

---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XIX 2011 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
19/2011/nr 2

# **WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY**

ISSN 1231-1731

## **RADA NAUKOWA**

Bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący)

Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek

Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik

Prof. PWT dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI

Ks. prof. PWT dr hab. Włodzimierz Wołyniec

## **RECENZENCI**

Ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW – Warszawa)

Ks. dr hab. Krzysztof Kaucha (KUL JP II – Lublin)

## **REDAKCJA**

Ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Nowicki (redaktor naczelny)

dr Elżbieta Dolganiszewska (sekretarz redakcji)

50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9

tel. 71 322-99-70 w. 31

e-mail: [przeglad@pwt.wroc.pl](mailto:przeglad@pwt.wroc.pl)

## **KOREKTA**

Bożena Sobota

## **SKŁAD I PRZYGOTOWANIE DO DRUKU**

Andrzej Duliba

## **DRUK**

Drukarnia Tumska, zam. 104/2011

Ks. ANDRZEJ NOWICKI

## SŁUŻYĆ SPRAWIE ZAWIERZENIA MĄDROŚCI

W pięknej okolicy Cezarei Filipowej Jezus przeprowadził pewnego razu charakterystyczną rozmowę ze swoimi uczniami. Zapytał ich najpierw, co ludzie – a potem zaraz co oni sami – sądzą o Nim. Z rozmaitych zdań, jakie wówczas padaly, odpowiedź Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16) okazała się odpowiedzią poprawną, bo była zainspirowana natchnieniem samego Boga, zreflektowanym umysłem oraz potwierdzonym codziennym przebywaniem i osobistym doświadczeniem apostoła nabytym u boku tego Nazarejczyka, który był „prorokiem potężnym w czynie i słowie” (Mt 21, 11; Łk 24, 19). Wyrażone słowami „pierwszego” z dwunastu apostołów, Szymona zwanego Piotrem (por. Mt 10, 2), pierwsze zarazem wyznanie wiary rodzące się w najbliższym kręgu uczniów Jezusa stało się niemal natychmiast zasadniczym elementem składowym *Credo*, a tym samym treścią misyjnego posługiwania Kościoła skierowanego do całej ludzkości.

To niezmiernie ważne wydarzenie z działalności Jezusa pokazuje, że nie można wyobrazić sobie chrześcijańskiego życia bez tej służebnej roli wobec wierzącego człowieka, jaką spełnia myśl teologiczna. Wiara bowiem potrzebuje w sposób niezbędny teologii, aby mogła przenikać do wnętrza osoby i z owego najgłębszego miejsca – umownie powiedzmy, że znajduje się ono ukryte gdzieś pod ludzkim sercem – uzasadniać jego przekonania, kształtować postawę nie tylko w kwestiach tak zasadniczych, jak sens i cel życia, lecz również wspierać człowieka w codziennym podejmowaniu trafnych decyzji. Słowem, pozwalać i pomagać mu spełniać się jako Osobie.

Historia kultury odnotowuje pełnoprawną obecność teologii w rodzinie nauk, wskazuje na jej przynależność do wielkiej posługi myślenia, podkreśla twórczy wkład do tej części dorobku o charakterze materialnym, jak też duchowym, z którego korzysta cały świat oraz może być dumny każdy człowiek. Przynosi jemu prawdziwą wiedzę, to znaczy prawdę o Bogu objawioną w Jezusie Chrystusie i o człowieku. Dla niego Jezus stał się rzeczywiście uczestnikiem

ziemskiego losu ludzkiego, między innymi w tym celu, by go zmienić w środowisko sprzyjające duchowemu rozwojowi człowieka, które oferuje dostęp na drodze wiary przede wszystkim do wartości transcendentnych. Choć słusznie zaliczana do rodziny nauk, teologia traktowana jest z całą powagą, ze względu na swoją specyfikę, jako mądrość, gdyż z refleksji nad słowem Bożym – Ewangelią – oraz z Tradycji Kościoła wydobywa Mądrość najgłębszą, bo czerpaną z samego Źródła mądrości, jakim jest Bóg.

Człowiek zawsze potrzebował i wciąż potrzebuje autentycznych wartości. Jest również zdolny poszukiwać pełnej prawdy, a Prawdą jest po prostu Osoba, Jezus, Zbawiciel, Bóg. Ta uwaga w równej mierze dotyczy młodego człowieka znajdującego się dopiero na początku życiowej drogi, myślącego jednakże już o ideałach, dla których warto żyć. Gdzie spotkać mistrza, przewodnika, nauczyciela i świadka? – pyta natarczywie, choć niekiedy zostawiony sobie samemu błądzi w poszukiwaniach. Również pilnie potrzebuje Prawdy człowiek dojrzały, bo chciałby w spokoju sumienia sporządzić bilans życia chylącego się już ku zachodowi, które – inaczej niż każdy dzień – nie kończy się przecież mrokiem czy ciemnością nocy, bo prowadzi już bezpośrednio do bliskiego poranka spełnionej w wierze nadziei, do zmartwychwstania dla wieczności.

Teologowie, zwłaszcza dzisiaj, gdy relatywizuje się wszystkie wartości i zasady, w tym także dotyczące prawdy wiary, służą charyzmatem powołania sprawie ludzkiego zawierzenia przede wszystkim odwiecznej Mądrości, aby człowiek z poczuciem szacunku dla siebie samego i z honorem mógł zmierzać spokojnie do swoich odwiecznych przeznaczeń przygotowanych i oznajmionych przez Boga w Jezusie Chrystusie. Trzeba powiedzieć, że to właśnie teologia z natury rzeczy sama poszukująca „rozumienia wiary” przekazuje owo zrozumienie człowiekowi, który ma prawo znać pełną prawdę o swoim przeznaczeniu, rozumieć ją oraz odkrywać drogę do jego osiągnięcia.

W służbie zawierzenia Mądrości, aby nikt z ludzi nie odczuwał głodu autorytetu i wartości – zwłaszcza tej największej, jaką jest Miłość – ani też nie utracił wrażliwości i tęsknoty za Prawdą, teologia widzi istotę swojego powołania. Dziękuję Sekretarzowi redakcji – dr Elżbiecie Dolganiszewskiej, Autorom rozpraw, sprawozdań i recenzji, Recenzentom, Pracownikom Wydawnictwa i Drukarni Tumskiej: Bożenie Sobocie, Annie Kowalskiej-Grygajtis, Janowi i Andrzejowi Dulibom, bo sprawili, że intelektualna refleksja nad sprawą wiary chrześcijańskiej dociera do szerokiego kręgu osób i środowisk życzliwych Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu.

*Ks. Andrzej Nowicki*  
*Redaktor naczelny*

Wrocław, 28 sierpnia 2011 r.,  
we wspomnienie św. Augustyna,  
Doktora Kościoła

Bp ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA\*

## CHRZEST – FUNDAMENT SAKRAMENTU POJEDNANIA W PRZEPOWIADANIU PAPIEŻA JANA PAWŁA II

Misterium pojednania dane i zadane Kościołowi stanowi jego podstawowy przejaw zbawczych mocy w ekonomii Nowego Przymierza. Trudno wyobrazić sobie realizm Kościoła bez tego szczególnego daru zaofiarowanego wszystkim ludziom. Na przestrzeni historii zbawienia rysował się on bardzo różnorodnie, zwłaszcza w poszczególnych etapach pogłębienia teologicznego tej prawdy.

Mając na względzie te przesłanki, w niniejszym opracowaniu pragniemy wskazać na pewne elementy fundamentalne procesu pojednania. W tym przypadku sakrament inicjacji chrześcijańskiej, tj. chrzest św. Gładzi on grzech pierworodny oraz wszystkie grzechy osobiste i kary za grzechy, zapoczątkowuje w człowieku życie nadprzyrodzone (w łasce Bożej), wyciska niezatarte duchowe znamię upodabniające do Chrystusa oraz stanowi fundament jedności ludu Bożego Nowego Przymierza. Sakrament chrztu został ustanowiony przez zmartwychwstałego Chrystusa, który w tzw. mowie misyjnej (por. Mk 16, 15-18) przekazał uczniom swoją wolę udzielania chrztu wszystkim narodom. Kościół pierwotny od początku włączał przez chrzest do swej wspólnoty nowych członków (por. Dz 8, 12. 36; Rz 6, 3). Zostanie on ukazany jako pierwszy sakrament, a jednocześnie fundament pojednania.

### 1. „Nowe stworzenie” we wspólnocie Kościoła

Calość rzeczywistości pojednania stanowi dynamiczny proces, który jednak może być rozważany w kategoriach jego zapoczątkowania. W odniesieniu do jego przejawu sakramentalnego, można pytać o jego początek, oczywiście

---

\* Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba – Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, Biskup Łowicki.

w sensie teoretycznych analiz, zwłaszcza teologicznych. Należy zatem pierwsze pojednanie o właściwościach sakramentalnych połączyć z pierwszym sakramentem, tj. chrztem św. Ten fakt wydaje się dość oczywisty, szczególnie zważywszy funkcję chrztu w stosunku do grzechu powszechnego ludzkości oraz w przypadku chrztu dorosłych, jak również grzechów popełnionych osobowo. Pojednanie sakramentalne chrztu dokonuje się jednak także w wierze.

Sakramenty „nie tylko zakładają wiarę, ale przez słowo i elementy obrzędu karmią ją, wzmacniają i wyrażają; przez to bywają nazywane *sakramentem wiary*”<sup>1</sup>. Realizm powołania zadany w tym momencie dotyka ze swej natury problemu odpowiedzi człowieka na ten dar, w wolności posłuszeństwa, którym jest przede wszystkim wiara. Rysuje się ona w formie dynamicznej odpowiedzi ponawianej ciągle w swym procesie doskonalenia się, aż do pełni eschatycznej szczęśliwości w zbawieniu. Perspektywa eschatyczna nie pozbawia znaczenia doczesnej egzystencji, gdyż stanowi ona początek drogi ku ostatecznemu przeznaczeniu<sup>2</sup>. Oczywiście wiara chrzcielna w przypadku dzieci ma inny wyraz. Jest bardziej otwarta i uwyrażniona na jej wspólnotowy charakter komunii ludu Bożego, tj. w Kościele. Mimo działania sakramentu, zawsze skutecznego ze względu na zbawcze zasługi Chrystusa, wiara jest czynnikiem istotnym. Sakramenty są wydarzeniami zbawczymi jedynie dla tych, którzy przyjmują je z wiarą i pragną w tej wierze wzrastać<sup>3</sup>. Nadaje ona elementy życia i postawy chrześcijańskiej nowemu dziecku Bożemu. Pojednanie jawi się bardziej kompleksowo, a więc prawdziwie.

Pojednanie działające w chrzcie św. i wierze stanowi skuteczny znak włączenia w Kościół Jezusa Chrystusa. Ochrzczeni stają się „członkami Chrystusa i członkami Ciała Kościoła”<sup>4</sup>, niejako „sakramentem” obecności Chrystusa i tajemnicy paschalnej wobec całego świata<sup>5</sup>. Tylko w kategoriach realizmu zbawczego można dostrzec tę prawdę tak fundamentalną i istotną dla dalszych etapów procesu pojednania. Swoiste wcielenie w Kościół-wspólnotę, której głową jest Jezus Chrystus, stanowi dar podany w wolności sakramentalnego działania chrztu św. Należy wyraźnie podkreślać tak w praktyce sakramentu chrztu, jak i sakramentu pojednania ich funkcje odnoszące się do wspólnoty Kościoła, a nie tylko gładzące grzechy. Świadomość wspólnoty wierzących stanowi istotny czynnik całości życia chrześcijańskiego, a zwłaszcza indywidualnych dróg pojednania.

Pierwsze nawrócenie w procesie pojednania dokonujące się przez chrzest i wiarę stanowi także skuteczny znak daru nowego życia. Pawłowa nauka o „nowym stworzeniu” nabiera tu wyraźnych kształtów i staje się realna w swej

<sup>1</sup> KL 59.

<sup>2</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995, nr 38.

<sup>3</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, Città del Vaticano 1993, nr 26.

<sup>4</sup> DS, 1314.

<sup>5</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Świadectwo życia w Chrystusie w Kościele – wspólnocie prorockiej*, 20.05.1992, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Kościół, jeden, święty, powszechny i apostołski*, Città del Vaticano 1996.

zbawczej skuteczności (por. 2 Kor 5, 17; Ap 1, 5). Bóg, który stworzył wszystko w Chrystusie (por. J 1, 3), odnowił swoje dzieło zniekształcone przez grzech, stwarzając je na nowo w Chrystusie (por. Kol 1, 15-20).

Zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem samo w sobie jest tajemnicą, w której rodzi się „nowy człowiek” powołany do uczestnictwa w Bożym życiu [...]. Zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem jest mocą i źródłem mocy wedle tego, co tak zwięźle wypowiedział w Prologu swej Ewangelii św. Jan: „Wszystkim tym [...], którzy Je przyjęli, dano moc, aby się stali synami Bożymi” (J 1, 12)<sup>6</sup>.

Ośrodkiem tego „nowego stworzenia” (por. Ga 6, 15) – a dotyczy to całego wszechświata (por. Kol 1, 19; 2 P 3, 13; Ap 21, 1) – jest „nowy człowiek”, stworzony w Chrystusie (por. Ef 2, 15) do nowego życia (por. Rz 6, 4) w sprawiedliwości i świętości (por. Ef 2, 10; 4, 24; Kol 3, 10). Nowe życie człowieka ochrzczonego jest życiem we wspólnocie Kościoła, a więc z Bogiem i braćmi tej samej wiary. To włączenie się przez chrzest w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa ku „nowemu stworzeniu” (por. Prz 6, 4. 15; Tt 3, 5; Ap 2, 17; 3, 12; 21, 5) jest zbawczym pełnieniem powołania zadanego w skuteczności bogactwa otrzymanych łask. Nowe życie winno być przede wszystkim nacechowane pojednaniem – winno być życiem pojednania.

Dar „nowego życia” domaga się wiary jako czynnej odpowiedzi człowieka. Sakrament ten żąda wypełnienia przyrzeczeń chrzcielnych, czyli podjęcia moralnych zobowiązań. Człowiek stając się „dzieckiem Bożym”, ma obowiązek żyć jako „dziecko Boże” (np. miłując bliźniego – por. 1 J 3, 10). Aspekt bytowy nowej godności człowieka powinien znaleźć dopełnienie w wymiarze „nowości” jego życia moralnego<sup>7</sup>.

Zadaniem moralnym, powstałym przez fakt bycia „nowym człowiekiem” i przyjęcie daru „nowego życia”, jest obowiązek „chodzenia” w nowości życia.

A przez to, że On jest z nami, że w nas przebywa, my sami jesteśmy inni. Jesteśmy „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Nie możemy pozostawać „starym kwasem”, jak mówi Apostoł (por. 1 Kor 5, 7), ale chodzić w „nowości życia” (por. Rz 6, 4). *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Każdy z nas jest nowym stworzeniem, nowym człowiekiem. Jako osoba. Jako wspólnota ludzka. Jesteśmy przecież jako Kościół również Ciałem Chrystusa. Ta „nowość życia” jest rzeczywistością. I jest też wyzwaniem<sup>8</sup>.

W chrzcie św. nawrócenie jest radykalne i już nigdy w takiej formie nie powtórzy się ani nie może być powtórzone. Wartość owego radykalizmu jest szansą zaowocowania poprzez następne sakramenty, aż do pełni w Eucharystii,

<sup>6</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Città del Vaticano 1979, nr 18.

<sup>7</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Città del Vaticano 1986, nr 52.

<sup>8</sup> JAN PAWEŁ II, *Miasto mojego życia, miasto naszych dziejów*, Kraków, 10.06.1987, w: JAN PAWEŁ II, *Do końca ich umiłował*. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce. 8–14 czerwca 1987 r., Città del Vaticano 1987, s. 96–97.

gdy idzie o dary Chrystusa. W Eucharystii wyraża się najpełniej nowy byt człowieka<sup>9</sup>. W Niej „nie tylko każdy z nas przyjmuje Chrystusa, lecz także Chrystus przyjmuje każdego z nas”<sup>10</sup>. Właśnie Eucharystia jest „ośrodkiem i szczytem całego życia sakramentalnego, przez które każdy chrześcijanin doznaje zbawczej mocy Odkupienia, poczynając od misterium Chrztu świętego”<sup>11</sup>. „Eucharystia objawia się zatem jako zwieńczenie wszystkich sakramentów, dzięki którym osiągamy doskonałą komunię z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodnym Synem, dzięki działaniu Ducha Świętego”<sup>12</sup>.

Niewątpliwie komunია jest najważniejsza w wymiarze wewnętrznym, „komunia niewidzialna, która ze swej natury ciągle wzrasta, zakłada życie w lasce, dzięki czemu stajemy się «uczestnikami Boskiej natury» (2 P 1, 4), oraz praktykowanie cnót wiary, nadziei i miłości”<sup>13</sup>. W tym kontekście widać wyraźnie, że zachowanie komunii w pełni niewidzialnej jest obowiązkiem moralnym chrześcijanina, uczestniczącego w Eucharystii. Jest to o tyle ważne, że „zbawcza skuteczność ofiary urzeczywistnia się w pełni, kiedy w Komunii przyjmujemy Ciało i Krew Pana”<sup>14</sup>. W komunii sakramentalnej następuje zjednoczenie, które jest wewnętrznym „zamieszkaniem”, gdyż ma miejsce wyjątkowa zwrotna jedność<sup>15</sup>, która wzywa do umierania dla grzechu i codziennego zmartwychwstania do „nowego życia”<sup>16</sup>.

Z drugiej zaś strony Eucharystia może zaowocować w pełni pojednania zdobywanego w mocach łask przez wierzącego realizującego swe powołanie zadane właśnie w chrzcie św.; ów radykalizm odnosi się do samego *esse* człowieka. Odnosi się do jego najgłębszych warstw jaźni i bogactwa człowieczeństwa. Jest to swoista rewolucja powrotu do jedności z Bogiem, wysłużona i dokonana po raz pierwszy przez samego Chrystusa zwłaszcza w paschalnym misterium męki, śmierci, zmartwychwstania i daru Ducha oraz koncepcji ze strony Ojca przez bycie we wspólnocie Trójcy Świętej. Zatem powołanie ma wymiar wspólnotowy, ale odniesiony także do wertykalnej wspólnoty, która jawi się jako prawda o Bogu Trójjedynym<sup>17</sup>.

[Chrzest] oznacza i sprawia mistyczne, ale rzeczywiste wcielenie w ukrzyżowane i zwycięskie ciało Jezusa. Przez ten sakrament Jezus zanurza człowieka w swoją śmierć, aby zanurzyć go w swoim zmartwychwstaniu (por. Rz 6, 3-5), uwalnia go

<sup>9</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, dz. cyt., nr 20.

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Città del Vaticano 2003, nr 22.

<sup>11</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, dz. cyt., nr 20.

<sup>12</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, dz. cyt., nr 34.

<sup>13</sup> Tamże, nr 36.

<sup>14</sup> Tamże, nr 16.

<sup>15</sup> Tamże, nr 22.

<sup>16</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, Città del Vaticano 1995, nr 74.

<sup>17</sup> Por. KKK 1878.

ze „starego człowieka” i przyobleka w „człowieka nowego”, czyli w samego siebie<sup>18</sup> (por. Ga 3, 27; Ef 4, 22-24).

Już na płaszczyźnie istnienia czy wcześniej, aniżeli na płaszczyźnie działania, chrześcijanie są latoroślami jednego krzewu winnego – Chrystusa, są żywymi członkami jednego Ciała Pańskiego, zbudowanego w mocy Ducha Świętego<sup>19</sup>.

Radykalizm nawrócenia chrzcielnego jednoczy z Chrystusem i w Nim czyni wierzącego „nowym stworzeniem” (por. J 3, 5; Rz 6, 4). Sakrament chrztu jest absolutnie konieczny do zbawienia (por. J 1, 33; Tt 3, 5). Zjednoczenie z Chrystusem staje się tym bardziej widoczne, gdy wyakcentuje się jego dzieło wcielenia, upodobnienia do ludzi. Jednak owo z Nim zjednoczenie czyni przede wszystkim uczestnikami Jego zbawczej śmierci i zmartwychwstania (por. Rz 6, 1-11). Chrzest przez zanurzenie zespała ochrzczonego z Chrystusem umierającym i zmartwychwstałym, przez włączenie do jego Mistycznego Ciała.

Usprawiedliwienie nie tylko przynosi odpuszczenie popełnionych grzechów, ale i równocześnie nakłada na ochrzczonego obowiązek prowadzenia bezgrzesznego życia<sup>20</sup>. Chrystus bowiem powstawszy ze śmierci do życia trwa nieprzerwanie w „nowym” życiu dla Boga. Umieranie z Chrystusem, oczywiście dla grzechu, daje szansę zmartwychwstania także z Nim. Pawłowa analiza tej rzeczywistości skierowana do Rzymian nadaje teologii Nowego Testamentu wyraźne znamiona chrystocentryczne, przy jednoczesnym dowartościowaniu człowieka przechodzącego proces śmierci, aby zmartwychwstać i następnie żyć już tylko „dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 11). „Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i historii”<sup>21</sup> i On „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”<sup>22</sup>.

Przyjęcie chrztu jest uznaniem nad sobą władzy Chrystusa jako Pana i oddaniem się Jemu do dyspozycji. „Nie lękajcie się przygarnąć Chrystusa i przyjąć Jego władzy [...], otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”<sup>23</sup>. Poszukiwanie Chrystusa i przyłgnięcie do Niego decydują o stylu życia i wzrastania człowieka, o nowych sposobach egzystencji, bardziej zgodnych z ludzką godnością<sup>24</sup>. Staje się to możliwe dzięki otrzymanemu podczas chrztu znamieniu przynależności (por. Ef 1, 13). To wręcz dotykanie swoistej mistyki życia „uchrystusowione-go”<sup>25</sup>. Chrzest postuluje duchowość ustawicznego umierania grzechu oraz rady-

<sup>18</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Città del Vaticano 1988, nr 12.

<sup>19</sup> Tamże, nr 55.

<sup>20</sup> Por. KKK 1420–1421.

<sup>21</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, dz. cyt., nr 1.

<sup>22</sup> Tamże, nr 13.

<sup>23</sup> JAN PAWEŁ II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*. Na rozpoczęcie pontyfikatu 22.10.1978, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, t. I: 1978, Poznań–Warszawa 1987, s. 15.

<sup>24</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 34.

<sup>25</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Redemptoris donum*, Città del Vaticano 1984, nr 7; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 12.

kalne odnowienie „starego człowieka”. Wówczas ma miejsce piękne zmaganie się, które czyni człowieka bardziej godnym jego powołania do życia w niebie, ale również bardziej doskonałym.

Mając na uwadze przemianę grzesznika w „nowe stworzenie” oraz jego udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, trzeba zauważyć, iż chrzest św. kładzie – czy raczej przedkłada – w wolności wyboru we wspaniałym świetle całkowitą i absolutnie darmową propozycję przebaczenia ze strony Boga. Jawi się ona jako hojny dar obdarowujący z miłości Boga w Jezusie Chrystusie.

Jezus jest „nowym stworzeniem” (por. Ef 4, 24; Kol 3, 10), [...] wzywa odkupioną ludzkość do udziału w Jego Boskim życiu. W tajemnicy Wcielenia położone zostały podwaliny antropologii, która zdolna jest przekroczyć własne ograniczenia i sprzeczności, zmierzając ku samemu Bogu, a nawet więcej – ku „przebóstwieniu” poprzez wszczęcie w Chrystusa człowieka odkupionego, dopuszczone do udziału w życiu trynitarnym<sup>26</sup>.

Przebaczenie ze strony Boga jest zawsze pełne i całkowite w swej skuteczności zbawczej. Przerasta ono całkowicie wszelkie zasługi człowieka hojnością, która wyraża się przede wszystkim w lasce *metanoi*.

Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie przyswoić, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć<sup>27</sup>.

## 2. Wyzwoleńcze ukrzyżowanie z Chrystusem

Zwycięstwo Chrystusa nad grzechem jaśniej przede wszystkim w chrzcie św. Tu w pełni skuteczności jawi się charakter pojednawczy działania Chrystusa względem człowieka. Człowiek, w którym zatarło się podobieństwo do Boga<sup>28</sup>, potrzebuje odkupienia<sup>29</sup>. Jest to zwycięstwo pełne w doskonałości paschalnego misterium Syna Bożego, który jako Bóg może spełniać tylko dzieła doskonałe. W praktyce całego życia ochrzczonych Boża miłość „nie zatrzymuje się przed naszym grzechem, nie cofa się przed naszymi przewinieniami, ale staje się jeszcze bardziej troskliwa i wielkoduszna”<sup>30</sup>. Należy podkreślić ścisłą łączność

<sup>26</sup> JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Città del Vaticano 2001, nr 23.

<sup>27</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, dz. cyt., nr 10.

<sup>28</sup> Tamże, nr 8.

<sup>29</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991, nr 25.

<sup>30</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia*, Città del Vaticano 1984, nr 22.

zwycięstwa nad grzechem ze zwycięstwem nad śmiercią jako rzeczywistością wynikającą z grzechu.

Misterium krzyża i grzechu pozwala dostrzec także główne przesłanie stanowiące o wartości ludzkiego życia: „On zaś umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami (por. Rz 5, 8)”<sup>31</sup>. Dar Chrystusa jest wiktoria miłości nad nienawiścią, wolności nad niewolą, pełni nad niedoskonałością. Chrzest jest zatem osobowym zjednoczeniem z Chrystusem i włączeniem w Jego misterium paschalne. Chrystus stał się dla nas grzechem, abyśmy dostąpili usprawiedliwienia.

Sprawiedliwość śmierci zostaje wymierzona za cenę śmierci Tego, który był bez grzechu, i który jeden mógł – przez swoją śmierć – zadać śmierć śmierci (por. 1 Kor 15, 54n). W ten sposób krzyż Chrystusa, w którym Syn, współistotny Ojcu, oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia, czyli miłości wychodzącej na spotkanie tego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka: na spotkanie grzechu i śmierci<sup>32</sup>. Chrzest stanowi moment konsekracji całego człowieka<sup>33</sup>.

Przez chrzest św., jak poucza św. Paweł Apostoł, dawny człowiek zostaje ukrzyżowany razem z Chrystusem (por. Rz 6, 4). Chrzest nie sprzeciwia się wierze, lecz jej towarzyszy (por. Ga 3, 26-27; Ef 4, 5; Hbr 10, 22; Dz 8, 12-13. 37; 16, 31-33; 18, 8; 19, 2-5) i wyraża ją w planie widzialnym – przez skuteczną symbolikę swego rytu. Tym sposobem chrzestowi i wierze Paweł przypisuje takie same skutki (por. Ga 2, 16-20; Rz 6, 3-9). Włączenie w zbawcze dzieło samego Syna Bożego pozwala na pełnię skuteczności zbawczej dzieła dokonywanego przez poszczególnego człowieka w chrzcie św. Nabiera ten właśnie sakrament wymiarów pierwszego działania łaski, a jednocześnie skuteczności następnych sakramentów w ich aplikacji obiektywnej. Dlatego też m.in. jest fundamentem pojednania, jest jego pierwszym sakramentalnym wyrazem<sup>34</sup>.

Człowiek jako osoba cielesna został stworzony na obraz Boży i powołany do uczestnictwa w misterium Ciała Chrystusa. Ciało ludzkie staje się więc świętynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19), a zatem „jest dla Pana” (1 Kor 6, 13). Owo ukrzyżowanie z Chrystusem dokonuje się dla zniszczenia skażonej grzechem natury (por. Rz 6, 6-7). Chrześcijanin, pozbywszy się samego narzędzia grzechu, swojego ciała (por. Rz 6, 6), nie pozostaje już więcej „w ciele” (Rz 8, 9), jest przez to ostatecznie uwolniony od grzechu (por. 1 P 4, 1). „Radykalizm decyzji o pójściu za Chrystusem wspaniale wyrażają Jego własne słowa: «kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je» (Mk 8, 35)”<sup>35</sup>. Zresztą ochrzczeni winni tak postępować, by „nie zniweczyć

<sup>31</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, dz. cyt., nr 51.

<sup>32</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, Città del Vaticano 1980, nr 8.

<sup>33</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Redemptoris donum*, dz. cyt., nr 7.

<sup>34</sup> Por. *Obchody chrztu dzieci. Dostosowane do zrywających diecezji polskich*, Katowice 1994, s. 9–11, 19.

<sup>35</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 66.

Chrystusowego krzyża” (1 Kor 1, 17)<sup>36</sup>. Cel działania męki Jezusa Chrystusa ukierunkowany jest ku człowiekowi, ku jego powrotowi do pełni jedności z Bogiem. Cena oczywiście jest bardzo wysoka, ale miłość Boga Ojca daje w jej Duchu Syna za nasze grzechy, jako ofiarę przebłagalną i jednoczącą także z braćmi.

Całe dzieło ukrzyżowania z Chrystusem nastawione na zniszczenie grzesznej natury realizowane jest po to, abyśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu, lecz zmartwychwstając z Chrystusem, żyli odtąd dla Boga (por. Rz 6, 8-11). Chrystus, nie będąc grzesznikiem (por. 2 Kor 5, 21), przynależał do sfery grzechu przez swoje ciało fizyczne podobne do naszego ciała (por. Rz 8, 3), lecz stawszy się „duchowym” (1 Kor 15, 45-46) przynależy już tylko i wyłącznie do sfery Bożej. Podobnie chrześcijanin – mimo że przebywa jeszcze tymczasowo w ciele, żyje już z Ducha. Ten radykalizm związany jest z naśladowaniem Chrystusa, a Jego świadectwo jest:

źródłem, wzorem i mocą świadectwa, jakie składa uczeń, powołany, by iść tą samą drogą: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9, 23). [...] Zgodnie z wymogami ewangelicznego radykalizmu miłość może doprowadzić wierzącego aż do największego świadectwa męczeństwa<sup>37</sup>.

Źródłem wolności jest transcendentna godność osoby, czyli bycie obrazem Boga<sup>38</sup>. Pełnię wolności osoba uzyskuje dzięki wyzwoleniu dokonanemu przez Chrystusa<sup>39</sup>. Wolność w sensie chrześcijańskim oznacza, według nauki Pawłowej, przede wszystkim szansę zmartwychwstania, które może się dokonać tylko w mocach Jezusa Chrystusa. Dzięki Jego zmartwychwstaniu staje się realne w stosunku do poszczególnego człowieka ochrzczonego. Nie dokonuje się to jednak mechanicznie, idzie zatem mówiąc najbardziej generalnie, o postawę pojednania jako generalne ukierunkowanie życia. To ostatnie winno być „życiem dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 11). Dar życia przekraczających ramy przyrodzone jest związany z osobą Jezusa Chrystusa. W Nim zostaje objawiona cała prawda o życiu; w Nim życie ludzkie zostaje na nowo stworzone (odnowione) i przebóstwione, w Nim zostaje też ofiarowana perspektywa życia wiecznego, przekraczającego ramy doczesności i urzeczywistniającego się w zjednoczeniu z Ojcem<sup>40</sup>.

Mając na uwadze te wartości zbawcze sakramentu chrztu św. dostrzega się, iż w tradycji Kościoła był on zawsze stawiany w płaszczyźnie odpuszczania grzechów z jednoczesnym włączeniem we wspólnotę Nowego Przymierza, zmierzającą ku zbawieniu w Kościele i poprzez Kościół<sup>41</sup>. „Droga Kościoła przebiega przez

<sup>36</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 85.

<sup>37</sup> Tamże, nr 89.

<sup>38</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, nr 80; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 5.

<sup>39</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 86.

<sup>40</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, dz. cyt., nr 29–30.

<sup>41</sup> Por. DS, 1314.

serce człowieka, tam bowiem jest owo ukryte miejsce zbawczego spotkania z Duchem Świętym, z Bogiem ukrytym<sup>42</sup>. Dlatego „stała obecność Chrystusa przy człowieku każdej epoki urzeczywistnia się w Jego ciele, którym jest Kościół”<sup>43</sup>. Stąd też wspólnota ludu Bożego czasów eschatycznych wyznaje wiarę „w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”, jak mówimy w wyznaniu wiary. To komunia osób, której źródłem jest sam Chrystus, także z zadaniami wobec świata<sup>44</sup>.

Wiara Kościoła stanowi tu wymiar zbawczy poszczególnych aktów wiary człowieka ochrzczonego, będącego w ciągłej świadomości swej grzeszności i ułomności. „Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie”<sup>45</sup>. Do Jezusa nie można dotrzeć inaczej, jak tylko przez wiarę, pokonując drogę, której etapy wskazuje zwłaszcza Ewangelia<sup>46</sup>. Natomiast wiara może być wyznana we wspólnocie powołanej dla ludzi w drodze ich ziemskiego pielgrzymowania ku pełni chwały wiecznej. Chrzest św. jest szczególnym wyrazem pełni zwycięstwa nad grzechem w ziemskiej rzeczywistości wiecznej zbawionych.

Pojednanie chrzcielne ze swej natury jest zawsze całkowite i definitywne. Totalność działania sakramentalnego nie może być inna zgodnie z samą naturą sakramentu jako dzieła dokonywanego przez samego Chrystusa. Definitywność, jak i pełnia działania chrztu św. nie pozwala na jego powtarzanie, chyba że warunkowe, w przypadkach niepewności jego przyjęcia czy wątpliwości odnoszących się do zachowania materii lub formy. Pojednanie chrzcielne jest jedyne tego rodzaju w życiu chrześcijanina, jest ostateczne w sensie obiektywnego daru łaski niezbędnej do zbawienia w normalnej drodze ku Bogu<sup>47</sup>.

Tak totalne działanie chrztu czyni z chrześcijanina człowieka, który może być określony mianem świętego (por. Ef 5, 3; Kol 3, 12). Chodzi o dążenie do szczególnej miary zwyczajnego życia chrześcijańskiego<sup>48</sup>, które opiera się na darze i przykazaniu miłości<sup>49</sup>. Ze świętością tą, jak poucza św. Paweł w Liście do Kolosan, wiążą się pewne właściwości. Chrześcijanie winni żyć „jak przystoi świętym” (Ef 5, 3) i przyoblec się „jako [...] wybrańcy Boży – święci i umiłowani – [...] w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość” (Kol 3, 12). Konsekwencją winno być życie godne daru chrztu św. i na nim opartego powołania. Apostoł Narodów mówi jednak nieco dalej w sposób bardziej syntetyczny: „Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią

<sup>42</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 67.

<sup>43</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 25.

<sup>44</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 15.

<sup>45</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 13; Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 7.

<sup>46</sup> Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 19; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Città del Vaticano 1987, dz. cyt., nr 14.

<sup>47</sup> Por. KKK 1262–1264.

<sup>48</sup> Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, dz. cyt., nr 31.

<sup>49</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 107.

doskonałości” (Kol 3, 14). Świętość posiada zatem konkretne przejawy codziennego życia, bardzo realistyczne i poszukiwane także w czasach współczesnych. Dążenie do świętości jest zadaniem o charakterze nie tylko powszechnym, ale także całożyciowym, ponieważ swoistym „tworzywem” świętości ochrzczonego jest historia jego życia.

Ostatecznie chrzest jest powołaniem do świętości, które chrześcijanin winien ożywiać życiem sakramentalnym, zwłaszcza „uczestnictwem w Ofierze eucharystycznej”<sup>50</sup>. Ze świętością osobistą wiąże się postawa świadectwa wiary oraz zadanie budowania świętości Kościoła i uświęcania świata, czyli ewangelizacji<sup>51</sup>. „Skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczna z tym byłaby postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadowolającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością”. Dlatego też „dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego”<sup>52</sup>. Świętość jest dziełem, którego dokonuje Chrystus mocą Ducha Świętego. Człowiek nie może jej osiągnąć bez pomocy łaski<sup>53</sup>, choć jednocześnie wymaga osobistego wysiłku oraz zaangażowania w wolności<sup>54</sup>.

Pojednanie sakramentalne w swej totalności powoduje, iż z natury człowiek sam z siebie nie grzeszy (por. 1 J 3, 6-9). Nie można być jednocześnie w stanie przyjaźni z Bogiem i w stanie grzechu. Jezus jest określany mianem „przyjaciela grzeszników i celników” (por. Mt 11, 19; Łk 7, 34). Osoba żyjąca w przyjaźni z Bogiem z zapalem zwalcza to wszystko, co sprzeciwia się Stwórcy, staje między nią a miłowanym Bogiem<sup>55</sup>. On zaś dopuszcza człowieka do uczestniczenia w swojej szczęśliwości, „w Jego poznaniu Siebie i w Jego miłości”<sup>56</sup>.

Nie można być we wspólnocie z Bogiem bez zachowywania przykazań. „Przykazania zostały dane dla dobra człowieka, dla jego dobra osobistego, rodzinnego i społecznego. One są naprawdę drogą dla człowieka”<sup>57</sup>. Tymczasem pokusa „urządzenia świata i swego życia bez Boga albo wbrew Bogu, bez Jego przykazań, bez Ewangelii, istnieje i zagraża również nam. A życie ludzkie i świat

<sup>50</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 21; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 33.

<sup>51</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, dz. cyt., nr 74; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 29.

<sup>52</sup> JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, dz. cyt., nr 31.

<sup>53</sup> Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Città del Vaticano 1988, dz. cyt., nr 27.

<sup>54</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 107.

<sup>55</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Città del Vaticano 1981, dz. cyt., nr 13.

<sup>56</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 58.

<sup>57</sup> JAN PAWEŁ II, *Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań*. Homilia podczas nabożeństwa czerwcowego, Elbląg 6.06.1999, „L'Osservatore Romano” 20 (1999), dz. cyt., nr 8, s. 19.

zbudowany bez Boga w końcu obracają się przeciw człowiekowi”<sup>58</sup>. Z nadziei oglądania Boga i dopełnionej świętości wynika już teraz, przez działanie Jezusa Chrystusa, wolność od wszelkiego zła właściwa synom Boga (por. 1 J 3, 2-3. 5. 9; 2, 2; 5, 18; Ga 5, 16), którzy zostali usprawiedliwieni (por. 1 J 3, 7; 2, 29; Rz 3, 24-25). Przecież „chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym”<sup>59</sup>. To jednak nie wyklucza w rzeczywistości konkretnej możliwości grzechu, w całym jego bogactwie form (por. 1 J 1, 8-10), który właśnie niszczy owe więzi (por. 1 J 2, 3-5).

Ta ostatnia jawi się tu jako niesprawiedliwość, zwłaszcza względem daru Boga w Jezusie Chrystusie oraz w bliźnich. Sprawiedliwy jest ten, kto oferowane mu zbawienie przyjmuje i podejmuje, stając się uczestnikiem Nowego Przymierza<sup>60</sup>. Stając się synami światłości przez chrzest św. (por. Ef 5, 8) chrześcijanin z natury nie powinien grzeszyć, co więcej – winien być zawsze ukierunkowany ku postawie pojednania. Samo pojednanie jest darem Boga i Jego inicjatywą (por. J 1, 20; Rz 5, 10; Kol 1, 20-22). „Ścisła wewnętrzna więź głęboko łączy nawrócenie i pojednanie: niemożliwe jest rozdzielenie tych dwóch rzeczywistości czy też mówienie o jednej, a przemilczanie drugiej”<sup>61</sup>. Antyteza światła i ciemności przeciwstawia życie chrześcijańskie życiu pogańskiemu (por. Ef 5, 8-13).

Następnie za św. Pawłem należy przypomnieć, iż w wyniku chrztu chrześcijanie stają się wybrańcami Boga, świętymi i umiłowanymi (por. Kol 3, 12). Wreszcie Apostoł Narodów wskazuje na wyzwolenie, na bycie odtąd synem, a nie niewolnikiem (por. Ga 4, 7). Następstwem wyzwolenia z grzechu jest pokój wewnętrzny i „wolność dzieci Bożych” (Rz 8, 21), czyli życie odpowiadające godności osoby, otwarcie się na prawdę i dobro oraz dążenie do osiągnięcia pełni rozwoju<sup>62</sup>. Przybrane synostwo dokonane w synostwie Jezusa Chrystusa pozwala na realizację darów pojednania w ziemskiej rzeczywistości czasów eschatycznych. „A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4, 7).

### 3. Święte przybrane synostwo

Synostwo Boże zaofiarowane człowiekowi w i przez sakrament chrztu św. stanowi nową jakość dla życia chrześcijańskiego<sup>63</sup>. Najpierw daje ono odrodzenie wobec faktu powszechnego grzechu ludzkości popełnionego w wolności wyboru nieposłuszeństwa Bogu i pójścia za egoizmem, który ostatecznie jest

<sup>58</sup> JAN PAWEŁ II, *Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań*, art. cyt., s. 19.

<sup>59</sup> JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 31.

<sup>60</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 27, 48.

<sup>61</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 4.

<sup>62</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 22–24.

<sup>63</sup> Por. KKK 2009.

działaniem przeciw sobie. Tajemnica grzechu odniesiona do grzechu pierwszych rodziców odsłania „najbardziej wewnętrzną i mroczną istotę grzechu: nieposłuszeństwo wobec Boga, wobec Jego prawa, normy moralnej, którą dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serce i potwierdzając oraz udoskonalając przez Objawienie”<sup>64</sup>. Odrodzenie to jest wyrazem synostwa i jego konsekwencją. Chrześcijanin nie może odrodzić się inaczej, jak tylko w byciu synem Boga. „Każdy chrześcijanin obmyty wodą ze świętego źródła słyszy głos, który niegdyś rozległ się nad brzegami Jordanu: «Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie» (Łk 3, 22), i wtedy wie, że został przyłączony do umiłowanego Syna, sam stając się synem przybranym [...] i bratem Chrystusa”<sup>65</sup>.

Owo synowskie upodobnienie do Boga pociąga za sobą całą rzeczywistość przemiany, i to bardzo głębokiej. Ów przybrany syn winien w swym życiu odzorowywać Jego życie, działalność, postawy, słowa i gesty. Wezwanie do naśladowania Chrystusa wymagające samozaparcia i daru z siebie jest wezwaniem do życia trudnego. Człowiek może więc stać się zdolny do naśladowania Jezusa tylko mocą udzielonego mu daru<sup>66</sup>. Dostosowanie swego życia do Chrystusa jest wynikiem synostwa Bożego i jednocześnie coraz doskonalszą jego realizacją.

Warto zawsze pamiętać, i to z ciągle trwającą nadzieją chrzcielną, że „w Chrystusowej miłości konkretyzuje się i dochodzi do szczytu sam rdzeń tego, co Jezus głosił: ewangeliczny «radikalizm» ośmiu błogosławieństw. Heroizm Chrystusa będzie zawsze wzorem dla heroicznych cnót świętych”<sup>67</sup>. Istnieje tu bowiem swoicie pojęte sprzężenie zwrotne, zresztą typowe dla życia chrześcijańskiego nacechowanego, generalnie mówiąc, działaniem łaski i wolnej postawy człowieka. „Dla wszystkich chrześcijan, nikogo nie wykluczając, radykalizm ewangeliczny jest zasadniczym i niezbywalnym wymaganiem, a wypływa z wezwania Jezusa do pójścia za Nim i naśladowania Go w głębokiej wspólnotcie życia z Nim urzeczywistnionej przez Ducha (por. Mt 8, 18nn; 10, 21nn; Mk 8, 34nn; 10, 17-21; Łk 9, 57nn)”<sup>68</sup>.

Jakby kolejnym znamię synostwa zaoferowanego w chrzcie św. jest również wyznanie wiary wobec ludzi. Poprzez życie moralne wiara staje się „wyznaniem”, nie tylko wobec Boga, ale także przed ludźmi: staje się świadectwem (por. 1 J 1, 5-6; 2, 3-6). Przecież ona „obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowanie”

<sup>64</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 14. Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 33, 35–36.

<sup>65</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 11. Por. KKK 535–537.

<sup>66</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 22; JAN PAWEŁ II, *Chrystus – wzorem doskonałej miłości, która swój szczyt osiąga w ofierze krzyża*. 31.08.1988, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, s. 480–481.

<sup>67</sup> JAN PAWEŁ II, *Chrystus – wzorem doskonałej miłości...*, art. cyt., s. 481.

<sup>68</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*. Città del Vaticano 1992, nr 27; Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis*, Città del Vaticano 2003, nr 18.

wywanie Bożych przykazań<sup>69</sup>. Powołanie zadane w inicjacji chrześcijańskiej realizowane jest m.in. przez nacechowaną wolnością odpowiedź na nie w duchu wiary. Chrześcijańskie powołanie jest zaproszeniem do wolności<sup>70</sup>, dzięki której człowiek potrafi mądrze kierować swoim życiem i swoim działaniem<sup>71</sup>. Chrześcijanin jest zaproszony do tego, by żyjąc dla Boga w Jezusie Chrystusie, postępować według Ducha i przynosić w życiu Jego owoce<sup>72</sup>.

Z kolei wiara zakłada głoszenie posłannictwa ewangelizacyjnego wobec ludzi i świata. Owa manifestacja wiary jest jej integralnym elementem. Jej otrzymanie w Kościele i przez Kościół jest tu kolejnym argumentem za zewnętrznym jej wyznaniem. Manifestacja ewangelizacyjna posłannictwa wiary pozwala na bardziej realistyczne jej wyrazy w całości charakteru wspólnotowego ludu Bożego Nowego Przymierza – Kościół posłany jest sam w sobie, a szczegółowo w swych członkach do głoszenia Dobrej Nowiny zbawienia, do jej manifestacji w realizacji powołania życiowego. Kościół rodzi i wychowuje do powołania przez głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów oraz służbę i świadectwo miłości<sup>73</sup>.

Mając na uwadze takie rozumienie chrztu i jego działania, św. Piotr zwraca się w swym Pierwszym Liście pouczając: „Dlatego przepasawszy biodra waszego umysłu, bądźcie trzeźwi, miejcie doskonałą nadzieję na łaskę, która wam przypadnie przy objawieniu Jezusa Chrystusa” (1 P 1, 13). Jest to obraz czujności i gotowości ducha (por. Łk 12, 35). Chrześcijanie mają panować nad sobą, uwolnić się od przeszkód, by swobodnie mogli pracować dla Boga i zbawienia<sup>74</sup>. Chrześcijanie powinni prowadzić życie nienaganne i święte przez wzgląd na Boga świętego (por. Kpł 11, 44-45; 19, 2; 20, 7), Sędziego i Ojca (por. Mt 6, 9; Rz 8, 15; Ga 4, 6), którego dobroci doznali (por. Ps 34, 9). Owo zapoczątkowanie dążenia do nieba przez chrzest św. złączone jest z pewnymi poleceniami. Droga opowiedzenia się za Bogiem winna być najpierw obrona i realizowana w pełni ludzkiej wolności<sup>75</sup>. „Bóg chciał, aby w świecie urzeczywistniła się owa prawdziwa miłość, która jest możliwa tylko na gruncie wolności”<sup>76</sup>. Wolność

<sup>69</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 89.

<sup>70</sup> Tamże, nr 17.

<sup>71</sup> Tamże, nr 50.

<sup>72</sup> Tamże, nr 21.

<sup>73</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, nr 35.

<sup>74</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, Città del Vaticano 1981 nr 9, 15, 25; JAN PAWEŁ II, Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy, Genewa 15.06.1982, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczenie papieskie*, t. V, 2: 1982, Poznań 1996, s. 76-86.

<sup>75</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 71; JAN PAWEŁ II, *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*. 23.04.1986, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 271-272; JAN PAWEŁ II, *Grzech: złamanie przymierza z Bogiem*. 29.10.1986, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>76</sup> JAN PAWEŁ II, *Stwórca aniołów – istot wolnych*. 23.07.1986, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., s. 342.

chrzcielna winna przewodzić całej postawie życia chrześcijańskiego ukierunkowanej na zjednoczenie z Bogiem w pełni chwały wiecznej.

Calość osobowego zaangażowania nie jest jednak pozbawiona darmowego daru łaski ze strony Chrystusa. Nadzieja tej łaski jest już realizmem jej doświadczania. „Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie”<sup>77</sup>. Nadzieja „jest to zatem cnota typowa dla *homo viator*, człowieka pielgrzyma, który zna wprawdzie Boga i wieczne powołanie przez wiarę, ale jeszcze nie dostąpił wizji uszczęśliwiającej”<sup>78</sup>. Synostwo Boże zapoczątkowane w chrzcie św. i dar pojednania stanowią generalny fundament wszelkiego Bożego działania względem nas, aż do ostatecznego osiągnięcia zbawienia, które jest przedmiotem nadziei każdego chrześcijanina.

Nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnienie nowymi pobudkami. Natomiast przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz<sup>79</sup>.

Piotrowa zachęta: „Bądźcie jak posłuszne dzieci” (1 P 1, 14) wyraża gotowość na rozpoczętej drodze, z doskonałą nadzieją dojścia do celu i posłuszeństwem względem Chrystusa w całej ziemskiej pielgrzymce. W tym samym wierszu dodaje jednak jeszcze dalsze wyjaśnienia, pisząc: „Nie stosujcie się do waszych dawniejszych żądz, gdy byliście nieświadomi” (1 P 1, 14). W tym świetle chodzi o „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 1, 5; 16, 26), które czyni chrześcijanina człowiekiem wolnym oraz odpowiedzialnym (por. 2 Kor 3, 17). Postępowanie wiernych po chrzcie musi być na wzór Boga. Punktem odniesienia jest doskonale naśladowanie Jezusa w Jego bezgranicznym posłuszeństwie Ojcu<sup>80</sup>. Inne zatem niż w nieświadomości.

Człowiek realizujący cnotę posłuszeństwa dąży do doskonałości, dzięki czemu staje się darem dla innych, co z kolei otwiera drogę do rozwoju cnot teologalnych<sup>81</sup>. Chodzi o oddanie się szczerzej miłości bliźniego i jej praktykom (por. 1 P 2, 22; 2, 1. 17; 3, 8; 4, 4; Ef 4, 25. 31-32; Kol 3, 8; Jk 2, 1-3. 15; 4, 11-12; 5, 9-10). Przecież „miłość jest główną energią i główną treścią zbawienia”<sup>82</sup>. „Miłość jest cnotą teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Bo-

<sup>77</sup> JAN PAWEŁ II, „*Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*”. Na rozpoczęcie pontyfikatu. 22.10.1978, s. 15.

<sup>78</sup> JAN PAWEŁ II, *Duch Święty żądankiem eschatologicznej nadziei i sprawcą wytrwania aż do końca*. 3.07.1991, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożyniciela*, Città del Vaticano 1992, s. 387.

<sup>79</sup> KDK 21.

<sup>80</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, dz. cyt., nr 21.

<sup>81</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Droga doskonałości*. 9.11.1994, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Kościół, jeden, święty, powszechny i apostołski*, s. 502–505.

<sup>82</sup> K. WOJTYŁA, *Znak, któremu sprzeciwiać się będą*, Poznań–Warszawa 1976, s. 49.

ga”<sup>83</sup>. Nowe poznanie nauki Jezusa Chrystusa stwarza jednocześnie większą odpowiedzialność w wolności przyjęcia Jego powołania i odpowiedzi na nie zapoczątkowanej w chrzcie św.

Po tych pewnego rodzaju negatywnych przestrożach tenże sam św. Piotr podaje pozytywne wskazania: „ale w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1 P 1, 15-16). Człowiek winien naśladować świętość Boga (por. Kpł 19, 2). Świętość jest darem Boga. Zatem świętość człowieka jest uczestnictwem w świętości, w życiu samego Boga i świadectwem Jego przemieniającej łaski, przynależnością do Tego, który jest w najgłębszym sensie Święty. Świętość jest także „podstawowym dziedzictwem synów Bożych”, „szczególnym podobieństwem do Chrystusa, „odzwierciedleniem doskonałości Ojca”<sup>84</sup>.

Jezus uściśla, że właśnie miłując bliźnich (por. Kpł 19, 15) chrześcijanin naśladuje Boga i staje się dzieckiem Bożym (por. Mt 5, 43-48).

Każdy z uczniów otrzymuje wezwanie, by iść w ślady Syna Człowieczego, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28). To właśnie w świetle tego życia, tej miłości, tego ubóstwa, tej wreszcie ofiary – „naśladowanie” Chrystusa staje się wymogiem dla wszystkich Jego uczniów i wyznawców<sup>85</sup>.

Skąd jednak ma czerpać konieczną do tego moc? Tradycja apostołska, odwracając porządek w stawianiu problemu, pojmując to tak: ponieważ jesteśmy dziećmi Bożymi (por. 1 P 1, 23), możemy Go naśladować (por. 1 P 1, 14-16); 1 J 3, 2-10; Ef 5, 1-2) i dlatego też Bóg-Miłość (por. 1 J 4, 8) staje się zasadą naszego działania<sup>86</sup>. Paweł w tym naśladowaniu widzi odnowienie dzieła stworzenia (por. Kol 3, 10-13; Ef 4, 24). Całe stworzenie zostało odkupione przez Chrystusa i „bę-dzie uczestniczyć w wolności i chwale Dzieci Bożych” (Rz 8, 21).

Chrześcijańskie życie zapoczątkowane w chrzcie św. powinno być przeciwieństwem w stosunku do tamtego pogańskiego życia i to w całym postępowaniu. Wzorem w tej drodze jest przede wszystkim sam Bóg – Święty. Świętość Boga ma być realizowana w świętości ludzkiej, wyrażającej się zwłaszcza w bezgrzeszności. Doskonałość wymagana przez Chrystusa w stosunku do chrześcijan jest sumą wymagań „nowego stworzenia”. „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (Kpł 11, 44; por. 1 P 1, 16) odnosi się w ekonomii Nowego Przymierza do wszystkich ochrzczonych, bowiem wszyscy mają dążyć do doskonałości na wzór doskonałości i świętości samego Boga, a zwłaszcza Jego Syna Jezusa Chrystusa<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> KKK 1822.

<sup>84</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Otrzymałście ducha przybrania za synów. Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 1991*, w: *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1998, nr 4.

