – lecz że jest wyposażony w najbardziej intymnej głębi swego jestestwa w jedyną (*tę oto*) konstytutywną jakość; jakość, która jest zawsze *moja;* jakość, która decyduje o mojej niepowtarzalności i oryginalności. Ingardenowski człowiek nie jest jednak tylko sferą duchową i psychiczną. Jego jedność budowana jest także poprzez ciało. I ten wątek również został interesująco podjęty przez Smolaka.

Dzięki prezentacji autora pracy ujawnia się Ingardenowska optyka, w której mamy do czynienia nie tylko z nieco przyrodniczym spojrzeniem na ludzki organizm jako na złożony system względnie izolowany (częściowo otwarty i częściowo zamknięty, co sprawia, iż przyjmując część wpływów otoczenia jednocześnie izoluje się od innych), lecz także z fenomenologicznym wglądem w oryginalność ludzkiej cielesności. Wszakże ciało człowieka nie jest wobec niego samego czymś zewnętrznym czy pewną *drugą rzeczywistością,* ale stanowi z nim jedność; jedność intymną, pełną i pozbawioną jakiegoś rozdzielenia. Ingardenowski człowiek *dotyka* siebie samego jako osobowego *ja*, które jest *wtopione* w cielesność i które dzięki tej ostatniej może otwierać się na wszystko to, co znajduje się na zewnątrz niego samego; otwierać jako niepowtarzalna jedność cielesno-psychiczna-duchowa. W tej zaś całości dominującą pozycję zajmuje owo osobowe *ja*, które zdaje się stanowić najbardziej dynamiczne, podmiotowe i źródłowe centrum tak rozumianego monadycznego bytu. Uwagi odnoszące się do problematyki owego centrum osobowego zamykają drugi rozdział i stanowią jednocześnie kontekst łączący z rozdziałem trzecim traktującym już o tożsamości osoby.

Tożsamość człowieka stanowi kolejny wnikliwy etap rozważań Smolaka. Wiernie rekonstruuje on refleksję Ingardena skoncentrowaną na problematyce identyczności osoby ludzkiej. Napotykamy tutaj na takie momenty człowieka jako przedmiotu trwającego w czasie jak *sobość,* jego jedność czy owo szczególne *pozostawanie sobą* pomimo upływającego czasu. Wszystkie one związane są z zasadniczym faktem – tak bardzo eksponowanym przez Ingardena – iż człowiek, pomimo wielorakich zmian zachodzących w czasie jego życia skutkujących nieustannym przekształcaniem jego bytowości, zawsze pozostaje tym samym osobowym jestestwem; jestestwem, które obdarzone właśnie *tą oto* naturą konstytutywną trwa jako *ten oto* człowiek. I każdy *ten oto* – jedyny i niepowtarzalny – człowiek, zachowując własną identyczność, podlega jednocześnie ciągłym zmianom, które nie mogą jednak naruszyć materii jego natury konstytutywnej. Bez względu na zakres zmian dokonujących się w jego życiu – bez względu na modyfikacje charakterologiczne czy intelektualne – zawsze pozostanie *tym samym* (chociaż nie zawsze *takim samym*) człowiekiem! Jeżeli zmiana obejmie jego sposób zachowania, myślenia czy odnoszenia się do szeroko rozumianej rzeczywistości, to dzieje się to tylko dlatego, iż możliwość takowych zmian tkwi-

ła po prostu od samego początku jego istnienia w intymności jego natury konstytutywnej. Jednocześnie nie jest tak, iż bytowość człowieka jest ostatecznie zdeterminowana jego naturą, a on sam pozbawiony jest podmiotowości czy suwerenności. Ingardenowski człowiek bowiem kształtuje samego siebie. Osobowe *ja* – owo faktyczne źródło i fundament życia osobowego – poprzez własne decyzje i sposób odnoszenia się do rzeczywistości ma wpływ na kształtowanie samego siebie; ma wpływ na ujawnianie i rozwijanie tych a nie innych potencjałów tkwiących w sposób utajony w nim samym. Tym sposobem dochodzimy do problemu ujętego przez Smolaka w rozdziale czwartym (*Wolność człowieka*).

Okazuje się bowiem, iż człowiek buduje własną tożsamość poprzez wolne odnoszenie się do sfery aksjologicznej. Tylko ten kontekst działań pozwala mu zachować własną oryginalność i kształtować samego siebie; własną głębię osobowego *ja.* Ingardenowski człowiek jest jestestwem, które jest zdolne do podejmowania świadomych, celowych i faktycznie motywowanych decyzją własnego *ja* (osobowego centrum) działań. O ile człowiek zupełnie *włada sobą*, o tyle może podejmować działania w sposób wolny, a te jednocześnie w sposób szczególny specyfikują pozytywnie jego samego i budują jego *ja*. Tylko takie wolne czyny umożliwiają mu immanentne scalanie się, ową oryginalną, ontyczną, osobową unifikację, dzięki której człowiek w sposób rzetelny osiąga własną tożsamość; tożsamość wynikającą już nie tylko z tego, iż scalenie dokonuje się prozaicznie dzięki *haecceitas,* która *otula* niejako wszystkie jakościowe momenty człowieka i nadaje mu jednolite znamię, lecz tożsamość związaną ze świadomą aktywnością *ja* i wyrastającą z owej aktywności. Ta *działaniowość* człowieka oczywiście musi być przeniknięta wewnętrznym sensem i najbardziej fundamentalnym motywem, który znajduje się niejako u podstaw wolnej decyzji osobowego *ja.* Ten motyw Ingardenowski człowiek odnajduje we wspomnianej już sferze aksjologicznej.

Autor omawianej pracy rekonstruuje poglądy Ingardena odnoszące się do problematyki wartości. Jego uwagi koncentrują się na formie, materii i sposobie istnienia wartości. Podejmują one także kwestię idealnej jakości wartości, idei wartości i wreszcie wartości już skonkretyzowanych, czyli takich, które znamionują już konkretne ludzkie działania i osoby podejmujące owe działania. Sygnalizując trafnie szereg Ingardenowskich niejasności, zwraca uwagę, że istotnym momentem wartości jest ich postulatywność, tzn. nie dające się bliżej opisać ich roszczenie do urzeczywistnienia. Inaczej mówiąc, najbardziej znamienitym i oryginalnym rysem wartości jest ich – posłużmy się metaforą – *domaganie się faktycznego wkroczenia w byt.* Wartość niejako domaga się tego, aby przestała oczekiwać na swe pełne *wkroczenie* w rzeczywistość ludzką, a przybrać mogła postać wartości konkretnej i faktycznie już *tkwiącej* w sferze otaczającej człowieka.

W tym momencie Ingardenowska aksjologia przenika się z jego antropologią. Wszakże postulatywność wartości odsyła do tego, kto może sprostać owemu roszczeniu, a który czyniąc to, konstytuuje siebie samego i kształtuje własne, osobowe, najbardziej intymne *ja.* O tyle więc w działaniu człowieka odkryjemy najbardziej zasadniczy sens, o ile będzie to ludzka aktywność motywowana dostrzeżeniem obiektywnego ładu aksjologicznego i chęcią jego skonkretyzowania. Człowiek w najbardziej pozytywnym sensie buduje swoją tożsamość wówczas, kiedy dostrzega wspomniane roszczenie wartości i je urzeczywistnia. Smolak zdecydowanie eksponuje fakt, iż Ingardenowski człowiek jest odpowiedzialny za własne *przylgnięcie* do wartości i ich konkretyzowanie a jednocześnie za – osiągnięte dzięki temu – rozwijanie siebie samego, który to proces możliwy jest tylko w kontekście aksjologicznego zaangażowania. Pisze bowiem, iż *odpowiedzialność stanowi istotną, podstawową i fundamentalną strukturę podmiotowości* (s. 11), a także, iż *można by powiedzieć, że w swej podstawie, na miarę swych możliwości człowiek „już" jest odpowiedzialny za powierzone mu zadanie tworzenia siebie w perspektywie pomnażania dobra w świecie* (s. 147). W optyce Smolaka Ingardenowski człowiek jawi się więc jako ten, który jest bytem aksjologicznym i który z własnej ludzkiej natury – w myśl sensu głębi swej podmiotowości – jest jestestwem odpowiedzialnym.

Filozofia człowieka u Romana Ingardena niewątpliwie jest pracą zasługującą na uwagę. We wszechstronny sposób ukazuje Ingardenowskie poglądy antropologiczne i trafnie wiąże zagadnienie statusu człowieka z kontekstem wartości (zwłaszcza moralnych). Czytelnik tej pozycji zyska stosunkowo spójną i wyczerpującą wizję Ingardenowskiej koncepcji człowieka. Ta zasadniczo streszcza się w konstatacji: *będąc od samego początku człowiekiem, staję się nim w pełni wówczas, kiedy odnoszę się do wartości moralnych, dzięki czemu moje osobowe „ja" osiąga optymalny stan ontyczny; dzięki czemu „ja" staje się najbardziej własne i przepełnione osobowym człowieczeństwem.* W kontekście tego można jednak sformułować pewną wątpliwość wobec sposobu ujęcia tej problematyki przez Smolaka. Spróbujemy poświecić naszej wątpliwości kilka zdań.

Smolak zdecydowanie akcentuje odpowiedzialność jako najbardziej fundamentalną kategorię antropologiczną Ingardena. To ona zdaje się konstytuować jego osobisty – przeniknięty *sobością* – rdzeń. To właśnie ona stanowi szczególne wyzwanie dla człowieka i to dzięki niej człowiek może w pełni budować własną tożsamość. Wszakże *człowiek jest w szczególny sposób wyróżniony, o czym świadczy jego zdolność do prowadzenia wartościowego życia oraz jego odpowiedzialność za świat i samego siebie* (s. 141); *wszakże* – jak twierdzi Smolak – *jest odpowiedzialny za świat, w którym żyje, za całe swoje życie, za swoje poniechania i możliwości, które się przed nim wyłaniają* (s. 144). Wszystko to

niewątpliwie świadczy – w opinii autora niniejszych wątpliwości – o trafnym wobec Ingardena podkreśleniu przez Smolaka antropologicznego znaczenia kategorii odpowiedzialności. Ta bowiem z pewnością pełni funkcję zasadniczą. Człowiek buduje swój byt jako jestestwo aksjologiczne! Jednocześnie jednak – jak się zdaje – to nie ona sama jest podstawą Ingardenowskiego wyjaśniania tajemnicy ludzkiej egzystencji. To nie ona stoi u podstaw konstytucji ludzkiej – osobistej, intymnej i głębokiej – *sobości.* Odpowiedzialność oczywiście mnie przenika i stanowi wręcz moment konstytutywny (i tutaj Smolak ma rację), lecz ona o tyle tylko ma sens, o ile istnieje obiektywna racja, wobec której – i dla której – można mówić o odpowiedzialności; o ile istnieje to, co zdaje się rodzić i stanowić specyficzne źródło owej *mojej* odpowiedzialności. Wszakże tylko dlatego mogę mówić o odpowiedzialności, o ile – posłużmy się metaforą – *słyszę głos wartości domagającej się urzeczywistnienia!* Bez nich nie ma odpowiedzialności! Ingarden przecież wprost powie, że *w tym właśnie momencie, gdy już zaczynam być za coś odpowiedzialny, widać, że w grę wchodzą wartości natury moralnej, a nie innej* (R. Ingarden, *Wykłady z etyki,* Warszawa 1989, s. 219). Można więc uznać, iż to kontekst wartości – które z jednej strony w specyficzny sposób *roszczą sobie pretensje* do ich faktycznej realizacji, a z drugiej strony poprzez działanie człowieka zaczynają budować faktyczną jego *przestrzeń aksjologiczną* – rodzą sytuację odpowiedzialności. O ile zatem trafnie sugeruje Smolak, iż Ingarden eksponuje rolę kategorii odpowiedzialności w antropologii, o tyle zmieniony już akcent wobec refleksji Ingardena dostrzec można w sugestii, iż to odpowiedzialność jest *podstawową strukturą podmiotowości.* Odpowiedzialność nie tyle zdaje się mnie konstytuować i stanowić źródło mego ruchu *ku* wartościom (*ponieważ jestem odpowiedzialny, to dochowuję wierności wartości*), ile jest podmiotową odpowiedzią na obecność sfery aksjologicznej (*ponieważ wartość „domaga" się odpowiedzi, staję się odpowiedzialny*). Nacisk u Ingardena zdaje się być właśnie położony na wartość, która *wikła* mnie w odpowiedzialność. To wartość zdaje się być w tym kontekście czymś nadrzędnie motywującym i to ona czyni mnie odpowiedzialnym! Ingarden o ludzkim działaniu i jego wyniku przecież mówi, iż *kiedy są one absolutnie neutralne co do wartości (i to w jakiejkolwiek dziedzinie wartości, nie tylko w sferze wartości moralnych), sprawca jest wprawdzie zawsze ich twórcą, ale samo to nie pozwala, by się wyłoniło pytanie o jego odpowiedzialność za coś* (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku,* Kraków 1987, s. 81). Jeżeli tak właśnie jest, znaczy to, iż będąc zdolnym do odpowiedzialności (dzięki mojej aksjologicznie ukierunkowanej naturze), staję się f a k t y c z n i e odpowiedzialnym tylko wówczas, gdy wchodzę w pozytywną – bądź negatywną – relację z *przestrzenią aksjologiczną.*

Przeniesienie akcentu dokonane przez Smolaka zdaje się skutkować także pewną – aczkolwiek tylko subtelnie zarysowaną – użytecznością wartości. W sposobie analiz autora – pomimo tego, iż nieustannie stara się on unikać podejrzeń o nieco pragmatyczny status wartości – sfera wartości staje się niejako okazją (środkiem?) do budowania trwałego osobowego rdzenia. Wartość nie tyle staje się celem samym w sobie, ile czymś, co pozwala człowiekowi w pełni urzeczywistnić własną *osobową, intymną sobość.* Taki przecież wydźwięk można odnaleźć w wypowiedzi Smolaka, który twierdzi, iż *przede wszystkim muszę dochować wierności danym w przeszłości przyrzeczeniom, obietnicom i zobowiązaniom.(…) W poczuciu samoodpowiedzialności muszę raczej czynić wszystko, co w mojej mocy, by wytropić siebie i rozjaśnić motywy mojego postępowania* (M. Smolak, op. cit., s.173). Pewnym potwierdzeniem nieco instrumentalnego oblicza Ingardenowskich wartości w pracy Smolaka może być konstatacja o wartościach, iż *przecież to one sprawiają, że życie człowieka nabiera kolorytu i blasku. To one rozbudzają w nim różnorodne tęsknoty, a przede wszystkim ugruntowane w nim pragnienie czynienia dobra…*(s. 201). Wydaje się przecież, iż wiernym winieniem być nie tyle wobec moich przeszłych decyzji, lecz wobec… pozytywnych wartości; wobec tego, k u czemu – obiektywnie aksjologicznie i trafnie – intencjonalnie odnosiło się moje przyrzeczenie, obietnica i zobowiązanie. Podobnie i same wartości jeszcze wcale nie umożliwiają tego, aby moje życie *nabierało kolorytu i blasku*, tylko owo życie *nabiera kolorytu i blasku* przy okazji tego, iż moje osobowe *ja* wykracza w stronę wartości i faktycznie je urzeczywistnia i *wtapia* w ludzką rzeczywistość; w ludzkie otoczenie! One tylko (aż!) pozwalają na powstanie owego *kolorytu i blasku*, lecz nie są środkiem, który to umożliwia. Ten *blask i koloryt* zdaje się być bardziej darem dochowania wierności wobec wartości, a nie celem osiąganym dzięki wartościom. Przesuwając akcent bardziej – w opinii autora recenzji – w stronę samego Ingardena, wolno chyba wyrazić wątpliwość, czy rzeczywiście (jak pisze Smolak w *Postscriptum*) *odpowiedzialność jest ośrodkiem, wokół którego koncentruje się refleksja antropologiczna Ingardena* (s. 212), czy może raczej tym ośrodkiem jest sfera aksjologiczna, wobec której dopiero człowiek s t a j e się odpowiedzialny.

Pamiętać jednak należy, iż powyższe uwagi są jedynie zestawem pewnych refleksji skupionych wokół wybranych momentów zawartych w badaniach Smolaka i stanowią bardziej wyraz określonej interpretacji Ingardenowskiej antropologii i aksjologii dokonanej przez autora niniejszej recenzji niż wyraz przeświadczenia, iż interpretacja Ingardenowskiej antropologii z uznaniem odpowiedzialności za fundamentalną strukturę podmiotowości stanowi niezgodność wobec samego Ingardena. Skoro bowiem Ingarden nie zdołał dokonać syn-

tetycznego wykładu własnej antropologii i nie ukończył pełnego opisu jej związków z aksjologią, to każda próba uchwycenia najbardziej istotnych momentów takiej filozoficznej refleksji ujawni zaangażowanie jej autora i stanowić będzie nie tylko rekonstrukcję Ingardenowskiej koncepcji, lecz przeniknięta będzie interpretacyjnym schematem. Być może zatem powyższe uwagi odnoszące się do ujęcia Smolaka stanowią właśnie wyraz określonej interpretacji związanej po prostu z nieco odmiennym rozłożeniem akcentów, niż to uczynił autor *Filozofii człowieka*; interpretacji nie bardziej uzasadnionej niż ta, której dokonał Smolak. Gdyby zaś bardziej wnikliwe badania potwierdziły merytoryczność uwag autora obecnego opracowania, nie zmieniłoby to oczywiście zasadniczej pozytywnej oceny omawianej pozycji.