<sup>85</sup> JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – wzór zbawczej przemiany człowieka*. 17.08.1988, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, dz. cyt., s. 470.

<sup>86</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 15–16, 20–21.

<sup>87</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 16–17.

Postępowanie Jezusa i Jego słowa, Jego czyny i Jego nakazy stanowią moralną regułę życia chrześcijańskiego. Czyny te bowiem, a zwłaszcza Jego męka i śmierć na krzyżu, są żywym objawieniem Jego miłości do Ojca i do ludzi. Jezus żąda, by te właśnie miłość naśladowali ci, którzy idą za Nim. Jest to „nowe przykazanie”<sup>88</sup>.

Wezwanie do naśladowania Chrystusa jest „pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności”<sup>89</sup>. Synostwo Boże wymaga zatem wcielenia w praktykę całości zachęty Piotrowej kierowanej do chrześcijan, a aktualnej i dziś. Świadomość tych zadań musi prowadzić do ich realizowania w konkretnych postawach życiowych<sup>90</sup>. Świadczenie wiary, upodobnienie do Chrystusa w dziele ewangelicznego zwiastowania Dobrej Nowiny nabiera swych właściwych kształtów, gdy staje się życiem<sup>91</sup>. Przecież to Jezus mówił o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą, i życiem” (J 14, 6). Staje jako jedyny Pośrednik – Bóg-Człowiek – ukazując rzeczywistość Ojca (por. J 1, 14; 4, 23; 8, 31; 18, 37) i przekazuje Jego życie (por. J 1, 4; 5, 19; 17, 3)<sup>92</sup>. Takie już jest chrześcijaństwo, taki jest lud Boży Nowego Przymierza ze swej natury oraz niesionej misji ewangelizacyjnej. Przecież Kościół, realizując zbawcze posłannictwo:

daje człowiekowi nie tylko uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także rozsiewa po całym świecie niejako odbite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszechną aktywność ludzi<sup>93</sup>.

Chrzest czyni człowieka uczestnikiem natury Bożej. Owa partycypacja musi mieć jednak oddźwięk w sferze życia, by „nie zniweczyć Chrystusowego krzyża” (1 Kor 1, 17)<sup>94</sup>. Idzie tu zwłaszcza o zachowanie oraz rozwój otrzymanej świętości. Wszystkie prawidłowości chrztu w jego fundamentalnej funkcji dokonują się w środowisku wiary i w wierze. Święty Paweł precyzuje to jeszcze wyraźniej i dość jednoznacznie: „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość” (Kol 3, 12). Przyobleczenie tych wartości wyrażających się w codziennym życiu nadaje przyjetemu chrześcijaństwu wymiarów realizmu życia. Czyni je faktycznym wymiarem życia cechującego się m.in. tymi wyliczonymi walorami niezbędnymi dla generalnej określonej świętości i doskonałości. Wybraństwo Boże, a więc synostwo adoptowane, nie może być tylko teoretycznym i teologicznym

<sup>88</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 20.

<sup>89</sup> Tamże, nr 19.

<sup>90</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 14–15.

<sup>91</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Solidarny żapał misyjny do budowania „nowej cywilizacji”*. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1979, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, 1: 1979, Poznań 1990, s. 727–728.

<sup>92</sup> Por. KKK 459, 2466.

<sup>93</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 36.

<sup>94</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 85.

wyrazem radykalnej przemiany chrzcielnej. Musi ono być radykalizmem życia, mówiąc bardzo ogólnie<sup>95</sup>. Przyjęcie radykalnych wymagań Ewangelii jest potwierdzeniem, że człowiek otwiera się w pełni na dar zbawienia; ma świadomość, iż wymagania Ewangelii nie przekraczają jego sił, gdyż jego działanie jest wsparte mocą Chrystusa w Duchu Świętym<sup>96</sup>.

#### 4. Owoce Ducha Świętego

Ubogacenie chrzcielne w konkretne wartości ludzkie, a zwłaszcza chrześcijańskie, wynikające z partycypacji w Boskiej naturze muszą także ukierunkowywać na zbieranie obfitych owoców Ducha Świętego, owoców uświęcenia (por. Ga 5, 22; Rz 6, 22)<sup>97</sup>. Moralność chrześcijańska wskazuje w ten sposób nie tylko na ukierunkowanie chrystologiczne, ale także pneumatologiczne. To ostatnie winno być odczytywane zawsze w kontekście trynitarnym<sup>98</sup>. Nowe życie wierzących dopełnia się w miłości (por. Ga 5, 6; Rz 13, 8; 1 Kor 13, 1), która jest nowym „Prawem” (por. Rz 7, 7) i przynosi owoc Ducha (por. Ga 5, 22; Rz 5, 5; Flp 1, 11), a nie uczynki ciała (por. Ga 5, 19; 6, 8; Rz 13, 12).

[Nowe prawo] stanowi „wypełnienie” prawa Bożego w Jezusie Chrystusie i w Jego Duchu: jest to prawo „wewnętrzne” (por. Jr 31, 31-33), napisane „nie atramentem, lecz duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc; prawo doskonałości i wolności” (por. 2 Kor 3, 17); „prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie” (Rz 8, 2)<sup>99</sup>.

Ze zjednoczenia więc z Chrystusem, z jego śmiercią i zmartwychwstaniem, wynika zasadnicza przemiana, która zachodzi w człowieku i rodzi kategoryczne żądanie życia zgodnego z wolą Bożą. W eschatycznej rzeczywistości czasów Kościoła działanie Ducha stało się szczególnym przywilejem. On jest zasadą jedności Kościoła i czyni zeń narzędzie zbawienia i uświęcania świata mocą dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. Co więcej jest życiodajną zasadą Kościoła<sup>100</sup>. Jego moce stanowią jednak niezbędne dary w drodze dążenia ku zbawieniu, ku pełni zjednoczenia z Bogiem. Tutaj jest także twórcze miejsce dla charyzmatów jako darów Ducha Świętego<sup>101</sup>.

Synostwo Boże stanowi włączenie w szczególną relację ze wszystkimi osobami Trójcy Świętej, a zatem i Ducha Świętego. To w łączności z dziełem zba-

<sup>95</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, dz. cyt., nr 27; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastorem gregis*, dz. cyt., nr 18.

<sup>96</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, Città del Vaticano 1996, dz. cyt., nr 88.

<sup>97</sup> Por. KKK 1303.

<sup>98</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 8.

<sup>99</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 45.

<sup>100</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 2.

<sup>101</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 24.

wienia „Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku”<sup>102</sup>. Jego owoce są czynnikami typowymi dla czasów przechodzenia wśród ciemności, przy jednoczesnej świadomości celu realizacji powołania w wierze. Świadectwo życia moralnego przyczynia się do integralnie rozumianej i przeżywanej wiary, a „jedność w wierze jest dziełem Ducha Świętego – duszy Kościoła”<sup>103</sup>. Wiara ze swej natury domaga się życia zgodnego z jej treścią<sup>104</sup>.

Doprowadzając człowieka do pełnej prawdy, Duch Święty przekonuje o grzechu, a to przekonywanie „ma na celu zbawienie świata, zbawienie ludzi”<sup>105</sup>. Duch Święty nie prowadzi człowieka jedynie do rozpoznania grzechu w sobie, ale jednocześnie skierowuje go ku dobru, wskazując, że zbawcza moc Boża może osiągnąć każdego grzesznika<sup>106</sup>. „W ten sposób przekonywanie o grzechu staje się równocześnie przekonywaniem o odpuszczeniu grzechów w mocy Ducha Świętego”<sup>107</sup>. To On prowadzi każdego człowieka pod krzyż Chrystusa, aby w ten sposób poznał całe zło grzechu, a zarazem możliwość jego przezwyciężenia:

Duch Święty, ukazuje na gruncie Chrystusowego Krzyża grzech w ekonomii zbawienia (można by powiedzieć: „grzech zbawiony”), pozwala zrozumieć, jak Jego posłannictwo dotyczy również tego grzechu, który już został definitywnie osądzony („grzech potępiony”)<sup>108</sup>.

Zbawienie zawarte w chrzcie jest zaproszeniem człowieka do komunii miłości z Trójcą Świętą: „każdy ochrzczony staje się dzieckiem Boga Ojca, Jezus, Syn Boży, staje się jego bratem, a Duch Święty obdarza go swoją miłością”<sup>109</sup>. Od momentu chrztu chrześcijanin nastawiony jest całą egzystencją na Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ponadto Duch Święty czyni ochrzczonego żywym członkiem eklezjalnego Ciała Chrystusa, czyli Kościoła. Kościół jest „duchową przestrzenią”, w której Chrystus – przez Ducha Świętego – pozwala rozpoznać swoją wolę<sup>110</sup>. Rola Kościoła jest tutaj niezastąpiona, co w niczym nie umniejsza konieczności wewnętrznego oświecenia przez Ducha Świętego. Kościół, dzięki temu, że jest „znakiem i narzędziem obecności i działania Ducha Ożywiciela”, staje się przewodnikiem ludzkich sumień, bo mocą tegoż Ducha Świętego „Dobra Nowina przyobleka się w ciało ludzkich serc i sumień i rozszerza się w historii”<sup>111</sup>.

<sup>102</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 41.

<sup>103</sup> JAN PAWEŁ II, *Biskupi „zwiastunami wiary” w głoszeniu Ewangelii*. 4.11.1992, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Kościół, jeden, święty, powszechny i apostołski*, dz. cyt., s. 200.

<sup>104</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 89.

<sup>105</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 27. Por. tamże, nr 31–32.

<sup>106</sup> Por. tamże, nr 42.

<sup>107</sup> Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 31.

<sup>108</sup> Tamże, nr 28; Por. tamże, nr 31, 44.

<sup>109</sup> Tamże, nr 52.

<sup>110</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 7; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, dz. cyt., nr 13; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, dz. cyt., nr 55.

<sup>111</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 64; Por. DWR 14.

Potrzebna jest jednocześnie praca Kościoła zmierzająca do sprawdzenia i ugruntowania zbawczych owoców Ducha<sup>112</sup>.

Pełnym i ewidentnym kontrastem do tak zarysowanego stanu chrzcielnego jest grzech, który jest aktem wolności człowieka, a zarazem jej nadużyciem<sup>113</sup>, albowiem ten akt woli zaistniał wbrew prawdzie, na gruncie kłamstwa<sup>114</sup>. Jest także oczywiście kontrastem w stosunku do świętości czy dążenia do niej w sensie pozytywnym. Grzech ostatecznie jest zaprzeczeniem wszystkiego, co Boże i z Bogiem jest związane, dlatego „Kościół, czerpiąc natchnienie z Objawienia, wierzy i wyznaje, że grzech jest obrazą Boga”<sup>115</sup>. W rzeczywistości grzechu ten, który został wezwany z ciemności do przedziwnego Bożego światła (por. 1 P 2, 9) zaczyna gardzić darem zbawienia. Zaczyna w stosunku do niego podchodzić bez kryterium miłości, które jest jedynym możliwym sposobem odnoszenia się do niego.

Oczywiście może ono wyrażać się w formach mniej lub bardziej doskonałych czy też obarczonych ludzkimi niedoskonałościami. W wyniku grzechu chrześcijanin popada tylko i wyłącznie z własnej wolnej winy [z własnej wolnej woli / z własnej winy?] w coraz bardziej pogłębiające się oddalenie od Chrystusa<sup>116</sup>. Oddalenie to jest prostą konsekwencją grzechu jako odejścia od Boga, zerwania z Nim miłosnej relacji synowskiej. Choć on jednocześnie nie niweluje swej ojcowskiej postawy pełnej miłości i oczekiwania (por. Łk 15, 11-32). Ojciec i jego miłosierdzie to obraz miłosierdzia Boga dla nawracającego się grzesznika i Bożej radości z jego nawrócenia. Miłosierdzie to „miłość, która dźwiga, podnosi i upadku, zaprasza do ufności”<sup>117</sup>. Przypowieść wyjaśnia równocześnie, dlaczego Jezus nie odsuwa się od grzeszników, jak to robili faryzeusze i nauczyciele w Prawie, ale szuka ich i cieszy się z ich nawrócenia<sup>118</sup>. Tutaj widać, że „miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości – ścisłą, a czasem nazbyt wąską”<sup>119</sup>.

Rozważając te konsekwencje w kontekście chrztu św. należy wyraźnie przypomnieć, iż sakramentu tego nie można powtórzyć<sup>120</sup>. Jego jednorazowe ważne udzielenie stanowi wystarczający dar Boży, wystarczający radykalny proces zapoczątkowany w jego konsekwencji aż „na dzień odkupienia” (Ef 4, 30; por. 2 Kor 1, 21-22; Ef 1, 13-14). Zejście zaś z tej drogi może dokonywać się z róż-

<sup>112</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 26.

<sup>113</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, dz. cyt., nr 3, 14.

<sup>114</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 39.

<sup>115</sup> Tamże, nr 39. Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, dz. cyt., nr 36.

<sup>116</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 17; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 69–70.

<sup>117</sup> JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 40.

<sup>118</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, dz. cyt., nr 5–6; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, dz. cyt., nr 5-6.

<sup>119</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, dz. cyt., nr 2.

<sup>120</sup> Por. KKK 1272, 1280.

nych przyczyn, zatem „chrzest może nie przynosić owoców zbawienia”<sup>121</sup>. Drogą powrotu nie jest jednak ponowny dar chrztu jako sakramentu pojednania. Chrześcijanin musi korzystać z innych dróg powrotu do Ojca miłosiernego, ale w szczególności na drodze sakramentalnej. To sakrament pokuty oraz Eucharystia jawią się jako „sakramenty miłosierdzia”<sup>122</sup>.

Jak wspomniano w całości zapoczątkowanego dzieła powołania i odkupienia ze strony Chrystusa istnieje zawsze bardzo jednoznaczna konsekwencja wynikająca z nieodwracalnego procesu dokonanego w chrzcie św. Chrystus także i w tym przypadku „wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć siebie samego” (2 Tm 2, 13). Słowa te przytoczone są dla zachęty do wytrwania w trudach, kończą się więc entuzjastycznym zapewnieniem w rodzaju: choćbyśmy załamali się w wierności, Chrystus nie załamie się, więc ochrzczeni winni starać się wytrwać. Zresztą Bóg w całych dziejach zbawienia jawi się jako „Bóg miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (por. Wj 34, 6)<sup>123</sup>. Jego wierność trwa z pokolenia na pokolenia (por. Ps 119, 90; Łk 1, 50), ale najpełniej odsłania się w ofierze Jednorodzonego Syna<sup>124</sup>.

Fundamentalny dar *metanoi* otrzymany w chrzcie św. nie pozostaje nigdy w pełni bezowocny czy beзуżyteczny mimo popadnięcia w grzechy zerwania z Bogiem. Ojciec w swym miłosierdziu ofiarowuje bowiem zawsze w swoim Synu swoją łaskę nawrócenia i pojednania. „Chrystus, objawiając miłość-miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymaganie, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem”<sup>125</sup>. Chrystus ofiarowuje zatem fundamentalne łaski chrześcijańskiego życia, o ile one mają owocować w pełni przejawów zewnętrznych w relacjach do Boga, braci, świata i także siebie samego, nie wyłączając także świata natury i kultury. Miłosierdzie jest istotnym rysem posłannictwa chrześcijańskiego, albowiem „człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnętrznie w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich”<sup>126</sup>. Permanentna gotowość wyjścia Boga do grzesznika jest Jego walorem wynikającym z raz już ofiarowanego synostwa Bożego. Bóg tego daru nie może już odebrać, niszczy go tylko człowiek przez swe wolne działania przeciw Bogu<sup>127</sup>.

Chrześcijanin jako grzesznik wraz z nowym nawróceniem i pojednaniem podejmuje ponownie nowe życie, czerpiąc „z wody i Ducha” (J 3, 5; por. Rz 6, 4; Tt 3, 5; J 1, 33)<sup>128</sup>; czerpiąc z chrztu, z jego łask zadanych i permanentnie sta-

<sup>121</sup> KKK 1272.

<sup>122</sup> Por. KL 47; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 62.

<sup>123</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, dz. cyt., nr 4.

<sup>124</sup> Tamże, nr 7.

<sup>125</sup> Tamże, nr 3.

<sup>126</sup> Tamże, nr 14.

<sup>127</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missionis*, Città del Vaticano 1990, nr 47.

<sup>128</sup> Por. KKK 1215.

nowiących zasadniczy fundament we wszelkich powrotach z grzesznych dróg życia. Poszczególne nawrócenia i pojednania bazują ostatecznie na pierwszym sakramencie i fundamencie wszelkiego pojednania<sup>129</sup>. Wówczas „rodzi się nowy, nieskażony i pojednany człowiek – pojednany świat”<sup>130</sup>. W tym powrocie chrześcijanin w mocach wody i Ducha Świętego zobowiązuje się jednocześnie ponownie do zachowania owego nowego życia i co więcej jego doskonalenia. Dynamika życia łaski nie pozwala na stagnację; tylko grzech cechuje taka właściwość.

„Nowe stworzenie” wymaga dążenia ku wyższym etapom ludzkiej drogi jego przeżywania i realizacji.

Zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem samo w sobie jest tajemnicą, w której rodzi się „nowy człowiek” powołany do uczestnictwa w Bożym Życiu (por. 2 P 1, 4). Zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem jest mocą i źródłem mocy wedle tego, co tak zwięźle wypowiedział w Prologu swej Ewangelii św. Jan: Słowo „Wszystkim tym [...], którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali synami Bożymi” (J 1, 12)<sup>131</sup>.

Szczególnie istotna jest kategoria transcendencji:

Możliwe staje się [...] narodzenie „nowego stworzenia”, ubogaconego jednocześnie wartościami ludzkimi i Boskimi: oto „nowy człowiek” podniesiony do wymiaru transcendencji, z którego czerpie nieodzowną pomoc dla panowania nad namiętnościami i dla praktykowania najtrudniejszych cnót, jak przebaczenie i miłość bliźniego, którego stał się bratem<sup>132</sup>.

\* \* \*

Chrzest św. jako „brama wszystkich sakramentów” pełni fundamentalną rolę w zakresie Bożego daru *metanoi*. Bez niego niemożliwe jest wszelkie rozważanie tej problematyki, a przede wszystkim realizacja pojednania w życiu człowieka. Fundamentalna rola chrztu w problematyce pokutnej chrześcijanina jawi się także w sensie negatywnym w kontekście grzechu, zaprzeczającego „nowemu stworzeniu”. Wreszcie otwiera on pełnię darów związanych z synostwem Bożym wysłużonym przez Jezusa Chrystusa w paschalnym misterium męki i chwały.

Pierwszym i zasadniczym sakramentem pojednania pozostaje chrzest św. Nie idzie tu tylko o bezpośrednie skutki gładzenia grzechu powszechnego ludzkości czy grzechów własnych, ale przede wszystkim o fundamentalną funkcję w późniejszych procesach pojednania, tak typowych dla człowieka wiary.

<sup>129</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, dz. cyt., nr 27.

<sup>130</sup> Tamże, nr 31.

<sup>131</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, dz. cyt., nr 18.

<sup>132</sup> JAN PAWEŁ II, *Solidarny żapał misyjny...*, dz. cyt., s. 727–728.

Nie można pominąć, iż w formie uroczystej chrzest św. szafowany jest we wspólnocie wiary – w Kościele świętym. Także i jego forma skrócona ostatecznie ma zawsze odniesienie do Kościoła i tylko przez ten fakt nabiera pełni swego realizmu zbawczego. Oczywiście nie można pominąć prawdy o włączeniu do ludu Bożego Nowego Przymierza.

Obdarowanie pojednaniem w tym sakramencie nie jest tylko jednorazowym aktem w zakresie skuteczności działania. Jest to dynamiczny dar „w drodze” pielgrzymiego zdążania do domu Ojca, do pełni radości wiecznej. Z dynamizmem tym łączy się zadane powołanie do realizacji i wypełnienia w poszczególnych kolejach życia. To zaś dokonuje się w wierze odpowiedzi na dane powołanie. Jej zaś czytelnym znakiem jest ewangelizacyjne spełnianie posłannictwa głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu. W działaniu tym Bóg wspiera łaskami specjalnymi, opartymi jednak na radykalnej łasce chrztu. Radykalizm ten powoduje, iż chrzest św. może być udzielony tylko raz w życiu.

Chrzest św. rysuje się zatem wyraźnie jako pierwszy sakrament w całości procesów pojednania. Co więcej, jest jego fundamentem. Chrystus udzielając łask w Duchu Świętym, w tym właśnie akcie z obfitością obdarowuje człowieka powołanego do rzeczywistości „nowego stworzenia”. Powołując oczekuje odpowiedzi, zwłaszcza w postawie i procesie pojednania.

## **Il battesimo – fondamento del sacramento della riconciliazione nella predicazione di Giovanni Paolo II**

### Riassunto

Il mistero della riconciliazione dato e affidato alla Chiesa è una principale caratteristica delle forze salvifiche nell'economia della Nova Alleanza. E' difficile immaginarsi il realismo della Chiesa senza questo particolare dono offerto a tutti gli uomini. Esso è prima di tutto la via battesimale nel farsi “nuova creazione” nella comunità della Chiesa. La vittoria di Cristo sul peccato risplende davanti a tutto nel battesimo. Questo è il frutto della Sua liberatrice crocifissione e risurrezione. Qui si rafforza la santa adozione come figli di Dio che dovrebbe portare frutti nello Spirito Santo. Il battesimo si mostra dunque come il primo sacramento nell'insieme del processo di riconciliazione. Di più, esso è il suo fondamento. Cristo dando le grazie nello Spirito Santo in questo atto di abbondanza arricchisce l'uomo e lo chiama alla realtà della “nuova creazione”. Chiamando attende la risposta, soprattutto nell'atteggiamento e nel processo della riconciliazione.

Ks. ANDRZEJ NOWICKI\*

## SŁOWA I CZYNY JEZUSA JAKO UZASADNIONA PROPOZYCJA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Bóg w Osobie Jezusa Chrystusa wkroczył w pewnym momencie do historii świata i stał się rzeczywiście Człowiekiem pierwszy raz w sposób tak niezwykle i bliski zarazem ludziom. Informacja o tym historycznie udokumentowanym wydarzeniu przeniknęła najszybciej, jak to było możliwe, do centrum prawdy chrześcijańskiej wiary przede wszystkim i za sprawą działalności samego Jezusa, który starał się uzasadnić swoją obecność i przedstawić pełnią rolę pośród spraw ludzkich<sup>1</sup>. Ten fakt w świecie kształtowanym już od wieków przez kulturę grecką i rzymską wyznaczył początek nowej ery i wnosi odtąd, aż po dziś dzień, nieznanie wcześniej wartości do ogólnoludzkiego dziedzictwa. Jej szczególną postać w dziedzinie wszechstronnego organizowania życia ludzkiego, społecznego, gospodarczego, prawnego, politycznego kształtuje przede wszystkim myśl religijna wyrażająca się w kulturze sprzyjającej pełnemu rozwojowi człowieka i będąca równocześnie wyrazem jego godności jako osoby stworzonej przez Boga i odkupionej przez Jezusa. Najgłębszą inspirację dla tworzenia tego rodzaju jakości życia czerpie się z podstawowego przekonania wiary o miejscu, obecności i znaczeniu Jezusa Chrystusa, który wypełnił w sposób ostateczny składane przez Boga obietnice dotyczące zbawienia ludzkości i z tej też racji pozostaje i działa nadal jako Zbawiciel nie tylko we wspólnocie Kościoła, ale

---

\* Ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Nowicki – Redaktor „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”.

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970; R. GUARDINI, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000; M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994; H. WALDENFELS, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995; tenże, *Chrystus a religie*, Kraków 2004; E. CARTER, *Być chrześcijaninem*, Warszawa 1974; J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003; por. Y. CONGAR, *Chrystus i zbanienie świata*, Kraków 1968, s. 15–38; F.-X. DURRWELL, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000;

również w świecie jako drugim – obok Kościoła – naturalnym miejscu egzystowania człowieka.

Chrześcijańska kultura od wieków wywiera ogromny wpływ na losy świata, zwłaszcza na życie konkretnych ludzi. Zainteresowania dla niej i podziwu dla jej dokonań nie można oddzielać od zainteresowania Kościołem, a w szczególności Jezusem Chrystusem, który od początku swojej działalności objawiał się jako Bóg posłany do ludzkości w celu głoszenia orędzia Ewangelii o zbawieniu. Jest to bowiem w istocie rzeczy jedno zainteresowanie dotyczące niepodzielnej rzeczywistości mającej wiele przenikających się płaszczyzn, których przyczyną sprawczą i sensem jest Osoba Jezusa. On jest tym, który objawia Boga – swojego Ojca i zarazem jest objawiającym się Bogiem na płaszczyźnie historii. W tym charakterze został ukazany przez świadectwo wiarygodnych świadków na kartach Nowego Testamentu jako uwierzytelniający swoją boską misję słowami i niezwykłymi czynami Zbawiciel człowieka. Pierwsi apostołowie powołani w ramach tworzącej się religijnej wspólnoty Kościoła, utrwaliли dla przyszłych pokoleń chrześcijan w formie spisane go słowa własne przekonanie do spotkanego w swoim życiu Jezusa, Syna Bożego. To jedyne w swoim rodzaju świadectwo, źródło wiedzy o Jezusie, pozostaje przede wszystkim normą wiary oraz punktem odniesienia życia i nauczania Kościoła<sup>2</sup>.

## 1. Człowiek wobec tajemnicy swojego istnienia

Żywe zainteresowanie tajemnicą człowieka i jego egzystencjalnymi problemami charakteryzuje współczesną teologię uprawianą zwłaszcza od czasów Soboru Watykańskiego II. Trzeba jednakże podkreślić, że ona interesuje się nie tylko człowiekiem wierzącym, ze względu na jego wiarę, ale także w polu jej refleksji znajduje się i ten człowiek, który – jak mu się niekiedy wydaje – nie odczuwa dzisiaj zapotrzebowania na to wszystko, co ma jakkolwiek związek ze sprawami religii czy Boga. Nawet jeśli zgodzić się z pojawiającymi się opiniami, że maleje – przynajmniej w niektórych środowiskach – zewnętrzne zainteresowanie wśród ludzi sprawami wiary, to przecież trzeba również zauważyć coś, co przynależy do istoty człowieczeństwa. Okazuje się przecież, że problemy podstawowe i zasadnicze, dotyczące fundamentalnych kwestii, jak choćby sensu i celu życia, kryteriów dokonywania wyborów, środków do realizowania pragnień, pozostają mimo wszystko do rozwiązania niemal każdego dnia, a więc jawią się jako sprawy niedające się całkowicie odłożyć na przyszłość. Tajemnica ludzkiego życia, dla każdego z osobna indywidualnego i niepowtarzalnego choć przeżywanego we wspólnocie, pozostaje więc zaszyfowaną informacją, która

---

<sup>2</sup> K. KAUCHA, *Znaki wiarygodności Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) 1, s. 71–89; *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997 r.*, red. T. Dola, Opole 1997.

pilnie domaga się odczytania i poznania, jeśli tylko człowiek nie chce pozostać sam dla siebie niewygodną niewiadomą i zdawać się na łaskę losowych przypadków, które przecież nie pozwalają uporządkować życia w logiczny i sensowny sposób, godny osoby ludzkiej.

Teologia uprawiana zgodnie z regułami obowiązującymi w nauce jest wyraźnie naznaczona antropologicznym i chrystologicznym rysem. Jedną z jej zasadniczych części składowych, od wielu wieków nosząca miano apologetyki katolickiej, a zwana obecnie, po strukturalnych przemianach, teologią fundamentalną<sup>3</sup>, stara się pokazywać w sposób uzasadniony, to znaczy wiarygodnie, znaczenie tajemnicy chrześcijańskiej dla życia człowieka, odnajdywanej i odczytywanej w znakach objawienia, która osiąga swoją pełnię w znaku tajemnicy paschalnej, to znaczy w cudzie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa – w samym centrum wydarzeń wielkanocnych. Ten kulminacyjny pod każdym względem fakt – z jednej strony jako najwyższy punkt w historii ziemskiego działania Jezusa, z drugiej zaś jako rozstrzygający definitywnie o religijnym losie całej ludzkości oraz istotny dla każdej istoty ludzkiej – miał na myśli Apostoł Narodów, pisząc do współbraci we wierze jakże znamienne słowa uzasadniające najpierw jego osobistą postawę i dokonany w życiu wybór wartości:

A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara. [...] Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. [...] I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni (1 Kor 15, 13. 20. 22).

O człowieku bowiem, jego egzystencjalnych problemach dnia codziennego, dylematach do rozwiązywania i nadziejach chroniących przed destrukcyjnym pesymizmem czy też nihilizmem odbierającym chęć do życia, a zwłaszcza o sensie i celu życia pojmowanego jako zadanie do wykonania, można mówić dopiero wówczas, gdy uwzględni się w pełni odpowiedź na pytanie, kim jest Jezus Chrystus, oraz zaakceptuje to wszystko, co zaproponował do przyjęcia wiarą i zrealizował faktycznie dla dobra człowieka.

Chrystologiczna perspektywa postrzegania sprawy człowieka i rozwiązywania problemów związanych z jego godnością jako osoby oraz z wynikającym z tego tytułu powołaniem do spełniania szczególnych zadań w świecie znana jest od początku chrześcijaństwa<sup>4</sup>. Stanowiła ona jakby swoistego rodzaju horyzont

---

<sup>3</sup> Czytelnika zainteresowanego problematyką apologetyki / teologii fundamentalnej odsyłam do dwóch epokowych publikacji, w których łatwo znajdzie wyczerpujące informacje oraz inspirację do dalszych własnych badań. *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, sous la Direction de R. Latourelle et Rino Fisichella, Editions Bellarmin – Montréal, Editions du Cerf – Paris, 1992, s. 1535; *Leksykon teologii fundamentalnej*, ks. M. Rusecki (red. naczelny), ks. K. Kaucha, I.S. Ledwoń OFM, ks. J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 1429.

<sup>4</sup> A. NOSSOL, *Chrystocentryczny charakter teologii*, w: *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 24–40.

patrzenia na przedmiot nauczania Jezusa z Nazaretu, z którego jako bezpośrednia konsekwencja wyrastało zaproszenie do wiary proponowane wyraźnie już pierwszym słuchaczom i świadkom Jego ziemskiej działalności, a następnie za ich pośrednictwem wszystkim ludziom. Tę chrystologiczną perspektywę w myśleniu o człowieku przechowuje z wyraźnej woli Jezusa Kościół stale obecny pośród świata, wierny objawieniu, w którym nieustannie odczytuje właściwy dla siebie samego obraz, i czerpie z tego źródła najgłębsze uzasadnienie dla troski o prawdziwe, nadprzyrodzone dobro społeczności ludzkiej.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że znalazła ona swoje wyraźne, oficjalne potwierdzenie i wskazanie jako skuteczny klucz otwierający możliwość najgłębszego zrozumienia egzystencji współczesnego człowieka, jego powołania, w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w działalności kolejnych papieży, zwłaszcza Jana Pawła II i Benedykta XVI. Teologia soborowa stawia sobie pytania dotyczące człowieka i wszystkich spraw z nim związanych, rozumiejąc swoją powinność jako bliskie towarzyszenie swoją refleksją i pomocą w rozwiązywaniu problemów ludzkości, takich jak choćby samotność, starość, miłość, przyjaźń, prawda, życie, cierpienie, choroba, śmierć, rodzina, zawód, praca, nauka, technika, wolność, postęp, wyzwolenie, kultura, polityka, ekonomia, wojna i pokój itd. Nie można bowiem mówić o człowieku i zabiegać o jego sprawy, nie mówiąc nic o Jezusie Chrystusie, bez którego człowiek sam dla siebie pozostaje zagadką, a w zamian jego problemom proponować tylko pozory rozwiązań.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* opisuje Chrystusa, który jest równocześnie Pośrednikiem, Pełnią i Znakiem Objawienia. W soborowym dokumencie czytamy:

Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez Proroków, „na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna” (por. Hbr 1, 1-2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo Odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, „człowiek do ludzi” posłany, „głosi słowo Boże” (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości, oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroków grzechu i śmierci wybawić i wskrziesić do życia wiecznego<sup>5</sup>.

Ten charakterystyczny język nauczania i teologiczną treść uzupełniają inne zasadnicze dokumenty soborowe. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen*

---

<sup>5</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, nr 4; por. R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris 1986, s. 22.

*gentium* w Chrystusie dostrzega „Światłość Narodów”, podczas gdy Kościół w „Chrystusie” opisuje jako zasadniczy sakrament (*veluti sacramentum*)<sup>6</sup>. Natomiast Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* rozważa liturgię, a zwłaszcza Eucharystię, jako środowisko, w którym zgromadzeni i zjednoczeni wierni wyrażają i ukazują innym „misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła”<sup>7</sup>, tym samym zapraszając wszystkich ludzi do rzeczywistego włączenia się do tej wspólnoty. Wreszcie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* stwierdza wprost, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”<sup>8</sup>.

Programowa, pierwsza encyklika Jana Pawła II, wielka karta nowego człowieka w Chrystusie, proponuje postrzegać i przyjmować wiarą Jezusa jako „centrum kosmosu i historii”, jako Odkupiciela człowieka i świata<sup>9</sup>. Sam papież – można to już z pełnym przekonaniem powiedzieć – całą swoją wieloletnią posługę na stolicy św. Piotra przeznaczył na proklamowanie światu, ludziom różnych religii, ras i kultur, tej wielkiej godności, jaką człowiek otrzymał w darze od Boga Stwórcy i odzyskał na nowo w Jezusie Chrystusie. Jego następcą, papież Benedykt XVI, pisząc encyklikę o nadziei rozumianej po chrześcijańsku, zwracał między innymi uwagę na fakt, że człowiek potrzebuje każdego dnia małych i większych nadziei. Te jednak zwykle nie wystarczają, jak wielu ludzi się przekonuje, by wytrwale iść przez życie, dlatego potrzebna jest jeszcze wielka nadzieja przewyższająca wszystkie inne.

Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. [...] Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości<sup>10</sup>.

## 2. Wierzyć we wspólnocie Kościoła

Spoleczność wierzących chrześcijan zgromadzona jako wspólnota Kościoła, od zawsze – jeśli tak można powiedzieć po dwudziestu wiekach jej istnienia – to znaczy od tego twórczego momentu zaistnienia, o którym mówi przekonanie wiary, że oto wedle swojego, motywowanego miłością do człowieka, zamysłu Bóg postanowił wkroczyć w sposób rzeczywisty w przestrzeń życiową społeczności ludzkiej, żyje nadzieją jako przyszłościowym wymiarem wiary i uzasad-

<sup>6</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, nr 1.

<sup>7</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej, nr 2.

<sup>8</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 22.

<sup>9</sup> JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, nr 1, 7.

<sup>10</sup> BENEDYKT XVI, *Spe salvi*, nr 31.

nioną świadomością swojego pochodzenia, które najgłębszą rację czerpie z kreatywnego działania Jezusa Chrystusa<sup>11</sup>. Tak więc trzeba powiedzieć, że głęboka świadomość boskiego pochodzenia i religijnego posłannictwa chrześcijaństwa realizowanego od wieków w świecie wywodzi się wprost i bezpośrednio z umotywowanego argumentami przekonania, że Bóg objawienia wszedł w historię i na tej płaszczyźnie związał się z każdym człowiekiem w zaszczytny dla niego sposób w Osobie Jezusa Chrystusa. O tym fakcie nadania nowej godności człowiekowi napisał Jan Ewangelista w następujący sposób: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3, 1. Por. J 1, 12n; 11, 52; Rz 8, 14-17; Ga 3, 26; Ef 5, 1). W czasie ziemskiej działalności Jezus głosił naukę o urzeczywistnionym już królestwie Bożym, które będzie przechodziło rozmaite fazy rozwojowe zanim się ostatecznie ujawni, czym ostatecznie będzie człowiek, gdy ujrzy Go takim, jakim jest (Por. 1 J 3, 2). Uczynił również wiele znaków, w tym niezwykłych, które towarzyszyły nauczycielskiej pracy jako istotne elementy pełnionego posłannictwa zleconego do zrealizowania przez Ojca, a zwłaszcza świadczących, że zostały podjęte i definitywnie zrealizowane zamiary zbawienia ludzkości, a On sam jawił się jako zasadniczy Znak i gwarant boskiej misji Kościoła i jego obecności w świecie aż po kres czasów<sup>12</sup>.

Znaków tych współcześnie teologia fundamentalna w swoim wywodzie argumentacyjnym na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga nie traktuje już w taki sposób, jak można rozumieć rolę pieczęci przyłożonej z zewnątrz, która identyfikuje osobę, twórcę czegoś i potwierdza autentyczność na przykład jakiegoś dokumentu. Choć elementy tego rodzaju myślenia były widoczne niemal od samego początku w apologetyce, to dzisiaj funkcję znaków, na czele z tym zasadniczym Znakiem, widzi się znacznie głębiej. Refleksja teologiczna dostrzega bowiem wyraźnie i bada istniejącą bogatą w znaczenie harmonię, wzajemnie dopełniającą się relacją pomiędzy Ewangelią głoszoną przez Jezusa i znakami Ewangelii – Dobrej Nowiny, pomiędzy objawionym ludziom orędziem o ich faktycznym zbawieniu i znakami jego boskiego pochodzenia.

Jest sprawą oczywistą dla badaczy działalności Jezusa z Nazaretu, a zwłaszcza zwracających szczególną uwagę na tę problematykę, jaką Kościół czasów apostołskich był w pierwszym rzędzie zainteresowany, że sam Jezus tworzył swego rodzaju autoapologię<sup>13</sup>, która uwierzytelniała w oczach świadków Jego zbawczą misję, prowadziła ich do wiary, wskazując jej uzasadniającą rację jako słuszny

<sup>11</sup> M. RUSECKI, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 65–78; S. NAGY, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.

<sup>12</sup> R. LATOURELLE, *Le Christ et l'Église signes du salut*, Tournai–Montréal 1971.

<sup>13</sup> W. HŁADOWSKI, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością objawienia*, Warszawa 1980, s. 11n.

i właściwy dla człowieka wybór opcji życia. Argumentacja miała też okazać się bardzo przydatna dla misyjnego rozwoju Kościoła i z takim właśnie zamiarem Jezusa spoglądającego w przyszłość świata i ludzkości była tworzona. Kościół, chcąc być wierny zadaniu otrzymanemu od swojego Założyciela, w katechezie misyjnej zarówno *ad extra*, jak też *ad intra* wspieranej autorytetem osobistego świadectwa apostołów, zwłaszcza Piotra i Pawła, nie mógł pomijać warstwy motywacyjnej, która jako część składowa nauczania Jezusa otwierała możliwość umysłu ludzkiego do zaakceptowania wiarą orędzia chrześcijańskiego o zbawieniu dokonanym w Jezusie Chrystusie, jako realnej już rzeczywistości.

Trzeba jednakże zdawać sobie sprawę, że apologia nazywana w literaturze apologetycznej pierwotną, szczególnie istotna dla budowania religijnej świadomości chrześcijaństwa, bo ona została ukształtowana przez to, „co sam Jezus powiedział i uczynił w celu uzasadnienia swego boskiego posłannictwa i swoich suwerennych roszczeń”<sup>14</sup>, stanowiła zawsze dla Kościoła pewien wzorcowy przykład, jak należy postępować w procesie uzasadnianego argumentami nauczania prawd wiary. Dlatego też nie przypadkiem nowa świadomość religijna pierwszych powołanych uczniów i świadków działalności Jezusa z Nazaretu, a następnie pierwszych wspólnot i gmin chrześcijańskich, jak o tym świadczą relacje biblijne Nowego Testamentu, w tym zwłaszcza Dziejów Apostolskich i listów, wspierała się i umacniała właśnie argumentacją stosowaną najpierw przez samego Jezusa, w której wypełnienie się proroctw, a szczególnie argument cudu odgrywały zasadniczą rolę i w procesie wzniesienia i dojrzewania wiary.

### 3. Jezusa Chrystusa wiarygodne posłannictwo

Centrum Ewangelii – Dobrej Nowiny o zbawieniu – zajmuje prawda o tym, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, który został posłany przez Ojca do świata ludzi, aby każdemu człowiekowi ofiarować możliwość doznania miłości Bożej i przekonać go o konieczności nawrócenia, to znaczy przewartościowania swojego dotychczasowego życia. Głoszonemu orędziu o tego rodzaju niebywalej szansie towarzyszyły liczne znaki-cuda<sup>15</sup> świadczące, że odnowa duchowa zapowiadana i dokonana w działalności Jezusa, jest już możliwa do realizacji w każdym człowieku, jeśli tylko on dobrowolnie zdecyduje się na zmianę. Mają one więc do spełnienia, jako przynależne do posługi i życia Jezusa, funkcję objawieniową i równocześnie potwierdzającą wobec istoty Jego obecności pośród ludzi jako Boga Wcielonego. Bóg bowiem szanuje godność osoby ludzkiej i w ramach

<sup>14</sup> W. HŁADOWSKI, *Zarys apologetyki*, dz. cyt., s. 16.

<sup>15</sup> L. MONDEN, *Le miracle signe de salut*, Bruges–Bruxelles–Paris 1960; R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal–Paris 1986; M. RUSECKI, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991; A. PACIOREK, *Tobie mówię, wstań! Cuda Jezusa w Ewangeliach z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Tarnów 2009.

realizowanego planu zbawienia zaprasza wszystkich, aby Mu służyli w prawdzie, zachowując swoją osobową godność.

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II w sposób jednoznaczny podkreśla te dwie funkcje – objawieniową i potwierdzającą – gdy mówi o obiektywnej wartości znaków objawienia, jak też o niezbywalnej wolności przynależnej człowiekowi, którego konfrontuje ze znakami obecnymi w działalności Jezusa. Czytamy w niej:

W Jezusie Chrystusie Bóg w doskonały sposób ukazał siebie samego i swoje zamierzenia. Chrystus bowiem, który jest Mistrzem i Panem naszym, [...] cierpliwie przyciągał do siebie i zapraszał uczniów. Nauczanie swoje wspierał i umacniał cudami, aby wzbudzić i utwierdzić wiarę słuchaczy<sup>16</sup>.

Można więc powiedzieć, że wartość potwierdzająca tych cudów – znaków wiarygodności objawienia – jest rzeczywista, a ich oddziaływanie na człowieka nie niszczy jego wolności. Zatem znaki wspomagają go w wolnym wyborze odpowiedzi na orędzie zapraszające do wiary, która przecież w istotny sposób wpływa nie tylko na kształt doczesnego życia, ale daje zarazem nadzieję zbawienia wiecznego (por. Mt 16, 16).

Biblijne opisy cudów znanych z czterech Ewangelii, nielicznych zresztą, dokonywanych przez Jezusa w różnych okolicznościach, bardzo powściągliwie zrehabilitowanych jeśli chodzi o rejestrację szczegółów, sugerują przynajmniej dwie zasadnicze generalnie sprawy, które zasługują na podkreślenie. Wydaje się, że w zamierzeniu samego Jezusa, winny one wzbudzać u naocznych świadków rozmaite, bogate reakcje, w tym również podstawowe w takiej sytuacji pytanie: Kim jest rzeczywiście Jezus Chrystus (por. Mt 8, 27; Łk 5, 8) dysponujący tego rodzaju niezwykłą umiejętnością<sup>17</sup>, i określać zarazem kierunek poszukiwania możliwie właściwej odpowiedzi i związanej z nią postawy, która może rozstrzygać się w istocie nie na płaszczyźnie wiedzy, lecz dopiero na płaszczyźnie wiary. Mają one więc ścisły związek z ujawnianiem istoty posłannictwa Jezusa, który głosił nadejście królestwa Bożego, to znaczy nastanie nowego czasu zbawienia (por. Mt 12, 28), wyczekiwanego w Izraelu i zapowiedzianego przez proroków. Dotyczą także wprost odniesienia się człowieka do czegoś wewnętrznego i duchowego, co zdarzyło się przecież realnie w historii. Stanowiły zatem konieczny element Jego zbawczej działalności. Pozostawały zawsze w służbie Jego obecności wśród ludzi jako objawiającego swoją boską godność Wcielonego Słowa i Zbawiciela, w którym działał sam Bóg (por. 15, 31; J 2, 11; J 4, 46-54). Natomiast ich oryginalność wyrażała się właśnie ścisłym związkiem z Jego aktywnością i głoszoną prawdą zaproponowaną do przyjęcia

<sup>16</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o wolności religijnej*, nr 11.

<sup>17</sup> S. VAN CALSTER, *Cuda biblijne (Kilka refleksji pastoralnych)*, „Communio” 9 (1989) 6, s. 116.

i zaakceptowania przez człowieka na drodze umotywowanej wiary o zbawieniu dokonanym w Jezusie Zbawicielu<sup>18</sup>.

Wedle zgodnej relacji czterech autorów ksiąg biblijnych Nowego Testamentu Jezus swoją godność mesjańską prezentował nie tylko słowami zawierającymi przesłanie o królestwie Bożym, które już nadeszło. Informacja była przecież w zasadzie bardzo czytelna: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12, 28, por. Łk 11, 20). On oczekiwał od słuchaczy mów w tym właśnie stylu, zajęcia stosownej postawy wobec zaistniałej nowej rzeczywistości. Zdawał sobie dobrze sprawę ze znaczenia zbawczych znaków i ich roli w procesie tworzenia fundamentów gwarantujących pewne, to znaczy bezpieczne, oparcie dla nowej religijno-społecznej wspólnoty wierzących, których wokół siebie gromadził i tym sposobem przygotowywał do spełniania w przyszłości ewangelizacyjnych zadań.

Tego rodzaju świadomość podzielali świadkowie, a zwłaszcza autorzy relacji i opowiadań biblijnych, którzy nie mieli najmniejszej wątpliwości w sprawie rzeczywistego zaistnienia i charakteru opisywanych cudownych wydarzeń<sup>19</sup>. Logion Ewangelii Mateusza, jak też i Łukasza zdaje się jednoznacznie sugerować, że te właśnie specyficzne, bo niezwykle działania pełnią rolę znaków informujących o nastaniu nowej zapowiadanej zresztą od wieków rzeczywistości: „Niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Łk 7, 22). Podobną odpowiedź ma Jezus dla Jana Chrzciciela, który przez swoich wysłanników pyta, czy On jest tym, który ma przyjść (Mt 11, 5). Dwa przykładowo wskazane fragmenty skłaniają do wniosku, że Jezus wedle relacji biblijnych rzeczywiście dokonywał cudów<sup>20</sup>. Słowa te krytycy są skłonni nie bez racji przypisywać same-mu Jezusowi. Tego rodzaju dokonania były na tyle czymś niezwykle w oczach naocznych świadków interpretujących je poprawnie jako manifestację nadejścia królestwa Bożego, że uznali za ważne sporządzenie ich opisów niedługo po zaistniałych wydarzeniach, które niemal natychmiast miały dla wierzących walor świadectwa i z tej racji stanowiły składnik pierwszej programowej dla Kościoła czasów apostołskich katechezy wygłoszonej przez Piotra (Dz 2, 22).

Pragmatyczne postępowanie ukazuje inną jeszcze charakterystyczną cechę. Otóż Jezus także niezwykle starannie dokonywał wyboru okoliczności czasu, miejsca, świadków dla swojej cudotwórczej działalności, nadając każdemu z cu-

<sup>18</sup> J. KUDASIEWICZ, *Znaki Jezusa na tle biblijnej i scholastycznej koncepcji cudu*, w: *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 354–355.

<sup>19</sup> X. LEON-DUFOUR, *Jak mówić dzisiaj o cudach*, „Życie i Myśl” 7–8 (1976), s. 30; J. HEBDA, *Cud – znak i wydarzenie*, tamże, s. 38–41; K. STOCK, *Znaki mocy Jezusa w świadectwie Ewangelii synoptycznych*, „Communio” 9 (1989) 6, s. 45–57.

<sup>20</sup> Ewangelista Marek cudotwórczą i nauczycielską zarazem działalność Jezusa opisuje w charakterystyczny dla siebie sposób: „szło do Niego mnóstwo wielkie (ludu) na wieść o Jego wielkich czynach” (Mk 3, 8).

dów specyficzne znaczenie, właśnie z uwagi na rolę motywacyjną, jaką miały one odgrywać w ramach spełnianego posłannictwa i objawiania zbawczej prawdy człowiekowi. Kierował się przy tym sobie tylko wiadomymi racjami mając na względzie prawdziwe dobro ludzi. W ramach bogatej i różnorodnej w istocie aktywności, jak choćby wybór, powoływanie i kształtowanie postaw najbliższych współpracowników, spory i debaty z przeciwnikami, zdecydowana walka wypowiedziana siłom zła i szatanowi, sam Jezus rozumiał i w taki sposób czynił cuda, by nadać im charakter zbawczych znaków wskazujących faktycznie już obecne pośród ludzi królestwo Boże i zapraszając do jego akceptacji<sup>21</sup>.

Opisy cudów zajmują zatem szczególne miejsce w Nowym Testamencie, stanowią jego integralną część oraz ukazują specyficzny charakter misji Osoby Jezusa. Jak zauważył J. Myśków:

W świetle osiągnięć współczesnej biblistyki — słowa i czyny Jezusa, w tym też działane przez niego cuda, stanowią jedną organiczną całość, tak jak ewangelia „słowa” i ewangelia „czynu” to po prostu jedna Ewangelia Jezusowa<sup>22</sup>.

Jego słowa wyjaśniały niezwykle czyny, czyny natomiast były swoistego rodzaju komentarzem pozwalającym na zrozumienie znaczenia głoszonej nauki. Jak nie można oddzielić chrześcijaństwa od Jezusa, Kościoła od Jezusa, tak też słów i czynów nie można również oddzielać od osoby Jezusa, który w okresie historycznego działania jawił się jako Znak zapraszający słowami i czynami do wiary we wspólnocie Kościoła. One są po prostu wewnętrznie związane z zasadniczym wątkiem Ewangelii i splotem ówczesnych wydarzeń nabierających zbawczego znaczenia. Tworzona niejako równolegle autoapologia, jakże potrzebna napotykanym ludziom, zwłaszcza kiedy przychodziło im podejmować egzystencjalną decyzję wiary, choć nie stanowiła jedyne go zamiaru, była ściśle związana z głoszeniem uniwersalnego orędzia o zbawieniu faktycznie ofiarowanym już przez Boga człowiekowi. Dla kolejnego pokolenia chrześcijan odwoływanie się do relacji uczniów, którzy byli świadkami nadzwyczajnych działań, stanowiło ważną pomoc prowadzącą do poznania i zrozumienia istoty wszystkiego, co oni sami jako pierwsi doznali i przeżyli przebywając jakiś czas przy Jezusie. Co prawda dokonywało się to wszystko w wyjątkowych dla nich okolicznościach, niemniej jednak wiarygodność przekazów biblijnych może przyczynić się do pełnej akceptacji samego wydarzenia Dobrej Nowiny uobecnionej w Jezusie Chrystusie przez kolejne pokolenia ludzi wierzących.

<sup>21</sup> H. SEWERYNIAK, *Semantyka cudu*, „Communio” 9 (1989) 6, s. 96

<sup>22</sup> J. MYŚKÓW, *Apologetyka stosowana w zarysie. Jezus z Nazaretu w swojej świadomości religijnej*, Warszawa 1973, s. 132; J. KUDASIEWICZ, *Człowiek współczesny a cuda ewangeliczne*, w: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 108n.

## Zakończenie

Według autorów czterech ksiąg Nowego Testamentu – Marka, Mateusza, Łukasza i Jana – Jezus głosił naukę o rzeczywistym przybliżeniu się królestwa Bożego i tym samym o nastaniu nowej ery w dziejach ludzkości. To wszystko, co miał w tej sprawie do przekazania z woli swojego Ojca, potwierdzał niezwyklej czynami nazywanymi po prostu cudami. Jak się to okazywało od samego początku publicznej działalności o charakterze religijnym, zmierzającej do zbawienia człowieka, był to skuteczny sposób z punktu widzenia głoszonej prawdy, bowiem przyczynił się również do zaakceptowania na drodze wiary przez wielu ludzi – świadków tych wydarzeń, że w Osobie Jezusa spotkali Boga – Zbawiciela człowieka.

Przekaz biblijny informuje, że przyjmowanie wiary wiązało się z egzystencjalnym zainteresowaniem i potrzebą człowieka na ten rodzaj religijnej prawdy o uniwersalnym charakterze, którą głosił Jezus. Natomiast niezwykle czyny, cuda – znaki, rodziły zasadnicze pytanie o tożsamość tego Nazarejczyka – Nauczyciela pochodzącego z Galilei, „który był potężnym prorokiem w czynie i słowie” (Łk 24, 19). Kim On jest? – zastanawiali się zwolennicy, jak i wrogowie.

Postawa uczniów wobec Jezusa ewoluowała do pewnego momentu i uległa głębokiej przemianie po wydarzeniu Zmartwychwstania. Ten fakt dla wielu z nich miał i tę konsekwencję, że pozwolił z nowej perspektywy głęboko uzasadnionej wiary spojrzeć na minione wydarzenia, których byli wraz z Jezusem współuczestnikami. Jeśli więc rodzącą się wiarę w pierwotnym Kościele uzasadniała cudotwórcza działalność Jezusa, w tym także Jego zmartwychwstanie, to znaczy, że ten rodzaj argumentacji ma również dla współczesnego Kościoła ważne znaczenie w dyskusji o chrześcijaństwie jako wiarygodnej propozycji składanej nieustannie przez Boga człowiekowi.

## Les paroles et les actes de Jésus comme proposition de fondement de la foi chrétienne

### Résumé

Cet article peut être rangé parmi les publications du domaine de la théologie qui concerne la problématique de la crédibilité du christianisme. La théologie fondamentale recherche différentes réponses à la question essentielle qui est de savoir par quels arguments il est possible de justifier la conviction du croyant selon laquelle la foi s'appuie sur les événements de la vie de Jésus qui ont fait l'objet d'un examen critique. Ceux-ci correspondent au *Credo* chrétien.