Wszakże umożliwia ona niewątpliwie zapoznanie się z całokształtem rozważań Ingardena odnoszących się do człowieka; człowieka, o którym można powiedzieć, iż jako obdarzony tą samą naturą konstytutywną od początku swego istnienia zawsze pozostaje tym samym bytem; człowieka, którego egzystencja nie jest jednak nigdy w pełni zamknięta i *domknięta.* Bowiem Ingardenowski człowiek, będąc ciągle tym samym, powołany jest poprzez własną naturę do własnej konstytucji i własnego stawania się. Jest tym, kto nieustannie transcenduje aktualność siebie samego i wykracza ponad własną czasowość, która nieustannie usiłuje pochłonąć go. Jest również tym, który dokonuje owego *człowieczego (i ograniczonego) trwania wbrew czasowi* nie tylko poprzez intencjonalne wykraczanie we własną przeszłość i przyszłość, ale poprzez związanie się z *przestrzenią aksjologiczną.* To ostatnia staje się jego przeznaczeniem i czymś konstytutywnym dla niego. Dochowując jej wierności – *wsłuchując się w nią i przylegając do niej* – obdarowany zostaje budowaniem własnej tożsamości. Człowieczy ruch k u sferze wartości pozwala na wypełnienie jego powołania: na ujawnienie pełni samego siebie i uzyskanie identyczności poprzez przeniknięte s*obością* osobowe *ja.* Wszakże taki ton odnajdujemy w klasycznej już wypowiedzi Ingardena – cytowanej również przez Smolaka – wedle której *jestem siłą, co chce być wolna.* (…) *Trwać i być wolna może tylko wtedy, gdy siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje* (op. cit., s. 203).

Można tylko żałować, iż Ingarenowski człowiek żyje w przestrzeni, w której Bóg jest niezauważalny, a wśród wartości Ingarden nie znalazł wartości religijnych[1].

Waldemar Kmiecikowski

[1] Por. W. Kmiecikowski, *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga,* [w:] *Filozofia chrześcijańska.* T. II. *Osoba i czas,* Poznań 2005, ss. 63–89.

Ks. prof. dr hab. Kazimierz Śmigiel, *Archidiecezja Gnieźnieńska w świetle sprawozdań duszpasterskich 1950–1981,* Bydgoszcz 2007, ss. 492.

Duszpasterstwo, czyli działalność zbawcza Kościoła winna stanowić zawsze centralne miejsce badań i analiz osób odpowiadających za życie i rozwój wspólnoty wierzących. W procesie tym można bowiem znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu, na danym etapie rozwoju, w zmieniających się warunkach życia, Kościół potrafi wyjść do człowieka z orędziem zbawczym, aby umożliwić mu zarówno włączenie się, jak i trwanie w komunii z Bogiem.

Publikacja ks. prof. Kazimierza Śmigla posiada w tym zakresie wartość szczególną i wyjątkową, gdyż czytelnik otrzymuje do rąk teksty źródłowe, sprawozdania duszpasterskie Archidiecezji Gnieźnieńskiej za lata 1950–1981. W historiografii kościelnej wciąż brakuje osób, które podejmą się trudnego zadania edytorskiego. Tymczasem tylko podjęcie takiego zadania umożliwia rozwój badań nie tylko historycznych. W sposób bezpośredni, bez podejrzeń o subiektywizm badawczy, edycje źródeł ukazują bogactwo i słabości podejmowanej przez nie problematyki. Śledząc historiografię nie tylko kościelną, łatwo zauważyć, że publikacje te nigdy nic nie tracą ze swej aktualności, mają charakter niepodważalny i pozostają pozycją, którą można śmiało określić jako ponadczasową.

Ksiądz profesor opublikował źródła z lat 1950–1981. Jak sam zaznacza są to lata biskupiej posługi Prymasa Wyszyńskiego, wyłączając rok 1949, rok objęcia urzędu arcybiskupa gnieźnieńskiego. Wynika to z braku wcześniejszego materiału. Istnieją, również z tej przyczyny, luki z lat: 1957, 1961–1963, 1978, 1980. Granice chronologiczne sprawozdań obejmują czas ważnych wydarzeń w życiu Kościoła i państwa. Są to, jak zaznacza wydawca, lata walki z Kościołem w epoce stalinowskiej, odwilży gomułkowskiej i początków transformacji gierkowskiej. W zakresie wewnątrzkościelnym w omawianym okresie dokonywały się: Wielka Nowenna przed Tysiącleciem Chrztu Polski, Millenium i wybór Papieża Polaka.

Ze swej strony pragnę zwrócić uwagę także na jeszcze jedno wydarzenie, w mojej ocenie niezmiernie ważne. Jest to bowiem czas wprowadzania w życie reform Soboru Watykańskiego II. Sprawozdania, mimo że nie mówią o tym *explicite*, podają bardzo wiele wiadomości wskazujących na wysiłki podejmowane w celu wprowadzenia postanowień soborowych w życie wspólnot parafialnych i całej archidiecezji. W historii duszpasterstwa jest to wydarzenie, ośmielam się stwierdzić, rewolucyjne. Długotrwały wpływ scholastyki i jurydyzmu na duszpasterstwo oraz towarzyszące mu ówczesne uwarunkowania społeczno-polityczne, sprawiły, że cechowały je: tryumfalizm, apologetyzm, kle-

rykalizm i paternalizm, a w przepowiadaniu retoryka. Próbę mającą na celu zapobiec sygnalizowanej w XIX w. „nieskuteczności" duszpasterstwa podjął wspomniany Sobór, podkreślając potrzebę nowego samookreślenia się Kościoła w świetle słowa Bożego, z uwzględnieniem sytuacji, w której ma się realizować; pozwoliło to na dostrzeżenie misyjnej i ekumenicznej roli duszpasterstwa oraz jego służebnej postawy, co skłaniało duszpasterzy do poszukiwania nowych metod działania i nieustannej akomodacji. W tym kontekście, omawiana publikacja staje się pozycją, bez której podjęcie badań nad wprowadzaniem zasad soborowych, wydaje się po prostu niemożliwe.

Redakcja wydawnictwa została dokonana zgodnie z zasadami edytorskimi dla źródeł historycznych, które mają formę akt urzędowych. Zostały przygotowane przez księży Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie. Ksiądz profesor we wstępie przedstawił proces powstawania omawianych dokumentów: Kuria Metropolitalna przygotowywała kwestionariusz zawierający interesujące ją punkty i przesyłała do proboszczów. Schemat merytoryczny ulegał modyfikacji w zależności od zainteresowania ze strony Kurii. Wydawca podaje we wstępie schemat sprawozdań, który pozwala następnie łatwiej i z większą przejrzystością poruszać się w opublikowanych materiałach.

Dużo miejsca w omawianej pozycji zajmują dane liczbowe. Obrazują one wyraźnie, w jakim stopniu udawało się duszpasterzom oddziaływać na wiernych w różnych aspektach życia religijnego. Zapewne posłużą one jeszcze niejednokrotnie do analizy porównawczej zachowań wiernych i ich zaangażowania w życie Kościoła.

Publikacja zawiera objaśnienia terminologii kościelnej i skrótów, co wydaje się być szczególnie przydatne dla osób, które życiem Kościoła się interesują, a które nie zawsze potrafią dokładnie zrozumieć terminy, którymi Kościół się posługuje. Na końcu książki znajdują się indeksy: osobowy, miast i miejscowości oraz spis ilustracji.

Zaprezentowana publikacja, jak już wspomniałem we wstępie, ze względu na jej materię – teksty źródłowe, w historiografii kościelnej z pewnością znajdzie swoje poczytne miejsce. Przedmiot tej publikacji – duszpasterstwo – stanowi fundamentalne zadanie Kościoła. Zapewne stanie się pozycją, po którą sięgną pracownicy naukowi i studenci teologii, szczególnie teologii pastoralnej i historii Kościoła. Ośmielam się też stwierdzić, że pozycja ta powinna stać się ważną lekturą referatów duszpasterskich, gdyż wiele obecnie podejmowanych inicjatyw, które uważa się za nowatorskie, w rzeczywistości są nieświadomą repliką pomysłów duszpasterskich z przeszłości.

Ks. Robert Nurski

Sprawozdanie z VII Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej nt. „Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych" (Poznań, 29-30 listopada 2006 roku)

Rodzina, jako podstawowa wspólnota życia i miłości (por. KDK 48), sięgająca w swojej genezie przymierza małżeńskiego przez wyrażenie wzajemnej, wolnej i nieodwołalnej zgody, stanowi naturalną instytucję pośredniczącą między jednostką ludzką a społeczeństwem. W jej ramach dokonuje się bowiem rozwój człowieka, kształtują się międzyludzkie relacje, wzory zachowań i sposób wartościowania, a zatem dokonuje się proces socjalizacji pierwotnej. W realizacji wspomnianego procesu, rodzina powinna otrzymywać należną pomoc ze strony społeczeństwa, którego jest przecież podstawową komórką, jak również ze strony Kościoła, który uważa ją za „naturalną i podstawową szkołę wiary" (ChL 62). Współczesny kryzys rozumienia rodziny oraz jej podstawowych funkcji wyrosły z widocznych przemian społeczno-kulturowych, odzwierciedlających się także w przeobrażeniu modelu rodziny, stanowi szczególne wyzwanie dla państwa i Kościoła. Palącą poniekąd koniecznością staje się zatem przełamanie aktualnych tendencji deprecjonujących i banalizujących wartość wspólnoty rodzinnej.