Dans ce but, il convient de décoder les récits du Nouveau Testament et, à partir de cette source, de prendre connaissance de l'enseignement proclamé par Jésus à propos du Royaume de Dieu. De la même manière, ce qui est très caractéristique, selon Marc, Mathieu, Luc et Jean, les auteurs des livres bibliques, s'est qu'Il a confirmé ses enseignements concernant l'évènement d'une ère nouvelle dans l'histoire humaine, par des actes extraordinaires, appelés tout simplement *miracles*. Du point de vue de l'enseignement proclamé, c'était une manière efficace, puisqu'elle a amené également beaucoup de témoins de ces évènements à admettre que Jésus est Dieu, le Sauveur de l'humanité.

Le Nouveau Testament fait savoir que l'acceptation de la foi est liée avec un intérêt et un besoin existentiels des humains pour ce type de vérité religieuse de caractère universel. Par contre, les actions extraordinaires, les miracles / signes, engendrent des questions fondamentales concernant l'identité de ce Nazaréen [Maître issu de Galilée], « qui fut un grand prophète, en parole et en acte » (Lc 24, 19) On se demande : qui est-il ?

Si donc, les miracles de Jésus, en ce compris la résurrection, fondèrent la foi de l'Eglise primitive, alors surgit la question : cette argumentation doit-elle être prise en compte aujourd'hui dans la discussion concernant le christianisme, comme proposition crédible pour l'homme.

N.B. Dans la théologie fondamentale le concept de « raison de croire » est fonctionnel, et c'est de cela qu'il s'agit ici dès le titre.

*Traduit par Andrzej Nowicki*

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA\*

## CYPRIAN – BISKUP KARTAGINY I JEGO REFLEKSJE O WIERZE

Dojrzałość wiary w Boga Ojca i Jezusa Chrystusa oraz wierność Kościołowi zawsze były ważnym świadectwem każdej wspólnoty kościelnej, bowiem wyrażały duchową siłę jej członków. Tylko taka miała zasadnicze znaczenie dla trwania Kościoła zwłaszcza w czasach najbardziej niesprzyjających dla ludzi wierzących. Zdawał sobie z tego dobrze sprawę biskup Cyprian z Kartaginy (ok. 210–258), który męczeństwem dał wyraz swoim przekonaniom religijnym i przykład członkom wspólnoty, którym przewodził właśnie w czasach wymagających radykalnej konsekwencji w wierze<sup>1</sup>.

Jego refleksje o wierze były związane z aktualnymi potrzebami wspólnoty chrześcijańskiej. Dziesięć lat przewodzenia Kościołowi kartagińskiemu to czas trudnych doświadczeń i zmagania z wewnętrznymi konfliktami i schizmą, z prześladowaniem ze strony cesarzy rzymskich oraz z epidemią zarazy. W takim kontekście zasadnicza troska o jedność Kościoła związana z umacnianiem przekonań chrześcijan wyrażała się duszpasterskim sposobem nauczania wiary i tym samym wpływała na pogłębienie refleksji eklezjologicznej.

Analiza wypowiedzi biskupa Cypriana pozwoli ukazać dwa zasadnicze aspekty jego rozumienia wiary. Jeden, o charakterze podmiotowym, wskazuje udręczonym i cierpiącym chrześcijanom na istotę wiary jako relacji człowieka do Boga, uzasadnia jej obiektywną prawdziwość, a zwłaszcza przekonuje o skuteczności jej siły w pokonywaniu trudności, które dotyczą Kościoła. Ma więc cha-

---

\* Dr Elżbieta Dołganiszewska – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”.

<sup>1</sup> M. BOGUCKI, *Problemy duszpasterskie w Listach św. Cypriana*, STV 9 (1971) nr 1, s. 191–224; Cyprian, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 105–109; M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 264–299; Cyprien, *l'évêque martyr de Carthage*, w: J. LAPORTE, *Les Pères de l'Église*, I: *Les Pères latins*, Paris 2001, s. 111–132; E. DOŁGANISZEWSKA, *Biskup Cyprian z Kartaginy – świadek wiary*, Wrocław 2007.

rakter apologetyczny. Drugi nurt jego rozumienia i nauczania wiary, który wyłania się z pism biskupa Kartaginy ma charakter eklezjologiczny, bo teologicznie uzasadnia związek jedności we wierze i jedności Kościoła. Zagrożenie schizmą domagało się bowiem wypracowania takiej argumentacji dla zdeorientowanych chrześcijan, w której wiara stanowiłaby znak prawdziwości Kościoła. Celem podejmowanych przez biskupa wysiłków było więc zapewnienie wiernym dostępu do źródeł zbawienia, z których mogli korzystać w Kościele.

## 1. Dwa nurty myślenia o wierze

W pismach Biskupa Kartaginy można wyodrębnić dwa główne nurty jego refleksji o wierze. Przy czym trzeba zauważyć, że zajmuje się on wiarą ukierunkowaną religijnie, a więc taką, która ma swe źródło i przedmiot w Bogu oraz dotyczy zbawczych relacji człowieka lub całej wspólnoty z Bogiem. Uściślenia te wydają się niezbędne, jeśli uwzględnimy szerszy kontekst religijno-kulturowy świata pogańskiego. Panujący wówczas powszechnie kult bogów-ludzi i bogów-żywiolów znajduje – według Cypriana – swoje źródło w ludzkich wyobrażeniach oraz wyroczniach, wróżbach i ludowych zabobonach<sup>2</sup>. Tego rodzaju postawy są umiejętnie podtrzymywane w świadomości człowieka przez demony.

Świata przenikniętemu kultem bogów i demonów Cyprian przeciwstawia wiarę w jednego, prawdziwego i niepojętego Boga, Pana i Stwórcę wszystkiego, co istnieje<sup>3</sup>. W wolnym od duchowego zakłamania wnętrzu człowieka, w możliwościach jego naturalnego poznania znajduje się, według Cypriana, podatny grunt dla przyjęcia prawdy, że duch ludzki nie może nie dostrzec i nie uznać istnienia jednego Boga. Naturalny monoteizm jest jednak tylko niewielkim epizodem w refleksji Cypriana. Właściwym przedmiotem jego zainteresowania jest wiara w jedynego Boga, który dał się poznać człowiekowi przez biblijne objawienie<sup>4</sup>.

Kultura religijna świata pogańskiego, ale też prześladowanie Kościoła, męczennictwo wiernych i inne cierpienia będące wówczas udziałem chrześcijan oraz niebezpieczeństwo osłabienia lub wręcz odejścia od wiary stanowią historyczny i zarazem zewnętrzny kontekst, z którego wyrasta Cyprianowa myśl o wierze

<sup>2</sup> *Do Fortunata*, 5, 1: „Wyobrażenia, jakie by sobie człowiek czynił, nie są bogami, albowiem rzeczy, które się stają, nie są większe od sprawcy i twórcy swego [...], lecz i żywiolów czcić nie należy, które człowiekowi służą według rozporządzenia i przykazania Boga”; w: ŚW. CYPRIAN, *Pisma*, I: *Traktaty*, z łacińskiego przetłumaczył, wstępami i komentarzem zaopatrzył ks. dr Jan Czuj, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 19, Poznań 1937.

<sup>3</sup> *Że balwany*, 8-9: „Jeden jest Pan wszechrzeczy, Bóg: owa wyniosłość nie może mieć współnika, gdyż sama dzierży wszystką władzę [...]. W naszym umyśle należy Go uznać za świętość, w naszym sercu za Boga, [...] ani widzieć Go nie można, [...] nie można Go objąć, [...] nie można Go określić”; por. *Do Fortunata* 5, 2.

<sup>4</sup> Por. J. DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, s. 341; E. RIDEAU, *Objawienie. Słowo Boże*, Warszawa 1974, s. 121.

w aspekcie antropologicznym. Podejmuje ona próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wyraża się relacja człowieka do Boga poprzez wiarę. Co stanowi obiektywną gwarancję słuszności i prawdziwości takiej postawy wobec Boga? Na czym polega skuteczność wiary i jak może ona wpływać na tworzenie i konsolidowanie wspólnoty kościelnej?

W odmiennych okolicznościach kształtuje się drugi nurt refleksji Kartagińczyka dotyczących wiary. W obliczu poważnego zagrożenia wewnętrznej jedności i tożsamości Kościoła w wyniku bezpodstawnych, zdaniem Cypriana, roszczeń grup schizmatycznych zachodzi konieczność wykazania zdezorientowanym często chrześcijanom, gdzie znajduje się prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa i po czym można go rozpoznać. Jednym z głównych elementów – choć nie jedynym – tej batalii na argumenty jest wiara. Tym razem ujmowana jako treść, przedmiot wiary, staje się kryterium prawdziwości Kościoła, a ujęta w wypracowane przez Kościół formuły pełni funkcję normatywną. Pytamy zatem, co to znaczy wiara prawdziwa i integralna? W co wierzy Kościół Jezusa Chrystusa? Dlaczego związek wiary i Kościoła ma dla Biskupa Kartaginy tak wielkie znaczenie?

## 2. Wiara jako postawa wobec Boga

Duchowa postawa człowieka, którą Cyprian nazywa wiarą, pojawia się zawsze jako efekt spotkania z Bogiem. To On, Bóg, jest stroną inicjującą oraz Tym, który mówi do człowieka i o człowieku, o jego przyszłości i zbawieniu. Bóg wszechmogący, który rozmawia ze swoim stworzeniem, jest także Bogiem obietnicy złożonej człowiekowi. Obustronny dialog nawiązuje się wtedy, gdy człowiek uwierzy w prawdziwość Bożych przyrzeczeń oraz w możliwość ich wypełnienia. Istotą wiary jest, według Cypriana, uznanie orędzia głoszonego przez Boga za prawdziwe. W piśmie skierowanym do wiernych w czasie panującej zarazy Cyprian stwierdza, że jedną z przyczyn, które wywołały prześladowania, jest właśnie brak wiary. Przy czym nie ma tu na myśli teoretycznego ateizmu, jako postawy negującej istnienie Boga. Tego zagadnienia Cyprian nie podejmuje. Jego myślenie, ukształtowane przez lekturę Pisma Świętego, przejęło również biblijny model wiary, któremu obce są rozważania o istnieniu lub nieistnieniu Boga. Obecność Boga jest oczywistością, której wówczas nikt nie kwestionował<sup>5</sup>. Zarzut braku wiary, który kieruje Cyprian w stronę niektórych chrześcijan, sprowadza się raczej do tego, że nikt nie wierzy, iż „prawdą jest, co przyrzeka Bóg”<sup>6</sup>. A zatem wiara to wewnętrzna postawa chrześcijanina, któ-

<sup>5</sup> Por. J. STĘPIEŃ, *Wiara w ujęciu biblijnym*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Warszawa 1970, t. 4, s. 65.

<sup>6</sup> *O śmiertelności*, 6; por. M. SIENIATYCKI, *Śm. Cyprian o śmierci i wobec śmierci*, AK 12 (1926), t. 17, z. 3, s. 234; L. MATEJA, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003, s. 202.

ry „wierzy Bogu, ponieważ wie, że prawdą jest, co słowem Boga było przepowiedziane”<sup>7</sup>. Wiara wyraża się w przyjęciu za pewnik i prawdę słów, i obietnic Bożych. Według Cypriana chrześcijańskie życie wiary winno być zawierzeniem prawdzie i Bożym obietnicom do tego stopnia, że kształtują one także pozareligijne sfery życia człowieka<sup>8</sup> oraz wpływają na jego postawy w obliczu trudnych życiowych doświadczeń<sup>9</sup>.

Wobec takiej pewności wiary należy postawić pytanie o to, co według Cypriana stanowi gwarancję, że wiara w prawdziwość Bożych obietnic jest słuszna, nie opiera się jedynie na subiektywnych uczuciach człowieka i jego osobistym przekonaniu. Co stanowi zatem element obiektywnej pewności prawdy?

Okazją do wypowiedzi Cypriana na ten temat było zetknięcie się ze zwątpieniem wśród niektórych chrześcijan. Prześladowania i rozmaite cierpienia, jakich doświadczali, sprzyjały osłabieniu, a niekiedy nawet załamaniu się wiary oraz szerzeniu się lęków i niepewności. Dotykają one samej istoty wiary, gdyż podają w wątpliwość prawdziwość i pewność Bożej obietnicy. Odstępstwo od wiary jednych, osłabia wiarę innych i rodzi przypuszczenie, że Bóg mógłby wycofać się ze zbawczych obietnic. Zaniepokojenie i zwątpienie musiało być duże, skoro Cyprian kilkakrotnie stawia retoryczne pytanie: „czyż niedowiarstwo jednych miałoby zniweczyć wiarę Boga?” (Rz 3, 3)<sup>10</sup>. Użyte tu łacińskie słowo *fides* oznacza nie tyle wiarę Boga, co Jego wierność swoim własnym zamiarom wobec człowieka<sup>11</sup>. Dlatego gwarantem ich prawdziwości i wypełnienia jest sam Bóg, który jest wszechmogący, prawdomówny i stały w swoich zbawczych decyzjach. Jemu można zaufać bez narażania się na zawód czy oszustwo<sup>12</sup>. Bóg swoim najwyższym autorytetem daje rękojmię wierze chrześcijan i potwierdza w ten sposób jej obiektywny charakter.

<sup>7</sup> O *jałmużnie*, 8; por. ŚW. CYPRIAN, *Listy*, tłum. O.W. Szoldrski, opatrzył wstępem ks. M. Michalski, oprac. O.E. Stanula, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 1, Warszawa 1969.

<sup>8</sup> Aktor-konwertyta musi wybrać między wiarą a swoją pracą, która jest nie do pogodzenia z godnością chrześcijanina – por. *List 2*; M. BOGUCKI, *Problemy duszpasterskie w Listach św. Cypriana*, STV 9 (1971), nr 1, s. 205–208; E. STANULA, *Potrzeba tworzenia nyznań wiary*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapieński, Lublin 1977, s. 40.

<sup>9</sup> O *śmiertelności*, 12: „Bojaźń Boża i wiara na wszystko powinna cię przygotować. Choćby utrata majątku, choćby udręka z dotkliwych i nieustannych chorób, choćby żałobne i smutne odebranie od żony, od dzieci, od umierających drogich – to wszystko niech nie będzie przeszkodą, lecz walką, niech nie osłabia, ani nie łamie wiary chrześcijanina”.

<sup>10</sup> *List 59*, 7; por. *List 67*, 9; O *jedności*, 22.

<sup>11</sup> Por. J.A. KALINOWSKA, *Znaczenie wyrazów „fides” i „Fidelis” u św. Cypriana z Kartaginy*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 1988, t. 9, s. 21.

<sup>12</sup> O *śmiertelności*, 6: „Gdyby ci mąż poważny i chwalebny coś obiecał, dawałbyś obiecującemu wiarę i nie sądziłbyś, że cię zwodzi lub oszukuje ten, którego znasz jako stalego w jego słowach i czynach. Bóg mówił z tobą, a ty niewierny chwiejesz się w swym nieufnym umyśle? Bóg odchodzącemu z tego świata obiecuje nieśmiertelność i wieczność, a ty wątpisz?”

Jednak nadwątlona wiara tych, którzy czy to ze słabości umysłu, czy z małości wiary, czy – co więcej – z błędnego pojmowania prawdy, „mniej silnie stoją”<sup>13</sup>, domaga się dalszego umocnienia. Prawdziwość Bożych obietnic potwierdza także fakt, że rozpoczęło się już ich wypełnianie. Dotyczy ono na przykład prześladowań, które według przewrotnej logiki tego świata zawsze dotyczyły sprawiedliwych, takich jak Abel, Jakub, Eliasz, Zachariasz, Daniel, Tobiasz i inni. Cyprian jednak powołuje się w tym wywodzie raczej na słowa samego Chrystusa, który zapowiadał i przygotowywał swoich uczniów na czekające ich cierpienia (por. J 6, 33) i dlatego nie są one dziełem przypadku, lecz przynależą do istoty tworzonego przez Niego Kościoła. Obecne doświadczenia chrześcijan nie powinny zaskakiwać ani załamywać wiary, ponieważ są tylko potwierdzeniem wcześniejszych zapowiedzi Pana. Stają się one w ten sposób argumentem na rzecz obiektywnej prawdziwości Bożych obietnic i mają umocnić wiarę chrześcijan<sup>14</sup>. Podobny sposób uzasadniania stosuje Cyprian w wypowiedzi skierowanej do chrześcijan z terenów dotkniętych zarazą, która dziesiątkowała ludność. Przekonanie o obecnym wypełnianiu się wcześniej zapowiadanych prześladowań chrześcijan zostało uzupełnione i rozszerzone na wszystkie obietnice, jakie złożył Bóg człowiekowi<sup>15</sup>. Wiara chrześcijan w to, co zostało przez Boga obiecanie, winna być cierpliwa i znajdować swoje obiektywne potwierdzenie i uzasadnienie w najwyższym autorytecie Boga oraz znakach pozwalających rozpoznać Jego działanie.

### 3. Wiara jako wytrwałość i zaufanie

Okresy krwawych prześladowań wystawiały na próbę wiarę i wierność chrześcijan oraz zadecydowały o ówczesnym pojmowaniu ideału życia chrześcijańskiego. Ten ideał od samego początku istnienia Kościoła rozumiano jako naśladowanie i zjednoczenie z Chrystusem, a czas prześladowań ukształtował jedynie jego najbardziej radykalną formę wyrazu, jaką jest męczeństwo za wiarę<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> O *śmiertelności*, 1.

<sup>14</sup> Do *Fortunata*, 5, 11: „By zaś nikt nie przerażał się uciskami i prześladowaniami, należy stwierdzić, że było wcześniej przepowiedziane, iż nas świat będzie miał w nienawiści, by przez to, co się dzieje, ujawniła się wiara w Boską obietnicę dotyczącą przyszłych nagród i zapłaty”; por. A. KUBIŚ, *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, ComP 5 (1987), s. 85.

<sup>15</sup> Por. O *śmiertelności*, 2.

<sup>16</sup> Por. J. HERMANS, *Męczeństwo – wzór chrześcijańskiego męstwa i świętości*, ComP 5 (1999), s. 77; S. LONGOSZ, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 55 i 57; M. WYSOCKI, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 99.

O postawie wytrwałej i cierplivej wiary pisał Cyprian, ilustrując ją świadectwem życia współczesnych sobie wiernych wyznawców i męczenników kartagińskich, jak Mappalik, Celeryn czy Numidyk<sup>17</sup>. Często też wskazywał, idąc za wcześniejszą tradycją patrystyczną<sup>18</sup>, na biblijne przykłady męczeństwa Abla, trzech młodzieńców w piecu ognistym, Daniela, Zachariasza. Postacią najbardziej znaczącą i wyróżnioną przez Cypriana jest Abraham. Choć sam nie był męczennikiem, ale jego trwanie przy Bogu, mimo wielu prób, każe zaliczyć go do mężów wielkiej wiary i nadziei. Te charakterystyczne cechy są wspólne wszystkim wcześniej wymienionym postaciom ze Starego Testamentu. Abraham nie jest jednak tylko kolejnym przykładem ufnej wiary człowieka wobec Boga. Cyprian traktuje jego osobę w sposób szczególny i odmienny niż pozostałe.

Nieco inny odcień wiary Abrahama ukazuje Cyprian wtedy, gdy na kilka lat ustają prześladowania w Kościele kartagińskim i oddala się konieczność wspierania chrześcijan w chwilach próby. Refleksja o wierze, która się wtedy rodzi, zachowuje jednak swój Abrahamowy rodowód, ale eksponuje jej wymiar wspólnotowy i zbawczy. Postawa Abrahama stała się według Cypriana „korzeniem i podwaliną wiary”<sup>19</sup> dla wszystkich następnych pokoleń, które uwierzą Bogu. W niej i w błogosławieństwie udzielonym mu przez Melchizedeka (który jest figurą Chrystusa Najwyższego Kapłana)<sup>20</sup>, widzi Cyprian początek wielkiej wspólnoty wiary ludu Bożego i nadaje temu wydarzeniu typiczny sens odnoszący do rzeczywistości chrześcijańskiego zawierzenia. Błogosławieństwo, które Bóg obiecał Abrahamowi, rozciąga się na jego potomstwo. Owo dziedziczenie, początkowo realizowane w ludzie Izraela, przekracza z czasem granice etniczne i narodowe. O przynależności do synów Abrahama decyduje teraz udział w jego wierze<sup>21</sup>, a nie jak dotychczas, wyłącznie więź krwi. Powszechny wymiar ojcostwa Abrahama w swojej ostatecznej historycznej realizacji dotyczy Kościoła i wskazuje na podstawy nowej wspólnoty, której członkowie, pochodzący ze wszystkich krańców ziemi, uczestniczą w dobrach obiecanych Abrahamowi, jako jego synowie w porządku wiary.

Myśl o wierze Abrahama Cyprian uzupełnił i wzbogacił zapożyczonym od św. Pawła motywem usprawiedliwienia przez wiarę. W jego wypowiedziach nie ma jednak jeszcze śladu późniejszych nieporozumień dotyczących warunków

<sup>17</sup> Por. *List 10; List 39; List 40; De lapsis*, 2–3; *De mortalitate*, 26.

<sup>18</sup> Por. T. KOŁOSOWSKI, ‘Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga’ w *interpretacji Kościoła doby męczenników*, „Seminare” 1995, t. 11, s. 39.

<sup>19</sup> *O cierpliwości*, 10.

<sup>20</sup> Por. *List 63*, 4.

<sup>21</sup> *List 63*, 4: „Ci, którzy są z wiary, są błogosławieni z wierzącym Abrahamem. [...] Ci, którzy są z wiary, są synami Abrahama”; por. A. ŚLIWIŃSKI, *Idea ludu Bożego w patrystyce*, „Studia Pelplińskie” 3 (1973), s. 176; T. SIKORSKI, *Nadzieja wbrew wszelkiej nadziei*, *ComP* 4 (1984), s. 35; J. LOURENÇO, *Abraham a nadzieja ludu żydowskiego*, *ComP* 5 (1997), s. 44–46.

usprawiedliwienia. Wiara i uczynki współistnieją w życiu i świadomości chrześcijańskiej, tworząc harmonijną całość i określają postawę człowieka wobec Boga i bliźniego<sup>22</sup>.

Nawiązując do idei usprawiedliwienia, Cyprian zwraca uwagę na to, że dziedzice wiary i błogosławieństwa Abrahama mają udział także w jego usprawiedliwieniu, które zyskał od Boga właśnie dzięki swej wierze<sup>23</sup>. Wiara Abrahama okazana Bogu stała się przyczyną Bożego daru, który zgładził jego grzechy i uczynił go sprawiedliwym. Usprawiedliwienie rozumiane jako uwolnienie od grzechu, wskazuje — według Cypriana — przede wszystkim na wiarę, jako główny czynnik, który inicjuje i warunkuje dostęp człowieka do obietnic Bożych.

#### 4. Ufna wiara

Wiara jako duchowa postawa ufności wobec Boga i przekonanie o prawdzie Jego obietnic angażuje i zobowiązuje nie tylko samego człowieka. W jakości i sposobie jej wyrażania przez chrześcijan odkrywamy więc dwa ściśle splecione ze sobą dynamizmy: ludzki i boski. Doświadczenia bowiem, które są udziałem współczesnych Cyprianowi wiernych, przerastają ludzkie możliwości, czemu zresztą Cyprian wielokrotnie daje świadectwo. Wiara ożywia i nadzwyczajnie uzdalnia wierzących do stawiania oporu wobec prześladowających oraz do przyjęcia postawy spokojnego dystansu wobec doznawanych cierpień. Świadcami takiej postawy są choćby biblijni bracia Machabeusze czy współczesny Cyprianowi biskup Rzymu Korneliusz, którzy mieli w pogardzie dotykające ich tortury<sup>24</sup>. Wiara jest więc postrzegana przez Cypriana jako przemożna siła, którą dysponuje nie tylko chrześcijanin, ale cały prześladowany Kościół. Żywotność wiary pozwala całej wspólnocie wiernie trwać przy Chrystusie, ale również wewnętrznie jednoczy jej członków i w tym zjednoczeniu czyni ją niezwyciężoną<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *O jałmużnie*, 8.

<sup>23</sup> *List 63, 4*: „Skoro Abraham uwierzył Bogu i było mu to poczytane ku sprawiedliwości, to z pewnością każdy, kto wierzy Bogu i żyje według wiary, jest usprawiedliwiony i już przedtem w wierzącym Abrahamie otrzymał błogosławieństwo i usprawiedliwienie. [...] Przez wiarę Bóg usprawiedliwia ludy”.

<sup>24</sup> *List 59, 9*: „Korneliusz opierał się zgubnym nakazom i mocą swej wiary nic sobie nie robił z gróźb i tortur”; por. A. REBIĆ, *Ludźcie „silni” i „mężni” w Starym Testamencie. Sprzeciw i uległość wobec Boga*, Comp 5 (1999), s. 10–11.

<sup>25</sup> *List 60, 2*: „Kto bowiem nie ma dość siły przeciw wszystkim, stara się pojedynczych usiłować w ich osamotnieniu. Odparty jednak wiarą, a zarazem odwagą zjednoczonego wojska (prześladowca) zrozumiał, że żołnierze Chrystusa czuwają, że uzbrojeni stoją rozważnie i gotowi do walki, że nie można ich pokonać”; por. E. STANIEK, *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, VoxP 10 (1986), s. 215.

Przypisywana wierze siła każe postawić pytanie o źródło mocy, z którego tak obficie i skutecznie czerpią chrześcijanie. Odpowiedzi domagają się także realia życia. Z jednej bowiem strony mamy polityczną i militarną potęgę cesarstwa, niechętnie, a nawet wrogo usposobionego wobec Kościoła, z drugiej zaś bezbronnych i prześladowanych chrześcijan, którzy opierając się na sile swojej wiary w Boga roszczą sobie w dodatku, wydawałoby się zupełnie nieuzasadnione, pretensje do zwycięstwa.

Już na początku pisarskiej twórczości Cyprian wyraża przekonanie, że wszelka duchowa siła w człowieku pochodzi od Boga<sup>26</sup>. Myśl tę podejmuje Cyprian w kolejnych swych pismach, gdy odnosi ją do męstwa wyznawców<sup>27</sup>, autorytetu biskupa w Kościele<sup>28</sup> czy wytrwałości dziewic<sup>29</sup>. Wielokrotnie przywoływani przez Cypriana biblijni trzej młodzieńcy są świadkami żywej wiary i mocy, która swe źródło ma w Duchu Świętym. Co więcej, trwanie w wierze nawet wobec niebezpieczeństwa utraty życia staje się wiarygodnym poświadczeniem działania samego Boga, który umacnia wiarę i wytrwałość chrześcijan<sup>30</sup>.

W innym miejscu Cyprian wzmacnia jeszcze ukazane wcześniej powiązania mocy wiary chrześcijanina z działaniem samego Boga. Zachęca prześladowanych, aby na czekające ich cierpienia próbowali spojrzeć przez pryzmat wiary i dostrzegli nieograniczoną duchową pomoc, jaką dzięki swej wierze uzyskują od Boga. Cyprian jest przekonany, że tylko od jakości i głębi wiary zależy zakres i dostęp do udzielonego przez Boga wsparcia<sup>31</sup>.

Tak więc liczne wydarzenia przytaczane przez Cypriana i ukazujące moc wiary wierzących znajdują swoje uzasadnienie nie tylko w samej kondycji duchowej człowieka, ale w jego współdziałaniu z Bogiem. Ostatecznie to właśnie w Bogu znajduje się źródło mocy wiary, a w Duchu Świętym jej energia i żywotność. Wiara chrześcijanina, który tej boskiej obecności w sobie daje wyraźne świadectwo wytrwałym wyznawaniem, staje się już tu i teraz potwierdzeniem udziału człowieka w Bożych obietnicach.

Wiara jako czynnik jednoczący stanowi wyróżnik i ważny element tożsamości Kościoła, gdyż jest zdolna tworzyć i umacniać chrześcijańską wspólnotę wierzących. W przeciwieństwie do pogan, którzy według Cypriana „nie wierzą

<sup>26</sup> Por. *Do Donata*, 4; W. EBOROWICZ, *Św. Cyprian (ok. 210–258)*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 354.

<sup>27</sup> Por. *List 62, 3; List 65, 4*.

<sup>28</sup> Por. *List 3, 1; List 20, 2; List 4, 4*.

<sup>29</sup> Por. *List 55, 20*.

<sup>30</sup> *List 58, 5*; por. J. DANIELOU, *Les origines...*, dz. cyt., s. 352.

<sup>31</sup> *Do Fortunata*, 10: „Każdy według Pańskich obietnic i zasług wiary swej tyle pomocy od Boga otrzymuje, w ile wierzy, i nie może być, by Wszechmogący nie mógł jej użyzyć, chyba że marna wiara otrzymującego zawiedzie”.

Bogu, a zatem nie znają Go i nie mogą w Nim pokładać nadziei”<sup>32</sup>, Kościół jawi się jako „dom wiary”<sup>33</sup>, a mieszkańcy tego domu tworzą jedną wspólną rodzinę. Pojęcie „dom” dobrze oddaje charakter relacji łączących członków, którzy żyją wiarą i ufają Bożym obietnicom<sup>34</sup>.

Żywą świadomość eklezjalnej odrębności, której Cyprian daje wyraz w swoich pismach, można zauważyć także w odniesieniu do pierwszego biblijnego ludu Izraela. Wybrany Izrael cieszył się szczególną łaską i opieką Boga oraz Jego błogosławieństwem. Wszystkie dobra jednak utracił z powodu braku wiary, bałwochwalstwa i odstępstwa od zawartego przymierza. Jego miejsce zajmą poganie przychodzący ze wszystkich stron świata, którzy odziedziczą łaskę i obietnice Boga. Stanie się tak dzięki zasłudze ich wiary<sup>35</sup>. Wiara jest tu pokazana jako element, który wyróżnia i tworzy nową wspólnotę. W tym kontekście Cyprian mówi o Kościele jako o „nowym ludzie wierzących”<sup>36</sup>. Formuła ta w wymiarze wiary pokazuje Kościół jako spadkobiercę i kontynuatora obietnic Izraela, a tym samym wpisuje go w zbawcze plany Boga. Z drugiej zaś strony wskazuje na jego nowość i specyfikę wyrażającą się w żywej wierze jego członków.

Wiara, która przenika nowy lud, wytwarza w nim poczucie szczególnej więzi, zwłaszcza we wspólnie danym świadectwie. Wyznanie wiary zjednoczonego Kościoła ma moc zwyciężania przeciwnika oraz sprawia, że odstępcy, pod wpływem heroizmu wierzących, wracają i pragną ponownego włączenia ich do wspólnoty<sup>37</sup>. Wyznawana wiara pozwala chrześcijanom doświadczyć jedności i radości przekraczającej granice Kościoła lokalnego. Wiąż wiary, która łączy wszystkich chrześcijan na całym świecie, wyzwala w nich żywą świadomość uczestnictwa w jednym wspólnym dobru, jakim jest Kościół<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> *O śmiertelności*, 13–14.

<sup>33</sup> *O jałmużnie*, 12; por. *O jedności*, 8; *O śmiertelności*, 6; *List 72*, 2.

<sup>34</sup> Por. *O cierpliwości*, 13; *List 69*, 12–13; *O śmiertelności*, 21; J. DANIELOU, *Les origines...*, dz. cyt., s. 341.

<sup>35</sup> *Testimonia*, (wstęp): „Żydzi, jak było przepowiedziane, odstąpili od Boga i utracili łaskę Pana, którą im przedtem okazywał i na przyszłość obiecał [...], na ich miejsce weszli chrześcijanie, przez wiarę u Pana zasługujący, a przychodzący ze wszystkich narodów i z całego świata”; por. *List 63*, 12.

<sup>36</sup> *O jedności*, 5; por. Y. FROT, *L'Église selon saint Cyprien*, „Connaissance des Pères de l'Église” 31 (1988), s. 24.

<sup>37</sup> *List 60*, 2: „Przeciwnik został odparty wiarą, a zarazem odwagą zjednoczonego wojska. [...] dzięki chwalebne mu wyznaniu iluż upadłych powróciło [...] do prawdziwej wiary i siły”.

<sup>38</sup> *List 60*, 1: „Dowiedzieliśmy się o wspaniałych dowodach waszej wiary i odwagi. Chwalebne wasze wyznanie sprawiło nam taką radość, że uważamy się też za współuczestników waszych zasług i waszej chwały. Należymy bowiem do jednego Kościoła i nasze serca złączyły się w niepodzielnej zgodzie”.

## 5. Wierzyć – zwyciężać

Warto zauważyć, że w pismach Cypriana spotkać można wypowiedzi, które mówią o wierze w kontekście walki, określanej jako walka „duchowa i niebieska”<sup>39</sup>. Tymi, którzy prowadzą ten bój, są żołnierze Chrystusa (chrześcijanie, a głównie męczennicy) zgromadzeni w obozach Bożych (w Kościele). Walczą oni związani przysięgą na wierność (chrzest) wobec swego wodza Chrystusa. Konwencja militarna, w której Cyprian przedstawia walkę Kościoła, jest jedynie wielką metaforą domagającą się objaśnienia. Obrazy i słownictwo wojskowe zastosowane przez Cypriana w tej przenośni odnoszą się bowiem do duchowej i wewnętrznej walki, jaką toczą wyznawcy Chrystusa.

W poszukiwaniu głębszego sensu Cyprianowego myślenia o Kościele i życiu chrześcijańskim w kategoriach militarnych i jego związków z wiarą, nie można pominąć tych czynników, które mogły przyczynić się do ukształtowania jego poglądów w tym zakresie. Należy tu wymienić znane Cyprianowi pisma Seneki<sup>40</sup>. Ten rzymski stoik głosił bowiem pogląd, według którego życie ludzkie to nieustanna walka z przeznaczeniem oraz dawanie świadectwa o swej odwadze<sup>41</sup>. Zbliżoną myśl, poświadczoną bardzo podobnymi sformułowaniami, znajdujemy u Cypriana. Jego koncepcja życia ludzkiego jako walki jest już jednak poddana refleksji i przepracowana, co widać w występujących w niej elementach chrześcijańskich<sup>42</sup>.

Lektura Pisma Świętego, a szczególnie pism św. Pawła, wzbogaca i pogłębia Cyprianowe rozumienie walki, jaką toczą chrześcijanie. W liście do gminy w Efezie (6, 12-17) posłużył się Paweł piękną symboliką militarną i odniósł ją do obrony duchowej chrześcijanina. Wykorzystał ją Cyprian jako obrazowy sposób wyrażenia, w języku zaczerpniętym z życia wojskowego, zachęty do umocnienia i rozpalenia w chrześcijanach ducha gotowości i odwagi do wytrwałej walki podczas prześladowań<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *De mortalitate*, wstęp 1; por. T. GACIA, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007, s. 78–103.

<sup>40</sup> Cyprian wierny swojemu postanowieniu zerwania z literaturą pogańską po przyjęciu chrztu, nigdzie wprost nie wymienia Seneki ani żadnych innych starożytnych filozofów, bo jak pisał „między chrześcijanami i filozofami jest wielka różnica” – *List 55, 16*. Jednak solidne wykształcenie, jakie otrzymał, oparte głównie na klasykach literatury i filozofii starożytnej zostawiło w jego umyśle trwały ślad i ukształtowało go intelektualnie.

<sup>41</sup> Por. W. TUREK, *Seneka w pismach Tertuliana i Cypriana*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, K. Szram, Lublin 1998, s. 84; tenże, *Człowiek w obliczu cierpienia: „De providentia” Seneki i „De mortalitate” św. Cypriana*, „Studia Płockie” 1996, t. 24, s. 139.

<sup>42</sup> *O śmiertelności*, 3–4; por. J. KALINOWSKA, *Znaczenie wyrazów „fides” i „fidelis”...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>43</sup> *List 58, 9*. „Przywdziejmy więc pancerz sprawiedliwości, aby piersi były ochronione i zabezpieczone od pocisków wroga; niech nogi będą obute i uzbrojone w ewangeliczną naukę, aby

Obecność i zgubny wpływ szatana dostrzega Cyprian niemal w każdej dziedzinie życia, nie wykluczając oczywiście sfery wiary. Zmaganie z nim przyjmuje postać indywidualnej i duchowej walki z własnym grzechem i słabościami<sup>44</sup>. Także zewnętrzne ataki na Kościół oraz prześladowanie ze strony cesarstwa interpretuje Cyprian często jako przejaw działalności diabła, któremu chrześcijanie winni się przeciwstawić<sup>45</sup>. Również wewnątrz Kościoła wyczuwa Cyprian niszczycielskie i podstępne wpływy szatana wszędzie tam, gdzie do wspólnoty chrześcijańskiej wkrada się niezgoda, brak jedności, zazdrość, rozpacz i kłamstwo<sup>46</sup>. Przebiegła wszechobecność diabła i przekonanie Cypriana o konieczności i możliwości stawienia jemu oporu eksponuje nowe znaczenie wiary w walce, którą prowadzą chrześcijanie.

Szatan jako mistrz kłamstwa i podstępności pojawia się już u zarania dziejów świata i ludzkości i od tego czasu swoją aktywnością tworzy przestrzeń dla obludy i śmierci. Cyprian, zgodnie z całą tradycją patrystyczną, uczy, że Jezus Chrystus przez swoje przyjście i śmierć na krzyżu jako pierwszy stoczył z nim zwycięską walkę<sup>47</sup>. Oznacza to, że ostateczny los diabła został już przesądzony, chociaż zachowuje on i wykorzystuje jeszcze swoją zgubną moc do końca świata (1 J 4, 4)<sup>48</sup>. W celu dobitnego wskazania i zilustrowania istniejącego napięcia oraz wyraźnego rozróżnienia i oddzielenia domeny królowania Boga i Jego niebiańskiego wojska od ich przeciwników Cyprian z upodobaniem posługuje się antytezą: [Szatan] „pomocników swych podstawia, nazywających noc dniem, zgubę zbawieniem, rozpacz drogą nadziei, przedstawiających wiarołomność jako wiarę, antychrysta pod imieniem Chrystusa”<sup>49</sup>. Sugestywne przeciwstawienia wskazują swoją wymowną obrazowością na istnienie dwóch niedających się ze sobą pogodzić rzeczywistości, które toczą walkę o dominację w ludzkich sercach i umysłach. Chrześcijanie zgromadzeni w Kościele kierują więc swój sprzeciw nie tyle w stronę świata pogańskiego, ile świata w ogóle. Wynika to z ich żywej wiary oraz

---

nas wąż nie zdołał ukąsić i zgubić, jeśli chcemy go zdeptać i zmiądzzyć. Nieśmy odważnie tarcze wiary, ona bowiem może unieszkodliwić każdy pocisk nieprzyjaciela. Włóżmy również duchowy hełm dla ochrony głowy, aby umocniła uszy, żeby nie słyszały zgubnych edyktów, aby chronił oczy przed widokiem wstrętnych bałwanów, niech umocni czoło, aby znak Boga pozostał nieskalany, niechaj ustom użyczy mocy, by język zwycięski wyznał swego Pana, Chrystusa”.

<sup>44</sup> O *śmiertelności*, 4: „Cóż innego czyni się w życiu, jak nie walczy każdego dnia przeciw diabłu, stawiając opór nieprzerwanym jego atakom i uderzeniom”.

<sup>45</sup> Por. *List 10, 1; List 15, 1; List 28, 1; List 46, 2; List 54, 1*.

<sup>46</sup> Por. *O jedności*, 1 i 3; *List 11, 3*.

<sup>47</sup> Por. *O jedności*, 1–3; *Testimonia II*, 16; por. T. KACZMAREK, *Moc Krzyża świętego. Refleksje z teologii III wieku*, VoxP 1984, z. 6–7, s. 168–169; R. HUREAUX, *Niebezpieczna cnota*, Comp 5 (1999), s. 43; J. SALIJ, *Męczeństwo – postulat prawa naturalnego i dar łaski*, „Znak” 5 (2000), s. 16.

<sup>48</sup> *List 11, 4*: „Za to, że gardzimy przykazaniami Pana i nie trzymamy się danych nam zbawionych nakazów, wróg otrzymał władzę. Może szkodzić, zagarnąć swą siecią tych, którzy mniej czuwają, jak i tych, którzy są nie dość uzbrojeni”.

<sup>49</sup> *O jedności*, 3; por. J. CZUJ, *Śm. Cyprian na tle epoki*, AK 36 (1935), s. 271.

świadomości, że Kościół jest przeniknięty i kierowany zupełnie innym Duchem niż ten, który chce rządzić światem i stwarza pozory swej wszechmocy.

Jaką rolę w tej walce, której stawką jest ludzkie życie i zbawienie, ma do spełnienia wiara? Przez wiarę chrześcijanin wyraża swoją ufność, opowiada się za prawdą, a tym samym orientuje swoje życie ku Bogu. Wiara umożliwia dokonanie wyboru prawdziwych, realnych wartości i dlatego jest jednym z tych dóbr, które muszą być przedmiotem obrony. Poza tym wiara rzeczywiście jednoczy z Bogiem i sprawia, że człowiek w swoich trudach bojowania nie jest bezbrony i osamotniony. Ten, który pierwszy zwyciężył diabła, wspiera w tej walce tych, którzy uwierzyli obietnicy. Cyprian pisze, że sam Jezus Chrystus walczy i zwycięża w każdym chrześcijaninie<sup>50</sup>. Dlatego w Cyprianowym myśleniu wiara, która zawiera w sobie moc i siłę samego Boga, jest przede wszystkim podstawową i właściwą bronią chrześcijanina przeciw zapędom szatana. W tej, jak pisze Cyprian, „jednej wojnie, ale z wielu bitew złożonej”<sup>51</sup>, jedynie ona stanowi skuteczny oręż<sup>52</sup> przeciwko głównemu wrogowi człowieka.

## 6. Wiara tworzy wspólnotę

Wspólnototwórcze znaczenie wiary jako postawy człowieka wobec Boga Cyprian uzasadnił i pogłębił posługując się jeszcze innym argumentem. Spory dotyczące teologicznego rozumienia chrztu heretyków, które przez kilka lat wstrząsały Kościołami niemal całego ówczesnego świata, toczyły się właściwie wokół jednego centralnego zagadnienia, a mianowicie istotnych kryteriów przynależności do Kościoła Jezusa Chrystusa, z czym łączyło się prawo do udzielania i korzystania ze zbawczych sakramentalnych darów. Problem stał się bardzo aktualny, gdy w łonie jednomyślnego do tej pory Kościoła pojawiły się grupy schizmatyków z wybranymi przez siebie pseudobiskupami na czele, które zaczęły rościć sobie pretensje do identyfikowania się z Kościołem. Pierwsze wątpliwości dotyczące eklezjalnego charakteru tych wspólnot zrodziły się wśród zdezorientowanych chrześcijan, którzy zwrócili się do Cypriana z zapytaniem: czy ci, „którzy przybywają [...] od heretyków po otrzymaniu bezbożnej kąpieli,

<sup>50</sup> *List 10, 3–4*: „Chrystus chętnie walczył i zwyciężał w tych sługach, którym tyle udzielał, ile sądził, że mogą przyjąć. On brał udział w ich walce, bojowników i obrońców swego imienia podnosił i umacniał na duchu, ożywiał. Ten, kto raz już śmierć pokonał, zawsze ją w nas zwycięża [...], [Pan] sam walczy w nas, przy naszym boku, sam w tym boju, który toczymy”; por. L. PADOVESE, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 146; S. LONGOSZ, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 7 (1979), s. 58.

<sup>51</sup> *List 37, 3*.

<sup>52</sup> Por. *List 10, 2; List 60, 2; List 69, 16*; H. WÓJTOWICZ, *Nauka o wierze w życiu człowieka według łacińskich Ojców Kościoła*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 43.

powinni być chrzczeni i uświęceni w Kościele?<sup>53</sup> Tak bezpośrednio i jasno postawione pytanie, którego wagi nie wolno nie dostrzegać, kryje jednak w istocie głęboki eklezjalny problem: czy schizmatyckie ugrupowania, o których pisał Cyprian, należy uznać za Kościół Jezusa Chrystusa? A jeśli nie, to do jakich kryteriów się odwołać, aby je wyraźnie od niego odróżnić. Zaistniała trudna sytuacja stała się dla Cypriana inspiracją do podjęcia refleksji nad rzeczywistością wiary rozumianej teraz jako treść wiary wyznawanej w Kościele i przez Kościół. Tak ujęta wiara, w zamyśle Cypriana, stanowi pierwsze kryterium i normę autentycznego Kościoła Chrystusa.

Współzależność wiary i Kościoła znajduje swoje źródło, według Cypriana, w tradycji apostoelskiej, która strzeże i przekazuje następnym pokoleniom wierzących chrześcijańskie zbawienie oraz fundamentalną zasadę jedności. Pozwala ona objąć i połączyć ze sobą w nierozzerwalną jedność istotne elementy nowej rzeczywistości. Należy do niej obecność jedyne Pana, który przepelnia swoim Duchem wszystkich wierzących i jednoczy we wspólnotę jednego ciała. Jeden Kościół, ożywiany jedną wiarą i opartą na niej jedną nadzieją życia wiecznego, jest organizmem otwartym na przyjmowanie i uświęcanie nowych członków w sakramencie chrztu<sup>54</sup>.

Pierwowzorem formuły opisującej jedność Kościoła i wielu innych stworzonych w podobny sposób przez Cypriana jest tekst św. Pawła z Listu do Efezjan: „jedno ciało, jeden duch, jedna nadzieja wezwania naszego. Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 4-5). Kartagińczyk traktuje ten tekst w szczególnie sposób i rozumie go jako *sacramentum unitatis*<sup>55</sup>. Odkrycie znaczenia owej „tajemnicy jedności” pozwala zrozumieć eklezjalny wymiar wymienionych w niej elementów, w tym wiary. Tajemnica jedności rządzi się, według Cypriana, wywodzącą się od św. Pawła podstawową regułą, która polega na współlistnieniu i współzależności wszystkich czynników wchodzących w jej skład. Tylko w tej wewnętrznej więzi nabierają one prawdziwego znaczenia. Wyłączenie któregośkolwiek elementu zrywa jedność i powoduje utratę eklezjalnej tożsamości. Tak rozumiany kontekst Cyprianowej formuły *sacramentum unitatis* realizuje się w relacjach Kościół powszechny – Kościół lokalny lub episkopat – pojedynczy biskup. Przytaczane przez Cypriana metafory słońca, drzewa i źródła są dobrą ilustracją skutków zerwania jedności w tych właśnie obszarach życia Kościoła<sup>56</sup>.

Warto także zauważyć, że ową „tajemnicę jedności” odnosi Cyprian do wszystkich wymiarów Kościoła, a jej obowiązywalność obejmuje również wiele prawd i rzeczywistości chrześcijańskich wymienionych w Ef 4, 4-5. Powstaje pytanie: Co Cyprian chce powiedzieć o wierze, umieszczając ją pośród kilku innych elementów, które zebrane i wymienione razem nazywa „tajemnicą jed-

<sup>53</sup> *List 69, 1*; por. *List 70, 1*, *List 71, 1*.

<sup>54</sup> *List 74, 11*; por. *O jedności, 4*.

<sup>55</sup> *O jedności, 4*.

<sup>56</sup> Por. *O jedności, 5*.

ności”? Przez pojęcie *sacramentum unitatis* Cyprian ujawnia głębokie przekonanie o nierozzerwalnej więzi wiary i wszystkich pozostałych czynników, które tworzą jedność. Co więcej, odkrywa tym samym fundamentalną prawdę, że wiara zachowuje swoją zbawczą skuteczność wyłącznie wtedy, gdy trwa w eklezjalnej jedności. To znaczy, że jedna prawdziwa wiara, która jednoczy lud wierzących, istnieje tylko w jednym Kościele Jezusa Chrystusa<sup>57</sup>.

## 7. Wiara życiem Kościoła

Związek wiary i Kościoła jest także widoczny i precyzyjniej określony wtedy, gdy Cyprian wprost wpisuje wiarę w relacje z Kościołem. Dotychczasowy kościelny charakter wiary zostaje wzbogacony o jeszcze ściślejszy związek. Wiara wyznawana w Kościele jest, według Cypriana, równocześnie darem otrzymywanym przez pośrednictwo Kościoła<sup>58</sup>. Sposób otrzymywania wiary drogą przekazu tradycji stanowi dla Kościoła uzasadnienie jego wyłącznego prawa do nienaruszalnego jej strzeżenia, a sam Kościół jako wierny nakazowi Jezusa Chrystusa jest zobowiązany do głoszenia i przekazywania wiary. Prawdziwa wiara chrześcijańska może być zatem wyznawana tylko w Kościele Jezusa Chrystusa oraz tylko przez Kościół krzewiona. Stosując do tej relacji Cyprianową zasadę *sacramentum unitatis* trzeba stwierdzić, że poza wspólnotą Kościoła nie istnieje wyznawanie i przekazywanie prawdziwej wiary, ponieważ Kościół Jezusa Chrystusa i wiara tworzą ścisłą i nierozzerwalną jedność. Dlatego obie rzeczywistości stanowią dla siebie wzajemnie kryterium prawdziwości. Można powiedzieć, że tam jest Kościół Jezusa Chrystusa, gdzie wyznawana jest „prawdziwa wiara jednego Kościoła”<sup>59</sup>.

Usytuowanie wiary w relacji do Kościoła uzupełnił Cyprian nowym elementem. Tym razem Kościół i jego misja postrzegany jest jako przedmiot wiary i jawi się, obok wiary w Boga, także jako wiara w Kościół<sup>60</sup>. Myśl tę Cyprian rozszerza w swoich wypowiedziach dotyczących sporu o chrzest heretyków, gdy odwołuje się do chrzcielnego wyznania wiary Kościoła. Jego pisma potwierdzają dawną tradycję kościelną, której najstarsze zachowane świadectwo Hipolita sięga drugiej połowy II w., zgodnie z którą przy udzielaniu chrztu wyznawano wiarę w formie pytań i odpowiedzi<sup>61</sup>. Biskup jako reprezentant zbawczej misji

<sup>57</sup> *O jedności*, 23: „Jeden jest Bóg i Chrystus jeden, i jeden Kościół Jego, i wiara jedna, i lud jeden w silną jedność ciała związkiem zgody złączony. [...] Cokolwiek odeszło od macierzystego pnia, nie będzie mogło osobno żyć i oddychać, traci podstawę zbawienia”.

<sup>58</sup> Por. *List 69, 7; List 70, 2*; A. ADOLPH, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprien*, Frankfurt am Main 1993, s. 184.

<sup>59</sup> *List 70, 3*; por. *List 73, 4*.

<sup>60</sup> Por. *List 69, 7; List 70, 2; List 73, 4*; J. ŚRUTWA, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 89.

<sup>61</sup> Por. *List 69, 7*; A. BREKELMANS dopatruje się istnienia tej tradycji już w Nowym Testamencie w Dz 8, 36–38 – A. BREKELMANS, *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele. Powstanie i funkcje*,

Kościola i szafarz sakramentów zwracał się do katechumena z pytaniami, które były trynitarnym wyznaniem wiary oraz pełniły równocześnie funkcję formuły chrzcielnej. Treścią trzeciego pytania odnoszącego się do Kościoła jest wiara w to, że przez Kościół święty dokonuje się odpuszczenie grzechów<sup>62</sup>. Przez pośrednictwo Kościoła dokonuje się więc istota zbawienia udzielonego ludziom przez Boga, to znaczy uwolnienie od grzechów. Cyprian nie tylko odsłania w ten sposób wewnętrzną złożoność Kościoła i daje świadectwo przekonaniu Kościoła o sobie samym jako tajemnicy, która wykracza poza czysto ludzki porządek. Kościół jako wspólnota ludzi wierzących Bogu okazuje się być równocześnie wspólnotą wyposażoną przez Boga w Jego własne zbawcze prerogatywy. One właśnie czynią Kościół miejscem zbawienia oraz przedmiotem wiary.

Świadectwo wzajemnych związków wiary i Kościoła oraz jej wkład we współtworzenie eklezjalnej jedności dobrze wyraża także terminologia stosowana przez Cypriana. Na określenie wspomnianych chrzcielnych pytań o wiarę Cyprian jako pierwszy wprowadził do literatury teologicznej pojęcie *symbolum*<sup>63</sup>. W Cyprianowym rozumieniu słowa nie idzie bynajmniej wyłącznie o skróconą formułę wiary, którą Kościół opracował i wykorzystywał w praktyce katechetycznej czy chrzcielnej. Zaczerpnięty z języka greckiego termin *symbolum* (z gr. *symbollein* znaczy „składać”, „zbiegać się”) nawiązuje swoim pochodzeniem raczej do świeckiego znaczenia i zwyczaju, zgodnie z którym dwie należące do siebie części jakiegoś przedmiotu, np. pierścienia, monety lub tabliczki, służyły jako znak rozpoznawczy lub zewnętrzna forma zawarcia umowy. „Symbol – jak pisze J. Ratzinger – to część przedmiotu, której połączenie z drugą umożliwia wzajemne rozpoznanie się i jedność. Jest wyrazem i umożliwieniem jedności”<sup>64</sup>. Głębokie znaczenie tego pojęcia wykorzystał Cyprian, aby kolejny raz ukazać dialogowy i eklezjalny charakter wiary, bowiem pytania kierowane przez biskupa domagają się odpowiedzi katechumena. Celem prowadzonego dialogu, oprócz zbadania kandydata, było publiczne potwierdzenie zgodności jego wiary z wiarą Kościoła, do którego katechumen zamierzał przystąpić. Dopiero jedność wiary obu stron sprawia, zdaniem Cypriana, że Kościół w swej oficjalnej formule wyznania ofiaruje kandydatowi zbawczą rzeczywistość, której jest depozytariuszem i szafarzem. Zgodność z wiarą Kościoła jest więc niezbędnym eklezjalnym kryterium prawdziwości wiary oraz koniecznym warunkiem, który otwiera drogę do otrzymania wszelkich innych łask Boga, takich jak chrzest, przebaczenie grzechów czy udzielenie Ducha Świętego<sup>65</sup>.