Zorganizowana przez Zakład Katolickiej Nauki Społecznej WT UAM VII Ogólnopolska Konferencja Naukowa w Poznaniu, w dniach 29–30 listopada 2006 roku, starała się poszukiwać odpowiedzi na pytania nie tylko o rolę instytucjonalnego Kościoła w służbie rodzinie, ale także o kształtowanie wzajemnych relacji i więzi pomiędzy tymi wspólnotami. Cała Konferencja, którą otworzył ks. prof. dr hab. Jan Szpet**,** prodziekan WT UAM, podzielona została na siedem sesji. Każda sesja składała się z trzech bądź czterech referatów, po których odbywała się dyskusja.

Pierwszej sesji pt. „Wzajemne relacje i więzi Kościoła i rodziny" przewodniczyła prof. dr hab. Halina Rusek (UŚ, Cieszyn). W ramach tej sesji wygłoszono trzy referaty. Dr Agnieszka Zduniak-Fedczak (UWM, Olsztyn) w wystąpieniu zatytułowanym „Kościół a rodzina w ujęciu Franza-Xavera Kaufmanna" zapoznała zebranych z myślą niemieckiego socjologa na temat rodziny. Referentka podkreśliła, że F.X. Kaufmann zauważył od lat 60-tych XX wieku nasilający się proces odrzucania wielu elementów nauczania Kościoła na temat rodziny. Nauczanie to rozumie się coraz częściej jako zbiór autorytatywnych wymagań Kościoła. Stąd rodzi się pogłębiający dystans między rodziną a Kościołem, który, według F. X. Kaufmanna, będzie miał negatywny wpływ na socjalizację religijną dokonującą się w rodzinie.

Jako druga referat wygłosiła dr Elżbieta Kotkowska (UAM, Poznań). W przedłożeniu pt. „Wzajemne relacje Kościoła i rodziny w perspektywie eklezjologii communio", nawiązując do biblijnych obrazów Kościoła, E. Kotkowska wskazała na analogie pomiędzy wspólnotą Kościoła a wspólnotą rodzinną. Eklezjologia communio oraz eklezjologia eucharystyczna stanowią wzór i wsparcie dla Kościoła domowego, jakim jest rodzina.

Kolejny referat pt. „Kontekstualne duszpasterstwo rodzin" wygłosił ksiądz dr Szymon Stułkowski (UAM, Poznań). Nawiązując do nauki II Soboru Watykańskiego na temat konieczności badania znaków czasu przez Kościół mówca wskazał i zapoznał zarazem zebranych z nowymi inicjatywami duszpasterskimi w archidiecezji poznańskiej odnoszącymi się do narzeczonych, małżeństw bezdzietnych i osób porzuconych przez współmałżonka. Wspomniane nowe inicjatywy nazwane zostały duszpasterstwem kontekstualnym.

Temat drugiej sesji Konferencji brzmiał „Kościół wobec małżeństwa i rodziny". Obradom przewodniczył ks. prof. dr hab. Janusz Mariański (KUL, Lublin). Pierwszy wykład „Kościół rzymskokatolicki i Kościół ewangelicko-augsburski wobec małżeństw mieszanych" wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Budniak (UŚ, Katowice). Prelegent w oparciu o „Nowe Dyrektorium Ekumeniczne" wskazał teologiczne podstawy ekumenizmu, zwracając jednocześnie uwagę na potrzebę podejmowania wspólnych działań przez duszpasterzy dwóch Kościołów. Ks. J. Budniak nie poprzestał tylko na teoretycznych rozważaniach, ale na przykładzie Śląska Cieszyńskiego zobrazował, jak w praktyce wygląda przygotowanie nupturientów dwóch wyznań do zawarcia małżeństwa i sama ceremonia zaślubin. Podjęte próby obecności podczas zaślubin kapłanów dwóch Kościołów spotkały się z ogromną aprobatą wiernych wspomnianych wyznań.

W drugim wykładzie zatytułowanym „Troska Kościoła o rodziny na przykładzie działań podejmowanych w archidiecezji warmińskiej" dr Wojciech Muszyński (UWM, Olsztyn) ukazał szereg konkretnych przykładów zaangażowania się Kościoła na rzecz świadczenia pomocy rodzinie. Mówca zwrócił uwagę na takie inicjatywy Kościoła na Warmii, jak: organizowanie rekolekcji i dni skupienia dla małżeństw i rodzin, poradnictwo rodzinne, wspólne odnawianie przyrzeczeń małżeńskich, obecność nowych ruchów prorodzinnych, organizowanie funduszy stypendialnych dla dzieci z ubogich rodzin, pomoc Caritas.

Ostatni wykład w ramach drugiej sesji wygłosiła mgr Eliza Litak (UJ, Kraków). W referacie pt. „*Nie jeden raz zgrzeszyliśmy wobec rodziny*. Polityka prorodzinna w oczach biskupów katolickich. Diagnozy i zalecenia" prelegentka podkreśliła, że temat polityki wobec rodziny jest bardzo szeroko i często podejmowany w listach biskupów polskich. We wspomnianych listach można wyróżnić dwa stanowiska, które zajmują biskupi: jedno, to brak dostatecznego

wsparcia wobec rodziny przez państwo; drugie, to obecna na szeroką skalę polityka antyrodzinna, a nawet antyludzka. E. Litak, analizując listy biskupów polskich, zauważyła ponadto, że rządy sprawowane przez opcje lewicowe spotykają się z negatywną oceną polityki prorodzinnej, a rządy prawicowe z dużą akceptacją tej polityki . Referentka nie ograniczyła swego wystąpienia tylko i wyłącznie do zakomunikowanych powyżej zagadnień, ale zwróciła także uwagę na widoczne w listach biskupów podmioty ponoszące odpowiedzialność za błędną politykę prorodzinną. Zaliczyła do nich: konkretne osoby, władzę ustawodawczą, media, nurty polityczne, społeczeństwo, konkretne rodziny, a także cywilizację techniczną, dyktaturę relatywizmu, liberalizm.

Trzecią sesję otworzył i całość poprowadził ks. prof. Józef Budniak. Na sesję, której temat brzmiał „Rodzina wobec Kościoła instytucjonalnego", złożyły się trzy wykłady. Pierwszy pt. „Rodzina wobec Kościoła. Refleksje socjologiczne wokół kulturowych wzorów konfesyjnej religijności" wygłosił prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz (UŚ, Katowice). Mówca podkreślił z jednej strony istotną rolę rodziny w procesie socjalizacji pierwotnej, a z drugiej strony wskazał na Kościół jako szczególną wspólnotę strzegącą tradycji rodzinnej. Ponadto prof. W. Świątkiewicz zwrócił uwagę na konieczność dostrzeżenia różnicy pomiędzy kryzysem w rodzinie, który zawsze występując w poszczególnych rodzinach wcale nie kwestionował instytucji rodziny a kryzysem rodziny, który się obecnie zauważa, a którego symptomem jest uznawanie singli, czy też związków homoseksualnych za rodzinę.

Drugi wykład, który wygłosił ks. prof. Janusz Mariański nosił tytuł „Więzi społeczne w rodzinie w opinii młodzieży szkolnej". Ukazano w nim, w oparciu o badania socjologiczne, zmiany zachodzące w rodzinie w związku z przejściem od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego. Im bardziej nowoczesne społeczeństwo tym bardziej zeświecczone. Rodzina, jak wykazały badania, stanowi centralne miejsce w wartościowaniu Polaków i polskiej młodzieży. Co więcej, badania potwierdzają tendencję, że moralność i religijność, jako dwie różne rzeczywistości, nie zawsze są ze sobą powiązane, a dodatkowo złe warunki bytowe Polaków oraz brak dostatecznej świadomości na temat rodziny sprawiają, że coraz rzadziej wprowadza się zasady katolickie w życie.

Trzeci i ostatni referat zatytułowany „Sposoby wspierania rodziny przez Kościoły na Śląsku Cieszyńskim" wygłosiła prof. Halina Rusek. Referentka, zwracając uwagę na zróżnicowanie religijne regionu, jakim jest Śląsk Cieszyński, wykazała liczne przykłady ekumenicznej współpracy Kościoła katolickiego i Kościoła luterańskiego na rzecz wsparcia rodziny. Dokonuje się ono w dwóch wymiarach: wsparcie duchowe (kerygmat i liturgia) i materialne (diakonia, caritas). Kościół luterański bardziej niż Kościół katolicki podkreśla znaczenie

diakonii. Z kolei Kościół katolicki cieszy się większą ilością wypracowanych dokumentów na temat rodziny i małżeństwa. W zakończeniu prof. H. Rusek zwróciła uwagę na pewne niebezpieczeństwo, polegające na tym, że Kościół traci dziś często z pola widzenia „rodzinę normalną", a nadmiernie koncentruje się na „rodzinie zagrożonej".

Czwarta i ostatnia sesja pierwszego dnia Konferencji nosiła tytuł „Pozareligijne oddziaływanie Kościoła na rodzinę". Sesję, którą prowadził prof. Wojciech Świątkiewicz, otworzył wykład „Agape i eros w encyklice Benedykta XVI *Deus Caritas est* z perspektywy *być*", który wygłosiła prof. dr hab. Alicja Sakaguchi (UAM, Poznań). Prelegentka zwróciła uwagę na dwa sposoby egzystencji człowieka: „mieć" i „być". Pierwszy sposób egzystencji, „mieć" dotyczy sfery wartości materialnych i doznań, i zajmuje on pozycję niższą od drugiego, zwanego „być". Dramat dzisiejszego człowieka polega na tym, że został zagubiony wymiar „być", przy jednoczesnej koncentracji na „mieć". Fakt ten nie jest bez znaczenia dla funkcjonowania dzisiejszej rodziny.

W drugim wykładzie pt. „Wartość katolickiego spojrzenia na rodzinę w świetle społecznego Magisterium Kościoła" ks. dr Tomasz Głuszak (UAM, Poznań) ukazał małżeństwo powstałe przez wyrażenie wzajemnej, nieodwołalnej i publicznej zgody jako naturalne powołanie mężczyzny i kobiety zamierzone przez Boga. Człowiek ochrzczony powinien odkryć małżeństwo jako rzeczywistość wspartą nadprzyrodzoną łaską sakramentu i jednocześnie jako podstawową płaszczyznę realizacji zbawienia. Stąd, zdaniem prelegenta, nauka Kościoła na temat małżeństwa i rodziny różni się od nauk świeckich tym, że odwołuje się ona w pierwszym rzędzie do Objawienia Bożego, pragnąc w ten sposób nieść pomoc człowiekowi w odczytaniu zamysłu Bożego odnośnie do jego życia małżeńskiego i rodzinnego.

W kolejnym wykładzie pt. „Poza-religijne funkcje Kościoła w sferze publicznej" dr Paweł Grygiel (WSIiZ, Rzeszów), na podstawie przeprowadzonych badań, wykazał pewnego rodzaju interesującą tendencję obecną w polskiej rzeczywistości. Polacy przypisują dużą rolę oddziaływania Kościoła na sferę prywatą przy jednoczesnym mocnym ograniczeniu aktywnej obecności Kościoła w sferze publicznej. Jeżeli jednak Kościół ma być obecny w życiu publicznym, to jego obecność powinna być symboliczna.

Z kolei dr Elżbieta Okońska (UKW, Bydgoszcz) w referacie zatytułowanym „Rola kobiety w przygotowaniu kapłana do dialogu z małżeństwem i rodziną" wskazała na specyfikę WSD w Bydgoszczy, które charakteryzuje się największą liczbą kobiet obecnych w kadrze wykładowców seminarium w całej Polsce. Fakt ten bardzo pozytywnie oddziałuje na wspólnotę seminaryjną oraz pomaga klerykom w podjęciu i prowadzeniu dialogu z kobietą, co ma funda-

mentalne znaczenie dla pracy duszpasterskiej, zwłaszcza w szeroko rozumianym duszpasterstwie rodzin. Obecność kobiety w formacji seminaryjnej przyczynia się z jednej strony do umocnienia tradycyjnego spojrzenia na kobietę, a z drugiej strony potwierdza pełniejszy udział kobiety w życiu Kościoła.

Drugi dzień Konferencji otworzyła sesja pt. „Więzi społeczne a religijność w rodzinie", którą poprowadziła prof. Halina Rusek**.** Składała się ona z czterech referatów. Pierwszy „Rodzina jako *Domowy Kościół* a Kościół instytucjonalny" wygłosił ks. dr hab. Marian Stepulak (KUL, Lublin). Zwrócił on uwagę na dokonujący się w rodzinie proces socjalizacji w dziedzinie religijnej, co ma istotne znaczenie dla szerszego życia społecznego. Mówca podkreślił, że istotną rolę w tym procesie odgrywa prawdziwy dialog rodzinny.

Z kolei ks. dr Marek Jarosz (KUL, Lublin) w referacie pt. „Asymetryczny wpływ rodziców na religijność młodzieży", zwrócił uwagę na dwa istotne fakty potwierdzone wynikami badań socjologicznych. Po pierwsze, u młodzieży można zauważyć, że oddziaływanie rówieśników na religijne przekonania jest znacznie mniejszy niż wpływ rodziców i po drugie, wpływ matki i ojca jest różny na religijne przekonania młodzieży (matka jest najbardziej religijna w oczach badanych i ma najsilniejszy wpływ na postawę młodego człowieka).

W trzecim wykładzie pt. „Sposoby prezentacji figury ojca w prasie katolickiej na przykładzie publicystyki *Gościa Niedzielnego* i *Tygodnika Powszechnego*" dr Andrzej Kasperek (UŚ, Cieszyn) podzielił się z zebranymi dokonaną przez siebie analizą tekstów ze wspomnianych w tytule czasopism katolickich na temat obecności w tekstach treści dotyczących figury ojca i rodziny. A. Kasperek przeanalizował artykuły na łamach wspomnianych czasopism katolickich od lipca 2005 roku do czerwca 2006 roku („Gość Niedzielny" zamieścił 5 artykułów na temat figury ojca i 53 artykuły na temat rodziny; „Tygodnik Powszechny" zamieścił 4 artykuły na temat figury ojca i 22 artykuły na temat rodziny). Prelegent w wypowiedzi podkreślił, że „Gość Niedzielny" ma bardziej familijny charakter od „Tygodnika Powszechnego", na łamach którego jest bardzo mało prorodzinnych treści. „Tygodnik Powszechny" zasadniczo nie włącza się w debatę na temat rodziny i ojcostwa. Nieco szerzej tematyka rodzinna jest obecna na łamach „Gościa Niedzielnego", ale figura ojca chociaż jest obecna, to jednak jest zamazana – stoi on niejako z boku rodziny.

Ostatni wykład w ramach piątej sesji tematycznej pt. „Typ rodziny pochodzenia i religijność jako wyznacznik kształtowania się wyobrażeń i planów młodzieży dotyczących rodziny własnej" wygłosiła dr Ewa Wysocka (UŚ, Katowice). Prelegentka w swoim przedłożeniu podkreśliła, że wizja przyszłej własnej rodziny u młodzieży znajduje się stale na poziomie wartości centralnej. Pochodzenie oraz doświadczenie rodzinne nie jest bez znaczenia dla planów

życiowych, stąd E. Wysocka zauważyła, że młode osoby proreligijne bardziej cenią i uwzględniają w swoich życiowych planach wartości allocentryczne, a osoby areligijne znacznie częściej wartości materialne i hedonistyczne.

Temat centralny szóstej sesji to „Życie religijne rodziny". W jej ramach wysłuchano trzech wykładów. Całości przewodniczył ks. prof. J. Budniak. W pierwszym wykładzie „Kościół i rodzina a socjalizacja młodego pokolenia początków XXI wieku – razem, obok siebie czy przeciw sobie?" dr Andrzej Górny (UŚ, Katowice) zauważył, że początek XXI wieku cechuje pluralizm życia, sekularyzacja, technika wirtualna, co może sugerować, że człowiek jest bardziej przygotowany do życia społecznego. Tymczasem, jak wykazują badania, rodzina i Kościół odgrywają nadal niezastąpioną rolę w procesie socjalizacji zarówno pierwotnej jak i wtórnej. Pomimo tego można zauważyć w modelu rodziny współczesnej powolne przechodzenie od „razem", do „obok siebie", a nawet „bycie przeciw sobie". Na ten proces wpływają dokonujące się w życiu społecznym różnorakie zmiany.

Następnie ks. dr Leon Smyczek (KUL, Lublin) w referacie pt. „Praktyki religijne młodzieży a style wychowania w rodzinie", wykazał na podstawie przeprowadzonych badań socjologicznych, że praktyki religijne mają wpływ na postawę rodziców wobec dzieci i jednocześnie przyczyniają się do kształtowania ich osobowości.

W oparciu o przeprowadzone badania socjologiczne oparł również swoje wystąpienie dr Leszek Gajos (SGGW, Warszawa). W wykładzie zatytułowanym „Wartości religijne a ogólny system wartości przekazywany w tradycyjnej rodzinie na Podkarpaciu i Zachodniej Ukrainie" porównał zmiany dokonujące się w sferze religijnej we wsi ukraińskiej i polskiej. W odniesieniu do wpływu religii na rodzinę w Polsce w przyszłości dostrzec można będzie tendencje pesymistyczne. Inaczej wspomniana kwestia wygląda na Ukrainie, gdzie zauważa się wzrost roli religii oraz pozytywne nastawienie do kapłana, co nie będzie bez znaczenia dla kształtowania życia rodzinnego w przyszłości.

Ostatnia zamykająca Konferencję sesja, którą tworzyły trzy wykłady, nosiła tytuł „Kultura religijna oraz socjalizacja w rodzinie". Przewodniczył jej prof. J. Baniak. Jako pierwsza referat wygłosiła mgr Małgorzata Zawiła (UJ, Kraków) pt. „Rodzina i religia w procesie umierania: rola, funkcje i dylematy". Prelegentka podkreśliła, że w wyniku zmian cywilizacyjnych dokonało się przeniesienie funkcji rodziny w radzeniu sobie z umieraniem osoby bliskiej. Funkcje dotychczas spełniane przez rodzinę są obecnie niejednokrotnie wypełniane również przez inne osoby, niekiedy bliskie osobie umierającej, ale nie będące jej rodziną w tradycyjnym rozumieniu. Co więcej, zmiany cywilizacyjne wpłynęły również na zmianę funkcji wypełnianych dotąd prawie wyłącznie przez

religię. Wspomniane religijne funkcje dotyczące pochówku zastępowane są coraz częściej rytuałem świeckim.