„Concilium” 1–5 (1970), s. 31-32; H. NORONHA GALVAO, *Wierzę w Boga Ojca, Pana wszechświata*, ComK, t. 13 (2000), s. 19.

<sup>62</sup> *List 69*, 7: „Czy wierzysz w grzechów odpuszczenie i żywot wieczny przez Kościół święty”; por. *List 70*, 2.

<sup>63</sup> Por. *List 69*, 7; *List 70*, 2; A. BREKELMANS, *Wyznania wiary...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>64</sup> J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 56.

<sup>65</sup> *List 69*, 12: „To, co czerpie się z darów Bożych, jest udzielone z pełną i całkowitą wiarą dającego i przyjmującego”.

## Zakończenie

Prawdziwą wiarę Kościoła można zatem określić zamiennym pojęciem wiary integralnej, która swoim zakresem obejmuje również wewnętrzną kompletność treści wyznania. Prawdy zawarte w wyznaniu, które są przedmiotem wiary chrześcijanina, podlegają identycznej regule *sacramentum unitatis*, co wszystkie wymiary rzeczywistości Kościoła. Treścią wiary integralnej jest Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty oraz Kościół, w którym odpuszczane są grzechy. Integralność wiary polega na wyznawaniu przez chrześcijanina wszystkich wymienionych prawd, z zachowaniem ścisłych związków zależności między nimi, które uniemożliwiają wybiórcze ich traktowanie.

Myśl o wierze integralnej wpisuje się w całościowy obraz wiary w relacji do Kościoła ukazany przez Cypriana w jego pismach. Głównym motywem, który przyświecał mu przy podejmowaniu tego tematu, była przede wszystkim pasterska troska o pełny dostęp wiernych do źródeł łaski i zbawienia udzielanego w Kościele. Cyprian był przekonany, że otrzymuje się to, w co się wierzy. Stąd jego usilne starania i próby chronienia powierzonych sobie chrześcijan przed wiarą fałszywą, gdyż wiedział, że „jeśli ktoś wierzył w to, co jest błędne, nie mógłby otrzymać tego, co prawdziwe, otrzymałby raczej to, co jest fałszywe i bezbożne, stosownie do swej wiary”<sup>66</sup>.

## Cyprian, Bischof von Karthago, und seine Überlegungen über den Glauben

### Zusammenfassung

Reife des Glaubens an Gott Vater und Jesus Christus wie auch Treue der Kirche waren immer ein wichtiges Zeugnis jeder Kirchengemeinde, weil sie die Kraft des Geistes ihrer Mitglieder ausgedrückt haben. Nur als solche hatte sie fundamentale Bedeutung für die Fortdauer der Kirche, besonders in den für die Gläubigen widrigsten Zeiten. Dessen bewusst war sich Cyprian (ca. 210–258), Bischof von *Karthago*, der durch sein Martyrium seiner eigenen religiösen Überzeugung Ausdruck verliehen und ein Beispiel den Mitgliedern der Gemeinschaft gegeben, die er gerade in Zeiten radikal geforderter Konsequenz im Glauben geleitet hatte.

Seine Reflexionen über den Glauben waren verbunden mit den aktuellen Bedürfnissen der christlichen Gemeinschaft. Die zehn Jahre der Führung der

---

<sup>66</sup> *List 73, 6*; por. W. MYSZOR, *Zagadnienie herezji w Listach św. Cypriana*, STV 9 (1971) nr 1, s. 178.

Kirche in *Karthago* waren eine Zeit schwieriger Erfahrungen und des Ringens mit inneren Konflikten, mit Schisma, mit Verfolgung von Seiten der römischen Kaiser und Epidemien. In diesem Kontext war die prinzipielle Sorge um die Einheit der Kirche verbunden mit der Stärkung der Glaubensüberzeugung der Christen, welche sich ausdrückte in der seelsorglichen Weise der Glaubenslehre und damit Einfluss hatte auf die Vertiefung der ekklesiologischen Reflexion.

Die Analyse der Äußerungen des Bischofs Cyprian erlaubt, zwei prinzipielle Aspekte seines Glaubensverständnisses aufzuzeigen. Einer, von subjektivem Charakter, hat geplagten und leidenden Christen den Kern des Glaubens als Beziehung des Menschen zu Gott gezeigt, hat begründet ihren objektiven Wahrheitsgehalt, und überzeugte insbesondere durch die Wirksamkeit seiner Kraft angesichts der Schwierigkeiten, von denen die Kirche betroffen war. Hatte also apologetischen Charakter. Die zweite Richtung von Verständnis und Lehre seines Glaubens, die aus den Schriften des Bischofs von Karthago ersichtlich ist, hat ekklesiologischen Charakter, weil er das Bündnis der Einheit im Glauben und der Einheit der Kirche theologisch begründet. Eine Bedrohung der Kirchenspaltung verlangte nämlich für desorientierte Christen die Abfassung einer solchen Argumentation, in der das Glauben ein Zeichen für den Wahrheitsgehalt der Kirche wäre. Ziel der durch den Bischof unternommenen Bemühungen für die Gläubigen war also die Zusicherung des Zugangs zu den Heilsquellen in der Kirche, aus denen sie schöpfen konnten.

*Übersetzt von Kazimiera Wawrzynów OSU*



Ks. RYSZARD GROŃ\*

## AELRED DOKTOREM PRZYJAŹNI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Na początku ubiegłego stulecia mediewiści, znawcy problematyki aelrediańskiej, z racji wyjątkowej nauki o przyjaźni w ujęciu chrześcijańskim zaczęli nazywać Aelreda z Rievaulx (1110–1167), słynnego cysterskiego opata dwunastowiecznej Anglii, doktorem przyjaźni chrześcijańskiej. Jeden ze współczesnych teologów, mając to na uwadze, nazwał go „mistrzem filozofii i teologii przyjaźni”. Przywołał przy tym wypowiedzi innych badaczy zaznaczając, że „Aelred ze swoją doktryną o przyjaźni był tym dla średniowiecza, co Ciceron dla łacińskiego antyku i Franciszek Salezy dla Odrodzenia” (F. Igham); a inny stwierdził: „w świetle Augustyna, doktora łaski, i Bernarda, doktora miłości, jawi się [on] jako doktor *par excellence* przyjaźni” (J. Dubois)<sup>1</sup>. Jak widać, stawianie tego cysterskiego opata w rzędzie tak wielkich figur klasyki antycznej, jak Ciceron, czy autorytetów chrześcijaństwa, jak święci: Augustyn, Bernard z Clairvaux czy Franciszek Salezy, musi o czymś świadczyć. Zwraca uwagę szczególnie ta ostatnia trójka osób i określenie ich roli w historii myśli chrześcijańskiej, bowiem nazywa się ich kolejno doktorami łaski i miłości. Sam Franciszek Salezy, jako jeden z nielicznych w gronie świętych myślicieli chrześcijaństwa, jest obok wyżej wymienionych uznawany również za doktora w Kościele. Czy wspomniani autorzy, właśnie w takim kontekście nazywają Aelreda doktorem przyjaźni chrześcijańskiej?

### 1. Instytucja doktora Kościoła i *casus* Aelreda

Jak można zauważyć kluczem jest tu tytuł doktora Kościoła, specjalna instytucja doktoratu przyznawana oficjalnie przez papieży w Kościele katolickim od XVI w. wybranym wybitnym osobowościom, które przyczyniły się do po-

---

\* Ks. dr Ryszard Groń – Chicago.

<sup>1</sup> P. GASPAROTTO, *La amistad cristiana según Aelredo de Rievaulx (1110–1167)*, México 1987, s. 20–21.

wstania, rozwoju, krzewienia i pogłębienia doktryny chrześcijańskiej. Chodziło tu o świętych mężów Kościoła, którzy swoim życiem, pracą apostołską i teologiczną działalnością pisarską przyczynili się do znajomości i coraz lepszego rozumienia chrześcijaństwa. Jako taka instytucja doktora nawiązywała do średniowiecznej koncepcji nauczyciela i autorytetu w dziedzinie teologii chrześcijańskiej i moralności, na którą powoływano się w klasztorach, w salach wykładowych powstających uniwersytetów, w końcu w oficjalnym nauczaniu Magisterium Kościoła. Idealem był Jezus Chrystus – wcielona mądrość Boga, Najwyższy Doktor. Do grona doktorów najpierw zaliczono pierwszych wielkich pisarzy i działaczy chrześcijaństwa na Wschodzie i Zachodzie, tzw. Ojców Kościoła, wśród których znalazł się m.in. św. Augustyn, nazwany „doktorem łaski” z racji wyłożenia i pogłębienia problematyki łaski w teologii chrześcijańskiej. Za kryterium takiej nominacji, oprócz świętości życia i proklamacji papieskiej, uznano tzw. *eminens doktrina*, czyli wyjątkowe i wybitne nauczanie filozoficzno-teologiczne. Z okresu średniowiecza, obok innych wielkich nauczycieli Kościoła, jak święci: Tomasz z Akwinu czy Bonawentura, dodano autorytet w dziedzinie głoszenia „cysterskiej szkoły miłości” – św. Bernarda z Clairvaux. Stąd jego tytuł „doktor miłości” (znany również jako *doctor Mellifluus*). Franciszek Salezy natomiast w okresie odrodzenia stał się autorytetem w dziedzinie duchowości. Historia Kościoła zna dotąd 33 podobnych doktorów proklamowanych oficjalnie w Kościele, w tym 3 kobiety<sup>2</sup>. Jednakże w grupie tej nie ma Aelreda z Rievaulx.

W jakim więc znaczeniu należy widzieć w naszym angielskim opacie doktora? Właśnie w tym pierwotnym znaczeniu nauczyciela i autorytetu w dziedzinie teologii chrześcijańskiej i moralności, na którą powoływano się na początku w klasztorach, a potem w salach wykładowych powstających uniwersytetów w okresie średniowiecza. Teologowie przypominają, że obok głównego nurtu wielkich doktorów, który się wyklarował ostatecznie w XVI w., panował w średniowieczu zwyczaj nadawania tytułu doktora autorytetom lokalnym obowiązującym w danym zakonie lub środowisku akademickim, czy to w ogólnej, czy w jakiejś wąskiej dziedzinie filozoficzno-teologicznej. Doktorzy ci, często byli opatami znanymi ze swej erudycji i pisarstwa, przyczyniającymi się do formowania i pogłębiania wiedzy teologicznej danego zakonu czy uniwersytetu, stając się jego swoistymi duchowymi filarami. Dlatego więc Aelred z Rievaulx, po św. Bernardzie z Clairvaux doktorze Zakonu, był znany w swym zgromadzeniu jako *Doctor Mellifluus alter*. Niejakiego Alana z Lille (†1202) nazywano *Doctor universalis*, a Gilberta z Citeaux (†1280) *Doctor magnus*. Podobnie było w innych zakonach. Wystarczy wspomnieć tu o franciszkanach czy dominikanach i tytułach przyznawanych św. Bonawenturze, św. Tomaszowi z Akwinu czy św. Albertowi

---

<sup>2</sup> Więcej na temat natury i historii instytucji doktora Kościoła, zob. R. GRON, *Fenomen doktora Kościoła w historycznym rozwoju*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 211–226; tenże, *Doktor Kościoła*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków 2001, p. 197–199.

Wielkiemu, nie tylko w ich własnych zakonach, ale również na uniwersytetach, w których wykładali<sup>3</sup>. Bazując na tej tradycji, współcześni teologowie zaczęli mówić o cysterskich doktorach miłości, do których zaliczono kilku pierwszych myślicieli cysterskich budujących swoistą szkołę miłości, głównie: św. Bernarda z Clairvaux, Wilhelma z Saint Thierry i Aelreda z Rievaulx<sup>4</sup>. Na tej zasadzie zapewne, doceniając rolę Aelreda w przedstawieniu doktryny o przyjaźni chrześcijańskiej, nazywa się go dziś doktorem przyjaźni.

Doktorat Aelreda nadany mu w naszych czasach przez współczesnych teologów wykazuje jednak pewne podobieństwo do instytucji doktora Kościoła. Jednakże Aelredowi nie przysługuje wprawdzie tytuł doktora Kościoła powszechnego z racji ograniczonej wiedzy i braku głębi teologicznej właściwej innym wielkim doktorom<sup>5</sup>, tym bardziej, że nie uzyskał żadnej oficjalnej proklamacji ze strony Kościoła. Wpływ jego nauki wybiega daleko poza środowisko *stricte* cysterskie lub konkretnego środowiska akademickiego, bowiem teologowie chcą w nim widzieć ogólnie znawcę tematyki przyjaźni chrześcijańskiej, a więc „mistrza filozofii i teologii przyjaźni”. Właśnie w takim znaczeniu nazywa się go dziś doktorem, ograniczając jego wpływ teologiczny do nauki o przyjaźni. Warto się więc bliżej przypatrzeć temu uzasadnieniu i wskazać, na czym ono polega.

## 2. Aelred – mistrz filozofii i teologii przyjaźni

Czy Aelred z Rievaulx rzeczywiście zasługuje na tytuł doktora przyjaźni? Na pewno z dwóch powodów. Historycznie rzecz biorąc, jest on pierwszym systematykiem nauki o przyjaźni chrześcijańskiej; nauki, która od strony doktrynalnej, mimo iż w swej filozoficzno-teologicznej oprawie, bazuje na koncepcji cyceerońsko-augustyńskiej, jest oryginalna, spójna i rzeczowa.

### 2.1. Historycznie rzecz biorąc

Z historycznego punktu widzenia opat z Rievaulx jest pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który zbierając dotychczasowe rozważania swoich poprzedników systematycznie wyłożył całą doktrynę o przyjaźni. Potwierdzają to zgodnie wszyscy teologowie zajmujący się problematyką Aelreda i przyjaźni.

<sup>3</sup> E. VALTON, *Docteur*, w: *Dictionnaire de theologie catholique*, Paris 1911, c. 1507–1509.

<sup>4</sup> Por. M.A. FRACHEBOUD, *The first Cistercian spiritual writers*, Paris 1982, s. 64–79; Por. J. LECLERQ, *The spirituality of the Middle Ages*, New York 1982, s. 187–220; B. PENNINGTON, *A Primer of the School of Love*, „Cîteaux” 31 (1980), s. 93–104; E. GILSON, *The mystical theology of St. Bernard*, Kalamazoo 1990, s. 60–84; R. GRON, *Aelred z Rievaulx – cysterski doktor miłości*, „Roczniki Teologii Duchowości” 1 (2009), s. 133–161.

<sup>5</sup> B. MCGINN, *The growth of mysticism. Gregory the Great through the 12<sup>th</sup> century*, New York 1999, s. 323.

Najczęściej kojarzono ją z chrześcijańską praktyką miłości bliźniego, próbując podać jakieś jej cechy własne mające odniesienie do Boga<sup>6</sup>. Za podstawę materiałową służyły dzieła klasyków starożytności, głównie Cycerona, oraz teologiczne pryncypia czerpane z Biblii i tradycji Kościoła. Szczególnego znaczenia tematyka przyjaźni nabierała w środowisku monastycznym, gdzie należało uregulować sposób postępowania i powstawania relacji między mnichami. Pierwszorzędną troską było to, by nie zagubić w nich podstawowego odniesienia do Boga, w którym życie mnichów znajdowało w ogóle swój sens. Gwarantem miały tu być: reguła normująca życie mnichów oraz autorytet opata reprezentującego interesy Boga. W tej perspektywie zawierane przyjaźnie indywidualne mogły być widziane jako potencjalna przeszkoda dla życia duchowego mnicha (rywalizacja, zazdrość), kolidująca z autorytetem, a nawet z jego powołaniem. Praktyka Kościoła spotkała się z podobnymi trudnościami, skoro nieufnie podchodzono do kultuwowania przyjaźni w klasztorach, a był nawet czas, kiedy ją wprost odradzano<sup>7</sup>. Mnisi jednak byli ludźmi także potrzebującymi przyjaźni.

Od samego początku przeczowano, że niezawodnym kryterium winna tu być przyjaźń duchowa rozumiana w sensie rzadko osiąganego cnoty (Ambroży †397) i szczególnej łaski Bożej bazującej na miłości Chrystusa (Paulin z Noli †431, Beda Czcigodny †721). Jako taka musiała też być owocem ascetycznej współpracy człowieka, będąc praktycznie zarezerwowana dla ludzi doświadczonych na drodze duchowej, czyli prawdziwie świętych (Kasjan †435). W swojej strukturze winna posiadać aspekt wzajemnej uczuciowej atrakcyjności i obdarowania, będąc znakiem życiowej radości i akceptacji (Augustyn †430). W takiej postaci jawiła się więc jako zadanie i droga życia, istna przyгода z Bogiem i ludźmi, kończąca się szczęśliwym spełnieniem w wieczności. Środowisko monastyczne, bardzo ostrożne w praktykowaniu przyjaźni indywidualnych, może być tego zadaniem i gwarantem, jednak pod przewodnictwem opata i reguły jako wykładni miłości Boga i bliźniego (Benedykt †547). Właśnie takie było zadanie cysterskiej odnowy monastycznej, która w mnichu widziała *paradisus homo amicus*, a w swych klasztorach, jako „szkołach miłości”, przedsmak raju<sup>8</sup>. Aelred z Rievaulx podsumował te wszystkie formy i wyłożył je w osobnym dziele o przyjaźni chrześcijańskiej.

Miał już przed sobą dwóch poprzedników, którzy torowali mu drogę, tworząc pierwsze namiastki podobnego traktatu: św. Ambrożego i św. Kasjana. Ich rola polegała na tym, że tak jak wszyscy poprzednicy korzystający z klasycznych dzieł Cycerona umiejętnie christianizowali ich słownictwo i pojęcia, podpie-

<sup>6</sup> Więcej na ten temat zob. C. WHITE, *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge 1992; L. CAMICHAEL, *Friendship. Interpreting Christian love*, London–New York 2004, s. 40–69.

<sup>7</sup> Więcej na ten temat zob. B.P. MCGUIRE, *Friendship and community. The monastic experience 350–1350*, Ithaca and London 2010.

<sup>8</sup> E. GILSON, dz. cyt., s. 85–118; A. FISKE, *Paradisus homo amicus*, „Speculum” 40 (1965), s. 436–459; tenże, *Friends and friendship in the monastic tradition*, „Cuernavaca” 1970, 19/1, s. 1–34.

rając je przykładami zawieranych przyjaźni w duchu chrześcijańskim. W tym ostatnim przypadku czerpali z tradycji biblijnej i historii Kościoła.

Święty Ambroży zamieścił swe rozważania w dwóch ostatnich rozdziałach dziełka poświęconego obowiązkom kapłanów: *De officio ministrorum*, które jest chrześcijańską adaptacją *De officio* Cyserona. Nie jest więc to utwór *stricte* poświęcony przyjaźni. Jej temat rozwija się w kontekście analizowania stwierdzenia: „Trzeba prosić tylko o to, co jest uczciwe”. Uczy, że prawdziwa przyjaźń godna pochwały winna iść prostą drogą za uczciwością, ponad bogactwami, honorami i władzą. Winna unikać udziału w złym, upomnieć, kiedy potrzeba, i być dobroczynna. Ambroży zauważa, że przyjaźń może przynosić pociechę, dając możliwość wzajemnej intymności przejawiającej się w powierzeniu sekretu. Z niej też należy czerpać radość życia. Przyjaciel jest lekarstwem w tym życiu i przedsmakiem życia nieśmiertelnego. Chrystus swoimi dziełami daje ludziom przykład prawdziwej przyjaźni, jaka panuje między nim a Ojcem niebieskim. Człowiek biorąc z niej przykład może być również otwarty na drugiego, ufać mu i przebaczać. Idąc za Cyseronem, Ambroży uważa jednak, że przyjaźń jest cnotą czysto ludzką i naturalną, która jako taka otwiera na prawdziwą jedność duchową w miłości<sup>9</sup>.

Kasjan zatytułował swoje rozważania *De amicitia*, wzorując się znów na cyserońskim *Lealius de amicitia*. Rozważania te są częścią szerszego dzieła i wbrew tytułowi wcale nie zajmują się naturą przyjaźni, a raczej naturą dobrego współżycia między braćmi we wspólnocie monastycznej. Kasjan zaznacza różnicę między miłością bliźniego (*agape*) i miłością uczuciową (*diathesis*). Twierdzi, że wszystkim można świadczyć miłość *agape*, nawet nieprzyjaciolom. Miłością uczuciową natomiast obdarzamy tylko niektórych wybranych, ze względu na podobieństwo obyczajów lub cnotliwej społeczności. Ta ostatnia jest różnorodna: małżeńska, braterska, synowska, ojcowska, a jej żywym przykładem jest relacja Jezusa do Jana Ewangelisty<sup>10</sup>.

## 2.2. Nauczanie o przyjaźni

Aelred z Rievaulx, wraz ze swoją nauką o przyjaźni chrześcijańskiej, jest owocem całej wcześniejszej tradycji. Jego pierwszorzędną rolą polegała na tym, że potrafił spożytkować dla nauki chrześcijańskiej źródło antyczne – *Laelius de amicitia* Cyserona. Jak można było zauważyć, nie był w tym jedyny, dlatego, to nie z racji samego tylko zapożyczenia utworu zasługuje on na wyjątkowe miejsce w historii myśli chrześcijańskiej. Wbrew nielicznym badaczom – widzącym w tym czystą chrześcijańską przeróbkę Cyserona, upiększoną cytatami biblij-

<sup>9</sup> G. RACITI, *L'apport original d'Aelred de Rievaulx a la reflexion occidentale sur l'amitie*, „Collectanea Cisterciensa” 29 (1967), s. 84–85; McGUIRE, dz. cyt., s. 42–45.

<sup>10</sup> McGUIRE, dz. cyt., s. 85–86; A. FISKE, *Friends and friendship*, dz. cyt., s. 3/1, 13–16; McGUIRE, dz. cyt., s. 77–82.

nymi i patrystycznymi<sup>11</sup> – utwór, który wyszedł spod pióra Aelreda, wykazuje znamiona zupełnie nowego, samodzielnego myślenia, aczkolwiek wyrażonego w cycerońskiej formie. Nowość bierze się z chrześcijańskiego ducha, który nie tylko stanowi jego szersze tło filozoficzno-teologiczne, umiejętnie wkomponowane w utwór, ale przydaje mu głębszych i kompletniejszych rozważań o samej przyjaźni. Właśnie dlatego zasługuje na najwyższe uznanie. Oczywiście, trzeba pamiętać, że chrześcijański duch miał tu oprawę filozoficzno-teologiczną św. Augustyna, bo taki wtedy panował w klasztorach reformy cysterskiej, do której Aelred należał. Dlatego może lepiej jest tu mówić o cycerońsko-augustyńskim zapleczu naukowym angielskiego opata.

Na jego tle rysuje się wyjątkowość nauczania Aelreda o przyjaźni chrześcijańskiej zawartej w jego utworze *De spiritali amicitia* (SA). Znana jest powszechnie jego cycerońska struktura i forma: trzy księgi w postaci dialogu mistrza z uczniem (uczniami) poświęcone są zagadnieniu przyjaźni w jej trzech aspektach wyrażonych w pytaniach: *quid quale* i *quo modo*? Aelreda interesują więc trzy podstawowe sprawy: czym jest przyjaźń, jakie są jej właściwości, w jaki sposób się wyraża. Fabuła jest aelrediańska i stanowi swoiste tło dla wyłożenia całej problematyki. Chodzi o wykorzystanie trzech dogodnych sytuacji klasztornej porządku (pierwsza jest dość mocno odległa w czasie i miejscu), w których opat Aelred (mistrz) może pouczyć wybranych współbraci (uczniów) o przyjaźni.

Pierwsza księga omawia naturę przyjaźni chrześcijańskiej, pokazując ją w charakterze „cnoty”, jako „przyjaźń duchową”, która zyskuje swą trwałość dzięki duchowi Jezusa Chrystusa, bowiem Ten winien łączyć prawdziwych przyjaciół. Jezus Chrystus jest jej źródłem i zasadą pełnego rozwoju. W takiej przyjaźni nie może być mowy o żadnych uchybieniach właściwych dla fałszywych przyjaźni: cielesnej i ziemskiej, które opierają się na namiętności i korzyści materialnej. Przyjaźnią duchową rządzi cnota kierowana rozumem, jednocząc na wieki ludzi prawych w czułości i miłości, dlatego też ona sama okazuje się najlepszą korzyścią i nagrodą. Jako taka jest wpisana przez Boga w ludzką naturę, będąc odbiciem ogólnej tendencji wszystkich bytów w ich dążeniu do zjednoczenia. Bóg bowiem, jako wspólnota trzech Osób, przez swój stwórczy akt miłości wpisał w korzeń ontologiczny wszystkich istnień głębokie i naturalne pragnienie komunii w miłości i pokoju, będącej obrazem Jego własnej doskonałej jedności w Duchu Świętym. Pod tym względem Bóg mógłby być wprost nazwany Przyjaźnią. Człowiek, w osobie mężczyzny i kobiety, ma w niej świadome uczestnictwo z natury i woli, jednocząc się w miłosnej wspólnotcie małżeńskiej. Doświadczenie grzechu oraz związanej z nim żądz i egoizmu, wprowadza jednak istotne rozróżnienie pomiędzy miłością obowiązującą wszystkich, a przyjaźnią ofiarowaną tylko nielicznym prawym. Dlatego „przyjaźń, podobnie jak

<sup>11</sup> Ph. DELHAYE, *Deux adaptations du 'De amicitia' de Ciceron au XIIIe siècle*, „Recherches de theologie ancienne et medievale” 15 (1948), s. 107–108.

miłość, istniała najpierw pomiędzy wszystkimi ludźmi i przez wszystkich była praktykowana, a przetrwała tylko na mocy prawa naturalnego wśród nielicznych” (SA 1, 59)<sup>12</sup>.

Druga księga omawia rodzaje i cechy przyjaźni, jej owoce i granice. Pierwsze strony tej księgi to istna „pieśń o przyjaźni” wychwalająca wzniosłość i słodycz, jakie wnosi ona w życie przyjaciół w teraźniejszości i wieczności, tak że stanowi „najlepsze lekarstwo życia”. Jej największym jednak walorem jest to, iż jawi się jako droga doskonałości prowadząca do przyjaźni z Bogiem, oczywiście pod warunkiem, że jest ona zawarta w duchu Jezusa Chrystusa. Aelred wyraził stopniowanie tej przyjaźni w drodze ku doskonałości w postaci symbolu trzech pocałunków (z księgi Pieśni nad Pieśniami): cielesnym, duchowym i intelektualnym, czyli mistycznym. Wtedy przyjaciele, „wznosząc się po stopniach miłości aż do przyjaźni z Chrystusem, stają się wraz z Nim jednym duchem w jednym pocałunku duchowym [...]; nie byłoby niczym nieodpowiednim, gdybym ten pocałunek nazwał pocałunkiem Chrystusa” (SA 2, 21. 26)<sup>13</sup>. Granice takiej przyjaźni wyznacza Chrystusowa wskazówka o gotowości oddania życia za przyjaciela, co w praktyce oznacza niedozwolenie na żaden grzech śmiertelny, czyli śmierć jego duszy. Jest to zgodne zresztą z charakterem cnoty, która w ogóle wyznacza wysoką poprzeczkę wszelkim relacjom osobowym.

Trzecia księga zajmuje się aspektem praktycznym przyjaźni, pouczając, jak i z kim ją zawierać. Autor zaraz na samym wstępie przypomina o fundamencie miłości Bożej w Chrystusie, jaka winna łączyć prawdziwych przyjaciół. Na tym tle dopiero daje praktyczne wskazówki i ustala kryteria, by najpierw dobrze wybrać przyjaciela, następnie poddać go próbie i wreszcie dopuścić do swojej duszy, tak by mógł on towarzyszyć mu do końca jego dni oraz w życiu przyszłym. W wyborze przyjaciela należy unikać ludzi łatwo wpadających w gniew, niestałych w uczuciach, podejrzliwych oraz gaduły, bo często cechy te wiążą się z popadaniem w takie wady, jak: obelgi, wzdąrdza, pycha, zdrada i wyjawianie sekretów. W wypróbowaniu przyjaciela winno posługiwać się kryteriami: wierności, intencji miłowania ze względu na osobę, roztropnej dyskrecji i cierpliwości. W części o akceptowaniu przyjaciół Aelred podał wiele przykładów z Pisma Świętego, tradycji Kościoła i ze swojego doświadczenia, chcąc pokazać w praktyce, jak ona rzeczywiście wygląda. Interesujące w tym jest to, iż przed-

<sup>12</sup> „*Amicitia itaque sicut caritas inter omnes primum et ab omnibus seruabatur, inter paucos bonos naturali lege resedit*”. Posługuję się krytycznym wydaniem dzieł duchowych Aelreda: AELREDI RIEVALLENSIS, *Opera omnia. 1 Opera ascetica*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 1 (dalej: CCCM 1), Turnholi 1971; utwór *De spiritali amicitia* jest na s. 279–350; powyższy cytat jest na s. 299; polskie wydanie: ELRED Z RIEVAULX, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004, tłum. M. Wylegała.

<sup>13</sup> „*Et sic per amoris gradus ad Christi conscendens amicitiam, unus cum eo spiritus efficitur in osculo uno [...]; bos osculum non inconuenienter osculum dixerim Christi?*”, CCCM 1, s. 306–307.

stawił własną wspólnotę zakonną (niczym sztandarowy przykład) jako namiastkę zawierania prawdziwej przyjaźni niebiańskiej. „To jest prawdziwa i wieczna przyjaźń, która się tu rozpoczyna, a tam osiągnie pełnię; której tu, gdzie jest niewielu dobrych, doświadczają nieliczni, tam zaś, gdzie wszyscy są dobrzy, będzie udziałem wszystkich” (SA 3, 80; por. 3, 77-78; 3, 82; 3, 134)<sup>14</sup>.

### 2.3. Wyjątkowość aelrediańskiej nauki o przyjaźni

Systematyczna wykładnia aelrediańskiej nauki o przyjaźni pozwala uchwycić jej oryginalne momenty oraz wkład naszego opata w jej lepsze zrozumienie. Tym samym pokazuje, dlaczego należy nazywać Aelreda mistrzem filozofii i teologii przyjaźni, a więc jej doktorem, od którego można się wiele nauczyć.

a) Jego pierwszym wkładem jest to, iż zebrał w jedną harmonijną strukturę teologiczną wszelkie bogactwo doktrynalne wypracowane aż do jego czasu, posługując się przy tym umiejętnie porządkującą formą narracji Cycerona. Dlatego nie należy tu mówić tylko o chrześcijańskiej adaptacji Cycerona, ale raczej o jego „transpozycji”, bowiem w rezultacie angielski opat stworzył coś tak oryginalnego, że jeden ze współczesnych znawców problematyki nie waha się nazwać jego *De spiritali amicitia* wprost „arcydziełem chrześcijańskiej literatury łacińskiej”<sup>15</sup>.

b) Tym, co uderza, jest filozoficzno-teologiczna głębia stanowiąca tło całego utworu. U jej podstaw stoi tajemnica Boga Trójjedynego, rozwinięta we wcześniejszym utworze *Speculum caritatis*, która tu ma jak najwłaściwsze zastosowanie. Pokazuje ona wewnętrzną strukturę miłości Boga, jako wspólnoty Osób w Duchu Świętym; Duchu, którego śmiało można nazwać Przyjaźnią<sup>16</sup>. Taka przyjaźń uzyskuje szerszy wydźwięk we wszelkim stworzeniu, bowiem ma ono wpisane w swój korzeń ontologiczny głębokie i naturalne pragnienie komunii w miłości i pokoju; to jest to, co niektórzy nazywają „przyjaźnią kosmiczną” lub przyjaźnią na płaszczyźnie ontologicznej<sup>17</sup>.

c) Szczególnym stworzeniem jest tu człowiek, który czyni to świadomie i dobrowolnie. Ma więc on w swojej naturze wpisane dążenie do przyjaźni, co widać szczególnie we wspólnocie małżeńskiej, choć było również widoczne kiedyś we wszelkich relacjach międzyludzkich. Grzech sprawił, że relacje te zostały zawężone do wąskiej grupy bliskich przyjaciół wykazujących się prawością życia.

<sup>14</sup> „Haec est vera et aeterna amicitia quae hic inchoatur, ibi perficitur; quae paucorum hic est, ubi pauci boni; ibi omnium, ubi omnes boni”, CCCM 1, s. 335.

<sup>15</sup> G. RACITI, dz. cyt., s. 92–93.98–99; por. V. CILENTO, *Medio evo monastico e scolastico*, Milano–Napoli 1961, s. 353–354.

<sup>16</sup> Por. P. GASPAROTTO, dz. cyt. s. 151–152.

<sup>17</sup> P. GASPAROTTO, dz. cyt., s. 160–161; P.A. BURTON, *Introduccion*, w: Elredo de Rievial, *La amistad spiritual. Oracion Pastoral*, Burgos 2002, s. XXXII–XXXIII.

Na tym tle, można wyróżnić fałszywe przyjaźnie ziemskie karmione namiętnościami i korzyścią oraz prawdziwą przyjaźń jako cnotę duchową zdobywaną na płaszczyźnie moralnej, w charakterze prawdziwej mądrości życia<sup>18</sup>.

d) Oczywiście przyjaźń ta rozwija się w ciągu całego życia człowieka ulegając przemianie i doskonaleniu. Znaczy to, że jakakolwiek zewnętrzna forma przyjaźni ludzkiej może stanowić punkt wyjścia konkretnej przyjaźni świętej, do której można dojść dzięki postępowi dojrzałości ludzkiej i religii. W ich wyniku bowiem następuje oczyszczenie uczuć i motywacji, a wyrabia się cnota kierowana rozumem. Niektórzy badacze mówią tu wtedy o „humanizmie chrześcijańskim, czyli afirmacji zdrowego humanizmu chrześcijańskiego”, który z przyjaźni ludzkiej czyni drogę do Boga. W tej perspektywie każda przyjaźń jest już do pewnego stopnia uczestnictwem w tej miłości, która jest istotą samego Boga<sup>19</sup>.

e) Szczególne znaczenie w pełnym rozwoju przyjaźni duchowej ma tu łaska Bożej miłości wspierająca naturę ludzką po upadku grzechowym. Dlatego prawdziwa przyjaźń uzyskuje swoją skuteczność w Jezusie Chrystusie, który jawi się jako jej początek i zasada. Tak więc należy tu mówić o chrystocentrycznym charakterze przyjaźni albo wprost o przyjaźni chrześcijańskiej. W taki sposób zgodnie z nauką św. Ausustyńska łaska uszlachetnia naturę, czyniąc z przyjaźni zakotwiczonej w duchu Jezusa Chrystusa drogę do doskonałości, którą jest miłość i poznanie Boga. Kto więc trwa w przyjaźni chrześcijańskiej, „trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”. W tej perspektywie również samego Boga można nazwać Przyjaźnią, aczkolwiek Pismo Święte nie używa nigdy tego zwrotu (SA 1, 70).

f) Przyjaźń duchowa – z racji swej struktury, która umożliwia pełną słodyczy i rozkoszy wzajemną penetrację dusz przyjaciół – jest nie tylko drogą do doskonałości, ale „najlepszym stopniem w drodze do doskonałości”. Zawiera bowiem w sobie to, co stanowi istotę prawdziwej wspólnoty z Bogiem: rozkoszowanie się Jego poznanie w miłości Jezusa Chrystusa, czyli doświadczenie mistyczne Boga. Przyjaźń ta sięga wyżyn samego nieba, ukazując tu na ziemi w przypadku nielicznych wybranych to, co będzie powszechnym udziałem wszystkich w wieczności. Jest więc ona przygotowaniem do powszechnego braterstwa nieba, którego sztandarowy, aczkolwiek niedoskonały, przykład można znaleźć we wspólnotach monastycznych już tu na ziemi.

g) Przyjaźń zawiera więc: aspekt mistyczny pozwalający doświadczyć Boga w prawdziwej miłości duchowej przyjaciela oraz aspekt eschatologiczny, jawiąc się jako droga doskonałości życiowej prowadząca do spełnienia w wieczności. Jest więc jedynym w swoim rodzaju sposobem realizacji powołania zakonnego we wspólnotcie, którą Aelred widział w charakterze swoistego „raju przyjaciół”<sup>20</sup>. Jako taka, jest też widzialnym przykładem dla świata jej witalnej możliwości,

<sup>18</sup> Por. P. A. BURTON, dz. cyt., s. XXXI–XXXII.

<sup>19</sup> G. RACINI, dz. cyt., s. 96, por. J. Bouyer, *La spiritualite de Cîteaux*, Paris 1955, s. 191.

<sup>20</sup> Por. P. GASPAROTTO, dz. cyt., s. 165–167.

występując tym samym w roli swoistego zaczynu. Teoria i praktyka tak pojętej przyjaźni chrześcijańskiej (u) Aelreda z Rievaulx, stawia go w rzędzie niepodważalnych autorytetów, od których niewątpliwie wiele się można nauczyć.

## **Aelred – „the Doctor of Christian Friendship”**

### Summary

The paper is designed to explain the title of „Doctor of Christian Friendship” that contemporary theological tradition conferred on Aelred (1110–1167), a Cistercian abbot from the English monastery in Rievaulx. The title, set in tradition of the Church, has a lot in common with the institution of “Doctor of the Church”, an honor officially conferred on eminent saints and scholars of philosophy and theology, who laid the foundation for growth of Christian theology. Aelred, lacking in sufficient erudition and official proclamation on the part of the institutional Church, is called the doctor of friendship more in academic circles, because his theological influence is mostly noted in the teaching on friendship. And indeed, his teaching, despite its Ciceronian-Augustine form, is systematic, coherent and original and therefore deserves him the title of master philosophy and theology of friendship.

*Translated by Ryszard Groń*

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI\*

## JAK ZOSTAĆ APOSTOŁKĄ, CZYLI FEMINISTYCZNA LEKTURA BIBLI W DAWNYCH WIEKACH KOŚCIOŁA

Obyś nie gardziła swoją płcią i by mężczyźni  
nie pysznili się ze swojej!<sup>1</sup>

Zacznijmy od pewnego fragmentu ostatniej adhortacji papieża Benedykta XVI. Jest ona poświęcona głównie słowu Bożemu spisane jako Pismo Święte, a w miejscu, które nas teraz szczególnie interesuje, zwraca uwagę na wyjątkową rolę kobiet:

Pragnę przedstawić to, co Synod przypominał na temat zadania kobiet w odniesieniu do słowa Bożego. Wkład „kobiecego geniuszu” – jak nazwał go papież Jan Paweł II – w poznanie Pisma Świętego i w całe życie Kościoła jest dzisiaj większy niż w przeszłości i dotyczy również samych studiów biblijnych (Benedykt XVI, *Verbum Domini* 85).

Dajmy się pociągnąć temu papieskiemu słowu, odkrywając przy okazji, że w tej samej adhortacji Benedykt XVI podaje nawet konkretny historyczny przykład studium Biblii wśród chrześcijańskich kobiet oraz wpływu Pisma Świętego na ich codzienne życie:

św. Hieronim dawał rzymskiej matronie Lecie następujące rady co do wychowania córki: „Upewnij się, że codziennie uczy się jakiegoś fragmentu Pisma Świętego. Po modlitwie niech oddaje się czytaniu, a po czytaniu modlitwie. Niech zamiast klejnotów i szat jedwabnych umiłuje Boże Księgi” (por. VD 72).

---

\* Bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Biskup Pomocniczy Wrocławski.

<sup>1</sup> Św. Hieronim, *List LXV do Pryncypii*, w: *Listy*, t. 2, Warszawa 1953, s. 58.

## 1. Apostoł nauczany przez niewiastę

Święty Hieronim (345–420) nie ma najlepszej opinii wśród zwolenników równouprawnienia kobiet. Ten słynny biblista i ojciec Kościoła bywa często przytaczany jako przykład negatywnego nastawienia Kościoła wobec kobiet. Może więc wydawać się dziwne, że to właśnie jego słowa cytuje papieski dokument. Jest jednak możliwe, że tej opinii o słynnym ojcu Kościoła z końca starożytności nie potwierdzają fakty. Może jest ona zwykłym stereotypem, jakich wiele?

Zacznijmy od listu Hieronima z roku 397, napisanego do Pryncypii<sup>2</sup>. Pierwsze, co nas zaskoczy, to rozmiar tego pisma: ma dwadzieścia pięć stron dzisiejszego druku i zawiera bardzo rzeczową odpowiedź na jej uprzedni list. Wydaje się, że jak na osobę odnoszącą się z niechęcią do kobiet, jest to zaskakująco dużo. Taki list pisze się przecież pół dnia. Drugie zaskoczenie to treść tej korespondencji: w całości jest ona poświęcona skomplikowanym naukowym problemom egzegezy biblijnej, np. takim zagadnieniom jak to, który łaciński przypadek najlepiej odda treść przy tłumaczeniu pewnego hebrajskiego słowa w świetle jego greckich odpowiedników<sup>3</sup>. Tak pisze się przecież do osób żywo zainteresowanych specjalistyczną wiedzą naukową. A trzecie zaskoczenie to zdanie rozpoczynające list: „Wielu gani mnie za to, że czasami piszę do niewiast i w ten sposób daję pierwszeństwo płci słabszej przed mężczyznami (*fragiliorem sexum maribus praeferam*)”<sup>4</sup>. Hieronim dodał następującą ostrą odpowiedź owym krytykom: „Gdyby mężczyźni zapytywali mnie w sprawach Pisma Świętego, to nie mówiłbym do kobiet”<sup>4</sup>. Jak widać, trudniej mu było doszukać się wśród mężczyzn takiego zainteresowania intelektualną stroną wiary.

Potem zaś, jak przystało na ojca Kościoła, a do tego słynnego egzegetę Pisma Świętego, zaprezentował swojej korespondentce próbkę prawdziwie feministycznej lektury Biblii. W jakim znaczeniu tego słowa? Oczywiście, nie można tu mówić o współczesnym znaczeniu tego terminu, skoro dziś feminizm oznacza sprecyzowaną postawę ideologiczną, o której ani w starożytności, ani w średniowieczu nie mogło być mowy. Chodzi tu po prostu o taką lekturę Pisma Świętego, podczas której zwraca się uwagę na teksty związane z kobietami (po łacinie *femina*). Dokonując w tym znaczeniu lektury feministycznej, św. Hieronim odnalazł w natchnionym tekście powtarzający się schemat: tam, gdzie zawiedli mężczyźni, tam Bóg powoływał do wielkich dzieł kobiety. Oto pierwsze fragmenty tekstu Hieronima:

<sup>2</sup> ŚW. HIERONIM, *List LXVI do Pryncypii*, w: *Listy*, t. 2, dz. cyt., s. 56n; por. tekst lac.: <http://patrologia.narod.ru/patrolog/hieronim/epist/epist03.htm> [VI 2011].

<sup>3</sup> Ojciec Kościoła rozważa tu na przykład możliwość przetłumaczenia słowa *Elohim* za pomocą greckiej formuły *Θεός* lub łacińskiej *Dee*; por. tamże, LXV, 12.

<sup>4</sup> Tamże, LXV, 1.

Gdyby Barak chciał iść do bitwy, Debora nie mogłaby odnieść triumfu (Sdz 4-5);

Jeremiasza zamykają w więzieniu (Jr 37, 15-16) [...], a otrzymała natchnienie prorockie niewiasta Chulda (2 Krl 22, 14-20);

Kapłani i faryzeusze krzyżują Syna Bożego, a Maria Magdalena płacze pod krzyżem, przygotowuje wonności, szuka Go w grobie [...], spieszy do Apostołów, zwiastuje im Znalezionego: oni wątpią, ona ufa (Mt 27 i J 20)<sup>5</sup>.

Do czego prowadzi tak prowadzona lektura Biblii? Do uświadomienia paradoksu: kobiety, dopiero co nazwane przecież w liście *sexus fragilior* (słabsza pleć), tylekroć okazują się w historii zbawienia plcią mocniejszą! Debora triumfuje, Chulda zostaje prorokinią, a Maria Magdalena staje się opoką niewzruszonej wiary i wyraźnie przeciwstawiona jest mężczyznom: „oni wątpią, ona ufa” („*illi dubitant, ista confidit*”).

Następnie Hieronim pokazuje, że nawet patriarcha Abraham, wielki ojciec wiary, został poddany swojej żonie Sarze jako prorokini: przypomina dalej, że nawet niektóre księgi Bożego objawienia noszą imię kobiet:

Sara przekwitła [...] i dlatego Abraham został jej poddany (*Abraham ei subijcitur*) i usłyszał słowa: „We wszystkim, cokolwiek ci rzecze Sara, słuchaj jej głosu (*audi vocem ejus*)” (Rdz 21, 12);

Rut, Estera i Judyta tak wielką mają chwałę, że księgi święte są nazwane ich imionami;

Niewiasta z Tekoa zadaje królowi Dawidowi pytanie, poucza go (por. 2 Sm 14, 1n)<sup>6</sup>.

Ukoronowaniem tej feministycznej wędrówki po kartach Biblii jest oczywiście seria coraz mocniejszych w swojej wymowie scen z Nowego Testamentu: kobieta prorokuje, jest Bożą świątynią, jest upragnionym rozmówcą Jezusa:

Elżbieta prorokuje żywotem i słowami (Łk 1, 41);

Anna w świątyni sama staje się świątynią Bożą (Łk 2, 36);

Zbawiciel rozmawia z Samarytanką i nasycony rozmową wierzącej (*saturatis conversatione credentis*) zapomina o zakupionych pokarmach (J 4, 7)<sup>7</sup>.

Hieronim pamięta też o tym, że z faktu posiadania urzędu nauczycielskiego przez Apostołów nie wynika bynajmniej, iż we wszystkich przypadkach tylko oni nauczają o wierze. Do nich należy urząd autorytatywnego przekazywania nauki Kościoła, ale przecież nie każde nauczanie w Kościele ma taki charakter.

<sup>5</sup> ŚW. HIERONIM, *List LXVI do Pryncypii*, 1.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

Jest wiele sytuacji życiowych, kiedy nauczanie ewangelizacyjne i katechetyczne jak najbardziej należy do kobiet i jest to poświadczane w Biblii, kontynuuje Hieronim:

Akwila i Pryscylla uczą Apolla, męża apostołskiego, i pouczają go o drodze Pańskiej; nie było hańbą dla Apostoła być pouczanym przez niewiastę (*doceri a femina non fuit turpe Apostolo*)<sup>8</sup>.

Jako biblijny portret intelektualistki najbardziej odpowiednia wydała się św. Hieronimowi królowa Saby. W liście do Pryncypii zapisuje słowa jej dotyczące, które wydają nam się dziś wyjątkowo śmiało: królowa Saby stała się godniejsza od wszystkich właśnie – jak z naciskiem podkreśla Hieronim – mężczyzn Izraela.

Cóż powiemy o królowej Saby, która mogła potępić wszystkich mężczyzn (*omnes viros*) izraelskich świadectwem Pana? (1 Krl 10, 1-13)<sup>9</sup>.

Na zakończenie swojej korespondencji Hieronim przypomina Pryncypii, że powinna śmiało konfrontować się z najtrudniejszymi nawet problemami naukowej i duchowej interpretacji Biblii, nie zważając na społeczne przesady: „Sprawy te omówiłem, czcigodna córko, byś nie gardziła swoją płcią i by mężczyźni nie pysznili się ze swojej”. W oczach Bożych nie to przecież się liczy, dalej przekonuje, powracając znowu do swojej metody przeciwstawiania biblijnych przykładów błogosławieństw dla kobiet i kar dla mężczyzn. „Mężczyzn przecież Pismo Święte potępia, chwalać życie niewiast”, skoro „wielu jest starców i sędziów, których król babiloński smaży w kotle swoim”, natomiast „liczne są Zuzanny, które splatają wieńce Oblubieńcowi!”<sup>10</sup>. Intelektualne zainteresowania Pryncypii są ważną wskazówką, na jakiej ona sama znajduje się drodze. Nie ma w tej kwestii wątpliwości sam Hieronim: „Kiedy ty, córko Pryncypio, razem z chórem świętych wśród dziewic będziesz prowadzona do Króla [...], wtedy przypomnij sobie o mnie”<sup>11</sup>.

## 2. Historia pełna cnót niewieścich

Ponad sześćdziesięcioletni Hieronim pisze później list do Algazji. Ponownie zaskakuje nas zarówno naukowy charakter tego listu, jak i jego długość; dziś zajmuje on pięćdziesiąt stron druku, a przecież tak obszerne pismo wymagało całych dni pracy. Hieronim postanowił z zapalem zaspokoić intelektualną cieka-

<sup>8</sup> ŚW. HIERONIM, *List LXVI do Pryncypii*, 1.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 58.

<sup>11</sup> Tamże, s. 81.

wość korespondentki, która zechciała przesłać mu jedenaście pytań dotyczących egzegezy biblijnej. Ojciec Kościoła także tu nie stroni od tak specjalistycznych i technicznych zagadnień jak to, czy Ewangelia św. Mateusza cytuje Stary Testament z tekstu hebrajskiego, czy raczej z jego greckiej wersji – Septuaginty<sup>12</sup>. To właśnie w przedmowie do tego pisma czytamy: „Ja wprawdzie nie jestem Salomonem, ale ty winnaś się nazywać królową Saby”<sup>13</sup>.

Kiedy Hieronim spisywał swój komentarz do Księgi proroka Sofoniasza<sup>14</sup>, znowu stanął wobec zarzutów z powodu swojej częstej wymiany intelektualnej z kobietami w listach o charakterze naukowym. Do swoich korespondentek, Pauli i Eustochium, pisze: „należy odpowiedzieć tym, którzy wyśmiewają mnie, że pominiawszy mężczyzn, najczęściej piszę do was (*omissis viris, ad vos scribam potissimum*)”<sup>15</sup>.

Ojciec Kościoła tę postawę krytyków przypisuje ich nieznamomości Biblii. Jak twierdzi, samo Pismo Święte często przeciwstawia słabość mężczyzn duchowej sile kobiet, podkreślając w ten sposób, że skoro zabrakło siły mężom opatrnościowym, to Bóg będzie powoływał opatrnościowe niewiasty:

Gdyby wiedzieli, że skoro milczeli mężczyźni (*viris tacentibus*), to prorokowała Chulda; że podobnie skoro lęk ogarnął Baraka (*Barac timentē*), to Debora jako sędzia i prorokini pokonała wroga Izraela; że Judyta i Estera, jako figury Kościoła, zabiły przeciwników oraz uwolniły Izraela skazanego na zagładę – wtedy nigdy nie nagrawaliby się ze mnie za moimi plecami<sup>16</sup>.

W końcu zaś bez wątpienia Maryja przewyższa w Biblii wszystkie inne kobiece przykłady wiary i postaw serca: „nie wspominając już o Annie i Elżbiecie, i innych świętych kobietach, których jasne ogniki przyćmiewa jasny blask Maryi (*clarum Mariae lumen*)”<sup>17</sup>.

Ciekawe, że tak zapalony biblista i miłośnik słowa Bożego jak św. Hieronim powołuje się również na szacownych filozofów niechrześcijańskich. Znalazł w ich świecie sporo przykładów, że trzeba doceniać bardziej walory intelektualne i duchowe niż cielesne różnice płci (*animorum differentias quaeri solere, non corporum*). „Zarówno grecka, jak i łacińska historia pełna jest cnót niewieścich (*plena est historia virtutibus feminarum*)”, zauważa ów ojciec Kościoła

<sup>12</sup> ŚW. HIERONIM, *List CXXI do Algazji*, 2, w: *Listy*, t. 3, Warszawa 1954, s. 159.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> ŚW. HIERONIM, *Commentariorum in Sophoniam Prophetam*, I: *Prolog*; PL 25, 671–672 i 673–674; por. [[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03470420,\\_Hieronymus,\\_Commentariorum\\_In\\_Sophoniam\\_Prophetam\\_Liber\\_Unus,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03470420,_Hieronymus,_Commentariorum_In_Sophoniam_Prophetam_Liber_Unus,_MLT.pdf)] [VI 2011].

<sup>15</sup> Tamże, s. 671–672.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

ze Strydonu, wyliczając przykłady: Aspazja ucząca Platona, Safona korespondująca z Pindarem, filozofująca Temista, podziwiana przez cały Rzym Kornelia Grakchus<sup>18</sup>.

Ale oczywiście przykłady ze świata przedchrześcijańskiego miały tylko pomocniczy charakter i służyły do podkreślenia ogólnej prawidłowości, jaką jest pełne prawo kobiet do udziału w intelektualnym życiu społeczeństwa. Ostateczny argument św. Hieronima musiał być ze swej natury biblijny i rzeczywiście pochodzi z narracji Pisma Świętego:

Niech wystarczy na koniec powiedzieć, że zmartwychwstały Pan ukazał się najpierw kobietom, które stały się apostołkami Apostołów (*apostolorum illas fuisse apostolas*), aby zawstydzić mężczyzn (*ut erubescerent viri*), którzy nie szukali Tego, którego słabsza płeć (*fragilior sexus*) już znalazła<sup>19</sup>.

### 3. Apostołki Apostołów

Skoro już odkryliśmy ten niezwykle tekst św. Hieronima, w którym nazywa kobiety apostołkami Apostołów, to mamy dobrą okazję, aby zatrzymać się na chwilę nad karierą, jaką zrobiło to określenie w teologii katolickiej. Zwykle występowało w liczbie pojedynczej: apostołka Apostołów (*Apostola Apostolorum*) i odnosiło się do Marii Magdaleny, a powodem była oczywiście scena z Ewangelii św. Jana, kiedy to po swoim zmartwychwstaniu Jezus mówi do niej:

Udaj się do moich braci i powiedz im: „Wstępuję do Ojca Mego i Ojca waszego, do Boga Mego i Boga waszego”. Poszła Maria Magdalena, oznajmiając uczniom: „Widziałam Pana i to mi powiedział” (J 20, 17-18).