Z kolei dr Maria Sroczyńska (AŚ, Kielce) w wykładzie „Rytuały religijne a rodzina. Problem zmienności i zmiany kulturowej" wykazała obecność zróżnicowanego modelu transmisji tradycji kulturowej w rodzinie na skutek zmian cywilizacyjnych. Model postfiguratywny (rodzice uczą dzieci) wydaje się coraz częściej mniejszościowym we współczesnej rodzinie i pociąga za sobą konieczność refleksji nad przekazem dziedzictwa w obrębie rodziny. Najwyraźniej widoczny jest obecnie model kofiguratywny (rodzice i dzieci uczą się wzajemnie od siebie) z tendencja jednak do upowszechniania się modelu prefiguratywnego (dzieci uczą rodziców). A zatem zauważa się proces tzw. socjalizacji odwróconej.

W ostatnim wykładzie pt. „Uroczystości odpustowe jako czynnik integrujący rodzinę i społeczność parafialną" dr Małgorzata Strzelec (AŚ, Kielce) zapoznała zebranych z badaniami przeprowadzonymi wśród uczniów szkół podstawowych i gimnazjów na temat kultu św. Rocha w parafii Mikstat. Uzyskane wyniki badań wskazały, że rodzina odgrywa istotną rolę w przekazie tradycji odpustowych. Co więcej, wspomniane religijne uroczystości mają wyraźnie rodzinny charakter, co pozytywnie wpływa na integrację samej rodziny.

Ks. Tomasz Głuszak

DOROBEK NAUKOWY ŚRODOWISKA GNIEŹNIEŃSKIEGO W ROKU 2006

I. Pozycje książkowe

Hanelt T., *Dzieje Starego Testamentu w żywotach jego bohaterów*, Gniezno 2006, 293 ss.

Kmiecikowski W., *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*, Warszawa 2006, 233 ss.

Siemianowski A. – **Kmiecikowski W**., *Zarys teorii poznania. Ujęcie fenomenologiczne.* Gniezno 2006, 75ss.

Muszyński H. **J**., *Znak pociechy i niezawodnej nadziei,* Gniezno 2005, 278ss. (red. M. Jasinski).

Polak M. (red.), *Millennium śmierci bł. Radzyma Gaudentego 1006–2006. Katechezy przygotowujące do obchodów jubileuszu*, Gniezno 2006.

Pupalaigyte J. – **Lenow S**. – **Polak M**. (red.), *Tradycja wartości chrześcijańskich. Porównanie europejskie. Vermittlung christlicher Werte im europäischen Vergleich. Krikscionisku vertrybiu perteikimo ivariose Europos salyse palyginimas*, Magdeburg–Kaisiadorys–Gniezno 2006.

Siemianowski A., *Czym jest filozofia?* (na prawach skryptu), Toruń 2006, 108 ss.

Siemianowski A., *Szkice z etyki wartości*, Gniezno 2006, 227 ss. [wydanie drugie poszerzone].

Sobczak A., *Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki*, Poznań 2006.

Sobczak A. (red.), *Prawo i Kościół*, Tom 1, Poznań 2006.

Sobczak A., Redaktor i główny autor poradnika: *Cmentarz w prawie i praktyce*, Warszawa 2005nn. [4 aktualizacje: luty, maj, sierpień, listopad 2006].

II. Artykuły

Bohdanowicz A., *Teolog wobec moralnych dylematów współczesnej medycyny i biotechnologii*, Colloquia Theologica Ottoniana 2(2006)39–53.

Bohdanowicz A., *Transplantacje – nowy sposób miłości bliźniego. Wybrane aspekty medyczne, etyczne i prawne*, Studia Włocławskie 9(2006)82–92.

Czyżewski B., *Geneza życia zakonnego. Studium historyczne,* Studia Gnesnensia 20(2006)87–104.

Czyżewski B., *Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła*, Teologia Patrystyczna 3(2006)25–41.

Gładyszewski L., *Św. Grzegorz Wielki, Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*. Tom 2. Księgi VI–X, Kraków 2006 (tłumaczenie Księgi VII, 77–141).

Głuszak T., *Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie Adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa",* Teologia Praktyczna 7(2006)17–39.

Grzelak A., *Duszpasterstwo liturgiczne w świetle listów apostolskich Jana Pawła II „Vicesimus Quintus Annus" i „Novo Millennio Ineunte"*, Studia Gnesnensia 20(2006)123–138.

Hanelt T., Cykl 5 artykułów biblijnych w Posłańcu Ducha Świętego (2006).

Hanelt T., Cykl 14 artykułów biblijnych w Przewodniku Katolickim (2006).

Hanelt T., *Ewangelia Judasza*, Studia Gnesnensia 20(2006)83–86; Nowoczesna Plebania (2006)3,12–15.

Iwiński G., *Staurocentryczny wymiar życia Jezusa Chrystusa. Analiza wybranych myśli K. Rahnera i H. Ursa von Balthasara*, Studia Gnesnensia 20(2006)113–122.

Jasinski M., *Najmniejsi bracia Jezusa – wezwanie do solidarności*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 60(2005) wyd. specjalne, 17–24.

Kiejkowski P., Katecheza nt: *Kościół w zamyśle Bożym*, w: M. Polak (red.), *Katechezy przygotowujące do obchodów jubileuszu*, Gniezno 2006, 5–9.

Kmiecikowski W., *Leszczyński a Witkacy w „Sporze o monadyzm"*, Studia Gnesnensia 20(2006)5–30.

Kowalczyk M., *Katechumenat chrzcielny w katechezie*, Katecheta (2006)6,3–14.

Kowalczyk M., *Nauczanie religii w gimnazjum w korelacji z językiem polskim*, Katecheza, Rodzina, Parafia i Szkoła 4(2006)77–85.

Makowski T., *Pastoralna relektura encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater"*, Studia Gnesnensia 20(2006)163–194.

Muszyński H., *Europe In 2020,* w: Hans-Gert Poettering (red.), *Our Vision of Europe in 2020*, Brussels 2006, 167–174.

Muszyński H., *Wierzę…*, w: *Biskupi uczą pacierza*, Poznań 2006, 14–16.

Nowak M. M., *Kuria Metropolitalna w Gnieźnie jako organ administracyjny w czasie rządów kardynała Stefana Wyszyńskiego (1949–1981)*, Studia Gnesnensia 20(2006)291–306.

Olczyk M., *Czy można nakazać miłość? Imperatywny charakter przykazania miłości. Uwagi na marginesie «Deus Caritas est»*, w: D. Bryl, J. Troska (red.), *Teologia i moralność*, Poznań 2006, 49–61.

Olczyk M., *Dobro i zło moralne w optyce chrześcijańskiej doskonałości*, Studia Gnesnensia 20(2006)203–218.

Polak M., *Katecheto nie zapomnij o Kościele*, Biuletyn Katechetyczny Archidiecezji Gnieźnieńskiej 2(2006)5–7.

Polak M., *„Kett-metoda" i „marchtaler Plan" w dydaktyce tradycji wartości chrześcijańskich*, w: J. Pupalaigyte – S. Lenow – M. Polak (red.), *Tradycja wartości chrześcijańskich. Porównanie europejskie. Vermittlung christlicher Werte im europäischen Vergleich*. *Krikscionisku vertrybiu perteikimo ivariose Europos salyse palyginimas*, Magdeburg–Kaisiadorys–Gniezno 2006, 62–68.

Polak M., *Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, w: M. Polak (red.), *Millennium śmierci bł. Radzyma Gaudentego 1006–2006. Katechezy przygotowujące do obchodów jubileuszu*, Gniezno 2006, 20–24.

Polak M., *Odpowiedzialni za katechezę parafialną*. w: R. Chałupniak – J. Kochel – J. Kostorz (red.), *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, Opole 2006, 159–171.

Polak M., *Powołani do katechezy parafialnej, czyli kto to powinien robić*, Katecheta (2006)7/8,86–92.

Polak W., *Odkrywanie i towarzyszenie powołaniom we wspólnocie parafialnej*, w: *Program duszpasterski Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 2007. Przypatrzcie cię bracia powołaniu waszemu (1 Kor 1,26)*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 61(2006) wyd. specjalne, 25–27.

Polak W., *Pomoc młodym, aby byli uczniami i świadkami Chrystusa, szansą dla odnowy duszpasterstwa powołań*, Studia Gnesnensia 20(2006)219–242.

Polak W., *Sytuacja powołań duchownych w Polsce*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2006/2007 Przypatrzmy się powołaniu naszemu*, Katowice 2006, 268–282.

Polak W., *Wychowanie do wiary i postaw moralnych ludzi młodych*, w: B. Stróżycki (red.), *Wychowanie do wiary i postaw moralnych ludzi młodych: aspekt biblijny i katechetyczny*, Krajowa Kongregacja Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań, Gietrzwałd 10–12 marca 2006, Poznań 2006, 5–7.