Wzruszające chwile spotkania Marii Magdaleny ze Zmartwychwstałym i jej misja apostołska wobec Apostołów Jezusa wzbudzały w ciągu następnych wieków chrześcijaństwa bogate refleksje. Wymieńmy kilka przykładów.

Hraban Maur (776–856), benedyktyński mnich, a potem arcybiskup Moguncji, napisał nawet całe dzieło zatytułowane *Życie błogosławionej Marii Magdaleny* (*De vita beatae Mariae Magdalene*)<sup>20</sup>. W tym właśnie dziele zapisał, że Jezus swoimi słowami „ustanowił ją apostołką Apostołów (*eam ad apostolos instituit apostolam*)”. Tę samą myśl wyraził też bardziej poetycko:

<sup>18</sup> ŚW. HIERONIM, *Commentariorum...*, dz. cyt., s. 673–674.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> HRABAN MAUR, *De vita beatae Mariae Magdalene*, XVII, PL 112, 1474; por. [[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/07880856,\\_Rabanus\\_Maurus,\\_De\\_Vita\\_Beatae\\_Mariae\\_Magdalene\\_Et\\_Sororis\\_Ejus\\_Sanctae\\_Marthaе,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/07880856,_Rabanus_Maurus,_De_Vita_Beatae_Mariae_Magdalene_Et_Sororis_Ejus_Sanctae_Marthaе,_MLT.pdf)] [VI 2011].

Niegdyś zatrutym naczyniem Ewa męża w raju upoiła,  
Teraz zaś kielichem życia wiecznego Magdalena Apostołów napoiła<sup>21</sup>.

Podobną ideę znajdziemy u Hrabana Maura ujętą w formie zdecydowanie bardziej komunikatywnej dla naszego współczesnego ucha: „Maria ewangelizowała swoich współapostołów (*Maria suis coapostolis evangelizavit*).

Kilkaset lat później, w XII w., tytuł apostołki odnoszący się do Marii Magdaleny stał się bardzo popularny<sup>22</sup>. Stosowali go wtedy liczni pasterze i nauczyciele Kościoła, jak opat Hugo z Semour (†1109 r.), słynny filozof Piotr Abelard (†1142), mnich i kardynał Goeffrey z Vandome (†1132 r.) i inni. Ale z całą pewnością najsłynniejszym z nich był św. Bernard z Clairvaux (†1153 r.), który znowu powrócił do formuły w liczbie mnogiej (*apostolae apostolorum*), aby nazywać apostołkami Apostołów „trzy Marie”, czyli trzy niewiasty, które udały się do grobu, aby namaścić ciało Jezusa (por. Mk 16, 1)<sup>23</sup>. On też jedyny z tego szacownego grona zapewne włożył najwięcej literackiego kunsztu w opiewanie apostołskiej misji kobiet:

Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę! (Rz 10, 15). Wysłane przez anioła – pełnią posługę ewangelistek (*opus faciunt evangelistae*), a uczynione apostołkami Apostołów (*apostolae apostolorum*) spieszą, by rankiem ogłaszać miłosierdzie Pańskie<sup>24</sup>.

Jak widać, Bernard z Clairvaux, doktor Kościoła i święty mistyk, do pięknego określenia owych niewiast jako apostołek dodał jeszcze jedno miano – ewangelistek.

Wśród autorów przypisujących kobiecie misję apostołską nie mogło zabraknąć najsłynniejszego średniowiecznego autorytetu, mianowicie św. Tomasza z Akwinu. Ten wznosił się na szczyty pochwał ewangelicznej Marii Magdaleny w słowach, które dziś mogą się nam wydać przesadne, ale w każdym razie wyraźnie przeczą wszelkim stereotypom średniowiecznego rzekomo pogardliwego patrzenia na kobiecą naturę.

<sup>21</sup> „*Tunc toxico potorio Eva virum in paradiso debriavit; nunc aeternae vitae calicem apostolis Magdalena propinavit*”, HRABAN MAUR, *De vita beatae Mariae Magdalene*, dz. cyt.

<sup>22</sup> Por. J. SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, New York 2004, s. 88; por. [[http://books.google.com/books?id=0Mq1ckqdORUC&printsec=frontcover&dq=mary+magdalene+ressurrection&hl=pl&ei=09r9TZbmJMSdsbW5Aw&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com/books?id=0Mq1ckqdORUC&printsec=frontcover&dq=mary+magdalene+ressurrection&hl=pl&ei=09r9TZbmJMSdsbW5Aw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false)] [VI 2011].

<sup>23</sup> SANCTI BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS, *Sermones in Cantica Cantorum*, LXIX–LXXXVI, *Sermo LXXV*, 8; PL 183, 1148 B; [http://www.binetti.ru/bernardus/86\\_5.shtml](http://www.binetti.ru/bernardus/86_5.shtml) [VI 2011].

<sup>24</sup> Tamże.

Godny zauważenia jest potrójny przywilej udzielony Magdalenie.

Po pierwsze, przywilej prorocki, ponieważ zasłużyła na widzenie aniołów: prorok jest bowiem kimś pomiędzy aniołami a ludem (*propheta est medius inter Angelos et populum*).

Po drugie, stanowisko równe aniołom (*Angelorum fastigium*), ponieważ widziała Chrystusa, na którego pragną wejrzeć aniołowie.

Po trzecie, misja apostołska (*officium apostolicum*), gdyż rzeczywiście stała się apostołką Apostołów (*facta est apostolorum apostola*), jako że jej zostało zlecone, aby zwiastować uczniom zmartwychwstanie Pańskie.

A jak [niegdyś] kobieta pierwsza zwiastowała mężczyźnie słowa śmierci (*verba mortis*), tak teraz kobieta pierwsza zwiastowała słowa życia (*mulier primo nuntiaret verba vitae*)<sup>25</sup>.

Trzeba przyznać, że jak na rzekomo niechętnie kobiecej naturze średniowiecze są to wyjątkowo zdecydowane słowa. Tak zdecydowane, że i dziś budzą lekkie zdziwienie. A wypowiedziane zostały przez doktora Kościoła i jednego z największych świętych intelektualistów chrześcijaństwa.

#### 4. Średniowiecze idzie śladami Hieronima

Pamięć o tej feministycznej lekturze Biblii i o postawie Hieronima wobec kobiet trwała w Kościele przez wieki. Robert d'Arbrissel (1047–1117), pustelnik i mnich francuski, to nie tylko wędrowny kaznodzieja i założyciel nowych opactw, gdyż jest on nazywany ponadto prekursorem feminizmu. Znany jest także jako autor listów, w których z satysfakcją odkrywamy tę samą metodę lektury biblijnej, jaką poznaliśmy u św. Hieronima. Pisząc w roku 1109 do Ermengardy z Anjou, hrabianki Brytanii, poleca jej: „Wspomnij na Esterę, świętą kobietę (*memento Hester sanctae mulieris*), która związana była z niewierzącym Aswerusem, a tak wiele zrobiła dla ludu Bożego (*profuit multum populo Dei*)”<sup>26</sup>.

Słynny mnich i wielki doktor Kościoła, Piotr Damiani (1007–1072), pelen pokory wobec samego siebie pisał w 1063 r. w liście do cesarzowej Agnieszki następujące słowa:

<sup>25</sup> ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, XX, w. III, VI, Kęty 2002, s. 1150; por. S. Thomae de Aquino, *Opera omnia, Super Evangelium S. Ioannis*; <http://www.corpusthomisticum.org/cih20.html> [VI 2011].

<sup>26</sup> ROBERT D'ARBRISSEL, *List do Ermengardy z Anjou, hrabianki Brytanii* (1109 r.); <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/241.html> [VI 2011], por. J. DE PETIGNY, *Lettre inédite de Robert d'Arbrissel a la comtesse Ermengarde*, „The Bibliothèque de l'École des Chartes” 15 (1853–1854), s. 209–235.

Królowa Saby przybyła do Jerozolimy, aby słuchać mądrości Salomona. Cesarzowa Agnieszka przybyła zaś do Rzymu słuchać głupoty rybaka – prawdziwie jesteś królową Saby (*tu ergo veraciter es regina Saba*)<sup>27</sup>.

Tych, którzy chcieliby nie dostrzegać w kobiecie możliwości spełniania samodzielnych funkcji społecznych, a którzy należeli do grona tych najważniejszych, pouczał sam św. Bernard of Clairvaux, pisząc do Melisendy, królowej Jerozolimy (1143–1144)<sup>28</sup>. Nawiasem mówiąc, ciekawe to były czasy: władzę królewską w Świętym Mieście sprawowała kobieta i trzeba było nadejścia chrześcijaństwa, aby stało się to możliwe. Ale wróćmy do św. Bernarda. Odnosząc się do popularnego skojarzenia, że królowa (*regina*) może być tylko pomocą dla prawdziwego króla (*rex*), św. Bernard wyjaśnia:

Tak roztropnie i umiarkowanie masz rządzić wszystkim, aby wszyscy, którzy to zobaczą, na podstawie tych czynów raczej widzieli w tobie bardziej króla niż królową (*regem potius quam reginam*), aby czasem nie mówił ktoś: „Gdzie jest król jerozolimski (*ubi est rex Ierosolymorum*)”<sup>29</sup>.

W tym sensie dodał słowa, które łatwo dziś zrozumieć opacznie:

[Skoro] na ciebie spada cały ciężar królowania (*in te solam universa regni moles*), to musisz pokazać męża w niewieście (*opus est ut in muliere exhibeas virum*)<sup>30</sup>.

Podobne znaczenie ma apel św. Piotra Damianiego skierowany do Adelajdy z Turynu (1064 r.)<sup>31</sup>. Kiedy wzywa do tego, aby męski duch nią rządził (*cum virile robur femineo regnet in pectore*), należy to rozumieć w sensie posiadania męznego ducha. Po czym następuje dowód na podstawie znanej nam już feministycznej lektury Biblii. Skoro Adelajda (1034–1091), rządząc Sabaudią, sprawowała funkcje państwowe, podaje jej za wzór poczet podobnych do niej niewiast opisanych na kartach Biblii:

Kiedy pragnę, byś była sojusznikiem w walce przeciw zakusom diabła, przychodzi mi na myśl ta walka, którą stoczyła prorokini Debora (*Deborah propheta*), żona Lapidota: wraz z Barakiem, synem Abinoama, powiodła wojska przeciw Siserze.

<sup>27</sup> PIOTR DAMIANI, *List do Agnieszki z Poitier*, <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/130.html> [VI 2011].

<sup>28</sup> BERNARD Z CLAIRVAUX, *List do Melisendy, królowej Jerozolimy*, <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/246.html> [2011]; por. SANCTI BERNARDI, *Opera*, red. J. LeClercq, H. Rochais, Rome 1979, t. 8, list 354.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> PIOTR DAMIANI, *List do Adelajdy z Turynu i Suzy*, <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/1038.html> [VI 2011]; por. MGH, *Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, IV: Die Briefe des Petrus Damiani*, red. Kurt Reindel, München 1988, list 114, s. 295–306.

Napisano o niej przecież: „Sprawowała sądy nad Izraelem, a synowie Izraela przybywali do niej, aby rozsądzała ich sprawę” (Sdz 4, 4-5).

Za jej przykładem i ty rządz krajem bez pomocy mężczyzny (*sine virili regis auxilio*) i niech do ciebie przybywają, którzy pragną sądowych decyzji w swych sprawach<sup>32</sup>.

Co szczególnie ciekawe, ów apel wielkiego świętego doktora Kościoła odnosił się do potrzeby interwencji rządzącej kobiety w sprawę Kościoła. Piotr Damiani posłużył się dalszymi porównaniami biblijnymi:

Jak wtedy mężczyzna i kobieta, czyli Barak i Debora, podjęli walkę przeciw Siserze, wspierając się wzajemną pomocą, i zwyciężyły ich wojska i dziewięćset rydwanów, tak i wy – to jest ty oraz biskup Turynu (*vos, tu scilicet et Taurinensis episcopus*) – podnieście broń przeciw Siserze.

Przydała się przy tym tak powszechna podówczas alegoryczna interpretacja Starego Testamentu. Dalsze losy Sisery były wyjątkowo marne, bo przecież zginął z ręki Jaeli, żony Chebera, która palikiem przebiła jego skroń (Sdz 4, 17-22). Dlatego Piotr Damiani przekonywał dalej:

jak Jael skroń Sisery – tak ty znakiem krzyża przebij głowę diabła (*signo crucis diaboli verticem transfode*), zmiażdż tego kusiciela do grzechu<sup>33</sup>.

Na tym nie koniec, gdyż św. Piotr Damiani, jako słynny w XI w. znawca Biblii, sporządził prawdziwą litanie wszystkich świętych kobiet Starego Testamentu. Jak podkreślił, Bóg lubi odnosić zwycięstwo przez niewiasty: „To zwycięstwo jest przyczyną Bożej radości, kiedy czasem szczególnie chwalebnie triumfuje przez kobiety (*per feminas gloriosiori laude triumphat*)”. Padają też konkretne przykłady, których sednem za każdym razem jest to, że kobieta okazuje się zwyciężczynią w Bożej misji, podczas gdy mężczyzna, który służył zlej sprawie, słusznie przegrywa:

– Judyta, która Holofernesowi „dzielnie odcięła pijaną głowę (*caput ebrium*) ciosem sztyletu” (Jdt 13, 6-8)<sup>34</sup>;

– Estera, która „mężnie wystawiła się na niebezpieczeństwo śmierci (*morti se viriliter obicit*)”, aby zwyciężyć Hamana;

– mądra niewiasta z miasta Abel, która odwróciła od miasta niebezpieczeństwo, polecając ukarać Szebę (2 Sm 20, 14-22);

– inna niewiasta, tym razem z miasta Tebes (Sdz 9, 53-54), przez którą pokarany został niegodziwy Abimelek;

– Abigail odwróciła niebezpieczeństwo od swego domu, które ściągnął bezmyślny Nabal (1 Sm 25)<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> PIOTR DAMIANI, *List do Adelajdy...*, dz. cyt.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

\* \* \*

Zakończeniem niech będzie zachęta do takiej lektury Pisma Świętego, jakiej uczą nas wielcy święci Kościoła. Jak widać, można odkryć w ich dziełach więcej, niż się spodziewamy. Niekiedy zaś prześcigną nas w swojej wnikliwości w studium Biblii. Czyż nie słusznie więc przekonywał nas papież Benedykt XVI w swojej adhortacji o słowie Bożym?

Interpretacja Pisma Świętego nie byłaby pełna, gdybyśmy nie wysłuchali również tych, którzy naprawdę żyli słowem Bożym, czyli świętych. Istotnie, *viva lectio est vita bonorum*. Najgłębsza interpretacja Pisma pochodzi bowiem od tych, którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu przez słuchanie go, czytanie i wytrwale rozważanie (VD 48).

## **How to be a She-Apostle: a Feminist Lecture of the Bible in Past Ages of the Church**

### Summary

Sixteen years ago John Paul II appealed for a „new feminism” to come (*Evangelium vitae*, 99). Surprisingly, we may find some help in the realization of this task in the very old Tradition of the Church: in St. Jerome’s epistles and in those who followed his steps in the Middle Ages. Jerome asked his correspondents to read the Bible in such a way as to underline women’s place in the history of salvation. He encouraged to study the Scriptures engaging the whole knowledge of ancient languages and biblical environment. The Christian Middle Ages continued this Tradition in the best of its representatives: such writers as Rabanus Maurus, Bernard of Clairvaux and Peter Damiani were directing thoughts of their hearers to the same way of reading the Bible. With the present analysis we try to introduce the appeal of the pope Benedict XVI from his latest exhortation *Verbum Domini*: „The most profound interpretation of Scripture comes precisely from those who let themselves be shaped by the word of God” (48).

*Translated by Andrzej Siemieniowski*



Ks. MARIUSZ ROSIK\*

## GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W ŚWIETLE PS 8, 2-10

Psalm 8 jest mądrościowym hymnem będącym pochwałą Stwórcy, wyrażającym admirację dla Niego i jednocześnie ukazującym wyjątkową pozycję człowieka w całym dziele stworzenia<sup>1</sup>. Ideowo psalmista buduje utwór na zasadzie „trójkąta”, którego bokami są Bóg, człowiek i stworzenie. Głównym protagonistą jest Bóg, człowiek jest miarą ukazaną w odniesieniu do Boga i do pozostałego stworzenia<sup>2</sup>. Autor zatrzymuje myśl czytelnika czy recytatora psalmu nie tyle na doskonałości i wspaniałości stworzonego przez Boga wszechświata, ile raczej na potędze Stwórcy, dostrzeganej w Jego dziełach. Człowiek, choć zna swe ograniczenia (jest bowiem śmiertelny i dotknięty grzechem), wyraża zachwyt nad faktem, że Bóg o nim pamięta i troszczy się o niego.

### 1. Podłoże ideowe i struktura literacka Ps 8, 2-10

Psalm rozpoczyna i kończy identyczna aklamacja zachwytu nad Bogiem i Jego „przedziwnym” imieniem: „O Panie, nasz Boże, jak przedziwne jest Twe imię po wszystkiej ziemi” (w. 2a i w. 10). Inkluzja ta przyjmuje formę gramatyczną liczby mnogiej, podczas gdy cały korpus psalmu zapisany jest w liczbie pojedynczej. Tego typu zmiany osoby gramatycznej nie są rzadkością, zwłaszcza w poezji hebrajskiej. Ponieważ pieśń ta przeznaczona jest do wykonania publicznego, przypuszczalnie liturgicznego, można w niej wyróżnić partie przewidzia-

---

\* Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

<sup>1</sup> T. BRZEGOWY, *Psalmy i inne Pisma*, Academica 10, Tarnów 1997, s. 77. Niniejszy artykuł stanowi zmienioną i uzupełnioną wersję analiz dokonanych w: M. ROSIK, „*W Chrystusie wszyscy będą ożywieni*” (1 Kor 15, 22b). Rola cytatów ST w Pawłowej argumentacji za zmartwychwstaniem (1 Kor 15, 12-58), (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2010, s. 161–183.

<sup>2</sup> G. RAVASI, *Psalmy*, I: *Wprowadzenie i Psalmy 1–19 (wybór)*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2007, 203.

ne dla solisty i dla zgromadzenia. Aklamacja początkowa i końcowa, poprzez wykorzystanie partykuły יהוה („jake”)<sup>3</sup>, nadaje całemu utworowi tonację podziwu, zachwytu, a jednocześnie sprawia, że pobrzmiewa w nim ton refleksyjny.

Inkluzja stanowi jeden z elementów strukturotwórczych całego utworu. W w. 2a zastępuje ona wezwanie, które stanowi klasyczny element hymnu; przybiera formę okrzyku o charakterze antyfonicznym. Inkluzja obejmuje dwie mniejsze całości – jakby strofy utworu, które w sposób progresywny, ale przeciwnie rozwijają myśl autora. Dzięki tym przeciwstawieniom tworzą one formę chiazmu. I tak w ww. 2b–5 stałość i niezmiennność wszechświata przeciwstawiona została zmienności człowieka, natomiast w ww. 6–9 inteligencja i godność człowieka skontrastowane zostały z wszelkimi innymi stworzeniami, nad którymi człowiek ma panować. W scenie pierwszej podkreślona jest wszechmoc Boga, a w scenie drugiej – potęga i godność człowieka<sup>4</sup>. Zasadnicza struktura utworu przedstawia się więc następująco:

- Antyfona inkluzji: aklamacja do imienia Bożego (w. 2a);
- Scena pierwsza: wszechmoc Boga i człowiek (ww. 2b–5);
- Scena druga: potęga człowieka i Bóg (ww. 6–9);
- Antyfona inkluzji: aklamacja do imienia Bożego (w. 10)<sup>5</sup>.

Zachwyt wyrażony zostaje dla „naszego Boga”, którego postać widziana jest w perspektywie „całej ziemi”<sup>6</sup>. Partykuła יהוה stanowi formalny element podziału psalmu; chodzi nie tylko o podział strukturalny, wyznaczający wewnętrzną budowę utworu, ale także o rozróżnienie o charakterze treściowym, nadające dynamikę tekstowi. Ta sama partykuła, która w w. 2a i w w. 10 przyjmuje charakter zawołania wyrażającego podziw, w w. 5 łączy podziw z pytaniem o pozycję człowieka w dziele stworzenia. Właśnie ku temu zmierza psalmista: kontemplacja stworzenia prowadzi do zachwytu nad pozycją człowieka i miejscem wyznaczonym mu przez Boga w hierarchii bytów. Pytanie „Czym jest człowiek?”, stanowi klucz do odczytania znaczenia psalmu. Ma ono charakter refleksyjny i zarazem wyrażający podziw. Człowiek jest istotą, która sama sobie stawia to pytanie. Jednocześnie zna i nie zna odpowiedzi. Odpowiedź ta go za-

<sup>3</sup> BDB, 552.

<sup>4</sup> S. Łach zauważa: „Aczkolwiek Ps 8 zajmuje się wspaniałością nieba i wielkością człowieka, to jednak jego główną ideą jest wielkość samego Jahwe. Imię Boże jest równoznaczne z samym Bogiem. Potęgą tego imienia jest wypisana na niebiosach i w każdym człowieku, który dzięki temu imieniu jest władcą wszechświata, sam jednak jest pod władzą Bożą i winien bezustannie wielbić potężne imię Jahwe”; S. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – przykład z oryginału – komentarz – eskursy*, PŚST VII/2, Poznań 1990, s. 126.

<sup>5</sup> G. RAVASI, *Psalmy*, 205. Zupełnie podobną strukturę prezentuje T. BRZEGOWY; *Psalmy i inne Pisma*, dz. cyt., s. 78.

<sup>6</sup> Fraza ta przywodzi na myśl uniwersalizm Izajaszowy: „cała ziemia jest pełna Jego chwały” (Iz 6, 3).

chwycą, a jednocześnie skłania do dalszej refleksji, a w konsekwencji – do dalszych pytań. Pyta o swoje miejsce we wszechświecie uczynionym przez Boga, a jednocześnie pyta o samo dzieło stworzenia; zastanawia się nad tym, co jest, co zostało stworzone, co Bóg w swej wielkości i mądrości powołał do istnienia, a jednocześnie ma świadomość, że w swej refleksji nigdy nie dojdzie do końca. Odkrywa jednak zupełnie wyjątkową i uprzywilejowaną swoją pozycję pośród całego dzieła stworzonego. Nie jest to pozycja wypracowana własnym wysiłkiem, lecz w sposób całkowicie wolny darowana człowiekowi przez Stwórcę. Wskazuje na to czasownik „uczyniłeś go” (יָחַדְתָּהוּ; w. 6). Psalmista reprezentuje w tym pytaniu każdego stworzonego człowieka; wypowiada się nie tylko w imieniu Izraelity, jako członka narodu wybranego przez Boga, ale w imieniu wszystkich mieszkańców ziemi.

Podwójnie wykorzystana partykuła **נָה**, raz wobec Boga (w. 2a i w. 10), raz wobec człowieka (w. 5) – ustanawia podwójną relację na linii Bóg–człowiek, relację dotyczącą imienia i funkcji. Co do imienia, Bóg przedstawiony jest tak, jak objawił się Mojżeszowi (JHWH; יְהוָה), człowiek natomiast w relacji synostwa wobec Boga („syn człowieczy”; בֶּן־אָדָם). Co do funkcji, Bóg pokazany jest jako Pan (אֲדֹנָי), co podkreśla dynamiczne panowanie nad dziełem stworzonym, przez co Bóg ujawnia się jako Pan nie tylko stworzenia, ale i historii. Człowiek natomiast jako מֶשֶׁל („głowa”, „przywódca”, „władca”) jest zawsze podporządkowany Panu (אֲדֹנָי)<sup>7</sup>. Imię Boga otwiera i zamyka psalm; bo to właśnie On, nie człowiek, jest głównym bohaterem utworu. Mamy bowiem do czynienia z hymnem ku czci Boga, nie ku czci człowieka: psalmista czci Boga przez człowieka<sup>8</sup>. Terminy „człowiek” i „syn człowieczy” w w. 5 pozbawione są rodzajników, co wskazuje, iż autor ma na myśli każdego z ludzi jako jednostkę<sup>9</sup>. Człowiek, wzięty z ziemi, pozostaje bliższy Bogu niż zwierzętom. Jego pozycja jest więc określona przez wyniesienie, nie przez uniżenie. W tle psalmu pobrzmiewa nieustannie opis stworzenia zaczerpnięty z Rdz 1<sup>10</sup>; tam też psalmista znajduje swoistą odpowiedź na swoje pytanie: „Czym jest człowiek?” Człowiek jest obrazem Boga; został stworzony na Jego podobieństwo (Rdz 1, 26-27). Możliwe, że autor nie

<sup>7</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, tłum. A. Ranon, Bologna 1982, s. 5–67.

<sup>8</sup> W tym kontekście L.A. Schökel przytacza frazę Hengstenbergera: „*Die Größe Gottes in der Größe des Menschen*”; *Trenta salmi: poesia e preghiera*, dz. cyt., s. 68.

<sup>9</sup> „*L'autore non si interroga sull'umanità presa colettivamente, ma su ciascuno dei suoi membri. Tutti e ciascuno partecipano di questa condizione, tutti e ciascuno suscitano la domanda sconcertata. Per ora nessuno si appropria di questa designazione per antonomasia*”; L.A. SCHÖKEL, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, dz. cyt., s. 68.

<sup>10</sup> Bezpośredni wpływ opowiadania o stworzeniu nie jest pewny, jednak można go przypisać na bazie wykorzystania przez psalmistę podobnej terminologii: „niebo”, „ziemia”, „księżyc”, „gwiazdy”, „panować”, „człowiek”, „zastępy”, „ryb”, „widzieć”. Jeszcze mniej pewny jest wpływ Rdz 2–3 na autora psalmu, aczkolwiek aluzje do defilady stworzeń czy upadku człowieka są niemal pewne.

chce tu przytoczyć tego opisu, aby w ten sposób nie odebrać mocnej wymowy samego pytania.

## 2. Analiza egzegetyczna Ps 8, 2-10

Po nakreśleniu ideowego tła Ps 8, 2-10 oraz ukazaniu zasadniczej struktury literackiej utworu, dokonana zostanie teraz jego analiza egzegetyczna, która pozwoli wydobyć zasadnicze orędzie omawianego psalmu. Poszczególne etapy analizy wyznaczone zostały przez strukturę utworu.

### 2.1. Inkluzja (w. 2a i w. 10)

Jak wspomniano wyżej, w. 2a i w. 10 są identyczne i stanowią inkluzję otwierającą i zamykającą psalm, będącą jednocześnie nośnym elementem struktury utworu. Jest to pełen zadziwienia okrzyk wychwalający imię Boże, które jest „przedziwne” „na całej ziemi”. Bóg nazwany jest „naszym Panem”; w języku biblijnym ST tytuł ten odnoszony był do króla. Natan pytał Batszebę: „Czyś nie słyszała, że zaczął królować Adoniasz, syn Chaggity? A pan nasz, Dawid, o tym nie wie!” (1 Krl 1, 11; por. 1 Krl 1, 43. 47). W Ps 97, 5 natomiast Bóg, opiewany jako Król, nazwany jest Panem całej ziemi. Jest to więc tytuł przynależny Bogu jako Królowi nad Izraelem i całą zamieszkałą ziemią<sup>11</sup>.

Termin oznaczający ziemię (אֶרֶץ) wskazuje zarówno wymiar terytorialny, jak i etniczny; imię Boga jest „przedziwne” na całej planecie i wśród wszystkich zamieszkujących ją ludów. Choć boska Szekina obrała sobie za mieszkanie miasto święte, Jerozolimę, a w nim świątynię, to Jego imię znane i podziwiane jest na całej ziemi. Żydzi przekonani byli o szczególnej obecności Boga w świątyni. Koncentryczne kręgi coraz bardziej restrykcyjnie ograniczały przystęp do wewnętrznych części sanktuarium do tego stopnia, że do Świętego Świętych mógł wejść jedynie raz w roku sam arcykapłan. Ta swoista geografia świętości obejmowała kolejno Miejsce Najświętsze, Miejsce Święte, dziedziniec kapłański, dziedziniec Żydów, dziedziniec kobiet, dziedziniec pogan, miasto zamknięte murami i wreszcie całą ziemię świętą, podarowaną Abrahamowi i jego potomstwu<sup>12</sup>. Pomimo tego przekonania z zawołania „po całej ziemi” przebija rys uniwersalizmu, obecnego także w niektórych księgach prorockich. Choć Bóg wybrał sobie naród izraelski na własność i osadził go w ziemi obiecanej, jest Bogiem, Stwórcą i władcą całej zamieszkałej ziemi, a także rozciąga swą władzę na cały wszechświat.

<sup>11</sup> T. BRZEGOWY, *Psalterz i Księga Lamentacji*, Academica 65, Tarnów 2007, s. 98.

<sup>12</sup> Qumrańczycy wierzyli, że zbawienie osiągnąć można jedynie w ziemi obiecanej, nie zaś w diasporze.

Termin „przedziwny” (אֲדִיר) w odniesieniu do osób jest w Biblii zastrzeżony niemal wyłącznie dla Boga<sup>13</sup>. To właśnie Bóg jest „pelen światła, potężniejszy (אֲדִיר) od gór odwiecznych” (Ps 76, 5) i „potężny (אֲדִיר) na wysokościach” (Ps 93, 4). Termin ten wskazuje właśnie na potęgę, chwałę, jednak w jego tle należy zawsze widzieć ideę majestatu. Stąd niektórzy zamiast przekładu „przedziwne” wolą mówić o Bożym imieniu „potężne” lub „pełne majestatu”. Autor psalmu sięga po imię własne Boga, zapisane tetragramem. Imię Jahwe w pełnej lub skróconej formie występuje w Biblii ponad 6800 razy. To samoobjawieniowe imię Boga (Wj 3, 14) etymologicznie pochodzi od czasownika oznaczającego „być”. Wskazuje na ideę bytu absolutnego, na obecność bóstwa, a w tym przypadku przede wszystkim na Boga – Stworzyciela. Imię to z jednej strony odsłania coś z istoty bóstwa, z drugiej sprawia, że nadal pozostaje ona tajemnicą. Do imienia Jahwe autor psalmu dołączył drugie imię: Pan (אֲדֹנָי)<sup>14</sup>, które określa relację Boga do stworzenia: Bóg jest nie tylko Stwórcą, ale i Panem wszystkiego, co istnieje; jest Panem historii i czasu, narodów i poszczególnych ludzi, jest Panem ponad innymi bogami i nad całym wszechświatem<sup>15</sup>.

## 2.2. Scena pierwsza: wszechmoc Boga i człowiek (ww. 2b–5)

Po inkluzji o charakterze aklamacji właściwy korpus psalmu rozpoczyna się fragmentem, który stanowić może *crux interpretuum* lub – jak chce Beaucamp – „fragment tekstualnie rozpaczliwy”<sup>16</sup>. Problematiczne jest zdanie אֲשֶׁר תִּנְהַם הוֹדֶה עַל-הַשָּׁמַיִם, gdyż budzi duże trudności pod względem gramatycznym, a to z powodu niepoprawności formuły אֲשֶׁר תִּנְהַם. Z punktu widzenia gramatycznego mamy tu zaimek względny „który” złączony z imperatywem czasownika „dać”, zapisanym w formie *qal*, dla liczby pojedynczej rodzaju męskiego. Do czasownika dołączone zostało *he paragogicum*. Tłumacząc dosłownie otrzymujemy frazę niemającą logicznego sensu: „który umieść!”. Jak więc wybrnąć z tej trudności? Egzegeci zazwyczaj proponują jedno z pięciu rozwiązań. Pierwsze polega

<sup>13</sup> Oprócz Boga BH stosuje go jedynie w odniesieniu do króla i książąt (Ps 136, 18; Sdz 5, 13).

<sup>14</sup> Zob. hasło „Imię” w: L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 255–256 oraz: N. STONE, *Names of God*, Chicago 1994, s. 18–29.

<sup>15</sup> N. STONE, *Names of God*, dz. cyt., s. 45–50.

<sup>16</sup> Cytat za: G. RAVASI, *Psalmy*, dz. cyt., s. 214. Zajmował się już nim P. SFAIR (*De genuina lectione Ps 8, 2*, Bib 23 (1942), s. 318–322), T.Z. VRIEZEN (*Ps 8, 2-3*, NTT 3 (1948–49), s. 11–15), J.J. STAMM (*Eine Bemerkung zum Anfang des achten Psalms*, TZ 13 (1957), s. 470–478), H.R. MOELLER (*Biblical Research and O.T. Translation*, Bible Translator 13 (1962), s. 16–22), A. TANGER (*Psalm 8, 1-2. Studies in Texts*, Theology 69 (1966), s. 492–496), J.A. SOGIN (*Textkritische Untersuchungen von Ps. VIII, vv. 2–3 und 6*, VT 21 (1971), s. 565–571).

albo na usunięciu zaimka „który”, jako zbędnego i niezręcznego dodatku kopisty, albo na zamianie imperatywu na tryb oznajmujący. W pierwszym przypadku w. 2b stanowiłby zupełnie nowe zdanie, które w złączeniu z aklamacją brzmiałoby: „O Panie, nasz Boże, jakże przedziwne Twe imię po całej ziemi. Umieść swój majestat nad niebiosami”. W drugim przypadku (preferowanym przez grecką wersję Symmachusa i psalterz *Iuxta Hebraeos* Hieronima) otrzymujemy: „O Panie, nasz Boże, jakże przedziwne Twe imię po całej ziemi, który majestat swój umieściłeś na niebiosach”. Drugie rozwiązanie proponuje zamiast czasownika נתן czytać czasownik תנה („powtarzać”, „śpiewać”, „sławić”)<sup>17</sup> w emfaticznym trybie rozkazującym. Czasownik תנה użyty jest zaledwie w dwóch starożytnych tekstach biblijnych: „Niech swym głosem dzielący lupy u wodopojów sławią (תנה) dobrodziejstwa Pana, dobrodziejstwa względem osiedli izraelskich” (Sdz 5, 11) oraz: „Weszło to następnie w zwyczaj w Izraelu, że każdego roku schodziły się na cztery dni córki izraelskie, aby oplakiwać (תנה) córkę Jeftego Gileadczyka” (Sdz 11, 39b-40). Czasownik ten pojawia się także w Oz 8, 9-10, ale tekst jest tu niepewny, stąd trudno w oparciu o niego wyciągać wnioski co do w. 2b. W w. 2b czasownik ten musiałby być użyty w formie *piel* („Twe imię śpiewa swój majestat...”) lub w formie *pual* („Majestat Twój jest głoszony / śpiewany...”). Tę ostatnią wersję przejęła LXX, a za nią Vlg. Przy przyjęciu tego rozwiązania tekst w. 2b brzmiałby: „Śpiewaj / chwal Jego majestat nad niebiosami”. Trzecie rozwiązanie również opiera się na przyjęciu czasownika תנה, jednak w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Wówczas zaimek „który” należałoby uznać za głosę, natomiast wiersz brzmiałby: „Zaśpiewam / ogłoszę Jego majestat nad niebiosami”. Rozwiązanie czwarte zasnada się na odmiennej rekonstrukcji słów אֲשֶׁר תִּנְהַם; należałoby je odczytać jako אֲשֶׁר-תִּנְהַם, „mógłbym zaśpiewać / abym zaśpiewał”. Tekst w. 2b brzmiałby wówczas: „Obym wyśpiewał Twój majestat nad niebiosami”. Trudno jednak wykazać tak daleko idące zmiany w tekście. Wreszcie piąte rozwiązanie proponuje połączenie słów אֲשֶׁר תִּנְהַם w אֲשֶׁר-תִּנְהַם, tryb rozkazujący z *nun energicum* od czasownika שרת, oznaczającego „służyć”, „wielbić”. To rozwiązanie wydaje się najbardziej właściwe z tego powodu, że w żaden sposób nie zakłóca tekstu spółgłoskowego. Zostało także potwierdzone przez język punicki. Przy jego przyjęciu tekst w. 2b brzmi: „Chcę wielbić Twój majestat nad niebiosami”<sup>18</sup>.

Kolejny wiersz (w. 3) rozpoczyna się zwrotem, który w dosłownym tłumaczeniu brzmi następująco: „Z ust dzieci i niemowląt ustanowiłeś potęgę...” Ponieważ w takim brzmieniu tekst wydaje się mało zrozumiały, niektórzy egzegeci łączą w. 2b z w. 3, otrzymując w ten sposób: „Chcę wielbić Twój majestat nad niebiosami, [gaworząc] wargami, jak dzieci i niemowlęta”. Taki przekład wydaje się bardziej przekonujący, ale sprawia, że kolejne zdanie w w. 3

<sup>17</sup> H. DONNER, *Ugaritismen in der Psalmenforschung*, ZAW 79 (1967) s. 322–350; BDB, 1071–1072.

<sup>18</sup> G. RAVASI, *Psalmy*, dz. cyt., s. 21–216.

rozpocząć należy od czasownika „położyć”: „Położyłeś fundamenty bastionu z powodu Twych przeciwników, aby poskromić nieprzyjaciela i wroga”. Takie tłumaczenie jest uzasadnione o tyle, że podstawowe znaczenie czasownika טִיר to „położyć fundamenty”. Wystarczy przytoczyć kilka biblijnych tekstów na poparcie tej tezy. W 1 Krl czasownik odnosi się do fundamentów domu: „Król polecił im, aby kazali wylamywać kamienie wielkie, wyborowe i ciosane na założenie fundamentów (טִיר) budowli” (5, 31). W innym miejscu dotyczy fundamentów miasta: „Niech będzie przeklęty przed obliczem Pana człowiek, który podjąłby się odbudować miasto Jerycho: Za cenę życia swego pierworodnego syna założy (טִיר) fundamenty, za cenę życia najmłodszego syna postawi bramy” (Joz 6, 26b). Izajasz mówi o położeniu fundamentów Syjonu: „Pan założył (טִיר) Syjon i do niego się chronią nieszczęśliwi z Jego ludu” (Iz 14, 32b); wspomina także o fundamentach ziemi: „Moja to ręka założyła (טִיר) ziemię i moja prawica rozciągnęła niebo. Gdy na nie zawołam, stawią się natychmiast” (Iz 48, 13). W naszym przypadku przedmiotem czasownika jest termin עָז, który w podstawowym znaczeniu wskazuje na siłę fizyczną. Takie znaczenie przyjmuje w innym z psalmów (Ps 30, 8). Z kolei w Ps 68, 36 wskazuje na siłę polityczno-militarną: „Grozę sieje Bóg ze swej świątyni, Bóg Izraela; On sam swojemu ludowi daje potęgę i siłę (עָז). Niech będzie Bóg błogosławiony”. W Ps 29, 11 chodzi raczej o wewnętrzną siłę człowieka: „Niech Pan udzieli mocy (עָז) swojemu ludowi, niech Pan błogosławi swój lud, darząc go pokojem”. Podobne znaczenie występuje w Ps 81, 2, jednak z bezpośrednim odniesieniem do Boga: „Radośnie śpiewajcie Bogu, naszej Mocy (עָז), wykrzykujcie Bogu Jakuba!” W formach pochodnych natomiast termin ten oznacza „twierdzę”, „basztę” lub „schron”. Wydaje się więc bardziej uzasadnione przyjąć takie znaczenie terminu w naszym psalmie, niż – jak wciąż chcą niektórzy egzegeci – mówić o „chwale”<sup>19</sup>. Raczej należy widzieć tu nawiązanie do stwórczego działania Boga opisywanego także w Rdz 1. Bóg ustanawia fundamenty bastionu niebios (Ps 8, 3), czyli stwarza sklepienie niebios (Rdz 1, 6):

Rdz 1, 6-8	Ps 8, 3
<p>„A potem Bóg rzekł: «Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!» Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, Bóg nazwał to sklepienie niebem. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień drugi”.</p>	<p>„Położyłeś fundamenty bastionu z powodu Twych przeciwników, aby poskromić nieprzyjaciela i wroga”</p>

<sup>19</sup> Termin ten w rozumieniu „chwaly” znalazł się w LXX i (za LXX) w Mt 21, 16.

Bazując na Rdz 1, 6-8, Żydzi wyobrażali sobie istnienie metalicznej czaszy, która oddzielała wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem. Bóg mieszkał ponad sklepieniem, w niedostępnej twierdzy: „Któż jak nasz Pan Bóg, co siedzibę ma w górze, co w dół spogląda na niebo i na ziemię?” (Ps 113, 5-6). Tę „kosmiczną mapę” dostrzec można także w innych tekstach ST (por. Jr 5, 22; Ps 74, 13; 104, 9; 148, 6; Hi 7, 12; 24, 12; 38, 11; Prz 8, 27; Iz 51, 9-10)<sup>20</sup>.

Ów bastion w niebiosach został przez Boga założony „z powodu”<sup>21</sup> trzech grup przeciwstawiających się Bogu: „przeciwników”, „nieprzyjaciół” i „wrogów” (ten ostatni termin nosi konotacje mściwości, może być więc równie dobrze tłumaczony jako „mściciele”)<sup>22</sup>. Wiersz (w. 3) naznaczony jest przez opozycje: dzieci – przeciwnicy, niemowleta – nieprzyjaciele / wrogowie (mściciele). W historii egzegezy padają różne propozycje identyfikacji „przeciwników”, „wrogów” czy „nieprzyjaciół”<sup>23</sup>. Jedni widzieli w nich Lewiatana („Ty zmiądzylesz lby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim”; Ps 74, 14), inni Rahaba („Ty podeptałeś Rahaba jak padlinę, rozproszyłeś Twych wrogów moym Twym ramieniem”; Ps 89, 11), jeszcze inni gigantów („W owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasach”; Rdz 6, 4) lub znanych w późniejszej tradycji apokaliptycznej *refaim* i *nefilim* czy „wrogie moce pierwotnego chaosu, które Jahwe poskramia”<sup>24</sup>. Wydaje się jednak, że nie można wybiegać tak daleko poza bezpośredni kontekst psalmu. „Nieprzyjaciele”, „przeciwnicy” i „wrogowie” to po prostu ci, którzy nie akceptują podporządkowania się Bogu; być może także ci, którzy chcieliby zrównać się z „istotami niebieskimi” (w. 6). Termin אֱלֹהִים wskazuje albo na istoty nadprzyrodzone („istoty niebieskie”), albo (co może bardziej prawdopodobne – patrz dalej) na samego Boga (*Elohim*). W początkowych etapach religijności Izraela „istoty niebieskie” uznawane były za bóstwa, z czasem jednak utożsamiono je z aniołami. Są to stworzenia ponadludzkie, które w hierarchii bytów stworzonych przez Boga stoją wyżej niż człowiek; cieszą się większą bliskością Boga niż człowiek. Z tego właśnie powodu psalmista wyznaje: „Nie ma wśród bogów (אֱלֹהִים) równego Tobie, Panie, ani czegoś takiego jak Twoje dzieło”

<sup>20</sup> G. RAVASI, *Psalmy*, dz. cyt., s. 220.

<sup>21</sup> Termin לִמְנַעַן może przybierać znaczenie przyczynowe lub celowe. W naszym przypadku kontekst wskazuje, że preferowane jest to pierwsze znaczenie.

<sup>22</sup> Sama idea zemsty wskazuje na przewrotność „mścicieli”, zemsta bowiem jest przywilejem zarezerwowanym Bogu: „Moja jest odplata i kara, w dniu, gdy się noga ich potknie. Nadchodzi bowiem dzień kłęski, los ich gotowy, już blisko” (Pwt 32, 35).

<sup>23</sup> Dużą część tych odpowiedzi zebrał już kilkadziesiąt lat temu S. Łach w ekskursie zatytułowanej „Kim są nieprzyjaciele w psalmach?” do jego komentarza do Księgi Psalmów; S. ŁACH, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 606–617.

<sup>24</sup> T. BRZEGOWY, *Psalmy i inne Pisma*, dz. cyt., s. 79.

(Ps 86, 8). Wszystkie אֱלֹהִים oddają cześć Bogu Stwórcy: „Muszą się wstydzić wszyscy, którzy czczą posągi i chlubią się bożkami: wszyscy bogowie (אֱלֹהִים) hold Mu oddają” (Ps 97, 7). Jahwe nazywany jest zresztą „Bogiem nad bogami” (Ps 136, 2). Bóg odgradza się od swych „nieprzyjaciół”, „wrogów” i „przeciwników” firmamentem, który sam założył: „Chciałbym wyśpiewać Twój majestat na niebiosach” (w. 2b)<sup>25</sup>.

Przeciwieństwem rebelii przeciwko Bogu jest oddawanie Mu chwały. Czyni to psalmista „[gaworząc] jak usta dzieci i niemowląt” (w. 3). Nie chodzi o to, że niemowlęta i dzieci śpiewają Bogu hymny pochwalne lub wypowiadają słowa modlitw uwielbienia, ale raczej o to, że w swej spontaniczności dzieci odkrywają świat stworzony, pełne są nad nim zachwytu – a przez to zachwytu nad samym Stwórcą. Odkrywając poznawane rzeczy, nazywają je, nadają imiona – podobnie jak Adam (Rdz 2, 19-20). Dziecięca postawa wobec odkrywanego piękna uwalnia człowieka od ducha zemsty i wrogości. Właśnie dlatego – pośrednio – dzieci i niemowlęta przeciwstawione zostały przez psalmistę nieprzyjaciółom i wrogom<sup>26</sup>. Podobne przeciwstawienie rebelii czy buntu przed Bogiem i chwały Mu oddawanej zapisano także w innych miejscach antycznej tradycji mądrościowej Izraela. Wystarczy przytoczyć wypowiedź Syracha:

Jakie pokolenie jest poważne? Pokolenie człowieka.

Jakie pokolenie jest szanowane? Bojące się Pana.

Jakie pokolenie jest wzgardzone? Pokolenie człowieka.

Jakie pokolenie jest wzgardzone? Przekraczające przykazania (Syr 10, 19).

Wątek ten można kontynuować: psalmista, choć jest osobą dorosłą, czuje się jak dziecko i nie potrafi wypowiedzieć swego zachwytu nad Stwórcą i nad godnością, którą Ten obdarzył człowieka. Jest to sytuacja analogiczna do tej, którą przeżywał Jeremiasz: „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (Jr 1, 6). Dostrzegalne są także podobieństwa z wyznaniem mędrca: „Mądrość bowiem otworzyła usta niemych i głośnymi uczyniła języki niewprawnych” (Mdr 10, 21).

Swoiste wprowadzenie do zasadniczego pytania psalmisty („Czym jest człowiek?”), stanowi wzmianka o ciałach niebieskich (księżyc, gwiazdy) oraz o niebie, które jest dziełem Bożych palców (w. 4). Rozpięte na niebosklonie ciała niebieskie budziły u starożytnych poczucie majestatu i wielkości Stwórcy; wprowadzały klimat tajemnicy i wielkości Boga. Wobec wielkości kosmosu

<sup>25</sup> BT tłumaczy: „Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosa”, jednak wydaje się, że właściwszy jest przekład w pierwszej osobie liczby pojedynczej, po pierwsze dlatego, że taki przekład wyraźnie zaznacza cezurę inkluzji (w. 2a i w. 10), po drugie zaś dlatego, że konstrukcja אֱשֶׁר תִּנְהַךְ jest niepoprawna gramatycznie i usprawiedliwia tłumaczenie zarówno w pierwszej, jak i trzeciej osobie liczby pojedynczej.

<sup>26</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, dz. cyt., s. 70–71.

człowiek okazywał się kimś małym i niepozornym. Pomimo tego cieszył się jednak niezrównaną pozycją wśród stworzeń; pozycją wyznaczoną mu przez samego Stwórcę.

Pytanie zawarte w w. 5 („Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się troszczy o niego?”)<sup>27</sup> stanowi strukturalne centrum utworu, wprowadzając podwójne odniesienie człowieka: do Boga jako Stwórcy oraz do pozostałych dzieł stworzonych (wśród nich – do „istot niebieskich”). Człowiek stawia pytanie i sam dla siebie jest pytaniem. Jest to pytanie pełne zdziwienia, gdyż wie, że nie zna sam siebie. Jest jedynym zwierzęciem świadomym tego, że pyta. Pytanie wyrasta z kontemplacji stworzenia, gdyż człowiek zna przede wszystkim to, co jest na zewnątrz niego, a dopiero w następnej kolejności snuje refleksję o sobie samym<sup>28</sup>.

Choć psalm wychwala Boga w Jego dziele stworzenia, ukazując tym samym wyjątkową pozycję człowieka, sam człowiek widziany jest w perspektywie upadku grzechowego<sup>29</sup>. Na to właśnie wskazuje termin **אָנִישׁ**. Takim samym echem pobrzmiwa wyznanie: „Dni człowieka (**אָנִישׁ**) są jak trawa” (Ps 103, 15) oraz „Kimże ty jesteś, że drżysz przed człowiekiem (**אָנִישׁ**) śmiertelnym i przed synem człowieczym, z którym obejdą się jak z trawą?” (Iz 51, 12). Refleksyjność samego pytania „Czym jest człowiek?” i ewentualnych odpowiedzi leży w dwu-poziomowej płaszczyźnie rozważań: człowiek z jednej strony jest wspaniałym Bożym stworzeniem, obdarzonym chwałą i czcią, uczynionym niewiele mniejszym od istot niebieskich, z drugiej strony pozostaje grzeszny, naznaczony piętnem upadku i zerwania więzi ze Stwórcą. Z tego też powodu sam człowiek *in genere* przedstawiony jest w psalmie w kilku obrazach, które jednocześnie wskazują na rodzaj relacji do Stwórcy, innych ludzi i do stworzenia. Czytelnik odnajdzie

<sup>27</sup> Wiersz ten powtórzony jest w całości w Ps 144, 3.

<sup>28</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, „*Contemplatelo e sarete raggianti*”. *Salmi ed esercizi*, Bibbia e preghiera 27, Roma 1996, s. 28.

<sup>29</sup> Członkowie sekty znad Morza Martwego twierdzili, że grzesznego człowieka czeka wspaniała niebiańska przyszłość. Wówczas dopiero w pełni obdarzony będzie chwałą: „Nawiedzenie wszystkich, którzy postępują w Nim, polega na pozdrowieniu, obfitości pokoju na długie dni, obfite potomstwo wraz ze wszystkimi wiecznymi błogosławieństwami, wieczną radością w nieustającym życiu i chwalebna korona ze wspaniałą szatą w wiecznym świetle” (1QS IV, 7-8); „Ty zbawisz człowieka usprawiedliwionego w obfitości Twego miłosierdzia, uwielbisz go w Twym blasku i sprawisz, że będzie panował nad obfitością rozkoszy, w wiecznym pokoju i na długie dni” (1QH XIII, 17-18); „W ogromie Twego miłosierdzia otworzyłeś na wieczne zbawienie wszelkie strapienia jego duszy, na wieczny i nieprzemijający pokój. Wyprowadziłeś z ciała jego chwałę” (1QH XV, 16-17); „Wzniosłem dla nich bezpieczny dom w Izraelu [...]. Ci, którzy w nim trwają, będą mieli życie wieczne i do nich będzie należeć wszystka chwała Adama” (CD III, 19-20); teksty przytoczono za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Cheder*, Biblioteka Zwójów. Tło Nowego Testamentu 5, Kraków 2000.

tu więc obraz „dziecka” i „niemowlęcia”, ale również „przeciwnika”, „wroga”, „nieprzyjaciela” (w. 3), a także tego, który został uczyniony niewiele mniejszym od „istot niebieskich” (w. 6). Wreszcie człowiekowi zostało podporządkowane „wszystko” (w. 7): „owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo powietrzne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórz przemierza” (w. 8–9).

Odniesienie Boga do człowieka określa psalmista za pomocą dwóch znaczących czasowników: „pamiętać” i „troszczyć się”. Obydwa wskazują na relację personalną. Bóg pamięta i troszczy się o człowieka, nie dlatego, że ten posiada szczególną godność, ale odwrotnie: człowiek cieszy się chwałą i godnością właśnie dlatego, że Bóg o nim pamięta i troszczy się o niego. W samym pytaniu „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz i czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego?” (w. 5) zawarta jest już częściowa odpowiedź: człowiek jest istotą, o której Bóg pamięta i osobiście o nią się troszczy. Biblijna idea pamięci różni się znacznie od tej, która obecna jest w mentalności zachodnioeuropejskiej. Dla Izraelity „pamiętać” (זכר) jest niemal synonimem czasownika „wierzyć”. Kiedy Izraelita „pamięta” o Bożych dziełach, znaczy to, że głęboko wierzy w Boże interwencje w dzieje świata, a zwłaszcza w dzieje swojego narodu. Celebracja świąt izraelskich zasadza się właśnie na tak rozumianej idei pamiętania. Żydzi nie tylko wspominali dawne wydarzenia, przenosząc się myślą w czasie do miejsc i chwil, gdy miały one miejsce, lecz raczej wydarzenia, które świadczą o Bożych interwencjach, „przenoszą” w czasie do chwili obecnej. Właśnie w takim sensie w psalmach niejednokrotnie pada wezwanie do wspomniania i pamiętania: „wspominać Jego dawne cuda” (Ps 77, 4), „pamiętać o Jego imieniu” (Ps 119, 55). Również Bóg – jako wierny swemu przymierzu – zawsze „pamięta” o człowieku: „na wieki pamięta o swoim przymierzu” (Ps 105, 8)<sup>30</sup>. Gdy więc psalmista stwierdza, że Bóg pamięta o człowieku, wyraża tym samym zachwyt nad Bogiem i Jego pełną miłości postawą wobec człowieka.

Bóg nie tylko pamięta o człowieku, ale także „troszczy się” (פקד) o niego. Czasownik ten zasadniczo oznacza „nawiedzać”, „dogłądać”, „wykazywać zatroskanie / zaniepokojenie”. Bóg przecież „nawiedza” ziemię: „Nawiedziliś ziemię i nawodniłeś, ubogaciłeś ją obficie. Strumień Boży wodą jest wezbrany, zboże im przygotowales. Tak przygotowales ziemię: bruzdy jej nawodniłeś, wyrównales jej skiby, deszczami ją spulchniłeś i poblogoslawiłeś jej plodom” (Ps 65, 10-11); nawiedza także winnicę Izraela: „Powróć, o Boże Zastępów! Wejrzyj z nieba, zobacz i nawiedz tę winorośl; i chroń tę, którą zasadziła Twa prawica, latorośl, którą umocniłeś dla siebie” (Ps 80, 15-16). Również zbawienie ma swe źródło w nawiedzeniu przez Boga: „Pamiętaj o nas, Panie, gdyż masz upodobanie w swym ludzie. Przyjdź nam z pomocą, abyśmy ujrzeli szczęście Twych wybranych, radowali się radością Twojego ludu, chlubili się razem z Two-

<sup>30</sup> Bóg pamięta także o ubogich (Ps 9, 13); o swoim ludzie (Ps 74, 2), o swoim słowie (Ps 105, 42) czy o swej miłości (Ps 25, 6).

im dziedzictwem” (Ps 106, 4-5). Idea nawiedzenia przez Boga jest więc w ST złączona z ideą nieustannej troski Boga o człowieka, jego rozwój i zbawienie. Psalmista jest zachwycony tym, że Bóg pamięta i troszczy się o człowieka. To właśnie czyni z osoby ludzkiej istotę niepowtarzalną<sup>31</sup>.

### 2.3. Scena druga: potęga człowieka i Bóg (wv. 6–9)

W obecnej sekcji psalmu znajduje się w. 7, którego fragment stanowi cytat zamieszczony w 1 Kor 15, 25b. Z tego właśnie powodu sekcja ta jest przedmiotem szczególnego naszego zainteresowania, gdyż przede wszystkim ona (choć także i całość psalmu) pozwoli określić znaczenie w. 7b w jego kontekście oryginalnym. Rozpocznijmy więc analizę od wv. 6–7. Cztery kolejne działania Boga, wyrażone za pomocą czterech różnych czasowników, opisują Bożą troskę: „uczynić mniejszym”, „uwięzić”, „obdarzyć” i „podporządkować / złożyć pod / umieścić pod”. Wszystkie one wskazują na fakt, że Bóg daje człowiekowi uczestnictwo w swej chwale<sup>32</sup>, a jednocześnie uczestnictwo we władzy nad stworzeniem. Myśl pokrewną wyraża Syrach: „W rękę Pana są rządy na ziemi, w swoim czasie wzbudzi On dla niej odpowiedniego władcę. W rękę Pana spoczywa powodzenie męża, On osobie prawodawcy udziela swej chwały” (Syr 10, 4-5). Człowiek posiada swą chwałę, ale jest to chwała udzielona mu przez Boga; sprawuje władzę nad stworzeniami, ale jest to uczestnictwo we władzy Boga. Stawia więc pytanie o swoją tożsamość: „Kim jest człowiek?” Już samo postawienie pytania przez człowieka – jak zauważyliśmy wyżej – jest uznaniem jego ograniczoności i niepełnej wiedzy. Głębszej odpowiedzi szukać może przez kontemplację dzieł stworzonych i oddawanie Bogu chwały na wzór dzieci i niemowląt.

Psalmista opisuje najpierw godność człowieka frazą: „uczyniłeś go niewiele mniejszym od **אלהים**”. Ostatni wyraz, jak już wspomniano wyżej, w historii egzegezy interpretowano dwojako: niektórzy widzieli w **אלהים** istoty niebieskie, najczęściej aniołów (tak LXX, Vlg, Targum, Peszitta, Ibn Ezra, Raszi, Kimchi), inni zaś samego Boga. W ST znana jest idea dworu niebieskiego, na którym obecni są „synowie Boży”. Psalmista wzywa: „Przyznajcie Panu, synowie Boży, przyznajcie Panu chwałę i potęgę!” (Ps 29, 1). Przed Bożym tronem mógł wraz

<sup>31</sup> Prawdę tę w przepięknych słowach wyraża Grzegorz z Nisy w swym dziele *De beatitudine*. Co ciekawe, czyni to z wyraźną aluzją do 1 Kor 15, gdyż mówi o tego samego rodzaju przemianach ciała wierzącego w Chrystusa, które Paweł wyjaśnia Koryntianom: „Człowiek, który nie liczył się wśród bytów, który jest prochem, ziemiem, marnością, kiedy zostanie przybrany przez Boga wszechświata za syna, staje się podobny do tego Bytu, którego wspaniałości i wielkości nikt nie może zobaczyć, usłyszeć ani zrozumieć. Jakim słowem, myślą czy porywem ducha można by wysłowić nadmiar tej łaski? Człowiek przekracza swą naturę: ze śmiertelnego staje się nieśmiertelny, ze zniszczalnego, niezniszczalny, z przemijającego wieczny, z człowieka staje się bogiem” (PG 44, 1280).

<sup>32</sup> L. ALONSO SCHÖKEL twierdzi, że Bóg ustanawia człowieka „wicekrólem” ziemi; *Trenta salmi: poesia e preghiera*, dz. cyt., s. 74.

z synami Bożymi znaleźć się sam szatan: „Zdarzyło się pewnego dnia, gdy synowie Boży udawali się, by stanąć przed Panem, że i szatan też poszedł z nimi” (Hi 1, 6; por. 38, 7). Interpretacja druga, która widzi w אֱלֹהִים samego Boga, potwierdzona jest u Akwilli, Symmacha, Teodocjona i Hieronima. Te tłumaczenia odbijają myśl obecną w Rdz 1, 26, iż człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga.

Człowiek został przez Boga także „uwieńczony czią i chwałą” (w. 6b). Poprzez to wyróżnienie człowiek odbija w sobie obraz Boga i króla, bowiem sformułowanie „cześć i chwała” (כְּבוֹד וְהָרָר) odnoszone jest na kartach tradycji starotestamentowej zarówno do Boga, jak i do króla. Psalmista wzywa do uwielbienia Boga: „Przyznajcie Panu, synowie Boży, przyznajcie Panu chwałę i potęgę (כְּבוֹד וְהָרָר)” (Ps 29, 1) oraz „Oddajcie Panu, rodziny narodów, oddajcie Panu chwałę i potęgę (כְּבוֹד וְהָרָר)” (Ps 96, 7). Podobnym echem brzmi wezwanie: „Błogosław, duszo moja, Pana! O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki! Odziany we wspaniałość i majestat (כְּבוֹד וְהָרָר)” (Ps 104,1). Obydwa te przymioty psalmista łączy z dynamizmem dzieł Bożych: „Majestat i wspaniałość (כְּבוֹד וְהָרָר) – to Jego działanie” (Ps 111, 3). W odniesieniu do króla natomiast obydwie te przymioty stają się symbolem miecza władcy: „Bohaterze, przypasz do biodra swój miecz, swą chlubę i ozdobę (כְּבוֹד וְהָרָר)” (Ps 45, 4). Człowiek więc wyniesiony jest przez stwórcze dzieło Boga do godności „królewskiej” w odniesieniu do stworzenia, które zostało mu podporządkowane<sup>33</sup>. Godność ta jest uczestnictwem we władzy Boga nad całym stworzeniem; te same bowiem przymioty, które z natury przynależą Bogu, zostały udzielone człowiekowi aktem łaski. Metaforykę królewską wzmacnia także sam czasownik „uwieńczyć / ukoronować”, którego rdzeń jest identyczny jak rzeczownika „korona”.

Wyrażenia i zwroty, którymi posługuje się psalmista, pochodzą z językowego skarbcza i myśli starożytnego Orientu i, zgodnie ze swym zastosowaniem, zwracano się nimi do władcy w chwili koronacji. Był on przedstawicielem bóstwa; a nawet on sam był

<sup>33</sup> Świadomość godności osoby ludzkiej wzrasta wśród Izraelitów w okresie helleńskim, zapewne nie bez wpływu myśli greckiej. Hiob żali się przyjaciółom na postępowanie Boga: „Pozbawił mnie całkiem godności, koronę zerwał mi z głowy” (Hi 19, 9). Zezwalając na spadające na niego cierpienia, Bóg pozbawił Hioba „godności” (כְּבוֹד), która osłaniała go niczym szata, i zdjął z jego głowy koronę, czyli pozbawił go pozycji „starszego” zasiadającego w radzie społeczności Izraelitów: „*Job laments God's treating him like an enemy. He takes this tactic in order to shock his friends into realizing that God himself is the cause of his plight, not some wrong that he has done*”; J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988, s. 285. Podobne przekonanie znalazło swój wyraz w modlitwach psalmisty, który zarzeka się: „Boże mój, Panie, jeżeli ja to popełniłem, jeśli nieprawość plami moje ręce, jeśli wyrządziłem zło swemu dobroczyńcy i swego wroga złupiłem doszczętnie, to niech nieprzyjaciel ściga mnie i schwyci, i wdepcze w ziemię me życie, a godność moją niechaj w proch obali” (Ps 7, 4-6). Uwyrażnia się tu związek pomiędzy grzechem a utratą godności; związek, który był już zarysowany w relacji o upadku pierwszych rodziców.

bogiem, według swojej funkcji, i wznosił się ponad masę ludzi wyjątkowym blaskiem swej chwały, a wszystko padło mu do nóg ze względu na potęgę jego majestatu [...]. Człowiek królewski, obraz i przedstawiciel Boga na ziemi, nie jest jednostką, wyjątkiem, który czuje się wywyższony ponad wszystkich innych ludzi i panuje nad nimi z pogardą. Człowiek królewski to każdy człowiek, potężny czy lichy, bogaty czy biedny, mężczyzna czy kobieta, dorosły czy dziecko. Każdemu człowiekowi przysługuje godność, której ten boski król żądał tylko dla siebie i którą właśnie przez to wykrzywia i fałszuje<sup>34</sup>.

Panowanie człowieka rozciąga się na cały horyzont stworzonego świata: „Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich: wszystko złożyłeś pod jego stopy” (w. 7). Powierzenie człowiekowi panowania nad „dziełami rąk Bożych” jest wyrazem zaufania ze strony Boga. Człowiek staje się jak zwycięski władca, pod którego stopami znajduje się wszystko, nad czym panuje. Postawienie nogi na czymś było dla starożytnych Izraelitów symbolicznym gestem panowania: „Skoro przyprowadzono owych królów do Jozuego, Jozue wezwał wszystkich mężów izraelskich i rzekł do dowódców wojennych, którzy mu towarzyszyli: «Zbliźcie się i postawcie wasze nogi na karkach tych królów». Zbliżyli się i postawili swe nogi na ich karkach” (Joz 10, 24). Dawid tym właśnie gestem okazał swoje zwycięstwo nad Goliatem: „Dawid podbiegł i stanął nad Filistynem, chwycił jego miecz, i dobywszy z pochwy, dobił go; odrąbał mu głowę. Gdy spostrzegli Filistyni, że ich wojownik zginął, rzucili się do ucieczki” (1 Sm 17, 51). Przedmiotem panowania mogą być ludy pogańskie: „On nam poddaje narody i ludy rzuca pod nasze stopy” (Ps 47, 4). Mogą być nim także nieprzyjaciele: „Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnózek pod Twoje stopy” (Ps 110, 1). Podobnym echem brzmi wyznanie Saula: „Wiesz, że Dawid, mój ojciec, nie mógł budować świątyni Imieniu Pana, Boga swego, z powodu wojen, jakimi go dookoła otoczyli wrogowie, dopóki Pan nie położył ich pod jego stopy” (1 Krl 5, 17). W psalmie nie chodzi jednak o panowanie nad wrogiem, lecz nad stworzeniem określonym jako dzieło rąk Bożych. Psalmista rozważa pozycję człowieka w relacji do zwierząt, które – egzemplarycznie jako „wszystko” (כָּל) – zostały mu poddane. Dokonuje ich podwójnego podziału: najpierw na zwierzęta oswojone i dzikie, następnie na te, które żyją na lądzie, w powietrzu i w wodzie. Tym ostatnim poświęca najwięcej miejsca, przypuszczalnie dlatego, że życie stworzeń morskich było najmniej zbadane, a w konsekwencji najmniej znane i dlatego morze uważano za wrogie człowiekowi i nieprzystępne. Człowiekowi zostało podporządkowane „wszystko”, gdyż został przez Boga wyróżniony przez obdarzenie go „chwałą i czią” (כְּבוֹד וְיָהָרָה; w. 6). W ten sposób realizują się słowa Boże wypowiedziane w uniwersalnym przymierzu noachickim: „Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj

<sup>34</sup> Są to słowa G. EBELINGA (*Sui Salmi*, Brescia 1973, s. 59–60), cytowane za: G. RAVASI, *Psalmy*, dz. cyt., s. 225–226.

się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi, i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie” (Rdz 9, 2). Ideę panowania człowieka nad światem zwierząt Biblia prezentuje w wielu odsłonach. Zwierzęta samym swym istnieniem wychwalają Boga: „Chwalcie Pana z ziemi, potwory i wszystkie morskie głębiny, ogniu i gradzie, śniegu i mgło, gwałtowny huraganie, co pełnisz Jego słowo, góry i wszelkie pagórki, drzewa rodzące owoc i wszystkie cedry, dzikie zwierzęta i bydło wszelakie, to, co się roi na ziemi, i ptactwo skrzydlate” (Ps 148, 7-10).

Wyrażając zasadnicze idee stworzenia i panowania, psalmista sięga metaforycznie po obrazy ciała. Ideę stworzenia przez Boga oddaje autor, odwołując się do dzieł „rąk” (w. 7), a wcześniej nawet wspomina o „palcach” (w. 4) Bożych; ideę podporządkowania stworzenia człowiekowi wyraża za pomocą metafory „stóp” (w. 7). Niektórzy badacze wyrażają zdziwienie, że nawet latające ptactwo i morskie stworzenia ukazywane są jako będące „pod” stopami człowieka, jednak jest to obrazowość typowa dla języka biblijnego.

### 3. Zasadnicze orędzie Ps 8, 2-10 – pochwała godności ludzkiej

Psalm 8 ukazuje centralną pozycję człowieka w całym stworzonym przez Boga świecie. Stwierdzenie, że wszystko zostało poddane pod stopy człowieka, ukazuje jego niezwykłą godność wśród stworzonego świata. W starożytnym świecie Izraela postawienie na kimś (czymś) nogi było symbolem panowania. Panowanie człowieka nad światem zwierząt, opisanym przez psalmistę jako „owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo powietrzne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórz przemierza” (w. 8-9) ukazuje z jednej strony niemożliwą do realizacji w inny sposób potrzebę związku kobiety i mężczyzny, z drugiej zaś usprawiedliwia żywienie się mięsem zwierząt. Już w opisie stworzenia autor natchniony ukazuje supremację człowieka nad światem zwierząt:

Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny (Rdz 2, 19-20).

W owej defiladzie zwierząt supremacja ta została podkreślona również przez motyw nadawania imienia: znać imię lub nadawać imię było równoznaczne ze swoistą przewagą nadającego imię nad tym, który je otrzymuje.

Ponad człowiekiem rozciąga się władza Boga. Psalmista więc określa pozycję człowieka w podwójnej relacji: do Stwórcy i dzieła stworzonego. Człowiek z wyboru Bożego panuje nad stworzeniem. Został obdarzony godnością królewską i otrzymał udział we władaniu Boga nad stworzeniem. Został obarczony odpo-

wiedzialnością, a jednocześnie zaszczytem panowania. Jednocześnie nad nim jest Pan – Bóg i Stwórca wszechświata. Człowiek jest więc panującym i poddanym; obdarzony godnością i grzeszny zarazem. Podsumowując, w. 7b wnosi do całego psalmu ideę panowania człowieka nad stworzeniem, ukazując niezwykłą jego pozycję w odniesieniu do Boga i do pozostałych dzieł stworzonych<sup>35</sup>.

## Human dignity in the light of Ps 8:2-10

### Summary

Ps 8 belongs to the wisdom tradition of Israel. Author of this psalm praises the glory of God Creator and the dignity of human being. Every man is a sinner but he / she has also the dignity that derives from God. A man is made only a little lower than the heavenly beings (v. 6a) and is crowned with glory and honor (v. 6b). Everything is placed under the feet of man; that means he is a ruler with great authority over all the creation. Only God's power and authority spread over the mankind as whole and over every single man.

*Translated by Mariusz Rosik*

---

<sup>35</sup> Tradycja Kościoła, bazując na Mt 21, 14-16, odnosi ten psalm do Chrystusa. Echa omawianego psalmu znaleźć można także w Rz 5, 14; Kol 1, 15; Ef 1, 22-23 i oczywiście w 1 Kor 15, 27; S. RINAUDO, *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa. Quinta edizione completamente rivista secondo l'uso e l'interpretazione della liturgia rinnovata dal Vaticano II*, Torino 1999, s. 96–97.

Ks. WALDEMAR IREK\*

## ROLA ZAUFANIA SPOŁECZNEGO W BUDOWANIU SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO

Problematyka społeczna jest obecna w nauce, od kiedy człowiek uświadomił sobie konieczność współdziałania z innymi ludźmi i wynikające z niego konsekwencje. Miejscem narodzin myślenia o społeczeństwie była starożytna Grecja w momencie, gdy społeczeństwa państw-miast, *polis*, przeżywały kryzys. Zauważalna wówczas niestabilność związana była z zakwestionowaniem dotychczasowych wierzeń, pojawieniem się nowych prądów religijno-społecznych, co zaowocowało zachwianiem się i rozkładem dotychczasowych struktur społecznych. Jednocześnie zaczęły kształtować się nowe instytucje. Odrębne dotychczas kultury poczęły się ze sobą kontaktować, nasiliła się ruchliwość społeczna, nastąpiło zróżnicowanie członków społeczeństwa.

Skąd wzięło się myślenie o roli jednostki w układzie życia zbiorowego? Źródła teorii socjologicznej biorą swój początek w rozróżnieniu pomiędzy prawami przyrody i prawami człowieka. Zauważenie i uznanie autonomii jednostki ludzkiej pozwoliło na próby określenia jej przynależności i miejsca w społeczeństwie<sup>1</sup>. Również w dziedzinie społecznej można się zgodzić z poglądami K. Poppera, który twierdził, iż współczesna kultura, to jedynie „przypisy do Platona”, ale także – a może pomimo wszystko – do Arystotelesa.

Refleksja nad społeczeństwem obywatelskim, nazywanym także „otwartym”, przynosi podział na koncepcję tradycyjną – odziedziczoną po Arystotelesie, stwierdzającą jedność społeczeństwa politycznego i państwa, a także wspólnotową organizację sfery społecznej oraz koncepcję nowożytną, która przyjmuje rozróżnienie między wspomnianymi wyżej sferami. W jej nurcie wyrosły poglą-

---

\* Ks. prof. dr hab. Waldemar Irek – Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

<sup>1</sup> J. SZACKI, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, s. 34.

dy Hegla, osadzone na integracji normatywnej oraz teoria liberalna na ten temat, zakładająca indywidualizm działań jednostek.

Termin społeczeństwo obywatelskie niesie zdecydowanie pozytywne skojarzenia. Prawdą jest jednak, że owo pojęcie jest dość często nadużywane, a także niejednokrotnie stosowane wieloaspektowo, co powoduje wiele rozbieżności, które nie pomagają rozwinąć sfery poznawczej w ramach rozważań nad jego istotą. Rozumiane jest ono jako obszar instytucji pośredniczących między państwem i społeczeństwem w dziedzinie wymiany rynkowej oraz pokojowo współistniejących dobrowolnych stowarzyszeń i prywatnych organizacji.

Zatem rozpoczynając przegląd współczesnej refleksji o tzw. społeczeństwie otwartym, należy wskazać na Grecję, jako na kolebkę myśli filozoficzno-społecznej, w której ukształtowały się podstawowe zręby idei o miejscu człowieka w społeczności.

Czasy współczesne, dziedzicząc dotychczasowe poszukiwania i osiągnięcia dotyczące problematyki relacji człowiek–społeczność, zwracają szczególną uwagę na wartość społeczeństwa „otwartego”, „obywatelskiego”, które umożliwia człowiekowi życie i integralny rozwój, wskazując na zależność poziomu zaufania społecznego, warunkującą rozwój i intensyfikację życia społecznego.

## 1. W kręgu refleksji o społeczeństwie obywatelskim

W ostatnim czasie stajemy się świadkami odrodzenia idei społeczeństwa obywatelskiego, a zaczęto ją szczególnie akcentować w rezultacie dwudziesto-wiecznego doświadczenia z dyktaturami faszystowskimi i komunistycznymi, z których każda starała się wchłonąć w siebie i nadzorować pod egidą państwa wszelkie instytucje społeczne<sup>2</sup>.

Pojęcie „społeczeństwo obywatelskie” stało się pod koniec XX w. przedmiotem szerokiej dyskusji myślicieli, teoretyków i działaczy politycznych. W ten sposób powróciła do teorii i filozofii politycznej kategoria o niezwykle bogatej tradycji filozoficznej<sup>3</sup>. Idea społeczeństwa obywatelskiego była znana już autorom antycznym, ale obecny jej kształt nadały dopiero czasy nowożytne<sup>4</sup>. Społeczeństwo obywatelskie stało się dla jednych przedmiotem krytyki, dla innych koncepcją o bogatym potencjale wyjaśniającym czy wręcz ideałem społecznym.

Idea społeczeństwa obywatelskiego odrodziła się między innymi jako odpowiedź na zakwestionowanie na Zachodzie opiekuńczej formy socjaldemokratycznego modelu państwa dobrobytu (*welfare state*), wskutek pauperyzacji sektora pu-

<sup>2</sup> D. BEETHAM, K. BOYLE, *Demokracja. Pytania i odpowiedzi*, Toruń 1994, s. 111.

<sup>3</sup> D. PIETRZYK-REEVES, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 9.

<sup>4</sup> J. SZACKI, *Wstęp do: Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę, ani kupiec: obywatel*, red. J. Szacki, Kraków–Warszawa 1997, s. 8.

blicznego i zamierania poczucia obywatelskości, powstanie na Wschodzie ruchów społecznych odwołujących się do idei solidarności, wzajemnej pomocy poza układem państwowym i opartych na domagających się gwarancji prawnych związków publicznych, co zdecydowanie przyczyniło się do upadku totalitaryzmu w tych państwach”<sup>5</sup>. Chodzi tu głównie o niezależne ruchy rozwijające się w latach 80. XX w. głównie w Polsce, na Węgrzech i w Czechach. Początkowo idea ta oznaczała przede wszystkim przeciwstawienie społeczeństwa obywatelskiego państwu<sup>6</sup>.

Spółeczeństwo obywatelskie bywa traktowane często jako kategoria opisowa i normatywna. Dorota Pietrzyk-Reeves uważa, że funkcjonuje ono współcześnie co najmniej na trzy sposoby: po pierwsze, jako hasło ruchów społecznych i partii politycznych; po drugie, jako kategoria analityczna używana głównie przez socjologów i politologów w celu opisanego i wyjaśnianego określonych zjawisk społecznych; po trzecie, jako filozoficzna koncepcja normatywna, rozumiana jako ideał etyczny i wyobrażenie idealnego porządku społecznego, jaki powinien obowiązywać<sup>7</sup>.

Andrew Arato twierdzi, że:

społeczeństwo obywatelskie nie tylko pomaga opisać przynajmniej niektóre rodzaje transformacji od systemu sowieckiego do demokracji, lecz także zapewnia perspektywę podjęcia immamentnej krytyki, której celem jest wskazanie możliwości dostępnych w procesie kreowania i rozwijania nowych demokratycznych instytucji<sup>8</sup>.

David Beetham i Kevin Boyle twierdzą, że koncepcję społeczeństwa obywatelskiego można postrzegać w dwóch aspektach. Po pierwsze negatywnie, poprzez ideę, że zasięg państwa winien być ograniczony, tak by zapobiegało to kontrolowaniu całej aktywności społecznej, penetrowaniu wszystkich sfer życia bądź wchłanianiu całej społecznej inicjatywy i talentów. Po drugie, w sensie pozytywnym, idea społeczeństwa obywatelskiego jest postrzegana jako możliwość istnienia wielu niezależnych ośrodków samoorganizacji w ramach społeczeństwa, które mogą funkcjonować jako kanały opinii społecznej i nacisku na rząd<sup>9</sup>.

Według Stanisława Kozyra-Kowalskiego, pojęcie społeczeństwa obywatelskiego służy jako narzędzie do odróżnienia narodów etnicznych i obywatelskich, gospodarek obywatelskich i nieobywatelskich oraz obywatelskich i nieobywatelskich religii. Służy ono do oznaczenia „społecznej samoorganizacji w sferze publicznej, pomiędzy życiem w domu i w państwie z pominięciem rynku”<sup>10</sup>. Kozyr-Kowalski polemizuje z tytułem zbioru rozpraw o społeczeństwie obywatel-

<sup>5</sup> *Spółeczeństwo obywatelskie*, red. W. Bokajło, K. Dziubka, Wrocław 2001, s. 10.

<sup>6</sup> J. SZACKI, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków–Warszawa 1994, s. 115–116.

<sup>7</sup> D. PIETRZYK-REEVES, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>8</sup> A. ARATO, *Revolution, Civil Society and Democracy*, „Praxis International”, New York 1990. Zob. tamże, s. 9.

<sup>9</sup> D. BEETHAM, K. BOYLE, *Demokracja...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>10</sup> Ch. BRYANT, *Obywatelski naród, obywatelskie społeczeństwo, obywatelska religia*, w: *Ani książkę, ani kupiec...*, dz. cyt., s. 199–223.

skim pod redakcją Jerzego Szackiego: *Ani książkę, ani kupiec: obywatel*, proponując pozytywną wersję myśli zawartej w tytule: „I książkę, i kupiec: obywatel”. Kozyr-Kowalski twierdzi, że „nowoczesna teoria społeczeństwa obywatelskiego nie może być zbudowana na pojęciu obywatela, który nie zajmuje żadnego miejsca w strukturze społecznego podziału pracy, własności, władzy i szacunku”<sup>11</sup>.

Nie jest to pojęcie samoistne, ale uwikłane w różne problemy teoretyczne, a jednym z głównych jest stosunek społeczeństwa obywatelskiego do państwa. Alvin Gouldner uważa, że takie społeczeństwo stanowi sferę niezależną od państwa, której nie determinuje stan polityki, albowiem posiada ona swe własne życie. „Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego odnosi się do tego, co nie jest państwem i co pozostaje w społeczeństwie, kiedy «wylączy» się państwo. Państwo nie obejmuje społeczeństwa, poza państwem jest jeszcze coś ważnego”<sup>12</sup>.

Spoleczeństwo obywatelskie definiuje się głównie jako biegunowe przeciwieństwo etatyzmu. Różne koncepcje przedstawiają je jako samowystarczalne względem państwa oraz górujące nad nim pod względem moralnym<sup>13</sup>.

Jednakże Ralf Dahrendorf twierdzi, że oddzielenie społeczeństwa obywatelskiego jest użyteczne do celów analizy, ale w praktyce wprowadza w błąd. Społeczeństwo takie nie jest według Dahrendorfa zabawą w inteligentną dysputę w oderwaniu od instytucji rządowych ani tym bardziej przeciw nim. Uważa on, że jest to raczej koncepcja dla jednostek społecznych, które obywatelskość traktują jako zasadę przewodnią. „Wszyscy członkowie mają pewne równe uprawnienia, które charakteryzuje jakoś norm społecznych. Są one wprowadzane pod groźbą sankcji i chronione przez instytucje. Jest to skuteczne tylko wtedy, gdy istnieją struktury władzy, które je popierają”<sup>14</sup>.

Zdaniem Czesława Porębskiego, działanie władzy państwowej powinno ograniczyć się do chwili, gdy faktycznie będzie potrzebna. „W zasadzie pomocniczości tkwi postulat, by władza państwowa, a także każda wspólnota i instancja wypełniająca przestrzeń społeczną pomiędzy jednostką a organami państwa spieszyła z pomocą tylko tam, tylko wtedy i tylko w tej mierze, w jakiej jest to istotnie niezbędne”<sup>15</sup>.

Ważnym problemem związanym z pojęciem społeczeństwa obywatelskiego jest jego związek z demokracją. Wiesław Bokajło i Kazimierz Dziubka uważają, że nie ma jednej, uniwersalnej teorii społeczeństwa obywatelskiego. Każdy model takiego społeczeństwa jest funkcją konkretnych warunków i konkretnej teorii demokracji. Muszą być spełnione niektóre warunki ustroju demokratycznego, aby można było mówić o społeczeństwie obywatelskim<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> S. KOZYR-KOWALSKI, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań 1999, s. 19.

<sup>12</sup> A.W. GOULDNER, *The Two Marxisms. Contradiction and Anomalies in the Development of Theory*, cyt. za: J. Szacki, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>13</sup> Tamże, s. 117.

<sup>14</sup> R. DAHRENDORF, *Nowoczesny konflikt społeczny*, Warszawa 1993, s. 68–69.

<sup>15</sup> Cz. PORĘBSKI, *Umowa społeczna...*, dz. cyt., s. 327.

<sup>16</sup> *Spoleczeństwo obywatelskie...*, dz. cyt., s. 165.

Według Roberta Dahla pośród dorosłych ludzi nikt nie ma lepszych od innych kwalifikacji do rządzenia, tak by można mu powierzyć całkowitą władzę rządzenia krajem. Dlatego, wyjąwszy szczególne okoliczności, o których decyduje prawo, każdy dorosły żyjący pod rządami prawa w danym kraju powinien być uważany za dostatecznie wykwalifikowanego, by uczestniczyć w demokratycznym procesie rządzenia krajem<sup>17</sup>. Dahl twierdzi, że:

demokracja daje obywatelom wiele korzyści. Obywatele są dobrze osłaniani przed despotyczną władzą, dysponują podstawowymi prawami politycznymi, a ponadto cieszą się znaczną wolnością, jako obywatele uzyskują środki do realizowania swoich najważniejszych, osobistych interesów, mogą także uczestniczyć w decydowaniu co do praw, jakie ich obowiązują, mają znaczną autonomię w zakresie moralności i dysponują niezwykle szansami osobistego rozwoju<sup>18</sup>.

D. Beetham i K. Boyle stwierdzają, że decyzje stowarzyszenia jako całości winny być podejmowane przez wszystkich jego członków, z których każdy powinien mieć równe prawo uczestnictwa w takich decyzjach. Demokracja obejmuje zasady powszechnej kontroli nad kolektywnym podejmowaniem decyzji; jest ona sprawą stopnia, zakresu, w jakim zasady kontroli powszechnej i równości politycznej są urzeczywistniane, większego bądź mniejszego zbliżenia do ideału równego uczestnictwa w kolektywnym podejmowaniu decyzji<sup>19</sup>. Wymieniają oni cztery główne komponenty funkcjonowania demokracji: wolne wybory, odpowiedzialny rząd, prawa obywatelskie i polityczne oraz demokratyczne i obywatelskie społeczeństwo. Wybory stanowią główny sposób zaciągania odpowiedzialności przez urzędników państwowych oraz ich kontroli. Stanowią one arenę dla realizacji równości politycznej w dostępie do urzędów i wartości głosów. Rząd ponosi odpowiedzialność prawną przed sądami za przestrzeganie prawa przez urzędników publicznych. Ponosi także odpowiedzialność prawną przed parlamentem i opinią publiczną. Prawa obywatelskie i polityczne obejmują warunki niezbędne do politycznej działalności ludu w sensie samoorganizacji oraz wywierania wpływu na rząd. Idea społeczeństwa obywatelskiego wskazuje, iż demokracja musi dysponować wszelkiego rodzaju stowarzyszeniami społecznymi, które są zorganizowane niezależnie od państwa.

W ten sposób władza państwa może być limitowana, opinia publiczna artykułowana oddolnie, a społeczeństwo osiągać wiarę w siebie i zdolność przeciwstawiania się rządóm autorytarnym<sup>20</sup>.

Stephen Macedo sądzi, że rządy prawa wymagają, by działanie rządu polegało na ogłaszaniu z wyprzedzeniem racjonalnych regul postępowania. Tym samym prawo ujmuje potencjalnie arbitralną władzę w uregulowane formy, sprzyjające przewidywalności oraz indywidualnemu bezpieczeństwu<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> R. DAHLI, *O demokracji*, Kraków 2000, s. 72.

<sup>18</sup> Tamże, s. 72.

<sup>19</sup> D. BEETHAM, K. BOYLE, *Demokracja...*, dz. cyt., s. 1–2.

<sup>20</sup> Tamże, s. 31–34.

<sup>21</sup> S. MACEDO, *Cnoty liberalne*, Kraków 1995, s. 107.

Naczelne miejsce w koncepcji społeczeństwa obywatelskiego zajmuje jednak jednostka, rozważana jako podmiot i osoba. Jednostka wraz z jej uprawnieniami uważana jest za podstawę społeczeństwa obywatelskiego. Czynnikiem, który spaja społeczeństwo jest skłonność jednostek do życia we wspólnocie, wynikająca z potrzeby bezpieczeństwa. Państwo, które jest abstrakcyjną osobą prawną, powstaje po to, aby chronić wolność i własność jednostek<sup>22</sup>. Timothy Garton Ash widzi wprawdzie żyjącą jednostkę, ale jako główny składnik i podstawową „molekulę” społeczeństwa obywatelskiego<sup>23</sup>.

Rola jednostek w społeczeństwie obywatelskim opiera się na poczuciu „obywatelskości”. Zasada obywatelskości nabrała impetu z chwilą powstania jednostek politycznych, w ramach których prawa obywatelskie i udział obywatelski stały się niezbędnymi elementami konstytucji.

Obywatelem był w początkach kształtowania się pojęcia w starożytności mieszkaniec miast płci męskiej, wolny i mieszkający w Atenach. Perykles w mowie pogrzebowej czczącej żołnierzy poległych w wojnie peloponeskiej, użył słów: „demokracja opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości. W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeśli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty”<sup>24</sup>.

Pojęcie obywatelskości określa prawa i obowiązki związane z należeniem do pewnej grupy społecznej, mianowicie narodowości. Dahrendorf twierdzi, że obywatelskość jest wspólna wszystkim członkom i dotyczy ich tożsamości, gdyż określa ich przynależność<sup>25</sup>.

Pojęcie obywatelskości – jak uważają Bokajło i Dziubka – wiąże się etymologicznie z wyrazami „obywatelski” i „obywatel”. Niezależnie od płaszczyzny stosowania pojęcia, jest ono rozumiane jako „zespół etyczno-moralnych, intelektualnych, prawnych, społecznych, mentalnych i kulturowych predyspozycji oraz zachowań człowieka jako obywatela, ukształtowanych na podłożu jego podmiotowego statusu prawnego”. Ponadto do grupy pojęć spotykanych w literaturze, których znaczenie nawiązuje do pojęcia „obywatelskości”, można zaliczyć takie, jak: „duch obywatelski”, „moralność obywatelska”, „ogłada obywatelska”, „postawa obywatelska”, „cnota obywatelska”<sup>26</sup>.

Edmund Wnuk-Lipiński twierdzi, że człowiek jako obywatel, to przede wszystkim pełnoprawny uczestnik zbiorowości, w której wszyscy członkowie są równi wobec prawa, posiadają swobodę organizowania się i zrzeszania, wolność wypowiedzi oraz swobody ekonomiczne. Elementarne prawa decydujące o po-

<sup>22</sup> D. PIETRZYK-REEVES, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 113.

<sup>23</sup> Zob. J. SZACKI, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>24</sup> TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, za: R. DAHRENDORF, *Nowoczesny konflikt społeczny...*, dz. cyt., s. 62–63.

<sup>25</sup> Tamże, s. 64.

<sup>26</sup> *Spółczesność obywatelska...*, dz. cyt., s. 85.

siadaniu pełni obywatelstwa wiąże się także z obywatelską odpowiedzialnością i troską o dobro wspólnoty<sup>27</sup>.

Wzory postępowania obywatelskiego cechuje wysoki poziom abstrakcji oraz trwałość w czasie. Nie są one jednak zawieszane w próżni społecznej i politycznej – ustawicznie podlegają dynamicznemu przetwarzaniu w świadomości obywateli oraz tych, którzy tworzą normy postępowania. Wiedza na temat obowiązujących standardów obywatelskości jest wymogiem uformowania się wzorów samoidentyfikacji obywateli, czyli tożsamości obywatelskiej<sup>28</sup>.

Dla Edwarda Shillsa, społeczeństwo obywatelskie jest swoistą formą społeczeństwa. Według niego nie wszystkie społeczeństwa są „społeczeństwami obywatelskimi”, które charakteryzują się w dużym stopniu podzielną, zbiorową samoświadomością – poznawczą i normatywną. Uważa on, że:

społeczeństwo obywatelskie to takie, w którym rola obywatelskiej samoświadomości jest znaczna. Stanowi ono publiczną sferę i jest wytworem prywatnych i rządowych instytucji. Tę sferę i wytwór prywatnych i rządowych instytucji można uznać za obywatelskie, gdy sprawują normatywną, regulacyjną funkcję wobec ekonomii i państwa oraz tych prywatnych instytucji, w tym także pierwotnych instytucji tego państwa<sup>29</sup>.

Różnie definiowane jest pojęcie wspólnoty. Jednostka jest z jednej strony uważana za jej wytwór, a z drugiej – za jej dłużnika i ma względem wspólnoty zobowiązania moralne<sup>30</sup>. Adam Seligman twierdzi, że państwo jest swego rodzaju pochodną porządku wspólnotowego.

Społeczeństwo obywatelskie na Wschodzie ma silne zabarwienie wspólnotowe. Jest oddalone od państwa i tak samo dalekie od idei autonomicznej i zależnej tylko od siebie jednostki, na której opiera się zachodnia idea społeczeństwa obywatelskiego. Jednostka wchodząca w skład społeczeństwa obywatelskiego na wschodzie jest mocno osadzona w kontekście wspólnotowym, który określa jej stosunek do państwa<sup>31</sup>.

John Keane rozumie społeczeństwo obywatelskie jako zbiór instytucji, których członkowie są zaangażowani w działania niepaństwowe (produkcja gospodarcza, twórczość kulturalna, prowadzenie gospodarstwa domowego i aktywność w dobrowolnych stowarzyszeniach) i w ten sposób zachowują oraz przekształcają swoją tożsamość poprzez egzekwowanie wszelkich rodzajów kontroli społecznej i presji na instytucje państwowe<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> E. WNUK-LIPIŃSKI, *Wstęp*, w: *Człowiek jako obywatel*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1995, s. 5.

<sup>28</sup> *Społeczeństwo obywatelskie...*, dz. cyt., s. 86–87.

<sup>29</sup> E. SHILLS, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przyg. i przedmową opatrzył K. Michalski, Kraków–Warszawa 1994, s. 10.

<sup>30</sup> Cz. PORĘBSKI, *Umowa społeczna...*, dz. cyt., s. 325.

<sup>31</sup> A. SELIGMAN, *The Idea of Civil Society*, za J. SZACKI. *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>32</sup> J. KEANE, za: tamże, s. 98.

Koncepcję społeczeństwa obywatelskiego wzbogaca filozofia Alexisa de Tocqueville. Zajmował się on badaniem stanu społeczeństwa w Stanach Zjednoczonych w pierwszej połowie XIX w. Zwrócił uwagę zwłaszcza na miejsce dobrowolnych stowarzyszeń w systemie społecznym Stanów Zjednoczonych. Tocqueville pisał: „spośród wszystkich nowych zjawisk, jakie przyciągnęły moją uwagę podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, najbardziej uderzyła mnie panująca tam powszechna równość możliwości”. Równość wpływa na rozwój społeczeństwa, nadaje kierunek sposobowi myślenia i pewien bieg prawom<sup>33</sup>. Według de Tocqueville’a równość jest zjawiskiem, z którego wywodzą się wszystkie inne. Uważał także, że aby ludzie mogli pozostać cywilizowanymi, równość musi się rozwijać, a wraz z nią sztuka stowarzyszania<sup>34</sup>.

Wkrótce po wejściu do stowarzyszenia politycznego ludzie poznają sposoby utrzymywania porządku wśród licznej grupy jego członków oraz środki, za pomocą których osiąga się zgodne i konsekwentne dążenie do wspólnego celu. Stowarzyszenie polityczne uczy się również podporządkowywać własną wolę woli wszystkich, a własne wysiłki dostosowywać do potrzeb wspólnego działania; uczy rzeczy, które są równie niezbędne w stowarzyszeniu politycznym, jak i w społecznym. Stowarzyszenia społeczne można więc uważać za wielkie bezpłatne szkoły, w których wszyscy obywatele uczą się zasad działania stowarzyszeń<sup>35</sup>.

Seymour Martin Lipset twierdzi, że dobrowolne stowarzyszenia są źródłem nowych opinii – niezależnych od państwa – i środkiem komunikacji tych nowych poglądów dla znacznej części obywateli. Sądzi, że obecność struktur społeczeństwa obywatelskiego przyczynia się do rozwoju tolerancji dla różnych, konkurujących ze sobą grup. Pozostające w opozycji do siebie grupy, muszą się wzajemnie legitymizować, wspierając prawa innych grup do pozostawania w opozycji i stwarzając w ten sposób podstawę do demokracji. Jego zdaniem wszystkie formy działania społecznego zakładają wzajemne uznanie prawa do inności stron, pozostających ze sobą w sporze lub konflikcie.

Obecność struktur społeczeństwa obywatelskiego zmniejsza opór społeczny wobec nieoczekiwanych zmian. Według Lipseta, organizacje obywatelskie redukują ten opór, ponieważ zapobiegają izolacji instytucji politycznych od społeczeństwa i są w stanie złagodzić lub co najmniej rozpoznać odpowiednio wcześniej różnice interesów<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *O demokracji w Ameryce*, t. I, Kraków 1996, s. 5.

<sup>34</sup> Tamże, t. II, s. 120.

<sup>35</sup> Tamże, t. II, s. 125–127.

<sup>36</sup> S.M. LIPSET, *The Social Requisites of Democracy Revisited*; S.M. LIPSET, M. THOW, J. COLEMAN, *Union Democracy: The Inside Politics of the International Typographical Union*; zob. także M. GRABOWSKA, T. SZAWIEL, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 130–131.

Lipset stwierdza także, iż członkowie prywatnych stowarzyszeń często robią niewiele, aby przeciwstawić się potępianej przez siebie polityce. Stowarzyszenia te są często rządzone w sposób dyktatorski. Taki stan rzeczy uzasadniany jest tym, że umożliwiałoby lepsze wypełnianie przypisywanych tym organizacjom ról, polegających na walce z innymi grupami oraz uzyskiwaniu ustępstw ze strony rządu. Autorytarny styl rządów tłumaczy się również tym, że w organizacji nie zaistnieją w ten sposób wewnętrzne przyczyny konfliktów na tle strukturalnym<sup>37</sup>. Tymczasem, jak dowodzą Beetham i Boyle, zachodzi istotna relacja pomiędzy demokracją na szczeblu państwowym a demokracją w obrębie innych instytucji społecznych<sup>38</sup>. W systemie jednopartyjnym społeczeństwa obywatelskiego lub związku zawodowego niechęć do polityki administracji często prowadzi do odrzucenia całego systemu, ponieważ coraz trudniejsze staje się odróżnienie rządzących od samej organizacji. W systemie demokratycznym, w którym następują zmiany urzędników, członkowie i obywatele mogą o konkretne zło obwiniać osoby faktycznie odpowiedzialne, co pozwala im zachować pełną lojalność wobec organizacji<sup>39</sup>.

Od lat 80., kiedy ze społeczeństwem obywatelskim zaczęto utożsamiać ruchy społeczne w Europie Środkowo-Wschodniej, ważną stała się idea obywatelskiego nieposłuszeństwa. Beetham i Boyle uważają, że nieposłuszeństwo obywatelskie to publiczne i pokojowe odrzucenie prawa w obronie jakiejś ważnej zasady bądź żywotnego interesu. Odróżnia się ono od kryminalnego naruszenia prawa swoją otwartością, celem politycznym oraz faktem, że zaangażowani w nie nie dążą do uniknięcia prześladowań i ukarania ich za ich przestępstwa. Celem jest zazwyczaj zwrócenie uwagi na jakąś niesprawiedliwość albo zniewagę popełnioną przez władze publiczne bądź potężne ciało prywatne w sytuacji, gdy inne metody nadania rozgłosu i perswazji okazały się bezskuteczne<sup>40</sup>.

Stephen Macedo określa obywatelskie nieposłuszeństwo jako złamanie prawa w imię „wierności prawu” w pewnym szerszym sensie, w imię argumentów publicznej moralności, leżących u podstaw porządku społecznego i uzasadniających go. John Rawls usprawiedliwia obywatelskie nieposłuszeństwo, twierdząc, że nie jest ono narzędziem chaosu ani rewolucji, lecz stabilizacji; ma na celu „zapobiegać odchodzeniu od sprawiedliwości bądź służyć poprawie, gdy to się już zdarzyło”. Natomiast Herbert Storing uważa, że obywatele winni szacunek „prawu jako prawu” oraz, że nieposłuszeństwo obywatelskie zmierza do tego, by stać się działaniem rewolucyjnym, ponieważ odrzuca środki reformy, a mianowicie kanały normalnej polityki<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> S.M. LIPSET, *Homo politicus*, Warszawa 1998, s. 42.

<sup>38</sup> D. BEETHAM, K. BOYLE. *Demokracja...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>39</sup> S.M. LIPSET, *Homo politicus...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>40</sup> D. BEETHAM, K. BOYLE, *Demokracja...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>41</sup> J. RAWLS, *Teoria sprawiedliwości*; H. STORING. *The Case against Civil Disobedience*. Według S. MACEDO, *Cnoty liberalne...*, dz. cyt., s. 139.

Wśród głównych elementów społeczeństwa obywatelskiego znajdują się ekonomia, gospodarka i rynek. Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego często związane jest z pojęciem wolnego rynku. Jednak wprowadzając do definicji społeczeństwa obywatelskiego pojęcie rynku, należy je uzupełnić stwierdzeniem, że „rynek nie ogranicza się do transakcji ściśle ekonomicznych. Dobrowolna wymiana idei politycznych, ekonomicznych, artystycznych i innych, uważana za podstawę rozwoju życia społecznego, jest również procesem rynkowym”<sup>42</sup>.

David Ost uważa, że podstawą społeczeństwa obywatelskiego nie jest ani państwo, ani rynek<sup>43</sup>. Z kolei dla J. Szackiego i A. Arato społeczeństwo obywatelskie istnieje jako autonomiczna sfera społeczna, którą da się oddzielić od społeczeństwa politycznego oraz ekonomicznego<sup>44</sup>.

S. Kozyr-Kowalski twierdzi, że nowoczesna teoria społeczeństwa obywatelskiego powinna zawierać rozwiązania dotyczące sposobów ochrony własności obywatelskiej, którą dzieli na: własność osobistą, prywatną-małą, średnią i wielką. Wyróżnia wspólną własność należącą do członków różnych grup: wsi, małych, średnich i dużych miast, klas, stanów społecznych, grup zawodowych, całego narodu, wielu narodów i wszystkich narodów świata. Do innych rodzajów własności zalicza także osobowość obywateli i własność intelektualną. Kozyr-Kowalski uważa, że:

zarówno interes osobisty, jak i prywatny związane są z szeroko pojętą ochroną majątku obywateli. Nie sprowadzają się one jednak do tego. Interes szczegółowy jest przekształcany we wspólnoty także wtedy, gdy policja i władze administracyjne chronią życie i zdrowie obywateli przed indywidualną przemocą i samowolą, gdy przywołują do porządku jednostki zakłócające ciszę nocną, gdy strzegą przepisów określających natężenie hałasu ulicznego, higienę pracy i życia, miejsca handlu itp.<sup>45</sup>

Brak zgody co do znaczenia pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, spowodował wokół niego konflikt, co więcej, pojęcie to jest nie tylko pojmowane na wiele różnych sposobów, odmienne są także historyczne źródła, do których sięgają posługujący się nim teoretycy. Wokół dyskusji nad ideą społeczeństwa obywatelskiego istnieje napięcie wynikające z istnienia odmiennych tradycji konserwatywnej (republikańskiej) i nowożytniej (liberalnej). Napięcie to przenosi się na prowadzone współcześnie spory dotyczące kwestii z nim związanych. Problem owych sporów polega na tym, że uczestnicy, przyjmując jedno stanowisko, całkowicie odrzucają drugie.

---

<sup>42</sup> Introduction, w: *The Reemergence of Civil Society in Eastern Europe and the Soviet Union*, red. Z. Rau, Boulder 1991. Zob. też J. SZACKI, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>43</sup> D. OST, *Solidarity and the Policy of Anti-Politics*, za: J. SZACKI, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 125–126.

<sup>44</sup> A. ARATO, *Social Theory, Civil Society and the Transformation of Authoritarian Socialism*, w: *Crisis and Reform in Eastern Europe*, red. A. Arato, F. Fehér, New Brunswick 1991. Zob. także tamże, s. 126.

<sup>45</sup> S. KOZYR-KOWALSKI, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 21.

Wspomniana już D. Pietrzyk-Reeves odwołuje się do dwóch tradycji myśli politycznej, z których wywodzone jest pojęcie społeczeństwa obywatelskiego. Pierwsza z nich to klasyczna tradycja republikańska, mająca swój początek jeszcze w filozofii Arystotelesa, drugą stanowi indywidualistyczna tradycja liberalna. Pietrzyk-Reeves głosi tezę, że wartościowe jest takie ujęcie, które sięga idealów obydwu tradycji – republikańskiej i liberalnej<sup>46</sup>.

W republikańskim (zwanym też tradycyjnym) modelu nie ma rozróżnienia między państwem a społeczeństwem. W republikańskiej wspólnotie politycznie nadrzędne jest dobro wspólne, przewyższające dobra partykularne. Idea ta, zwana też klasyczną, opiera się na wartościach wspólnotowych.

W modelu liberalnym (nowożytnym) państwo i społeczeństwo zostają rozdzielone. Jest to podstawowy zwrot w myśleniu o społeczeństwie obywatelskim, odtąd nieutożsamianym już ze wspólnotą polityczną. Nowożytna koncepcja zwraca się w stronę jednostki i indywidualizmu, a nowoczesne teorie na temat społeczeństwa obywatelskiego i liberalizmu dotyczą rozróżnienia pomiędzy państwem i społeczeństwem, dlatego pojęcie to wpisuje się w nurt tradycji liberalnej<sup>47</sup>.

Idea społeczeństwa obywatelskiego ma także swoich krytyków. Krisham Kumar twierdzi, że reanimacja archaicznego pojęcia nie stanowi dobrej odpowiedzi na wyzwania końca XX w. ani na Wschodzie, ani na Zachodzie. Kumar uznał, iż wielu intelektualistów z Europy Środkowej i Wschodniej ludziło się, że budowa lub odbudowa społeczeństwa obywatelskiego wybawi ich narody z trudności i problemów powstałych w wyniku kryzysu socjalizmu. Zainspirowani tym przykładem niektórzy zachodni myśliciele zaczęli zastanawiać się, czy idea ta może służyć twórczemu ożywieniu społeczeństw zachodnich, uwolnieniu ich spod nadmiernej kurateli ze strony państwa. Stwierdza on też, że społeczeństwo obywatelskie zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie może być patologiczne i podobnie jak państwo może być źródłem opresji, nie jest więc dobre na wszystko. Wedle Kumara, „centralne problemy Wschodu i Zachodu odnoszą się nie do instytucji społeczeństwa obywatelskiego, lecz do instytucji państwa i rekonstrukcji funkcjonującego społeczeństwa obywatelskiego”<sup>48</sup>.

Gáspár Miklós Tamás krytykuje mit społeczeństwa obywatelskiego powstały w 1989 r. Według niego ideę tę można porównać z anarchią, komunizmem i przekonaniem o nieistnieniu jednej natury ludzkiej i opisuje jednocześnie porządek polityczny bez przymusu, subordynacji i hierarchii. Uczony twierdzi, że instytucje społeczeństwa obywatelskiego, w odróżnieniu od instytucji politycznych, miały się opierać na dobrowolnych, nietrwałych stowarzyszeniach, miały

<sup>46</sup> D. PIETRZYK-REEVES, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>47</sup> L. STRAUSS, *Liberalism. Ancient and modern*, cyt. za: J. SZACKI, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>48</sup> K. KUMAR, *Spoleczeństwo obywatelskie: rozważania na temat użyteczności historycznego terminu*, w: *Ani książkę, ani kupiec...*, dz. cyt., s. 320. Zob. także E. GÓRSKI, *Rozważania o społeczeństwie obywatelskim i inne studia z historii idei*, Warszawa 2003, s. 11.

być rezultatem subiektywnej preferencji, swobodnego wyboru, nieograniczonego woluntaryzmu. Taki stan rzeczy uniemożliwia według Tamása ukształtowanie stałego prawa i prywatnej własności, bez których z kolei nie mogą zaistnieć pełnoprawni obywatele<sup>49</sup>.

## 2. Zaufanie buduje więzi społeczne

Niezwykle istotnym aspektem, od którego zależy intensywność więzi społecznych, jest panujący w danym społeczeństwie poziom zaufania. Można stwierdzić, iż społeczeństwo otwarte – obywatelskie – nie istnieje bez społecznego zaufania, które jest również kryterium sprawdzającym podmiotowość społeczną. Ponieważ ludzkie działania są zawsze skierowane ku przyszłości i bliższym lub dalszym w czasie sytuacjom i okolicznościom, cel podejmowanych zadań jest zawsze późniejszy w czasie od podejmowanych środków, dlatego jesteśmy w naszym postępowaniu zdani na innych i to, jakie będą przyszłe sytuacje czy okoliczności (a więc, jakie będą szanse zrealizowania się naszych celów), zależy w znacznej mierze od tego, jakie działania podejmą inni ludzie. Ważną rolę odgrywa tu fakt, że jak my sami, tak i inni są w swych wyborach oraz podejmowaniu działań wolni i niezależni od nikogo. Taka współzależność może rodzić poczucie ryzyka i niepewności, natomiast czynnikiem, który pozwala nam zredukować te uczucia, wywołane możliwością pojawienia się po drodze nieprzewidzianych okoliczności, jest zaufanie. Jego poziom warunkuje swobodę i skuteczność naszych działań<sup>50</sup>.