Pyc M., *Hans Urs von Balthasar*, w: J. Jezierski – K. Parzych (red.), *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, Olsztyn 2006, 19–37.

Pyc M., *Hansa Ursa von Balthasara refleksja nad tajemnicą Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Harmonia we wzajemnych relacjach między Bogiem i człowiekiem*, Filozofia Religii. Tom 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych* (red. J. Baniak), Poznań 2006, 103–111.

Pyc M., *„Pan go podźwignie" (Jk 5,15). Spotkanie z Chrystusem w sakramencie chorych*, Studia Gnesnensia 20(2006)105–112.

Rakoczy T., *Dyspensa od celibatu*, w: Prawo i Kościół. Tom 1, Poznań 2006, 79–95.

Rakoczy T., *Skarga powodowa o orzeczenie nieważności małżeństwa i jej prawne konsekwencje*, Studia Gnesnensia 20(2006)335–353.

Rakoczy T., *Zasady prawne ograniczające prawo wiernych do przyjmowania sakramentu Eucharystii*, Teologia Praktyczna 7(2006)129–145.

Rzeszowski W., *Powołanie jako dialog*, Pastores (2006)30,51–57.

Rzeszowski W., *Kancelaria miejscem trudnych spotkań*, Pastores (2006)33,65–75.

Siemianowski A., *Hermeneutyka i fenomenologia,* w: H. Mikołajczyk i in. (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Kraków 2006, 95–105.

Siemianowski A., *Krytyka i prawda w filozofii Edmunda Husserla*, Studia Włocławskie 9(2006)63–68.

Siemianowski A., *O potrzebie i możliwości nowej metafizyki,* Poznańskie Studia Teologiczne (2006)20,257–293.

Siemianowski A., *Problemy moralne biznesu w świetle etyki wartości*, Studia Ekonomiczne i Finansowe (2006)159–197.

Siemianowski A., *W sprawie poszukiwania nowej metafizyki*, Filozofia Chrześcijańska 3(2006)61–65.

Sobczak A., *Kobieta, małżeństwo i rodzina w Islamie*, w: Prawo i Kościół. Tom 1, Poznań 2006, 97–115.

Stefański J., *Edycja typiczna „Caeremoniale Episcoporum" z roku 1984. Prace redakcyjne*, w: Z. Kroplewski – A. Offmański (red.), Ty jesteś kapłanem na wieki, Szczecin 2006, 267–296.

Stefański J., *„Caeremoniale Episcoporum" z roku 1984. Prezentacja księgi*, Liturgia Sacra 12(2006)2,223–236.

Śmigiel K., *Kulturotwórcza rola Kościoła w Polsce średniowiecznej*, Studia Gnesnensia 20(2006)275–281.

Śmigiel K., *Maciejowski Bernard 1548-1608, kardynał, prymas, abp gnieźnieński*, w: *Encyklopedia Katolicka*. Tom 11, Lublin 2006, 718–720.

Śmigiel K., *Marcin zm. 1124, abp gnieźnieński*, w: *Encyklopedia Katolicka*. Tom 11, Lublin 2006, 1240–1241.

III. Recenzje i omówienia

Gładyszewski L., (rec.): J. A. Wojtczak-Szyszkowski, *Fides et traditio. Wybór tekstów autorów wczesnego chrześcijaństwa (dla uczniów szkół katolickich, studentów i alumnów)*, Warszawa 2006: Vox Patrum 25(2006)423–425.

Głuszak T., *Świadomie przeżywać wiarę*: Recenzja książki: G. Weigel, *Listy do młodego katolika,* Kraków 2006: W Drodze (2006)12,112–115.

Głuszak T., (rec.): G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga,* Warszawa 2005: Społeczeństwo 16(2006)1,155–158.

Głuszak T., (rec.): L. Grygiel, *Święty Benedykt – pierwszy Europejczyk,* Tyniec–Kraków 2005: Homo Dei 76(2006)4,180–183.

Pyc M., (rec.): D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach,* Poznań 2004: Studia Gnesnensia 20(2006)357––362.

Śmigiel K., (rec.): S. Bober – S. Budyn (red.), *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945–2005*, Lublin–Hannower 2006: Studia Gnesnensia 20(2006)355–357.

IV. Prace magisterskie

Adam Anna, *Poszukiwania filozoficzno-religijne Tomaša Halika. Analiza tekstów przełożonych na język polski*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski).

Andrzejczak Adam, *Prawna troska Kościoła o formacje kapłańską*. (Promotor: Ks. dr Aleksander Sobczak).

Andrzejewski Marcin, *Chrześcijaństwo a pogaństwo w dialogu „Oktawiusz Minucjusza Feliksa".* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Bortkiewicz Anna, *Miejsce Ducha Świętego w życiu moralnym chrześcijanina w świetle encykliki «Dominum et Vivificantem» i listu apostolskiego «Tertio millennio adveniente»*. (Promotor: Ks. bp dr Wojciech Polak).

Borzych Marta, *Duszpasterstwo dzieci terminalnie chorych i ich rodzin*. (Promotor: Ks. dr Mieczysław Polak).

Bykowska Agnieszka, *Akcja Katolicka w dekanacie wrzesińskim w latach 1931-1939*. (Promotor: Ks. dr hab. Czesław Pest).

Chmara Dominika Fabiola, *Kara suspensy latae sententiae w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. (Promotor: Ks. dr Tomasz Rakoczy).

Dadek Tomasz, *Słowo Boże w życiu ucznia Jezusa w świetle perykopy o Marcie i Marii* (Łk 10,38–42). (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Domagalska Teresa, *Kształtowanie w katechizowanych chrześcijańskiego pojmowania pracy ludzkiej w oparciu o listy pasterskie Prymasa Polski Stefana Kardynała Wyszyńskiego*. (Promotor: Ks. dr Jan Szrejter).

Domańska Emilia, *Działalność kapelanów Związku Harcerstwa Polskiego w Bydgoszczy w latach 1917–1939*. (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Dudek Maciej, *Pastoralne – maryjne inicjatywy Prymasa Polski Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. (Promotor: Ks. dr Tadeusz Makowski).

Duszyńska Hanna, *Wypełnienie proroctw starotestamentowych w Ewangelii Dzieciństwa wg św. Mateusza*. (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Górna Danuta, *Apostolstwo świeckich w świetle III Powojennego Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej*. (Promotor: Ks. dr Mieczysław Polak).

Gryczka Sylwia, *Metody aktywizujące w katechezie kl. IV–VI. Studium na podstawie poznańskiej serii materiałów dydaktycznych*. (Promotor: S. dr Krystyna Szweda SSpS).

Gwincińska Monika, *Medyczno – etyczne aspekty choroby AIDS w świetle najnowszej literatury*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Hancyk Justyna, *Życie w prawdzie źródłem wolności w katechizowanym nauczaniu Kościoła*. Promotor: Ks. dr Jan Szrejter).

Hass Dorota, *Trynitarny rys dzieła pojednania w świetle nauczania Jana Pawła II*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Marek Pyc).

Hołowińska Marta, *Specyfika moralnych zobowiązań przysięgi sakramentalnej wobec małżonka alkoholika w świetle polskojęzycznego piśmiennictwa trzeźwościowego*. (Promotor: Ks. dr Maciej Olczyk).

Idziak Dorota, *Moralne aspekty posoborowej nauki dotyczącej komunii osób w małżeństwie*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Jagiełło Stanisław, *Ks. Jan Jagiełło 1903–1977. Życie i działalność*. (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Kaczmarek Katarzyna, *Duszpasterstwo młodzieży w świetle uchwał III Powojennego Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej*. (Promotor: Ks. dr Mieczysław Polak).

Kalinowska Ewa, *Próba obrony klasycznej koncepcji sztuki w szkole lubelskiej*. (Promotor: Ks. dr Waldemar Szczerbiński).

Karmoliński Romuald, *Przemiana człowieka starego w nowego w ujęciu „Katechez chrzcielnych" IV wieku*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Kępski Mariusz, *Prawda i mądrość w „Wyznaniach" Św. Augustyna*. (Promotor: Ks. dr Waldemar Szczerbiński).

Kolińska Ewa, *Teologiczny wymiar prokreacji na podstawie posoborowych dokumentów Kościoła*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Konieczka Bogusław, *Współodpowiedzialność rodziny za promowanie „ kultury życia „ w świetle adhortacji apostolskiej «Ecclesia in Europa» Jana Pawła II.* (Promotor: Ks. dr Tomasz Głuszak).

Korybalski Marcin, *Epistomologiczne koncepcje filozofii Dawida Hume'a i Johna Henry'ego Newmana. Próba porównania*. (Promotor: Ks. bp prof. dr hab. Marek Jędraszewski).

Kozłowska Grażyna, *Wychowanie do miłości w świetle nauczania Jana Pawła II skierowanego do młodzieży podczas pielgrzymek w Polsce*. (Promotor: Ks. dr Wojciech Rzeszowski).

Krucki Łukasz, *Synod diecezjalny biskupa Hieronima Rozrażewskiego z 1589 r*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Janusz Gręźlikowski).

Krzesiński Jacek, *Liturgia Światła Liturgii Paschalnej w odnowie liturgicznej obrzędów Wielkiego Tygodnia*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański).