Jak uważa Piotr Sztompka, ryzyka tworzonych przez skomplikowane środowisko społeczne nie da się uniknąć. Dzieje się tak dlatego, że aby żyć, musimy wchodzić w interakcje z innymi, „nieustannie podejmować grę, czynić zakłady, stawiać na takie lub inne przyszłe działania naszych partnerów. Czynimy to udzielając lub odmawiając im zaufania. Zaufanie i nieufność to swoiste zasoby, kapitał, który uruchamiamy w podejmowanych zakładach w tym nieustannym hazardzie kontaktów z innymi”<sup>51</sup>. Zaufanie i nieufność to według Sztompki sposoby radzenia sobie z niepewną przyszłością dzięki formułowaniu pozytywnych lub negatywnych przewidywań w stosunku do innych i podejmowanie w związku z tym odpowiedniego działania lub powstrzymanie się od niego. Definiując za P. Sztompką: „zaufanie i nieufność to swoiste zakłady na temat przyszłych, niepewnych działań innych ludzi”<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> G.M. TAMÁS, *Rozprawa o społeczeństwie obywatelskim*, w: *Ani książkę, ani kupiec...*, dz. cyt., s. 321–335. Zob. także tamże, s. 11.

<sup>50</sup> P. SZTOMPKA, *Zaufanie: warunek podmiotowości społeczeństwa*, w: *Oblicza społeczeństwa*, red. K. GORLACH, Z. SERUGA, Kraków 1996, s. 115–116.

<sup>51</sup> P. SZTOMPKA, *Prolegomena do teorii zaufania*, w: *Idee a urządzenie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa 1999, s. 95.

W życiu społecznym zaufanie jest tkanką szczególnego rodzaju więzi, które powodują wzrost podmiotowości obywatelskiej. Jego poziom warunkuje nasze zachowanie społeczne: otwartość, wolność od obaw, brak patrzenia sobie nawzajem na ręce, swobodę działania, spontaniczność, nowatorstwo i nonkonformizm. Tam, gdzie występuje brak zaufania, występuje również skrepowanie, nasila się inwigilacja, ludzie są zmuszeni kontrolować swój każdy krok wobec innych, następuje zanik kontaktów i izolacja, a także zanik aktywności i skłonność do pasywizmu. Tkanka, na której opiera się społeczne zaufanie, jest jedną z najbardziej doniosłych odmian zasobów kulturowych. Jak nazwał je A. de Toqueville, jest „powszechnym odruchem serca”, który sprawia, że ludzie są skłonni spontanicznie obdarzać różnymi formami zaufania różnorodne obiekty<sup>52</sup>.

Dopiero nadużycie zaufania prowadzi do zawieszenia postawy. W społeczeństwie zaś panuje klimat domniemanej ufności, który sprawia, że wszyscy są godni zaufania, chyba że okaże się inaczej. Najbardziej zmiennym przykładem rozpadu tej tkanki są społeczeństwa przechodzące wiele głębokich reform, a do takich zaliczają się społeczeństwa krajów postkomunistycznych, które – dotknięte syndromem braku zaufania – charakteryzują się wysokim poczuciem ryzyka i ciągłą niepewnością wywołującą u ludzi apatię, bierność, rezygnację i wycofanie ze sfery życia społecznego. Obdarzanie zaufaniem w takim społeczeństwie brane jest za słabość, naiwność, prostolinijność i głupotę. Cnotą zaś staje się cynizm, chytrość, przebiegłość, manipulacja i brutalne wykorzystywanie innych. W takich warunkach trudno jest o swobodę działań, gdyż panuje powszechna nieufność, podejrzliwość i obawy, które mogą być przełamane jedynie przez nadzwyczajne dowody, wykazujące, że dany obiekt jest jednak godny zaufania<sup>53</sup>.

Kryzys zaufania to najważniejsza bariera kulturowa na drodze do pełnego upodmiotowienia społeczeństwa, na końcu której znajduje się aktywne społeczeństwo demokratyczne. Bardzo obrazowe odzwierciedlenie wspomnianego przykładu społecznego możemy znaleźć w medycynie, gdzie bardzo istotny dla końcowego efektu terapii jest czas trwania pewnych procesów. W przypadku, gdy chodzi o procesy (lub terapie) długotrwałe, każde ich zatrzymanie lub zaburzenie powoduje konsekwencje, podobnie jak ich przerwanie w wyniku zmian „nagłych”. Tych zaś w transformacji ustroju społeczno-ekonomicznego zazwyczaj nie brakuje<sup>54</sup>.

Aby jakiegokolwiek działanie społeczne mogło zaistnieć w sposób oddolny, społeczeństwo musi być przeświadczone o tym, że żadna forma aktywności nie zostanie pozostawiona sama sobie i każda inicjatywa znajdzie potrzebną pomoc u odpowiednich instytucji i organów. Jeżeli bowiem działanie nacechowane zaufaniem wymaga pewnego wkładu, zaangażowania i postawienia na kogoś lub na coś, to będzie istnieć również oczekiwanie, że działanie innych będzie regularne, konsekwentne, przewidywalne i kompetentne. Że będzie cechowa-

<sup>52</sup> Por. P. SZTOMPKA, *Zaufanie: warunek...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>53</sup> Tamże, s. 119.

<sup>54</sup> Tamże, s. 116.

ła je skuteczność i sprawiedliwość w podejmowaniu decyzji, nie zaś stronniczość, gdyż ma ono realizować nasze potrzeby, a nie czyjeś prywatne interesy. Odpowiednie instytucje i organy nie mogą działać chaotycznie, bezsensownie i amatorsko. Muszą być też bezinteresowne przez zapewnienie przejrzystości swych procedur. Muszą również istnieć odpowiednie mechanizmy ich kontroli, by uniknąć groźby arbitralności ich decyzji<sup>55</sup>.

Ciekawe w tym względzie są doświadczenia polskie, w których obserwujemy kryzys zaufania do państwa i demokracji. Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się stało, należy poprowadzić analizę sytuacji społecznej okresu przemian oraz przed rokiem 1989.

Stan świadomości społeczeństwa wobec utraty suwerenności po drugiej wojnie światowej wywołał rozbitcie świadomości moralnej Polaków na dwa bieguny, dwa rodzaje myślenia – pozorne i rzeczywiste – i spowodował istnienie wielu kryteriów moralnych. Powstał zupełnie nieznan wcześniej na taką skalę podział świadomości społecznej na dwubiegunową: „my–oni”. W takiej sytuacji ludzie szukali schronienia w sferze rodzinnej, przyjacielskiej i religijnej. Rodziło się poczucie solidarności sąsiedzkiej i rozwijanie wzajemnych nitek kontaktów. Zaś na drugim biegunie stali przedstawiciele partyjnego establishmentu i urzędnicy każdego szczebla, który kojarzył się z władzą PRL. Przy towarzyszącej temu idealizacji „Zachodu” zaczął rodzić się bunt i sprzeciw wobec państwa. To zaś z kolei zrodziło opozycję antykomunistyczną<sup>56</sup>.

Świadomość społeczna jest grupową interpretacją rzeczywistości, dokonywaną zgodnie z interesami, potrzebami i dążeniami grupy. Warunkiem niezbędnym do wyartykułowania własnych potrzeb i dążeń jest uświadamianie ich sobie. Przez to oraz przez przyjęcie faktu, że zrozumienie, czy inni mają podobne zapatrywanie na te same sprawy, pozwala na nazwanie jakiegoś zjawiska jako niezbędnego do dalszego niczym niezakłóconego funkcjonowania. Uznanie czegoś za dobro rodzi konieczność zabezpieczenia jego niedoboru w przyszłości. Tworząc zaś więzi oparte na wspólnotowym przeżywaniu jakiegoś dobra i równie wspólnotowej świadomości, że jego brak będzie niekorzystny, jednostki mogą grupować się w zbiorowości, zdolne do poszukiwania własnych metod zabezpieczenia dobra w przyszłości. Świadomość zaś możliwości posiadania własnych dróg poszukiwania dobra jest czynnikiem jednoczącym oraz niejako decydującym o samostanowieniu grupy na tym wycinku rzeczywistości, w którym przyszło jej działać. Taki stan możemy nazwać podmiotowością. Jak widać, proces dochodzenia do niego jest wieloetapowy i wielopłaszczyznowy, gdzie na każdym z etapów w grę wchodzi różne czynniki, i samo pojęcie jest w stanie ciągłego samoprzekształcania. Zwłaszcza w przypadku społeczeństw, w których następuje transformacja ustroju społeczno-ekonomicznego<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> P. SZTOMPKA, *Zaufanie: warunek...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>56</sup> Tamże zobacz rozdział: *Świadomość społeczna a poczucie podmiotowości*.

<sup>57</sup> A. TUZIAK, *Wielka zmiana z perspektywy lokalnej*, Rzeszów 2002, s. 18.

Przy sumowaniu najważniejszych wniosków płynących z doświadczeń piętnastu lat transformacji ustrojowej, nasuwa się pytanie, czy można jednoznacznie ocenić miniony okres. Przy próbie odpowiedzi warto jest sporządzić katalog problemów, które dotknęły Polaków w okresie przemian.

Marian Golka uważa, że podstawowa różnica w ocenie minionego okresu uzależniona jest od tego, kto jej dokonuje. Obywatele zwracają uwagę głównie na wymiar korzyści lub strat odniesionych w wyniku transformacji. W przypadku polityków ocena zależałaby od tego, czy są przy władzy, czy też aktualnie nie. Z kolei intelektualiści, pomimo ich różnego zaangażowania, sami są przecież obywatelami, którzy na transformacji coś stracili lub zyskali. Przeszkodą w ocenie jest brak możliwości podsumowania długofalowych skutków zmian. Zapytani o to czy warto było w ogóle dokonywać przemian, Polacy są nacją, w której odsetek pozytywnych odpowiedzi na to pytanie jest najwyższy w porównaniu z pozostałymi społeczeństwami byłego bloku socjalistycznego. Pogląd, iż warto było wkroczyć na drogę przemian, wyraziło 67% ankietowanych, wobec 22%, którzy uważali, że nie warto było tego robić. Z tej grupy pozytywną odpowiedź wybrało 91% osób z wykształceniem wyższym, 79% ze średnim i 49% z podstawowym, podczas gdy wśród osób w wykształceniu podstawowym „nie” powiedziało 17% pytanym, zaś tylko 2% badanych z wyższym wykształceniem negatywnie oceniło decyzję o transformacji<sup>58</sup>.

Wśród negatywnych zjawisk, jakie są najczęściej wymieniane, znajdują się zbyt liczne – zdaniem badanych – spory polityczne, różnicowanie na tych „sprzed” i na tych „po” roku 1989. Razi, że kolokwialnie mówiąc, zbyt wiele „starego” udaje „nowe”, czego przykładem jest socjalizm w konstruowaniu budżetu państwa. Także zbyt wiele „nowego” przypomina „stare” w dziedzinie moralności działalności publicznej, a chodzi tu przede wszystkim o korupcję i klientelizm. Pytani o pozytywne skutki przemian ustrojowych, badani podają zwłaszcza polepszenie stosunków z innymi krajami i ustabilizowanie sytuacji międzynarodowej, a także możliwość swobodnego wyjazdu poza granice państwa. Zmiany na lepsze zaobserwowano także w gospodarce, a także bezpośrednio widoczna stała się poprawa życia w miejscu zamieszkania badanych. Brak jest im jednak poczucia wpływu na to, co się dzieje w państwie. Nie uważają również, że stosunki między władzą i społeczeństwem uległy znacznej poprawie<sup>59</sup>.

Pomimo szerokiego poparcia społeczeństwa dla idei transformacji zdania dotyczące poziomu życia w Polsce przed i po roku 1989 są już wyrównane, twierdzi tak bowiem po 43% ankietowanych. Wśród badanych zaś panuje przekonanie, że Polska jest krajem „do życia” takim samym jak poprzednio<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> M.GOLKA, *Problemy Polski i Polaków*, w: Z. DROZDOWICZ, Z. PUŚLECKI, *Adaptacja przez transformację*, Poznań 2001.

<sup>59</sup> Tamże, s. 155.

<sup>60</sup> Tamże.

Do obniżenia poziomu zaufania społecznego po 1989 r. przyczyniło się bardzo wiele zjawisk, które zrodziły w Polakach poczucie ryzyka i niepewności. Wraz ze wzrostem inflacji nastąpił zatrważająco szybki wzrost bezrobocia, a w konsekwencji brak społecznej stabilności.

Daje się zauważyć także kryzys małżeństwa i rodziny, związany m.in. z tzw. emigracją zarobkową. Jest mniej dzieci i więcej osób w wieku emerytalnym. Świadczy to o coraz częstszym życiu Polaków w samotności i o coraz późniejszym decydowaniu się na założenie rodziny przez młodych ludzi<sup>61</sup>.

Przy zubożeniu społeczeństwa nastąpił wzrost liczby ofert typowo konsumpcyjnego stylu życia, stwarzających nowe, nieznane dotąd i sztuczne wzorce życiowe, stylizowane na społeczeństwach zachodnich. To wyryło w umysłach obywateli ślady zupełnie nowej i nieznannej jeszcze kultury, zaś podane wzorce możliwości wyboru wielu dóbr nie znalazły odbicia w zamożności obywateli, a ilość towaru na półkach w zasobności portfeli konsumentów<sup>62</sup>.

Również w sferze stanowienia, ale także niestety w sferze stosowania i egzekwowania prawa, nastąpił spadek zaufania do odpowiedzialnych za nie instytucji życia społecznego. Okazało się, że transformacja systemu niosła ze sobą konieczność zmiany wielu przepisów, czego wymagały zmieniające się okoliczności, wchodzenie Polski na arenę międzynarodową i przystosowanie się do standardów organizacji i sojuszy, do których grona miało wejść nasze państwo. Toteż ich nagła i masowa zmiana wywołała w społeczeństwie poczucie chaosu i bezradności wobec nagle zmieniających się na tak dużą skalę okoliczności.

Znacznemu obniżeniu uległo poczucie bezpieczeństwa obywateli, a spowodowane to zostało wzrostem przestępczości zorganizowanej oraz słabą efektywności policji, a także innych służb kontroli i nadzoru. W odruchu bezsilności również w naszym kraju nastąpił wzrost popularności środków zastępczych w postaci broni, systemów blokujących oraz pakietów towarzystw ubezpieczeniowych. Wszystko to zaś uzupełnione zostało powszechnym lękiem przed bezkarnością sprawców.

Poważnym problemem społecznym jest korupcja. Łapówki, dary i wymiana pewnych usług mają dać pewność co do działania innych osób, zgodnie z naszymi oczekiwaniami. Zaś w celu zabezpieczenia się przed fizyczną napaścią, nastąpiło zjawisko zaopatrywania się w broń oraz korzystania z usług agencji ochrony. W przypadku nieuczciwych kontrahentów skutek mają zapewnić agencje wymuszające zwrot zaległych należności. Przyczyną była też duża liczba afer, które pomimo ujawnienia nie doprowadziły do ukarania sprawców lub wręcz do ich niewykrycia.

Oburzenie społeczne wywołał również fakt niedojrzałości elit politycznych, ich niekompetencja i niefachowość, niski poziom etyczny polityków oraz

<sup>61</sup> *Bilans III Rzeczypospolitej*, „Gazeta Wyborcza” z 17.06.2003.

<sup>62</sup> Por. Z. BAUMANN, *Tożsamość. Wtedy, teraz, po co?*, w: *Idee a urządzenie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, red. E. Nowicka, M. Chalubiński, Warszawa 1999, s. 52.

ich egoizm i działania sprzeczne z bezinteresownością reprezentowania dążeń społecznych. Elity współczesnej Polski zostały określone mianem nomadycznych, „bo zajmują się swoimi interesami i zapominają o powinnościach wobec nowoczesnego państwa”<sup>63</sup>.

W nowych okolicznościach i konieczności znalezienia się Polaków w zupełnie nowej dla nich sytuacji rozwijały się marzenia i nierealne wyobrażenia na temat czasu po transformacji zbudowane na gruncie „heroicznej i romantycznej walki Solidarności”<sup>64</sup>. Duch ten jednak zakorzeniony był w świadomości Polaków od dawna, gdyż w czasach zaborów pomagał stawiać czoła rzeczywistości uciskanego narodu, a także przynosił opowieść o upodmiotowionej Polsce, która umarła i na pewno „zmartwychwstanie”<sup>65</sup>. W czasach wyzwolenia rzeczywistość romantyczna klóci się jednak z nowymi okolicznościami czasu przemian i wyzwaniem, które domagają się realizacji każdego dnia na nowo i żadna jednorazowa, choćby nawet długotrwała rewolucja, raz na zawsze ich nie rozwiąże<sup>66</sup>.

Z powodu braku wpływu na przebieg niektórych procesów i zachowań innych ludzi, a także na podejmowane przez nich decyzje, ludzie odwołują się do różnych zamiennych form zaufania. Te środki zastępcze dotyczą różnych poziomów aktywności obywateli i grupują się według różnych sposobów radzenia sobie z niepokojem. Polacy, jako mieszkańcy kraju, w którego historię bardzo silnie wpisana jest tradycja Kościoła rzymskokatolickiego, zawsze szukali oparcia społecznego w wierze w Boga, a działania w celu wyrażenia dążeń społecznych były często podejmowane wspólnie z Kościołem. Stał się on naturalną instytucją wspomagającą patriotyczną tożsamość szukających suwerenności Polaków. Sytuacja ta nie uległa znacznej zmianie po 1989 r., jednakże społeczeństwo otwarcie wyraziło niechęć do ingerowania hierarchów kościelnych w sprawę polityki.

Te grupy społeczne, które szczególnie źle znoszą trudności przystosowawcze do nowych warunków, izolują się od otoczenia, zamykając w gettach grupowych i opierając się wyłącznie na szowinistycznej lojalności i ksenofobii. Wykazują one wrogość wobec obcych, wśród swoich zaś poszukują silnego przywódcy i autorytetu na wzór wodza oraz paternalizmu<sup>67</sup>.

Niestety, wymienione zjawiska można również zaobserwować w polskim społeczeństwie przemian, w którym drastycznie spadło poczucie bezpieczeństwa i zaufania wobec przyszłości. Można znaleźć wiele przykładów takiej

<sup>63</sup> W. MORAWSKI, *Zmiana instytucjonalna. Społeczeństwo. Gospodarka. Polityka*, Warszawa 1998, s. 160.

<sup>64</sup> P. SZTOMPKA, *Zaufanie: warunek...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>65</sup> Z. KRASNODEBSKI, *Polityczne meandry Romantyzmu*, w: *Idea a urządzenie świata...*, dz. cyt., s. 318.

<sup>66</sup> Por. Z. BAUMANN, *Tożsamość...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>67</sup> P. SZTOMPKA, *Zaufanie: warunek...*, dz. cyt., s. 119.

sytuacji w różnych dziedzinach życia. W sferze ekonomicznej na przykład jest to częstszy wybór krótkoterminowych decyzji inwestycyjnych lub w przypadku giełdy opieranie się na „magicznych receptach” i perspektywie szybkiego zysku, nie zaś wnikliwej analizie wyników i procesów finansowych. Jest to rozwój gałęzi rozrywki związanych z hazardem i grami liczbowymi oraz liczeniem na los i szczęście. W takim społeczeństwie nad oszczędnościami i inwestycjami zaczyna dominować konsumpcyjny styl życia. W rodzinach zmniejsza się liczba dzieci w wyniku obaw o ich przyszłość. Zaś decyzje edukacyjne oderwane są od rzeczywistości rynku pracy. Ogólnie rzecz biorąc, odnośnie poprawy życia Polaków w przyszłości panują dość chłodne i mało entuzjastyczne przeczucia<sup>68</sup>.

Sytuacja, w jakiej obecnie znalazło się nasze społeczeństwo, jest dość specyficzna. Zresztą dotyczy to nie tylko Polski, ale również reszty społeczeństw ulegających procesowi przemian rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Przechodząc pewną granicę tej transformacji, społeczeństwa krajów postkomunistycznych, weszły również w orbitę oddziaływania problemów charakterystycznych dla krajów o gospodarce wolnorynkowej i systemie kapitalistycznym. Ale chodzi tu również o przemiany w sferze kulturowej, dotykające te społeczeństwa, dokładniej zaś o pojawienie się zupełnie nieznanymi wcześniej problemów.

W takich warunkach społeczeństwo, które przeszło wiele zmian ekip rządzących, etapy drastycznego obniżenia się poziomu życia oraz załamania się autorytetu wszelkich uznanych instytucji, potrzebuje w codziennych doświadczeniach pewnych, czytelnych sygnałów, świadczących o tym, że państwo robi coś przeciwko poczuciu tymczasowości swoich obywateli. Potrzebuje sygnałów, że państwo w swoich działaniach i procedurach podejmowania decyzji potrafi zapewnić stałość i pewność. Występuje także potrzeba stabilizacji w dziedzinie gospodarki, która zatrzyma pogłębianie się złej sytuacji bytowej warstw najuboższych oraz skrajne rozwarstwienie, szkodliwe dla całego społeczeństwa. Potrzebuje ono zaprzestania nagłych zwrotów i wycofywania się z wcześniej podjętych decyzji. Do tego zaś potrzeba trwałych i pewnych reguł gry społecznej, które mogą zapewnić powszechną odpowiedzialność przed prawem za podejmowane decyzje urzędników państwowych każdego szczebla, w celu zapobieżenia arbitralności decyzji niektórych organów.

Nie może istnieć sytuacja, w której politycy twierdzą, że aby kogoś odwołać ze stanowiska, trzeba mu najpierw udowodnić winę. W przypadku instytucji publicznych związanych z polityką rola przełożonego w tej dziedzinie powinna być nadrzędna i przede wszystkim to on powinien decydować o tym, czy dany pracownik jest godny zaufania, czy też nie. Nie mogą być stosowane realia procesu karnego, gdzie istnieje pojęcie domniemanej niewinności oskarżonego do ostatniej chwili. W tej dziedzinie powinna panować zasada transparentności wszelkich działań podejmowanych przez urzędników. Urzędnik pod wpływem

<sup>68</sup> P. SZTOMPKA, *Zaufanie: warunek...*, dz. cyt., s. 120.

jakichkolwiek zarzutów sam powinien dążyć do wykazania dowodów swojej niewinności (nie zostawiać tego sądowi) lub po prostu złożyć dymisję. Podobne zasady mogłyby doprowadzić do odbudowania autorytetu organów państwa, gdyż położyłyby kres tajności, anonimowości i brakowi zrozumienia reguł działania tychże. Tajemniczość sfery publicznej należy dla uzyskania poparcia społecznego zastąpić otwartością i widocznością życia politycznego<sup>69</sup>.

Spółeczeństwo potrzebuje bodźca w postaci pewności życia, bezpieczeństwa publicznego i społecznego, pewności w przeciwdziałaniu zagrożeniom bezpośrednim i przestępczości oraz pośrednim (niezasłużone obniżenie poziomu życia). W tym celu niezbędne jest podniesienie poziomu działania i uczciwości służb ścigania, a także urzędników najniższego szczebla, tzw. „pierwszego kontaktu”. Ważna jest również w tym procesie poprawa kondycji polskiego sądownictwa i usprawnienie procesu rozpatrywania spraw w sądach kolejnych instancji oraz takie ich udroźnienie, aby czas rozpatrywania spraw uległ skróceniu. Daloby się to zrobić między innymi, przesuując kompetencję rozpatrywania niektórych spraw (zwłaszcza tych dotyczących drobniejszych wykroczeń) na kolegia do spraw wykroczeń, jak to miało miejsce do niedawna.

Wchodząc na inny poziom refleksji teoretycznej, można zadać pytanie, czy problem nie leży w zaburzeniu równowagi między oddzielnymi instytucjami władzy, o których rozdzieleniu pisał John Locke i Charles Louis Montesquieu. Obie koncepcje pomimo swoich różnic postulowały jednak rozdział sfer, nad którymi pieczę trzyma państwo. Wzajemne równoważenie się, a przez to i ograniczanie kompetencji poszczególnych władz daje podstawy do budowy systemu o trwałym podłożu i strukturze<sup>70</sup>.

Jednak nie tylko podział władz ma zapewnić ową trwałość. Inne warunki, to rola środków masowej komunikacji w wyrażaniu opinii publicznej, czyli „czwartej władzy”. To także federalistyczna budowa państwa, faktyczny pluralizm polityczny i silna parlamentarna opozycja. Ważnym elementem jest przeniesienie kompetencji organów centralnych na władze lokalne poprzez ożywienie samorządu terytorialnego i zaprzestanie koncentracji władzy. Przez to zaś może nastąpić zwiększenie wpływu samorządów na podejmowane decyzje, a w społeczności przeświadczenia o ich przejrzystości.

Bardzo trudną do uchwycenia kwestią jest także etyczna strona rzeczywistości społecznej i politycznej. Zwracamy uwagę na postulat, który coraz częściej pojawia się w literaturze politologicznej: nie ma polityki bez etyki. Zaprzeczając hasłom Macchiavellego wskazujące jedynie na celowość i skuteczność działań, wołanie o etykę jest uwiarygodnieniem społeczeństwa podmiotowego – obywatelskiego.

<sup>69</sup> Por. Ł. WARZECHA, *Polacy kombinują, a Anglicy nawet nie wiedzą, co to znaczy. Rozmowa z Hanną Gronkiewicz-Waltz*, „Angora” 3 (2004), s. 26–27.

<sup>70</sup> J. LOCKE, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992; Ch. L. MONTESQUIEU, *O duchu praw*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1927.

Przeprowadzenie zauważalnych zmian wobec niekompetencji i amoralności niektórych urzędników państwowych na rzecz autentycznego autorytetu reprezentantów i funkcjonariuszy sprawujących mandat do rządzenia państwem można śmiało nazwać wyzwaniem dla elit politycznych. Przede wszystkim zaś dla społeczeństwa, z którego te elity się wywodzą. Problem ten dotyka parlamentarzystów, polityków, urzędników administracyjnych i zarządzających oraz wszystkich urzędników, którzy działają na styku między sferą publiczną a obywatelem. Jest to o tyle złożone, o ile trudne zarazem i wprowadzenie tych zasad w życie wymaga przede wszystkim niespożytych zasobów energii oraz żelaznej konsekwencji w reagowaniu na wszelkie odstępstwa od reguły.

Są to jednak rozwiązania niezbędne do budowania trwałego systemu demokratycznego, a w nim do rozwoju aktywnego społeczeństwa obywatelskiego. Takiego społeczeństwa, które byłoby zdolne do samodoskonalenia, do przekraczania własnych granic i do konstruowania własnej historii. Bez kultury zaufania, takie społeczeństwo nigdy jednak nie powstanie.

## Zakończenie

Rozważania o społeczeństwie obywatelskim zwracają uwagę na organizowanie stosunków międzyludzkich, ze szczególnym uwzględnieniem zaufania społecznego. Czynnikiem niezbędnym do istnienia społeczeństwa otwartego jest występowanie oddolnej mobilizacji ludzi w celu zaspokojenia szczegółowych potrzeb, których nie może zbać państwo. Społeczeństwo takie odchodzi od struktury hierarchicznej o pionowym dostępie do życia publicznego i próbuje przejść do struktury o charakterze wertykalnym, w którym różne podmioty pozostają ze sobą w zasięgu poziomym i mają wzajemnie szeroki i bezpośredni dostęp.

Społeczeństwo także winno cechować się samoświadomością poznawczą i normatywną. Interakcje społeczne, wiedza, czynności społeczne: zbieżne i rozbieżne, konflikty i współpraca są jej źródłem. Samoświadomość jest wytworem działania różnych instytucji. Jej rezultatem jest zainteresowanie wspólnym dobrem. Samoświadomość jest elementem poznawczym, który istnieje w odniesieniu do czynników normatywnych – wartości i norm, jakie kształtują i organizują codzienne zachowania. Powyższe cechy określają, na ile normy społeczne kształtują model społeczeństwa obywatelskiego oraz sposoby zachowań obywateli<sup>71</sup>. Implikuje ono również to, że jednostki dostrzegają swoją autonomię i coraz częściej szukają możliwości bezpośredniego dostępu do całej wspólnoty narodowej bez używania pośrednictwa ze strony państwa. Dlatego uczestniczą w wyborach, referendum i otwartych transakcjach rynkowych. Wiąże się to

<sup>71</sup> E. SHILLS, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie...*, dz. cyt., s. 11–13.

z rosnącą samoświadomością jednostek i uznawaniem przez nie przynależności do coraz szerszych grup społecznych – społeczeństwa, narodu czy społeczności międzynarodowej.

Aby można było mówić o tak budowanym życiu społecznym, muszą być spełnione warunki ustroju demokratycznego. W związku z tym, każdy projekt społeczeństwa obywatelskiego jest związany z odpowiednią teorią demokracji i konkretnie istniejącymi warunkami jej praktyki. Nie ma bowiem jednej, uniwersalnej teorii społeczeństwa obywatelskiego, lecz jedynie można powiedzieć, że demokratyczne rozwiązania zwiększają zakres możliwości powstania społeczeństwa obywatelskiego<sup>72</sup>. „Silna demokracja potrzebuje obywateli, obywatelom potrzebne jest społeczeństwo obywatelskie, społeczeństwo obywatelskie wymaga spoiwa, które nie byłoby związane z polityką tożsamości, spoiwem takim jest demokracja”<sup>73</sup>. Społeczeństwo obywatelskie jest z demokracją ściśle powiązane.

Demokratyczna koncepcja uznaje podmiotowość zwykłych ludzi w ich codziennym życiu. Według niej rola jednostek jest minimalna, ale bez tej małej, minimalnej działalności, nie byłoby wielkich, społecznych przekształceń. Społeczeństwo, które się przekształca, ma możliwość przekraczania własnych granic, pokonywania przeszkód, jest aktywne; takie społeczeństwo zależy od cech jednostek i ich osobowości, od tego, czy są aktywne, czy ludzie posiadają charakter twórczy i zdolność do nauki. Niezbędny jest odpowiedni poziom i właściwości struktur społecznych i warunków, w których ludzie podejmują działania. W perspektywie czasowej potrzebny jest panujący w społeczeństwie pozytywny stosunek do przeszłości i tradycji oraz optymistyczne wizje przyszłości<sup>74</sup>.

## **Rolle des Gesellschaftsvertrauen in der bürgerlichen Gesellschaft**

### Zusammenfassung

Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft wurde Ende des XX Jahrhunderts zum Gegenstand einer umfangreichen Diskussion der Denker, Theoretiker und der politischen Aktivisten. Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft ist wiedergeboren, unter Anderen als Antwort auf die Bestreitung im Westen der Pflegekonzeption des sozialdemokratischen Modells des Sozialstaates (welfare

<sup>72</sup> *Społeczeństwo obywatelskie...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>73</sup> B. BARBER, *Dżihad kontra Meświat*, Warszawa 2004, s. 18.

<sup>74</sup> P. SZTOMPKA, *Sojologia*, Kraków 2002, s. 449.

state), infolge der Verarmung des öffentlichen Sektors und des Verfalls des Sinns für Gesellschaftlichkeit.

Der erste Abschnitt des Artikels stellt die Ansichten der zeitgenössischen Denker dar über Ideen, Aspekte der Existenz und des Betriebs der Gesellschaft, in der der bürgerliche Subjektivismus angebaut wird.

Das Vertrauen ist ein Gewebe einer bestimmten Art von Beziehungen, die das Wachstum des bürgerlichen Subjektivismus verursachen. Sein Niveau bedingt unser soziales Verhalten- Offenheit, Freiheit von Angst, Ausfall einer gegenseitigen Kontrolle, Freiheit des Handelns, Spontaneität, Innovation und Nonkonformismus.

Gestützt auf den polnischen Erfahrungen der Systemtransformation stellt der zweite Abschnitt der Reflexion die Aufgaben dar, die sowohl vor dem Staat und seinen Vertretern stehen, als auch vor den Bürgern, um eine Gesellschaft aufzubauen, in der die Priorität folgende Eigenschaften sind: Subjektivismus, Freiheit- und Arbeitaffirmation, aber auch Verantwortung, mit der die Pflichten gegenüber der Gesellschaft verbunden sind.

*Übersetzt von Waldemar Irek*

Ks. Jarosław Kamiński\*

## PRZYGOTOWANIE DO MAŁŻEŃSTWA I ŻYCIA W RODZINIE NA PRZYKŁADZIE DIECEZJI PŁOCKIEJ

Jednym z głównych zadań duszpasterstwa rodzin jest przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie. Przypomniał o tym Jan Paweł II, który w Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* stwierdził, że:

bardziej niż kiedykolwiek, w naszych czasach konieczne jest przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego. W niektórych krajach są jeszcze rodziny, które, według dawnych zwyczajów, same troszczą się o przekazanie młodym tych wartości, które odnoszą się do życia małżeńskiego i rodzinnego, poprzez stopniowe wychowywanie i wprowadzanie w te problemy. Jednakże zmiany, które dokonały się w łonie prawie wszystkich współczesnych społeczeństw, wymagają tego, ażeby nie tylko rodzina, ale także społeczeństwo i Kościół podjęły wysiłek odpowiedniego przygotowania młodych do odpowiedzialności za ich własne jutro. Dlatego Kościół winien popierać lepsze i intensywniejsze programy przygotowania do małżeństwa, ażeby wyeliminować [...] trudności, z którymi boryka się tyle małżeństw, a bardziej jeszcze po to, aby stworzyć pozytywne warunki do powstawania i dojrzewania udanych małżeństw (FC 66).

Szczególna troska o rodzinę, w tym również o właściwe przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego, spoczywa na biskupach. Każdy biskup powinien „troszczyć się o tę dziedzinę duszpasterstwa, bez wątpienia pierwszoplanową. Musi poświęcić jej swe zainteresowanie, troskę i czas, zapewnić jej ludzi i środki” (FC 73). Stąd też Biskup Płocki Piotr Libera, odpowiadając na wezwanie Papieża Polaka oraz uwzględniając wytyczne *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*<sup>1</sup>, w liście do wiernych na Wielki Post 2010 roku napisał:

---

\* Ks. dr Jarosław Kamiński – Centrum Psychologiczno-Pastoralne „Metanoia” w Płocku.

<sup>1</sup> Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* (01.05.2003), Warszawa 2003 (dalej DDR).

Ewangelia rodziny i życia małżeńskiego musi być głoszona z całą mocą i zapalem. Dlatego, zatroskany o przyszłość małżeństw i rodzin naszej diecezji, poleciłem przygotować specjalny dokument, który nosi tytuł *Instrukcja o przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego w Diecezji Płockiej*. [...] Dokument ten zawiera szczegółowy program formacyjny, jaki od 1 marca 2010 r. będzie obowiązywał w naszym Kościele lokalnym<sup>2</sup>.

W niniejszym artykule, w oparciu o wskazania wspomnianej Instrukcji<sup>3</sup>, zostanie ukazana specyfika płockich rozwiązań w zakresie przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego. Wcześniej jednak zostaną omówione wyniki badań przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w diecezji płockiej<sup>4</sup>, które są niejako „socjologiczną fotografią” wiary, wiedzy, przekonań i postaw wiernych Kościoła na Mazowszu. Szczególna uwaga zostanie zwrócona na te wyniki, które wprost lub pośrednio odnoszą się do kwestii małżeństwa i rodziny.

## 1. Wyniki badań socjologicznych dotyczące kwestii małżeństwa i rodziny

Diecezja płocka należy do najstarszych diecezji w Polsce. Liczba ludności na jej obszarze wynosi ok. 806 tys., w tym 56% ludności wiejskiej. Szacuje się, że diecezja ma powierzchnię 11,7 tys. km<sup>2</sup>, na której mieszka 97% katolików, zorganizowanych w 245 parafiach posiadających 372 ośrodki kultu<sup>5</sup>. Badania socjologiczne zostały przeprowadzone na terenie całej diecezji jesienią 2009 r. Objętych nim zostało 600 dorosłych osób: 47,8% mężczyzn i 52,2% kobiet. Głównym narzędziem badawczym był kwestionariusz, w którym znalazło się 6 grup tematycznych zawierających 66 pytań dotyczących życia religijnego i społecznego: wiara i wiedza religijna, praktyki religijne, stosunek do religii i Kościoła, zwyczaje religijne, wartości i postawy moralne, integracja z diecezją, parafią i środowiskiem lokalnym<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> P. LIBERA, *List duszpasterski Biskupa Płockiego na Wielki Post 2010 roku*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 2010 nr 2, s. 63–64.

<sup>3</sup> Zob. P. LIBERA, *Instrukcja o przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego w Diecezji Płockiej*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 2010 nr 2, s. 70–80 (dalej IDP).

<sup>4</sup> Pełne wyniki badań znajdują się w publikacji: *Postawy religijno-społeczne mieszkańców diecezji płockiej. Raport z badań przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Płock 2010 (dalej PRSDP).

<sup>5</sup> L. ADAMCZUK, *Procedura badania postaw religijnych w diecezji płockiej*, w: PRSDP, s. 9–10.

<sup>6</sup> Tamże, s. 11.

## 1.1. Wiara i wiedza religijna

Wiara i wiedza religijna stanowią jeden z siedmiu parametrów religijności. Aby przyjąć określoną wiarę i ją publicznie wyznawać, człowiek musi posiadać przynajmniej jakieś minimum wiedzy religijnej<sup>7</sup>. Trudno jest bowiem wierzyć w coś lub kogoś, czego lub kogo się nie zna. W diecezji płockiej 92,8% badanych określiło się jako osoby wierzące, w tym 17,8% jako głęboko wierzące; 4,3% respondentów zadeklarowało się jako osoby niezdecydowane, 2,0% – obojętne i 0,8% – niewierzące. Mając na uwadze zmienną, jaką jest struktura stanu cywilnego, która ma istotne znaczenie dla niniejszego artykułu, można zauważyć, że najwyższe wskaźniki osób niewierzących uzyskują „żonaci; tylko ślub cywilny” – 26,7% oraz rozwiedzeni – 7,7%<sup>8</sup>. Z badań wynika, że najliczniejszą grupę, która nie wierzy w określone prawdy wiary katolickiej stanowią małżonkowie mający tylko ślub cywilny: 20,0% nie wierzy w Trójcę Świętą; 56,7% odrzuca wiarę w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa; 33,3% nie uznaje istnienia piekła, a 26,7% istnienia czyśćca<sup>9</sup>. Należy zatem odnotować, że życie osób w związkach niesakramentalnych jest istotną przeszkodą w przyjęciu katolickich dogmatów i stanowi duże wyzwanie dla współczesnego duszpasterstwa<sup>10</sup>.

Interesujące wyniki przeprowadzonych badań dotyczą wiedzy religijnej respondentów. Ankieterzy postawili pytania na temat osoby Jezusa Chrystusa, znajomości sakramentów świętych, imion Ewangelistów itp. Na pytanie: „Kim jest Jezus Chrystus?” w zmiennej „stan cywilny” największy wskaźnik „poprawności” zanotowano dla małżonków tylko po ślubie cywilnym – 26,7%<sup>11</sup>. Jeśli chodzi o znajomość sakramentów świętych, to jest ona na dość wysokim poziomie. Sakrament małżeństwa poprawnie wymieniło 88,3%, a nie wymieniło 8,0% respondentów. Można zatem stwierdzić, że małżeństwo jako jeden z siedmiu sakramentów jest dobrze rozpoznawalne wśród mieszkańców diecezji płockiej<sup>12</sup>. Wysokie wskaźniki (71,3% – 78,8%) odnotowano również w kwestii dotyczącej znajomości imion Ewangelistów. W zmiennej „stan cywilny”, podobnie jak w przypadku pytania o osobę Jezusa Chrystusa, największa znajomość imion czterech autorów Ewangelii cechuje małżeństwa tylko po ślubie cywilnym – 82,1%<sup>13</sup>. Wyniki te – mimo że mogą budzić zaskoczenie i zdziwie-

<sup>7</sup> M. CHMIELEWSKI, *Wiara i wiedza religijna*, w: PRSDP, s. 19.

<sup>8</sup> Tamże, s. 21.

<sup>9</sup> Tamże, s. 22–24.

<sup>10</sup> W 2008 r. powstały w diecezji płockiej dwa ośrodki duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych: w Płocku w parafii pw. Świętego Krzyża i w Ciechanowie w parafii pw. św. Piotra Apostoła.

<sup>11</sup> M. CHMIELEWSKI, *Wiara i wiedza religijna*, art. cyt., s. 27.

<sup>12</sup> Tamże, s. 32.

<sup>13</sup> Tamże, s. 33.

nie – potwierdzają jedynie fakt, iż wiedza nie zawsze prowadzi do przyjęcia określonych prawd wiary i postępowania według ich zasad.

## 1.2. Udział w niedzielnej Mszy św. i modlitwa indywidualna

W dojrzałej religijności wiara i wiedza powinny być dopełnione praktykami religijnymi, które w badaniach socjologicznych należą do najczęściej stosowanych wskaźników pomiaru zinstytucjonalizowanej religijności (tzw. kościelność).

Praktyki religijne, o charakterze indywidualnym i zbiorowym, są kształtowane przez uznanie rzeczywistości *sacrum*, chociaż trudno jest socjologicznie określić, na ile zachowania rytualno-kultowe są wyrazem akceptacji rzeczywistości nadprzyrodzonej, na ile ona wyraża się w nich i urzeczywistnia, na ile zaś jest dziedzictwem społeczno-kulturowym. Stąd, mówimy o konsekwencjach wynikających z wiary w dziedzinie praktyk religijnych obowiązkowych i nieobowiązkowych<sup>14</sup>.

Poniżej zostaną zaprezentowane wyniki badań dotyczących uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. oraz praktykowania modlitwy indywidualnej ze szczególnym uwzględnieniem zmiennych: „płeć”, „wiek” i „stan cywilny”.

Z przeprowadzonych badań wynika, że prawie połowa (47,7%) katolików diecezji plockiej uczestniczy we Mszy św. w każdą lub w prawie każdą niedzielę<sup>15</sup>. W korelacji ze zmiennymi „płeć”, „wiek” i „stan cywilny” przedstawia się to następująco:

częściej kobiety niż mężczyźni (57,8% wobec 36,5%); osoby w wieku 18–25 lat (35,2%) i 36–40 lat (34,7%) rzadziej niż osoby w wieku 26–35 lat (39,8%), 41–50 lat (49,6%), 51–60 lat (45,8%) i powyżej 60 lat (66,9%); osoby stanu wolnego (31,5%), żyjące w niesakramentalnych związkach małżeńskich (33,3%), rozwiedzeni lub w separacji (30,0%) rzadziej niż osoby żyjące w sakramentalnych związkach małżeńskich (50,0%) i stanu wdowiego (70,1%); małżeństwa bezdzietne (58,5%), osoby z rodzin trójpokoleniowych (51,7%) i matki samotnie wychowujące dzieci (53,5%) częściej niż osoby z rodzin dwupokoleniowych (41,8%)<sup>16</sup>.

Modlitwa, która jest podstawową formą komunikacji człowieka z Bogiem, może mieć charakter wspólnotowy lub indywidualny. Modlitwa indywidualna sprowadza się zazwyczaj do wypowiedziania krótkich formuł (np. pacierz), które – w zależności od intencji modlącego się – przybierają postać prośby, dziękczy-

<sup>14</sup> J. MARIAŃSKI, *Konsekwencje wiary w dziedzinie praktyk religijnych*, w: PRSDP, s. 73. Do praktyk religijnych o charakterze obowiązkowym należą: Msza św. niedzielna, spowiedź i Komunia wielkanocna; do praktyk nieobowiązkowych należą: modlitwa codzienna, częsta Komunia św., nabożeństwa, zwyczajne i obrzędy. Tamże, s. 75.

<sup>15</sup> Tamże, s. 79.

<sup>16</sup> Tamże, s. 81.

nienia bądź uwielbienia. Jak wynika z wypowiedzi badanych katolików diecezji płockiej, 48,0% z nich odmawia modlitwę codziennie lub prawie codziennie, jedna czwarta modli się rzadko (raz w tygodniu) i tyle samo praktycznie zerwało z praktyką modlitwy indywidualnej<sup>17</sup>.

Regularną lub prawie regularną modlitwę częściej deklarowały kobiety niż mężczyźni (63,9% wobec 30,7%); rzadziej osoby w wieku 18–25 lat (26,1%), 36–40 lat (24,5%) niż w wieku 41–50 lat (39,6%), 26–35 lat (41,5%), 51–60 lat (51,3%) i powyżej 60 lat (79,4%); osoby stanu wolnego (21,4%), żyjące w niesakramentalnych związkach małżeńskich (33,3%), rozwiedzeni lub w separacji (35,0%) rzadziej niż będący w związkach małżeńskich sakramentalnych (51,1%) lub w stanie wdowim (85,1%); pochodzący z rodzin trójpokoleniowych (50,5%), z małżeństw bezdzietnych (52,8%) i osoby samotne (58,2%), częściej niż osoby z rodzin dwupokoleniowych (41,2%)<sup>18</sup>.

Wyniki te są wezwaniem dla kapłanów, aby w duszpasterstwie parafialnym zwrócić większą uwagę na formację mężczyzn, osób w wieku 18–40 lat, małżeństw niesakramentalnych oraz otoczyć szczególną troską osoby rozwiedzione i żyjące w separacji.

### 1.3. Mini model etyki seksualnej

Z duszpasterskiego punktu widzenia dużym niepokojem napawają wyniki dotyczące tzw. mini modelu etyki seksualnej. W przeprowadzonych badaniach zapytano katolików diecezji płockiej o zagadnienia związane z małżeństwem: wolną miłość, wolne związki, współżycie seksualne przed ślubem kościelnym, zdradę małżeńską, rozwód, stosowanie środków antykoncepcyjnych, przerywanie ciąży. Wszystkie te zagadnienia bezpośrednio wiążą się z moralnością i katolickim modelem etyki seksualnej<sup>19</sup>. Opinie respondentów można podzielić na trzy rodzaje: opinie akceptujące katolickie wymogi moralne („niedopuszczalne”); opinie niezgodne z katolickim modelem moralności („dopuszczalne”); opinie wyrażające się w stwierdzeniu „to zależy”.

Opinie akceptujące katolicki model moralności („niedopuszczalne”) przedstawiają się następująco: zdrada małżeńska – 81,3%; przerywanie ciąży – 65,0%; wolna miłość – 47,3%; rozwód – 45,5%; wolne związki – 33,8%; współżycie seksualne przed ślubem kościelnym 22,2%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 18,8%. Widać zatem, że najbardziej ceniona jest wierność małżeńska i życie dziecka poczętego. Wszystkie zaś pozostałe kwestie nie osiągają nawet połowy badanych, a w przypadku „stosowania środków antykoncepcyjnych” obejmują zaledwie 18,18% respondentów. Jeśli chodzi o opinie „dopuszczalne”,

<sup>17</sup> J. MARIĄŃSKI, *Konsekwencje wiary...*, art. cyt., s. 98.

<sup>18</sup> Tamże, s. 98–99.

<sup>19</sup> W. ZDANIEWICZ, „*Sacrum*” i moralność, w: PRSDP, s. 110.

to widać tu wyraźny brak akceptacji dla katolickiego modelu etyki seksualnej. Badani uważają za dopuszczalne: stosowanie środków antykoncepcyjnych – 43,5%; współżycie seksualne przed ślubem kościelnym – 42,7%; wolne związki – 29,2%; wolną miłość – 18,5%; rozwód – 16,6%; przerywanie ciąży – 7,5%; zdradę małżeńską – 3,5%. „Opinie respondentów wyrażające się w stwierdzeniu «to zależy», świadczą o braku zdecydowanych przekonań w wyborach moralnych uzasadniających odpowiednie zachowanie. Są to duże procenty zamykające się w przedziale 11,8%–31,5%”<sup>20</sup>. Ponadto trzeba podkreślić, że 59,8% badanych dopuszcza lub dopuszcza pod pewnymi warunkami („to zależy”) procedurę zapłodnienia *in vitro*<sup>21</sup>.

#### 1.4. Ślub kościelny i religijne wychowanie dzieci

W badaniach postawiono respondentom również pytania dotyczące ślubu kościelnego i religijnego wychowania dzieci. Na pytanie „Co sądzi Pan/i o ślubie kościelnym i cywilnym?” (N=600) badani odpowiedzieli: naprawdę ważny jest ślub cywilny – 3,3%; ślub cywilny nie wystarczy, trzeba mieć także ślub kościelny – 67,8%; żaden ślub nie jest potrzebny, aby założyć rodzinę – 16,7%. Niepokojem napawa duży odsetek osób, które nie akceptują żadnego ślubu oraz nie mają wyrobionego zdania na ten temat (12,0%). Potrzebę ślubu kościelnego badani wyraźnie wiążą z wartościami sakralnymi. Potwierdzają to odpowiedzi na pytanie „Dlaczego ważny jest ślub kościelny?»: jest sakramentem, przysięgą przed Bogiem – 38,2%; jest pomocą w zachowaniu wierności i wychowaniu dzieci – 5,3%; jest tradycją związaną z wychowaniem – 2,0%; jest obowiązkiem katolików, tego wymaga Kościół – 19,8%<sup>22</sup>.

Następne pytanie dotyczyło religijnego wychowania dzieci, na które 88% respondentów odpowiedziało, że należy uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii. Kwestię tę precyzowało pytanie: „W jaki sposób najlepiej to robić?” (N=600). Odpowiedzi na to pytanie przedstawiają się następująco: posyłać dziecko na lekcje religii – 18,8%; posyłać dziecko do kościoła – 12,3%; zachęcać dziecko do udziału w młodzieżowych wspólnotach religijnych – 1,2%; dawać przykład własnej religijności na co dzień – 16,7%; modlić się wspólnie z dzieckiem – 10,8%; rozmawiać z dzieckiem na tematy religijne – 6,2%; uczyć zwyczajów religijnych i tradycji (np. związanych ze świętami) – 6,2%; chodzić wspólnie z dzieckiem na Mszę św. – 19,7%; czytać wspólnie Pismo Święte – 0,5%<sup>23</sup>.

Powyższe wyniki badań zmuszają do poważnej refleksji nad skutecznością działań duszpasterskich w zakresie katolickiej wizji małżeństwa i rodziny. Wy-

<sup>20</sup> W. ZDANIEWICZ, „*Sacrum*” i *moralność*, art. cyt., s.111.

<sup>21</sup> Tamże, s. 112.

<sup>22</sup> Tamże, s. 113.

<sup>23</sup> Tamże, s. 113–114.

daje się, że na tym polu jest jeszcze wiele do zrobienia. Jednym ze sposobów zmiany tego stanu rzeczy – choć oczywiście nie jedynym – jest zwrócenie szczególnej uwagi na przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie. Dlatego Biskup Płocki Piotr Libera, zatroskany o przyszłość małżeństw i rodzin, ogłosił wspomnianą wcześniej instrukcję, która ma na celu pomóc wiernym, a zwłaszcza narzeczonym, odkryć piękno życia w sakramentalnym związku małżeńskim i chrześcijańskiej rodzinie i zgodnie z nauczaniem Kościoła powszechnego przygotowanie do małżeństwa postrzega jako proces zrealizowany w trzech etapach: dalszym, bliższym i bezpośrednim.

## 2. Przygotowanie dalsze

Przygotowanie dalsze do małżeństwa i życia w rodzinie rozpoczyna się w dzieciństwie i kontynuowane jest na poziomie szkoły podstawowej i gimnazjalnej. Polega ono na udzieleniu pomocy dziecku w prawidłowym dojrzewaniu do pełni człowieczeństwa. Od tego bowiem, jakim kto będzie człowiekiem, w dużej mierze zależeć będzie, jakim zostanie współmałżonkiem i rodzicem. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* wymienia sześć głównych zadań przygotowania dalszego: kształtowanie charakteru dzieci, nauczenie dzieci szacunku dla każdej zdrowej wartości ludzkiej, pomoc dzieciom w zdobyciu umiejętności współżycia z innymi ludźmi, pomoc w rozpoznaniu i zrozumieniu własnego powołania, nauczenie dzieci szacunku dla cnoty czystości, pomoc w przyjęciu odpowiedniej postawy wobec własnej rodziny i instytucji małżeństwa. Zadania te powinny być realizowane w rodzinie, szkole, przez katechizację i w grupach rówieśniczych (DDR 19).

### 2.1. Przygotowanie w rodzinie

Rodzina jest pierwszym i niezastąpionym podmiotem odpowiedzialnym za przygotowanie dzieci i młodzieży do małżeństwa i życia rodzinnego<sup>24</sup>. Szczególna rola rodziny na etapie przygotowania dalszego wynika z faktu, że okres dzieciństwa przebiega głównie w rodzinie, w której dziecko otrzymuje podstawowe treści i wzorce życia rodzinnego. Pierwszą wychowawczynią przygotowującą dziecko do podjęcia w przyszłości ról małżeńskich i rodzicielskich jest matka. Odgrywa ona decydującą i niezastąpioną rolę w życiu dziecka. Jej macierzyńska miłość i troska oraz delikatność i subtelność dają dziecku poczucie akceptacji i przynależności do rodziny, rozwijają sferę emocjonalną i uczuciową, uczą

---

<sup>24</sup> Zob. Z. RAK, *Odpowiedzialność rodziny w przygotowaniu do życia w rodzinie*, „Homo Dei” 3 (1985), s. 194–199.

pierwszych kontaktów społecznych oraz otwartości na rzeczywistość Boga<sup>25</sup>. Równie ważną rolę w przygotowaniu dziecka do życia małżeńskiego i rodzinnego pełni ojciec. Jego ojcowska miłość, autorytet i odpowiedzialność gwarantują dziecku bezpieczeństwo i poczucie własnej wartości<sup>26</sup>.