Łakomiak Maciej, *Chrystologiczne zasady kultu maryjnego w ujęciu „Marialis cultus" i „Redemptoris Mater"*. (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Morawski Mariusz, *Maryjne przesłanie Listu apostolskiego „Rosarium Virginis Mariae"*. (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Mrozowski Robert, *Status prawny Drogi Neokatechumenalnej w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i Statutu Drogi Neokatechumenalnej.* (Promotor: Ks. dr Tomasz Rakoczy).

Modrak Damian, *Koncepcja pokoju w świetle Orędzi Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju.* (Promotor: Ks. dr Tomasz Głuszak).

Modrzejowska Julita, *Aspekty antropologiczne kryzysu ekologicznego na podstawie Orędzia Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju.* (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Musiał Maciej, *Nauka o pokucie w pismach Św. Pacjana z Barcelony.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Muzolf Rafał Michał, *Ezechielowe proroctwo o Pasterzu (34,1–31) w Ewangelii według św. Mateusza.* (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Muszyński Kazimierz, *Odpowiedzialność Kościoła partykularnego za misje w świetle posoborowych synodów Archidiecezji Gnieźnieńskiej*. (Promotor: Ks. dr Mieczysław Polak).

Nowak Artur, *Wypełnienie proroctw Izajasza w Nowym Testamencie (Iz 52,13–53, 12)*. (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Nowak Mateusz, *Jezus Chrystus a Prawo w świetle Mt 5,17-20.* (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Olszewski Piotr, *Zasady obowiązujące przyjmującego chrzest w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.* (Promotor: Ks. dr Tomasz Rakoczy).

Pałys Danuta, *Tajemnica krzyża w cyklu katechez środowych Jana Pawła II o Jezusie Chrystusie.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Marek Pyc).

Pawlak Lucyna, *Prawda w pedagogice postmodernistycznej w świetle „Veritatis splendor”*. (Promotor: Ks. bp dr Wojciech Polak).

Pecyna Krzysztof, *Kult maryjny w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego*. (Promotor: Ks. dr Aleksander Sobczak).

Pisarski Marek, *Pokuta jako element wewnętrznego nawrócenia na podstawie wybranych dokumentów ustawodawstwa kościelnego. Studium teologiczno-prawne.* (Promotor: Ks. dr Aleksander Sobczak).

Prus Krzysztof, *Rola modlitwy i pracy w kształtowaniu wspólnoty mnichów wg Reguły św. Benedykta*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Prybiński Andrzej, *Duszpasterstwo pokuty i pojednania w kontekście teologii grzechu w świetle «Reconciliatio et paenitentia».* (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Przybyła Bartosz, *Warstwa treści alegorycznej w komentarzu Św. Hieronima do Księgi Eklezjastesa*. (Promotor: Ks. dr Ludwik Gładyszewski).

Raczyńska Danuta, *Katecheza Roku Liturgicznego w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. (Promotor: Ks. dr Jan Szrejter).

Ratajczak Anna, *Sekty albo nowe ruchy religijne jako wyzwanie duszpasterskie dla Kościoła na przykładzie sekty Świadków Jehowy*. (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Sikora Elżbieta, *Powołanie św. Pawła pod Damaszkiem wg Dziejów Apostolskich i Listów do Galatów*. (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).

Sitterlee Ładzińska Justyna, *Dzieje parafii Zmartwychwstania Pańskiego w Bydgoszczy w latach 1979 – 2000.* (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Spiliszewska Aleksandra, *Elementy filozofii starożytnych w koncepcji dobra i zła Św. Tomasza z Akwinu na podstawie „De bono”*. (Promotor: Ks. dr Waldemar Szczerbiński).

Stachowiak Michał, *Krytyka tradycyjnej pobożności w „Religia w obrębie samego rozumu” Immanuela Kanta*. (Promotor: Ks. dr Waldemar Szczerbiński).

Sygit Monika, *Kontrowersje szabatowe w Ewangelii wg Mateusza (12,1–14)*. (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa)

Szczepański Robert, *Proces o stwierdzenie niemożności małżeństwa z tytułu niemocy płciowej.* (Promotor: Ks. dr Aleksander Sobczak).

Wieloszyńska Teresa, *Wychowanie do wolności od uzależnień w duszpasterstwie dzieci i młodzieży*. (Promotor: Ks. dr Mieczysław Polak).

Wojtaszak Dorota, *Wizerunek Ojca ukazywany przez środki masowego przekazu w odbiorze katechizowanej młodzieży gimnazjalnej*. (Promotor: Ks. dr Jan Szrejter)

Wolna Magdalena, *Dzieje parafii pw. Świętej Trójcy w Byszewie w latach 1945–2000.* (Promotor: Ks. dr Marian Aleksandrowicz).

Wolska Ilona, Posługa charytatywna w powojennych Synodach Archidiecezji Gnieźnieńskiej. (Promotor: Ks. dr Aleksander Sobczak).

SPIS TREŚCI

FILOZOFIA

Ks. Antoni SIEMIANOWSKI
Źródła europejskiego myślenia o człowieku 5

Ks. Antoni SIEMIANOWSKI
Europie jest potrzebne nowe myślenie o człowieku 29

Waldemar KMIECIKOWSKI
Kilka filozoficznych refleksji wokół niefilozoficznej pracy Michała Hellera «Początek jest wszędzie» 51

Ks. Remigiusz KRÓL
Problematyka wartości u Maxa Schelera i Nicolaia Hartmanna 81

Ks. Waldemar SZCZERBIŃSKI
Podstawy filozoficzne dialogu 87

PISMO ŚWIĘTE

Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK
Judaistyczno-ewangeliczna tradycja o pielgrzymowaniu do Jerozolimy i świątyni 103

Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI
Dążność do zjednoczenia osób jako istotna cecha miłości małżeńskiej w świetle wybranych tekstów Pieśni nad Pieśniami 131

TEOLOGIA

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
Ojcowie Kościoła w adhortacji apostolskiej Benedykta XVI «Sacramentum caritatis» 147

Ks. Ludwik GŁADYSZEWSKI
Objaśnienia prawd Symbolu zawarte w «De fide et symbolo» św. Augustyna 157

Ks. Tadeusz MAKOWSKI
Postulat odnowy parafii w kontekście pastoralnych wyzwań nowej ewangelizacji 169

Ks. Maciej OLCZYK
Miara moralnych możliwości człowieka
w świetle antropologii teologicznej 223

Aleksandra CHYLEWSKA-TÖLLE
Kardinal Newmans Weg zur katholischen Kirche
im Lichte seiner Aufzeichnungen und Korrespondenz 257

Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI
Miłość pasterska kapłana w świetle adhortacji apostolskiej
Jana Pawła II «Pastores dabo vobis» 271

DEUS CARITAS EST

Ks. Marek PYC
Paschalne dzieło miłości. Refleksja nad misterium paschalnym
w świetle encykliki Benedykta XVI «Deus caritas est» 285

Mariola CHMIELEWSKA
Doświadczenie miłości Boga i miłości człowieka w sytuacji cierpienia
w świetle encykliki Benedykta XVI «Deus caritas est» 291

Ewelina DRZYCIMSKA
Miłość małżeńska drogą poznania Boga.
Refleksja inspirowana przez encyklikę «Deus caritas est» 307

Anna JĘDRYKA
Miłość małżeńska jako obraz miłości Boga.
Refleksja na kanwie encykliki Benedykta XVI «Deus caritas est» 319

HISTORIA

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
Wyniesienie do godności kardynalskiej (1952–1957)
Prymasa Tysiąclecia 331

Ks. Kazimierz ŚMIGIEL
Instrukcje służbowe dla niższych i wyższych urzędników Konsystorzy
Generalnych w Gnieźnie i Poznaniu z 1831 roku 343

Karol STANISZEWSKI
Kwestia kaszubska w świetle pomorskiej prasy polskiej
w latach 1850–1890 357

PRAWO KANONICZNE

Ks. Aleksander SOBCZAK
Małżeństwa potajemne jako jedna z głównych przyczyn wprowadzenia obowiązkowej kanonicznej formy zawarcia małżeństwa przez Sobór Trydencki 367

Ks. Tomasz RAKOCZY
Konsekwencje prawne wobec jawnogrzeszników 377

RECENZJE I OMÓWIENIA

K. Lijka, Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej (Ks. Jerzy Stefański) 387
C. Ciattini, Prezbiter a nauka społeczna Kościoła (Ks. Tomasz Głuszak) 390
R. Dawkins, Bóg urojony (Ks. Waldemar Szczerbiński) 394
J. Dadaczyński, Matematyka w oczach filozofa. Jedenaście artykułów z filozofii matematyki (Waldemar Kmiecikowski) 399
M. Smolak, Filozofia człowieka u Romana Ingardena (Waldemar Kmiecikowski) 411
K. Śmigiel, Archidiecezja Gnieźnieńska w świetle sprawozdań duszpasterskich 1950-1981, Bydgoszcz 2007, ss. 492 (Ks. Robert Nurski) 420
Sprawozdanie z VII Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej nt. „Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych" (Poznań, 29-30 listopada 2006 roku (Ks. Tomasz Głuszak) 422

ANEKS

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2006 429