Ważnym elementem kształtującym w dziecku właściwy obraz małżeństwa i rodziny jest świadectwo życia obojga rodziców. Dziecko, widząc rodziców, których wzajemne relacje przepełnione są czułością, dobrocią, wyrozumiałością, szacunkiem i miłością, w nieświadomy sposób przyswaja te wzory zachowań i przenosi je na swój psychiczny model małżeństwa. Codzienna modlitwa rodziców z dziećmi, niedzielne uczestnictwo we Mszy św., regularne korzystanie z sakramentu pojednania, udział w budowaniu wspólnego dobra w najbliższym otoczeniu, wzajemny szacunek i miłość rodziców są najbardziej skutecznym przygotowaniem dzieci do przyszłych ról małżeńskich, kapłańskich czy zakonnych (DDR 20).

## 2.2. Przygotowanie w szkole

Ważnym środowiskiem przygotowania dzieci i młodzieży do małżeństwa i życia rodzinnego jest szkoła. W czasie trwania nauki w szkole podstawowej, należy – przy różnych okazjach – nawiązywać do problematyki małżeństwo-rodzinnej. Chodzi o to, aby szkoła zaszczerpiła w dziecku postawę szacunku wobec każdego człowieka, a zwłaszcza kobiety brzemiennej, osób starszych, samotnych i cierpiących. Nauczyciele i wychowawcy powinni kształtować w dziecku ducha pogody i skromności, uczyć poszanowania autorytetu rodziców oraz wrażliwości na potrzeby drugiego człowieka<sup>27</sup>. Na etapie gimnazjum z kolei należy ukazać małżeństwo jako związek między kobietą i mężczyzną, który obejmuje wszystkie sfery człowieka: cielesną, psychiczną i duchową<sup>28</sup>. Ponadto trzeba przekazać uczniom wiedzę na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, ludzkiej płciowości, rozwoju dziecka w okresie prenatalnym i w pierwszych latach po urodzeniu. Wiedzę tę należy wzbogacić o informacje z zakresu wychowania dzieci i funkcjonowania rodziny w życiu społecznym.

---

<sup>25</sup> J. KAMIŃSKI, *Wychowanie dziecka do miłości podstawowym zadaniem chrześcijańskich rodziców*, w: *Chrzęst dziecka. Modlitewnik i praktyczne rady dla rodziców i chrześcijan*, red. R. Bagiński, J. Kamiński, Płock 2010, s. 57–58.

<sup>26</sup> B. MIERZWIŃSKI, *Ojcostwo jako powołanie mężczyzny*, „Homo Dei” 2 (2007), s. 30–32; zob. J. KAMIŃSKI, *Rola ojca we współczesnej rodzinie*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010) nr 607, s. 526–554.

<sup>27</sup> R. ADRJANEK, *Wychowanie moralne dzieci i młodzieży jako zadanie rodziny, szkoły i Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 7 (2005), s. 14–19.

<sup>28</sup> Zob. K. SKOCZYŁAS, *Wychowanie do miłości w programie lekcji religii w gimnazjum*, „Studia Wrocławskie” 7 (2004), s. 199–215.

Ukazując rolę szkoły w procesie przygotowania dzieci i młodzieży do małżeństwa i życia rodzinnego należy wspomnieć o niebezpieczeństwie tzw. „edukacji seksualnej”. Jej zwolennicy proponują, by w gimnazjum były poruszane takie zagadnienia, jak: anatomia i fizjologia narządów płciowych oraz ich funkcjonowanie, rozwój seksualny człowieka, techniki współżycia seksualnego, choroby przenoszone drogą płciową, antykoncepcja i aborcja, fizjologia ciąży i porodu, „alternatywne style życia seksualnego” (dewiacje seksualne), pornografia, wykorzystywanie seksualne, prostytutka<sup>29</sup>. Taka wizja „uświadamiania seksualnego młodzieży” redukuje człowieka do przedmiotu, dla którego liczy się doświadczenie maksymalnej ilości doznań, a nie prawdziwe dobro własne i współmałżonka. Dlatego też rodzice, dostrzegając zagrożenia „edukacji seksualnej”, powinni zadbać o to, aby szkoły nie wprowadzały gorszących programów, które uprzedmiotawiają życie seksualne człowieka (DDR 21).

### 2.3. Przygotowanie przez katechizację

Ważnym elementem w dalszym przygotowaniu jest formacja katechetyczna, która ukazuje małżeństwo i rodzinę jako powołanie i posłannictwo życiowe. Formacja ta rozpoczyna się w rodzinie i powinna być kontynuowana w katechezie parafialnej i szkolnej (DDR 19).

W pierwszych latach szkoły podstawowej katecheza parafialna powinna pogłębiać w dzieciach życie religijne, zwracając uwagę na znaczenie sakramentów w Kościele, zwłaszcza Eucharystii i sakramentu pokuty. W katechezie parafialnej dla starszych dzieci należy podkreślać znaczenie i aktywny udział w życiu wspólnoty przez uczestnictwo w dziecięcych grupach działających przy parafii. Z kolei katecheza parafialna dla gimnazjalistów powinna kłaść nacisk na przygotowywanie młodzieży do przyjęcia sakramentu bierzmowania, który jest ważnym elementem w procesie przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego<sup>30</sup>. Z kolei w katechezie szkolnej należy położyć nacisk na to, by wyrobić w wychowankach postawy poszanowania autorytetów, umiejętności dostrzegania potrzeb drugiego człowieka, ofiarnej miłości do rodziców i rodzeństwa oraz szczerzej przyjaźni z Bogiem i ludźmi. Dopiero w przypadku tak ukształtowanego młodego człowieka można mieć nadzieję, że będzie on zdolny w przyszłości nawiązać dojrzałą relację małżeńską i rodzicielską<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> D. KOMAS-BIELA, *Edukacja seksualna w szkole wezwaniem dla współczesnej rodziny*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997, s. 234–240.

<sup>30</sup> Zob. M. ZAJĄC, *Parafia miejscem katechezy*, w: *Miejsca katechezy: rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 73–97.

<sup>31</sup> J. KAMIŃSKI, *Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2 (2010) z. 57, s. 109.

## 2.4. Przygotowanie w grupach rówieśniczych

Wyniki badań socjologicznych pokazują, że tuż po rodzinie największym autorytetem u młodzieży cieszą się znajomi i rówieśnicy<sup>32</sup>. Dlatego też w duszpasterstwie parafialnym należy zwrócić większą uwagę na tworzenie małych grup, ruchów, stowarzyszeń oraz wspólnot dla dzieci i młodzieży, które promując chrześcijańskie wartości i chrześcijański model wychowania, budują dobry fundament pod przyszłe małżeństwo i rodzinę (DDR 23).

## 3. Przygotowanie bliższe

Przygotowanie bliższe dotyczy młodzieży ponadgimnazjalnej (uczniowie szkół średnich) i ma być dla niej rodzajem katechumenatu przed narzeczeństwem i zawarciem małżeństwa. Zadaniem tego etapu jest: pogłębienie nauki o małżeństwie i rodzinie; uwrażliwienie na fałszywe teorie dotyczące małżeństwa i rodziny; przysposobienie do międzyosobowego życia w małżeństwie i rodzinie; pogłębienie życia wspólnotowo-liturgicznego (DDR 24).

W przygotowaniu bliższym do małżeństwa i życia w rodzinie najbardziej powszechną formą jest katechizacja w ostatnich klasach szkół średnich. Program katechezy przedmałżeńskiej w takich szkołach określa „Podstawa programowa katechezy w szkole ponadgimnazjalnej”, na bazie której katecheta może opracować tzw. „program autorski”<sup>33</sup>. Katecheza przedmałżeńska na etapie szkoły średniej powinna uwzględniać cztery podstawowe funkcje: nauczanie, wychowanie, inicjację i ewangelizację. W procesie nauczania młodzież powinna zapoznać się z teologią sakramentu małżeństwa, pojęciem i znaczeniem Kościoła domowego, funkcjonującymi katolickimi ruchami i wspólnotami rodzinnymi, elementami prawa kanonicznego odnoszącymi się do małżeństwa i rodziny, zagadnieniami etyki małżeńskiej, podstawami psychologii małżeństwa i rodziny. Katecheza przedmałżeńska w swym wymiarze wychowawczym ma pomóc uczniom w nabywaniu umiejętności życia we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej. W wymiarze wtajemniczenia katecheza ma pomóc młodzieży w odkryciu wartości wspólnotowego przeżywania Eucharystii i innych sakramentów. Katecheza w funkcji ewangelizacyjnej ma ukazywać chrześcijańską koncepcję życia małżeńskiego i rodzinnego w taki sposób, by młodzież widziała w nich wartość, a nie formę ograniczenia własnej indywidualności. Owocem takiej ka-

---

<sup>32</sup> Autorytet dla młodzieży: członkowie rodziny (30,4%), a na drugim miejscu znajomi i rówieśnicy (16,1%). Na kolejnych miejscach znaleźli się sportowcy (6,6%), muzycy (4,3%), nauczyciele i księża (2,9%). Zob. Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny, *Raport o Sytuacji Polskich Rodzin*, Warszawa 1998, s. 129.

<sup>33</sup> J. KAMIŃSKI. *Przygotowanie do małżeństwa...*, dz. cyt., s. 110.

techezy powinno być przygotowanie młodego mężczyzny do odpowiedzialnego podjęcia roli męża i ojca oraz przygotowanie młodej kobiety do podjęcia roli żony i matki<sup>34</sup>.

Według *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* katecheza przedmałżeńska prowadzona w szkole nie jest wystarczającym elementem przygotowania bliższego. Dlatego dokument zaleca, aby niezależnie od katechizacji szkolnej, wprowadzić w każdej parafii roczną katechezę przedmałżeńską dla młodzieży, obejmującą co najmniej 25 spotkań (DDR 25). Postulat ten, jakkolwiek godny polecenia, z wielu obiektywnych przyczyn wydaje się trudny do realizacji. Dlatego w diecezji płockiej kładzie się większy nacisk na jakość katechezy przedmałżeńskiej realizowanej w szkole oraz jakość „Spotkań dla Narzeczonych” w bezpośrednim przygotowaniu do małżeństwa (IDP, s. 74).

W diecezji płockiej uczniowie, którzy ukończyli szkołę średnią i systematycznie uczęszczali w katechezie otrzymują „Świadectwo ukończenia szkolnej katechizacji przedmałżeńskiej”. Wystawia je i wręcza katecheta na zakończenie ostatniej klasy szkoły ponadgimnazjalnej. Świadectwo jest oznaczone pieczęcią parafii, a wykaz nazwisk uczniów, którzy je otrzymali umieszczony jest w „Księdze szkolnej katechizacji przedmałżeńskiej”. Księga taka znajduje się w każdej parafii, na terenie której znajduje się szkoła średnia<sup>35</sup>. Ukończenie szkolnej katechizacji przedmałżeńskiej jest koniecznym wymogiem, aby zainteresowane osoby mogły w przyszłości rozpocząć etap bezpośredniego przygotowania.

#### 4. Przygotowanie bezpośrednie

Przygotowanie bezpośrednie jest ostatnim etapem przygotowania do małżeństwa i życia w rodzinie. W literaturze przedmiotu etap ten nazywany jest przygotowaniem przedślubnym, katechizacją przedślubną lub potocznie kursem dla narzeczonych<sup>36</sup>. Rozpoczyna się od momentu spotkania kandydatów do małżeństwa z duszpasterzem w kancelarii parafialnej przynajmniej na trzy miesiące przed ślubem, a kończy się z chwilą zawarcia sakramentu małżeństwa. Uwzględniając wytyczne polskiego *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* oraz realia i specyfikę wiernych Kościoła na Mazowszu, przygotowanie bezpośrednie do małżeństwa w diecezji płockiej obejmuje pięć etapów: spotkanie narzeczonych

<sup>34</sup> S. DZIEKOŃSKI, *Katecheza w przygotowaniu do małżeństwa*, „Sprawy Rodziny” 2003 nr 63–64, s. 129–130.

<sup>35</sup> W „Księdze szkolnej katechizacji przedmałżeńskiej” znajdują się następujące dane: imię i nazwisko ucznia, data i miejsce urodzenia, pełna nazwa szkoły, data wystawienia świadectwa, czytelny podpis katechety (IDP, s. 74).

<sup>36</sup> B. MIERZWIŃSKI, *Katechizacja (katecheza) przedślubna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 188–189 (dalej SMiR).

z duszpasterzem w kancelarii parafialnej, „Spotkania dla narzeczonych”, spotkania w Poradni Życia Rodzinnego, spowiedź przedślubna; rozmowa z duszpasterzem dotycząca wiedzy religijnej narzeczonych.

#### 4.1. Spotkanie narzeczonych z duszpasterzem w kancelarii parafialnej

Spotkanie narzeczonych z duszpasterzem w kancelarii parafialnej powinno nastąpić trzy miesiące przed ślubem. Jest ono ważne nie tylko z powodów formalnych<sup>37</sup> związanych ze sporządzeniem protokołu ślubnego, ale także z powodów duszpasterskich. Pierwsze spotkanie kapłana z narzeczonymi w kancelarii parafialnej jest okazją do tego, by podczas rozmowy zorientować się, jaki jest poziom religijny narzeczonych i na ile uczestniczą w życiu Kościoła. Rozeznanie to pozwoli duszpasterzowi ustalić dalsze etapy przygotowania kandydatów do zawarcia małżeństwa (DDR 29). Podczas pierwszego spotkania duszpasterz zobowiązany jest poinformować narzeczonych o konieczności odbycia „Spotkań dla narzeczonych” i dwóch spotkań w Poradni Życia Rodzinnego oraz przekazać nupturientom formy i możliwości realizacji tych spotkań (IDP, s. 75).

W sytuacji, kiedy narzeczeni lub jedno z nich nie przyjęli jeszcze bierzmowania, należy umożliwić im przyjęcie tego sakramentu. W tym celu duszpasterz powinien pomóc nupturientom przygotować się do sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej i skierować ich do miejsca, gdzie według ustaleń biskupa diecezjalnego mogą przyjąć ten sakrament (DDR 29). Jeżeli w trakcie badania kanonicznego okaże się, że małżeństwo pragnie zawrzeć osoba nieochrzczona, ale gotowa na przyjęcie chrztu lub osoba ochrzczona i niewprowadzona w życie eucharystyczne, to należy ją odesłać do diecezjalnego lub rejonowego ośrodka katechumenatu dla dorosłych w celu przygotowania do przyjęcia sakramentu chrztu i wprowadzenia w życie chrześcijańskie<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> W celach formalnych narzeczeni powinni przedstawić w kancelarii parafialnej następujące dokumenty: dowód osobisty, metrykę urodzenia i metrykę chrztu, która nie może być wydana wcześniej niż 6 miesięcy przed datą zawarcia sakramentu małżeństwa, świadectwo bierzmowania, świadectwo ukończenia szkolnej katechizacji przedmałżeńskiej. Jeżeli związek małżeński chcą zawrzeć osoby, które mają stwierdzenie nieważności pierwszego małżeństwa przez sąd kościelny, zobowiązani są przedstawić wyrok lub dekret trybunału kościelnego, stwierdzający nieważność poprzedniego małżeństwa. W przypadku, gdy do ślubu przystępuje wdowiec lub wdowa, należy przedłożyć metrykę śmierci współmałżonka. Jeśli narzeczeni pragną zawrzeć małżeństwo konkordatowe, powinni przedstawić w kancelarii parafialnej zaświadczenie wydane przez kierownika kompetentnego Urzędu Stanu Cywilnego. Zob. J. GREŹLIKOWSKI, *Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle Instrukcji Episkopatu z 1987 roku*, „Homo Dei” 4 (1992), s. 10–12. Podczas pierwszego spotkania duszpasterza z narzeczonymi, jeśli nie ma przeszkód formalnych, można przeprowadzić kanoniczne badanie narzeczonych. Jednak ze względów duszpasterskich często badanie to przekładane jest na kolejne spotkanie w kancelarii parafialnej. J. WROCEŃSKI, *Kanoniczne badanie narzeczonych*, w: SMiR, s. 178.

<sup>38</sup> DDR 35; W. GÓRALSKI, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 20.

Jeśli któreś z narzeczonych lub obydwójce nie uczęszczali na szkolną katechezę przedmałżeńską w ramach przygotowania bliższego, wówczas należy udostępnić im odpowiednie materiały (np. *Katechizm dla dorosłych*, *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* itp.), na podstawie których duszpasterz w ustalonym terminie przeprowadza stosowny egzamin. Wyniki egzaminu zostają potwierdzone wystawionym zaświadczeniem, a następnie załączone do aneksu protokołu przedślubnego (IDP, s. 76).

Jeżeli katolik chce zawrzeć małżeństwo z: osobą nieochrzczonej; z ochrzczonej poza Kościołem katolickim; z osobą, która formalnie odstąpiła od Kościoła katolickiego; z osobą, która formalnie nie odstąpiła od Kościoła, ale deklaruje się jako niewierząca; z osobą niepraktykującą – duszpasterz powinien podczas rozmowy w kancelarii parafialnej ukazać narzeczonym stanowisko Kościoła katolickiego na temat tzw. „małżeństw mieszanych” oraz przedstawić warunki zawarcia takiego małżeństwa<sup>39</sup>.

Podczas rozmowy w kancelarii parafialnej duszpasterz powinien poinformować narzeczonych o obowiązku spowiedzi oraz przekazać im „Indeks spotkań dla narzeczonych”<sup>40</sup>, w którym należy odnotować przystąpienie do dwóch spowiedzi przedślubnych. Rozmowa powinna dotyczyć także kwestii związanych z przebiegiem ceremonii ślubu. Należy zatem wstępnie omówić liturgię zaślubin, szczególnie zwracając uwagę na symbolikę znaków i obrzędów sakramentu małżeństwa.

## 4.2. „Spotkania dla narzeczonych”

Po przedstawieniu wszystkich formalności oraz odbyciu pierwszej rozmowy duszpasterskiej z kapłanem w kancelarii parafialnej narzeczeni zobowiązani są do uczestnictwa w „Spotkaniach dla narzeczonych”<sup>41</sup>. Spotkania te odbywają się w ośrodkach dekanalnych lub poszczególnych parafiach danego dekanatu. Za organizację i koordynację tych spotkań, w porozumieniu z diecezjalnym duszpasterzem rodzin, dziekanem i kapłanami dekanatu, odpowiada dekanalny duszpasterz rodzin. Ilość odbywających się „Spotkań dla narzeczonych” w dekanacie zależy od ilości zgłoszonych nupturientów. W jednym spotkaniu nie powinno brać udział więcej niż 15 par (IDP, s. 76).

<sup>39</sup> Zob. Konferencja Episkopatu Polski. *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej (14.03.1987)*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, opr. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 195–208.

<sup>40</sup> W indeksie oprócz miejsc, które należy udokumentować odpowiednim podpisem prowadzącego („Spotkania dla narzeczonych”, spotkania z doradcą życia rodzinnego, spowiedź przedślubna) znajdują się również: zobowiązanie narzeczonych, praktyczne wskazówki dla narzeczonych, rachunek sumienia dla narzeczonych, modlitwa narzeczonego i narzeczonej, pacierz katechizmowy. Zob. Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Płockiej. *Indeks spotkań dla narzeczonych*, Płock 2010.

<sup>41</sup> Jeśli narzeczeni stanowczo sprzeciwiają się uczestnictwu w „Spotkaniach dla Narzeczonych”, kapłan może odmówić im błogosławieństwa sakramentu małżeństwa (IDP, s. 77).

Instrukcja zaleca, aby nupturienicy uczestniczyli w „Spotkaniach dla narzeczonych” w dekanacie, do którego przynależy parafia, w której planują zawrzeć sakramentalny związek małżeński. Jeśli jednak, z uzasadnionych powodów, wyrażają wolę odbycia spotkań w innym dekanacie, wówczas nie należy stwarzać im przeszkód. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że nie ma możliwości łączenia poszczególnych spotkań w różnych miejscach. Po każdym spotkaniu narzeczeni uzyskują podpis osoby prowadzącej w „Indeksie spotkań dla narzeczonych”. Po ukończeniu wspomnianych spotkań, rozmowy z doradcą życia rodzinnego oraz odbyciu dwóch spowiedzi przedślubnych narzeczeni przekazują duszpasterzowi indeks, który zostaje dołączony do aneksu protokołu przedślubnego (IDP, s. 77).

W diecezji płockiej istnieją dwie formy „Spotkań dla narzeczonych”. Pierwsza forma (zalecana) ma charakter czterech dwugodzinnych spotkań, które odbywają się przy parafiach danego dekanatu, w tygodniowym odstępie czasu. Za organizację i koordynację tychże spotkań odpowiada dekanalny duszpasterz rodzin. Do ich prowadzenia zaprasza on kapłanów z dekanatu, doradców życia rodzinnego i specjalistów świeckich<sup>42</sup>.

Na pierwszym spotkaniu (prowadzi je kapłan) warto uświadomić narzeczonym potrzebę przygotowania do małżeństwa oraz ukazać podstawowe wiadomości dotyczące małżeństwa chrześcijańskiego, które jest jednym z siedmiu sakramentów Kościoła. Na zakończenie spotkania należy przekazać nupturientom książkę *Zaprosili także Jezusa. Modlitewnik i praktyczne rady dla narzeczonych*, w której znajduje się m.in. nowenna przed sakramentem małżeństwa, błogosławieństwo pary młodych przed ślubem przez rodziców, obrzęd sakramentu małżeństwa podczas Mszy św.<sup>43</sup> Publikacja ta opracowana przez Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Płockiej jest pomocą dla narzeczonych w dobrym przygotowaniu się do zawarcia małżeństwa przez wspólną modlitwę oraz świadome przeżycie liturgii zaślubin.

Drugie spotkanie prowadzi doradca życia rodzinnego. Narzeczeni zapoznają się z właściwym rozumieniem odpowiedzialnego rodzicielstwa i regulacji poczęć, które w nauczaniu Kościoła katolickiego przejawiają się w personalnym zjednoczeniu małżonków w akcie miłości otwartym na prokreację<sup>44</sup>. Ponadto prowadzący przekazuje narzeczonym podstawowe informacje na temat szkodliwości antykoncepcji oraz zagrożeń życia dziecka poczętego (aborcja, techniki

---

<sup>42</sup> Dla prowadzących spotkania została przygotowana publikacja *„Spotkania dla narzeczonych”. Konspekty i materiały dla prowadzących*, red. R. Bagiński, J. Kamiński, J. Kawczyńska, Płock 2010.

<sup>43</sup> *„Zaprosili także Jezusa”. Modlitewnik i praktyczne rady dla narzeczonych*, red. R. Bagiński, J. Kamiński, Płock 2010.

<sup>44</sup> Podczas tego spotkania doradca życia rodzinnego przekazuje narzeczonym podstawowe informacje dotyczące naturalnych metod rozpoznawania płodności oraz wręcza publikację: W. WÓJCIK, *Naturalne planowanie rodziny. Objawowo-termiczna metoda rozpoznawania płodności według prof. dr. med. J. Rötzera*, Warszawa 2009.

sztucznej prokreacji). Narzeczeni otrzymują również folder „Życiu, Tak!”, który w sposób hasłowy i przystępny porusza zagadnienia omawiające stanowisko Kościoła w sprawie *in vitro* i naprotechnologię, czyli diagnostykę i leczenie niepłodności, oraz adopcję.

Trzecie spotkanie – o ile istnieje taka możliwość – prowadzi psycholog, pedagog lub odpowiednio przygotowane do tego małżeństwo. Zaleca się, aby trzecie spotkanie miało charakter warsztatów, podczas których narzeczeni poznają praktyczne sposoby budowania więzi małżeńskiej oraz zdobędą konieczne umiejętności pedagogiczne pomocne w wychowaniu dzieci. Oprócz tego uczestnicy poznają apostołskie zadania rodziny chrześcijańskiej, które rodzina realizuje przez udział w potrójnej funkcji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej.

Ostatnie spotkanie, które prowadzi kapłan, poświęcone jest omówieniu treści przysięgi małżeńskiej oraz owocnego przeżycia spowiedzi przedślubnych. Na zakończenie spotkania uczestnicy otrzymują plastikowe karty z modlitwą za męża i za żonę. Wymieniona wyżej tematyka obowiązuje w całej diecezji. Chodzi o to, aby narzeczeni w diecezji płockiej byli objęci tym samym programem formacyjnym (IDP, s. 78).

W przypadku, gdy z różnych powodów nupturienci nie mogą odbyć pierwszej formy „Spotkań dla narzeczonych”, kapłan zobowiązany jest skierować ich do udziału w „Weekendowych spotkaniach dla narzeczonych”, prowadzonych przez Diecezjalne Duszpasterstwo Rodzin (druga forma)<sup>45</sup>. Spotkania te składają się z trzech bloków tematycznych. Zazwyczaj przybierają one formę warsztatów, dzięki czemu narzeczeni nie są biernymi słuchaczami przekazywanych treści, ale stają się aktywnymi uczestnikami, którzy współtworzą klimat spotkań oraz wypracowują konkretne wnioski i postulaty.

Pierwszy blok tematyczny, który rozpoczyna się w sobotni poranek i trwa do godzin południowych, poświęcony jest psychopedagogicznemu aspektowi życia małżeńskiego i rodzinnego. Osoba prowadząca (psycholog, pedagog, para małżeńska) porusza następujące kwestie: psychologiczne aspekty wyboru współmałżonka, budowanie więzi małżeńskiej, dialog i komunikacja małżeńska, rozwiązywanie konfliktów w małżeństwie i rodzinie, wychowanie dzieci itp. Okazuje się, że poruszana tematyka jest dla narzeczonych w pewnym sensie odkrywczą, dlatego też większość z nich nie tylko widzi potrzebę omówienia tych zagadnień, ale postuluje, by zwiększyć ilość godzin w tym bloku tematycznym.

Po przerwie obiadowej następuje drugi blok tematyczny, który w całości dotyczy problematyki odpowiedzialnego rodzicielstwa. Doradca życia rodzinnego omawia z narzeczonymi: pojęcie odpowiedzialnego rodzicielstwa, cechy miłości małżeńskiej i rodzicielskiej, medyczne i moralne aspekty antykoncepcji,

---

<sup>45</sup> Weekendowe Spotkania dla Narzeczonych odbywają się w Centrum Psychologiczno-Pastoralnym „Metanoia”, które mieści się w Płocku przy ul. Kobylińskiego 21a oraz w Ośrodku Charytatywno-Szkoleniowym Caritas im. Abpa A.J. Nowowiejskiego w Popowie Kościelnym koło Warszawy.

objawowo-termiczną metodę rozpoznawania płodności według prof. J. Rötzera, diagnozowanie okresów płodności oraz interpretację kart obserwacji. Po ogólnym spotkaniu narzeczeni uczestniczą w indywidualnych konsultacjach z doradcą życia rodzinnego, by w atmosferze intymności omówić kwestie, które dla poszczególnych par wymagają bardziej szczegółowych wyjaśnień. Poza tym, jeśli wyrażają chęć i zainteresowanie, mogą w przyszłości odbyć konsultacje z nauczycielem naturalnych metod rozpoznawania płodności w Centrum Psychologiczno-Pastoralnym „Metanoia” w Płocku.

W niedzielę odbywa się ostatni blok tematyczny. Prowadzi go kapłan. Blok jest w całości poświęcony zagadnieniom związanym z szeroko rozumianą teologią małżeństwa i rodziny. Narzeczeni zapoznają się z następującą problematyką: sakramentalność małżeństwa, rodzina Kościołem domowym, prawo kościelne o małżeństwie i rodzinie, zadania małżeństwa i chrześcijańskiej rodziny, życie religijne rodziny. Spotkanie kończy się Eucharystią, w której narzeczeni powierzą Bogu siebie, przyszłe małżeństwo i rodzinę.

### 4.3. Spotkania w Poradni Życia Rodzinnego

*Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* zobowiązuje narzeczonych do odbycia co najmniej trzech spotkań w Poradni Życia Rodzinnego, podczas których należy poruszyć następujące tematy: odpowiedzialność za wzajemną miłość i przekazywanie życia; szkodliwość i niedopuszczalność antykoncepcji, środków poronnych i sztucznych zapłodnień; znaczenie metod naturalnego rozpoznawania płodności (DDR 31).

W diecezji płockiej pierwsze spotkanie odbywa się w ramach „Spotkań dla narzeczonych” i ma charakter ogólnego spotkania doradcy życia rodzinnego z grupą narzeczonych. Wówczas doradca przedstawia ogólną naukę o zasadach moralnych i podstawach biologicznych odpowiedzialnego rodzicielstwa. Kolejne dwa spotkania mają charakter indywidualnych spotkań doradcy z poszczególnymi parami. Mając na uwadze cykl płodności kobiety, zaleca się, aby odstęp czasowy między pierwszym a drugim indywidualnym spotkaniem wynosił miesiąc. Na pierwszym spotkaniu szczegółowo wprowadza się parę narzeczeńską, zwłaszcza kobietę, w technikę obserwacji objawów cyklu miesięczkowego i nanoszenia ich na kartę obserwacji. W czasie drugiego spotkania zainteresowani uczą się poprawnie interpretować objawy naniesione na kartę obserwacji z całego cyklu. Spotkania w poradni zostają potwierdzone podpisem doradcy w „Indeksie spotkań dla narzeczonych” (IDP, s. 78).

### 4.4. Spowiedź przedślubna

Kolejnym ważnym elementem bezpośredniego przygotowania do małżeństwa jest spowiedź przedślubna, która zostaje potwierdzona przez spowiednika

w indeksie. Trzeba jednak uzmysłowić nupturientom, że w spowiedzi przedślubnej nie chodzi o zdobycie podpisu kapłana, ale o oczyszczenie serca przed ślubem, wyrobienie w sobie postawy szczerego nawrócenia do Boga i wewnętrznej przemiany.

W polskich warunkach narzeczeni, zanim zawrą sakramentalny związek małżeński, dwukrotnie przystępują do sakramentu pokuty. Pierwsza spowiedź przedślubna powinna odbyć się tuż po zgłoszeniu zapowiedzi. Zachęca się, aby miała ona charakter spowiedzi generalnej, co pozwoli penitentowi gruntownie uporządkować przeszłość i rozpocząć nowy etap w życiu. Z kolei druga spowiedź, która powinna nastąpić przed ślubem, ma umożliwić narzeczonym godziwie przeżyć ceremonię zaślubin (DDR 32).

#### 4.5. Rozmowa duszpasterska z kapłanem

Ostatnim elementem bezpośredniego przygotowania do małżeństwa jest rozmowa duszpasterza z narzeczonymi, która odbywa się tuż przed zawarciem małżeństwa. W rozmowie tej trzeba jeszcze raz poruszyć kwestie związane z sakramentalnością małżeństwa oraz przypomnieć narzeczonym podstawowe zasady katolickiej etyki współżycia małżeńskiego. Ponadto, o ile istnieje taka konieczność, należy wspólnie zastanowić się nad tym, co trzeba zrobić, poprawić, gdzie szukać ewentualnej pomocy, by ich przyszłe życie małżeńskie było dla nich źródłem uświęcenia i szczęścia, a dla ich dzieci środowiskiem właściwego rozwoju. Podczas tej rozmowy narzeczeni zobowiązani są dostarczyć „Indeks spotkań dla narzeczonych” (IDP, s. 79).

\* \* \*

Podsumowaniem niniejszego artykułu niech będą słowa polskich biskupów, którzy w dokumencie *Slużyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* stwierdzili:

Zarówno przyszli małżonkowie, jak duszpasterze muszą mieć jasną świadomość, że przygotowanie do sakramentu małżeństwa nie może ograniczyć się do kancelaryjnych formalności, ale jest naprawdę priorytetowym działaniem duszpasterskim. Zarówno narzeczeni, jak duszpasterze muszą na nowo odkryć jego ważność. Niech przy tym jedni i drudzy pamiętają, że jakość przygotowania do małżeństwa decyduje w dużej mierze o przyszłym życiu małżeńskim. Przygotowanie do małżeństwa to czas opatrnościowy. Trzeba, aby był to czas intensywnej ewangelizacji, prowadzącej do nawrócenia, czyli – w tym wypadku – odkrycia bądź pogłębienia Bożej wizji małżeństwa oraz odkrycia bądź ożywienia osobistej zażyłości z Bogiem<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Slużyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, nr 98, s. 65.

## **Preparation for marriage and family life on example of Diocese Płock**

### Summary

Pope John Paul II clearly stated in his 1981 apostolic exhortation *Familiaris consortio*, that care for preparing youth for marriage and family life should be the principal pastoral mission of the Church (FC 66). This is a very important issue because the quality of this preparation will greatly determine the quality of their later married and family lives.

In Poland, this preparation is achieved in three stages: further preparation, closer preparation and direct preparation. Further preparation begins in childhood within the family. The main aim is for the growing child to have positive models of both motherhood and fatherhood. Only in a family ruled by love can a child develop properly. Closer preparation is intended for youth. This sort of preparation includes Catholic teachings about the family, as well as special pre-marital courses in which knowledge of married and family life is passed on to young people. The final stage, direct preparation, is geared towards engaged couples. It begins three months before their marriage. It includes pre-marital teachings: marital law, liturgical issues, learning about natural family planning methods, individual discussions with a priest as well as all activities related to getting married. The article presents process of preparing for marriage and family life on example of diocese Płock which has introduced new solutions in this range.

*Translated by Jarosław Kamiński*

Ks. STANISŁAW KOZAKIEWICZ\*

## BUDOWAĆ NA PRAWDZIE...

Jan Paweł II 1 maja 2011 r. został ogłoszony przez swojego następcę, Benedykta XVI, błogosławionym Kościoła Chrystusowego. Rozpoczął się od tego momentu publiczny kult tego wielkiego Człowieka Wiary, żyjącego na przelomie XX i XXI w. bl. Jan Paweł II przez cały swój długi i pracowity pontyfikat dawał świadectwo, że Prawdą jest Jezus Chrystus, do tej Prawdy, czyli do Jezusa, prowadził i wszystko czynił, aby chrześcijanie – duchowni i świeccy – stawali się ludźmi żywej wiary. Dzisiaj jest dużo ludzi duchowo pogubionych i pokaleczonych. Poranione jest również chrześcijaństwo niejednego katolika, który łatwo deklaruje swoją wiarę w Chrystusa, ale często deklaracja nie pokrywa się z rzeczywistością. Słusznie więc pisze w swojej książce ks. Andrzej Zwoliński, że:

łatwo ludzie przyznają się do Chrystusa, lecz idą za stylem, który obcy jest Jezusowi. Jak bowiem można pogodzić w swym życiu Ewangelię z alkoholizmem, narkomanią, erotomanią, zabijaniem nienarodzonych, nieuczciwością, przebieraniem w przykazaniach jak w towarach supermarketu? Bardzo często deklaracja wiary wiąże się z wołaniem o „niewtrącanie się w osobiste życie”, z dyskusją z Bogiem nad prawem do Jego pouczeń, z budowaniem życia według własnych planów i pomysłów. Nie wystarczy być raz w tygodniu w kościele, uczęszczać na katechizację czy nawet pamiętać o codziennej modlitwie, by być w pełni człowiekiem wiary. Fakt obecności wiary nie świadczy o jej żywotności, lecz jej jakość i późniejsze owoce. Sam Jezus powiedział z goryczą: „Ten lud czci mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode mnie. Ale czci na próżno, ucząc zasad podanych przez ludzi (Mt 15, 8)<sup>1</sup>.

### 1. Być w pełni człowiekiem wiary

Olsztyn również wpisal się różnymi wystawami, sympozjami i uroczystą liturgią sprawowaną w intencji dziękczynnej za beatyfikację Papieża Polaka, jak też za 20. rocznicę pielgrzymki Jana Pawła II do Olsztyna. W maju i na początku

\* Ks. dr Stanisław Kozakiewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.

<sup>1</sup> A. ZWOLIŃSKI, *Pogubieni w wartościach*, Kraków 2010, s. 8–9.

czerwca 2011 r. ożyła religijnie stolica Warmii i Mazur. W różnych środowiskach religijnych, jak też samorządowych starano się uczcić tę rocznicę, przypominając treść pielgrzymiego przesłania. Z ducha i treści przemówień papieskich w pamiętne dni czerwcowe 1991 r. wyraźnie dało się słyszeć wołanie Papieża Pielgrzymy, aby mieszkańcy Olsztyna i całej regionu warmińsko-mazurskiego byli w pełni ludźmi wiary.

Ten niestrudzony Pielgrzym z Rzymu zawsze służył człowiekowi i pochylił się nad upadłym nieraz człowieczeństwem swoich rodaków.

Rocznice papieskie mają wtedy sens, jeśli pobudzają ludzi do tego, aby iść pewnie i odważnie śladami Papieża. Należy budować, tak jak On budował, jedność ponad podziałami. Nie można zapominać o korzeniach Polski i Europy, ale odważnie dawać temu świadectwo. Trzeba być w pełni człowiekiem wiary ewangelicznej, dlatego nie można lękać się prawdy, gdyż prawda jest gwarancją wolności.

Pielgrzymki do Polski były czasem błogosławionym dla świeżo zdobytej wolności po upadku totalitaryzmu komunistycznego, narzuconego po drugiej wojnie światowej Polsce i innym krajom Europy Środkowej i Wschodniej. Dlatego Piotr naszych czasów, nawiedzając ojczystą ziemię, przypominał, że budowana w Polsce i w innych krajach demokracja nie może być pozbawiona fundamentu wartości, ale musi być budowana na prawdziwych wartościach, a zwłaszcza na Prawdzie, którą jest Jezus Chrystus. Jeśli zabraknie tego żywego odniesienia do Chrystusa-Prawdy, to budowana demokracja może przekształcić się w taką czy inną formę totalitaryzmu.

## 2. W blasku prawdy, którą jest Jezus Chrystus

Tym blaskiem Prawdy jest Jezus Chrystus, o czym napisał Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis Splendor* opublikowanej 6 sierpnia 1993 r., a więc dwa lata po pielgrzymce do Ojczyzny, a w tym do Olsztyna. To Jezus Chrystus jest samą Prawdą, która oświeca każdego człowieka.

Jan Paweł II nie tylko z odwagą nauczał i przypominał o tym, co najważniejsze, by zbliżyć człowieka zarażonego relatywizmem i nihilizmem, jak też zgubnym pragmatyzmem, do Chrystusa-Prawdy. Jeśli człowiek zbliży się do Chrystusa, to sam będzie prawdziwy w mówieniu i postępowaniu, a więc będzie żył w prawdzie i czynił prawdę.

Dla bł. Jana Pawła II najważniejszy był zawsze człowiek, dlatego w Krakowie-Balicach 9 czerwca 1979 r., kończąc I pielgrzymkę do Ojczyzny, powiedział:

Czasy nasze domagają się od nas, aby nie zamykać się w żadnych sztywnych granicach, gdy chodzi o dobro człowieka. On musi mieć wszędzie świadomość i pew-

ność swojego autentycznego obywatelstwa. Powiedziałbym: świadomość i pewność swojego prymatu w jakimkolwiek układzie stosunków i sił<sup>2</sup>.

Najwyższym dobrem dla człowieka jest Chrystus-Prawda i dlatego od samego początku swojego pontyfikatu bł. Jan Paweł II przypominał wszystkim ludziom, że „człowiek nie może siebie zrozumieć bez Chrystusa”. Ten blask Prawdy, jakim jest Chrystus, pozwala dostrzec „głębką prawdę o człowieku. Bóg obdarzył człowieka swoim rozumem, swoją wolą i swoim sumieniem, tym samym sam Stwórca daje człowiekowi niezależność sądu moralnego, autonomię wyboru działania”<sup>3</sup>.

### 3. Niestrudzony pielgrzym i orędownik prawdy

Jan Paweł II jako pielgrzym i najwyższy Pasterz Chrystusowego Kościoła był osiem razy w Polsce. W Olsztynie przebywał w czasie swojej IV pielgrzymki do ojczyzny, która składała się z dwóch etapów: 1 czerwca – 9 czerwca 1991 r. i 13 sierpnia – 16 sierpnia 1991 r. Do Olsztyna przyjechał w czasie I etapu tej pielgrzymki, czyli 5 czerwca – 6 czerwca 1991 r. stolica Warmii i Mazur gościła Piotra naszych czasów.

IV pielgrzymka do Polski przebiegała już w wolnej ojczyźnie. Papież Pielgrzym zaproponował wtedy Polakom zbudowanie demokracji nie liberalnej, ale zakorzenionej w antropologii chrześcijańskiej i przyjmującej nauczanie Dekalogu. Wzywał, aby Jego rodacy odważnie podjęli projekt zbudowania Polski, w której każde życie ludzkie byłoby tak samo chronione, a pracownicy otrzymaliby sprawiedliwe wynagrodzenie. Chciał nauczyć Polaków, jak należy zagospodarować świeżo odzyskaną wolność. Przed przybyciem do Ojczyzny miał dokładną wiedzę o pierwszych wyborach prezydenckich, które odbyły się pół roku przed Jego pielgrzymką do kraju, a rok później o pierwszych w pełni wolnych wyborach do Sejmu i Senatu. W czasie powitania na lotnisku w Zegrzu Pomorskim 1 czerwca 1991 r. powiedział:

Wydarzenia te dokonały się, ale w jakimś wymiarze nadal się dokonują. Jest to olbrzymi dziejowy proces o wielorakim charakterze. Upadek totalitaryzmu. Przemiana systemów społeczno-politycznych i społeczno-ekonomicznych, w których centrum znajduje się każdy człowiek jako podmiot współstanowiący o wspólnym dobru w imię obiektywnych praw obywatelskiego współzycia<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. IX: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, cześć 1: Polska*, Kraków 2008, s. 164.

<sup>3</sup> J.F. CHOROSZY, *Za i przeciw encyklice „Veritatis Splendor”*, Wrocław–Lupstein 1994, s. 15–16.

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. IX, dz. cyt., s. 436.

## 4. Jan Paweł II obrońcą prawa Bożego i naturalnego

Był zawsze obrońcą prawa Bożego i dlatego starał się przypomnieć Polakom cieszącym się wolnością, że trzeba budować na tym fundamencie, jakim właśnie jest Dekalog. Warto tu przytoczyć słowa kierownika Katedry Teologii Dogmatycznej USKW i członka Komitetu Nauk Teologicznych PAN, o. prof. Jacka Salija, który w wywiadzie powiedział:

Początkowo jedynie oba totalitaryzmy – bolszewizm oraz hitleryzm – wypowiedziały wojnę Dekalogowi i próbowały ustanawiać „nową” moralność. Obecnie coraz częściej musimy przyznawać rację Janowi Pawłowi II, który uważał, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub ukryty totalitaryzm. Początkiem każdego totalitaryzmu jest pogarda dla obiektywnego prawa moralnego oraz zgoda na to, żeby prawo moralne ustanawiali dyktatorzy, parlamenty albo sądy najwyższe<sup>5</sup>.

W czasie IV pielgrzymki, tak jak zresztą w każdej, nie przywoził jakichś gotowych planów i scenariuszy, ale zapraszał swoich rodaków do współpracy. Warto przypomnieć również hasło I części pielgrzymki w 1991 r., które brzmiało: „Bogu dziękujcie, [...] Ducha nie gaście”. Pielgrzymując do wolnej Polski chciał razem z rodakami dziękować Bogu za dar wolności, jak też pragnął ich umocnić w wierze, aby wiara Polaków stawała się dojrzała i żywa, a nie tylko mocno przeżywana. W czasie swojego nauczania poświęconego przede wszystkim treści Dekalogu zwracał uwagę na potrzebę poszanowania i realizacji – zarówno indywidualnie, jak i społecznie – wskazań Dekalogu. Ojciec święty uczynił Dziesięcioro Przykazań fundamentem budowli narodu i państwa. Tłem Jego rozważań stały się przemiany dokonujące się w Polsce oraz w Europie Środkowej i Wschodniej.

W Polsce coraz bardziej narastał wówczas konflikt w obozie „Solidarności”. Palącym problemem stała się obecność Kościoła i religii w życiu publicznym. Sprzeciw budziły: powrót religii do szkół, udział duchownych w uroczystościach państwowych i w agitacji politycznej, a także ustawa antyaborcyjna. Ciesząc się niedawno odzyskaną wolnością, wielu zapominało o tym, że jest ona przede wszystkim przestrzenią służby, a nie konsumpcji. Niektórzy oskarżali Papieża o niezrozumienie tego, czym żyje dziś Polska. A On niestrudzenie przemierzał swą Ojczyznę ze słowem Ewangelii<sup>6</sup>.

Ten przekaz papieski nie zdołał się jednak przebić przez dominujące wówczas nastroje. Pielgrzymka 1991 r. była chyba jedyną, w czasie której Jan Paweł II był tak ostro i jednoznacznie krytykowany. Różni polscy mentorzy, nawet wierzący, sugerowali w swoich komentarzach, że Papież nie rozumie wolności i demokracji. W efekcie – poza sukcesem, jakim było wprowadzenie niedo-

<sup>5</sup> „Nasz Dziennik” 18–19 VI 2011, nr 141, s. 18.

<sup>6</sup> JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. IX, dz. cyt., s. 431.

skonałego, ale jednak chroniącego życie prawa antyaborcyjnego – niemal nic z propozycji Ojca świętego nie zostało zrealizowane, co zresztą sam Papież wspominał Polakom w czasie V pielgrzymki w 1995 r. Przypominał, że Polska potrzebuje ludzi sumienia i jednocześnie pytał dramatycznie, w jakim kierunku współcześni obywatele Polski zmierzają. „Chrystus czeka na naszą odpowiedź. Jaką odpowiedź da Chrystusowi Polska dzisiaj, na progu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000” – pytał wówczas. Pytanie to należy postawić i dzisiaj, kiedy minęło już ponad 10 lat nowego stulecia. Jaką odpowiedź Jego rodacy dają Chrystusowi? Czy są ludźmi sumienia? Czy budują na prawdzie?

## 5. Prawda czyni wolnym

Minęło już 20 lat od tej chwili, kiedy Papież w Olsztynie mówił o potrzebie budowania na Prawdzie, czyli na Chrystusie. Również Jego następca na Stolicy Piotrowej, Benedykt XVI, w piątą niedzielę wielkanocną 2011 r., podczas rozważania przed modlitwą *Regina Caeli* przypomniał o obowiązku głoszenia Jezusa Chrystusa, Drogi, Prawdy i Życia.

Wielu olsztyńian zapewne pamięta ten ojcowski i królewski wzrok Jana Pawła II, którym starał się przeniknąć do sumień ludzi, zajrzeć niejako w ich serca i rozjaśnić ich umysł, aby pamiętali, jaka jest treść VIII przykazania Bożego: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”.

Swoją homilię, wygłoszoną 6 czerwca 1991 r. w stolicy Warmii i Mazur, rozpoczął od zacytowania słów Chrystusa, który powiedział do apostołów: „Ja jestem Drogą i Prawdą, i Życiem” (J 14, 6). To Chrystus jest żywą Prawdą i samą Prawdą. Tak się przedstawił nie tylko apostołom, ale również wszystkim zgromadzonym na Mszy św. przy ołtarzu polowym w Olsztynie 20 lat temu. „Chrystus więc mówi do nas tu zgromadzonych – powiedział Papież – i do wszystkich, którzy tu, na tej ziemi warmińskiej i mazurskiej, żyli kiedykolwiek przed nami, którzy przyjdą po nas w następnym tysiącleciu”<sup>7</sup>.

Dokonując głębokiej analizy chrystologicznej, co oznacza, że Chrystus jest Prawdą, Papież podkreślił, że w tym momencie Chrystus przedstawił się apostołom najpierw jako Bóg, który jest samą Prawdą.

Równocześnie powiedział to jako człowiek, który – sam jeden – jest „Świadkiem wiernym” (por. Ap 1, 5) całej tajemnicy Boga: całej prawdy, która jest w Bogu. Wszelka prawda, do której dochodzi umysł stworzony, jest tylko częścią i odbłaskiem tej prawdy, jaka jest w Bogu<sup>8</sup> – Papież kontynuował – Wszelka prawda, do której dochodzi umysł stworzony, jest tylko częścią i odbłaskiem tej prawdy, jaka jest w Bogu<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. IX, dz. cyt., s. 511.

<sup>8</sup> Tamże, s. 512.

<sup>9</sup> Tamże, s. 512.

Jeśli człowiek w blasku Tej Prawdy, jaką jest Jezus, postępuje i szuka coraz pełniejszego zjednoczenia z Nim, to tym samym jego umysł więcej i lepiej poznaje wszelką prawdę.

## 6. Chrystus objawia się jako prawda

Prawda, jaka jest w Bogu, przerasta samego człowieka. Dlatego przypomniał olsztynianom scenę z Ewangelii, kiedy to Jezus rozmnożył chleb i nakarmił nim rzesze ludzi, którzy słuchali Jego nauki. Na podstawie tego wydarzenia zapowiedział prawdę o Eucharystii, że sam stanie się chlebem i chce być spożywany. Ta prawda przerosła możliwości poznawcze ówczesnych Izraelitów i zabrakło im otwarcia się na poznanie tego, co mówi Bóg. Izraelici nie mogli przyjąć tej prawdy, że Jezus stanie się chlebem, który należy spożywać. Jan Paweł II mówił:

Tak bardzo prawda Eucharystii przerastała ich wyobrażenia, ich zakres pojmowania. To, co się stało nazajutrz po ustanowieniu Eucharystii, także przekraczało zakres ludzkiego pojmowania: ukrzyżowanie Boga, śmierć Syna Bożego na drzewie hańby. A przecież właśnie tę śmierć mamy głosić, właśnie tę śmierć, bo przez nią objawiło się życie niczym niepokonane. Przez nią też wypełniła się sakramentalna prawda Eucharystii – tak niepojęta dla człowieka<sup>10</sup>.

Chrystus najpierw objawia się człowiekowi jako Prawda, bo właśnie będąc Prawdą przyjętą, staje się Drogą dla człowieka i w konsekwencji będzie Życiem dla każdego, kto Go najpierw jako Prawdę przyjmie. Nie można osiągnąć w pełni życia, jakim jest sam Bóg, jeśli nie przyjmie się Go jako Prawdę. Trzeba więc budować zawsze na prawdzie – to należy do obowiązków każdego szanującego się chrześcijanina.

## 7. Człowiek obrazem Boga-Prawdy

W drugiej części swojej homilii Papież przypomniał biblijną prawdę o człowieku, który został stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga. Z tego też powodu „całe ludzkie postępowanie poddane jest wymogom prawdy. Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach i w różnych układach” – powiedział Jan Paweł II.

Papież przybył do Polski jako pielgrzym, aby umocnić swoich rodaków w wierze, która jest:

darem od Boga, ale wiara w rozumieniu chrześcijańskim zobowiązuje do określonych zachowań i etycznych wyborów. Opierają się one na Dekalogu i Kazaniu

---

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Dziela zebrane*, t. IX, dz. cyt., s. 512.

na Górze, czyli na Ewangelii, oraz na poszanowaniu godności osoby ludzkiej, na przykazaniu miłości<sup>11</sup>.

Tę wiarę Jan Paweł II chciał umocnić i wydoskonalić w Polakach, wygłaszając do nich na poszczególnych stacjach pielgrzymki homilie oparte na Dekalogu. W Olsztynie mówił na temat VIII przykazania: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”. To „przykazanie Dekalogu – mówił – w szczególny sposób wiąże się z prawdą, która obowiązuje człowieka w obcowaniu z innymi ludźmi i w całym życiu społecznym”<sup>12</sup>. Dzięki temu przykazaniu:

Bóg Przymierza szczególnie daje poznać, że człowiek jest stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Dlatego właśnie całe ludzkie postępowanie poddane jest wymogom prawdy. Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach i w różnych układach<sup>13</sup>.

## 8. Prawda w życiu indywidualnym i społecznym Polaków

Papież starał się mówić wówczas przede wszystkim o wielkim znaczeniu prawdy w życiu publicznym, ponieważ system totalitarny, jaki panował w Polsce, budował na kłamstwie.

Po obaleniu tej strasznej ideologii, która zniszczyła ludzkie sumienia i w jakimś stopniu zniszczyła prawdę w życiu publicznym, Polska odzyskała przede wszystkim wolność słowa. Przez całe lata obowiązywała cenzura i specjalnie wyszkoleni na usługach tej zakłamej ideologii cenzorzy gorliwie dbali, aby była w mowie i słowie pisanym zachowana jedynie słuszna linia partii komunistycznej. Od tego momentu, kiedy Polacy otrzymali wolność i niepodległość, powinni cenić sobie możliwość wyrażania różnych stanowisk i głosić publicznie różne poglądy. „W odnowionej Polsce nie ma już urzędu cenzury, różne stanowiska i poglądy mogą być przedstawiane publicznie. Została przywrócona – jakby powiedział Cyprian Norwid – «wolność mowy»”<sup>14</sup>.

## 9. Wolność słowa i wolność mówienia

Wolność publicznego wyrażenia swoich poglądów jest wielkim dobrem społecznym, ale nie zapewnia ona wolności słowa. Słowo wypowiedane przez człowieka musi być wolne. Wolność słowa, jak uczył Wielki Pielgrzym, nie może

<sup>11</sup> A. BONIECKI, K. KOLENDA-ZALESKA, *Zrozumieć Papieża. Rozmowy o encyklikach*, Kraków 2003, s. 13.

<sup>12</sup> JAN PAWEŁ II, *Dziela zebrane*, tom IX, dz. cyt., s. 512.

<sup>13</sup> Tamże, s. 512.

<sup>14</sup> Tamże, s. 512.

być utożsamiana z wolnością mówienia. Słowo, jakie człowiek wypowiada, musi być wolne, to znaczy nie może być spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, nienawiścią lub pogardą dla innych ludzi. Trzeba szanować tych ludzi, którzy różnią się od nas np. narodowością, religią albo poglądami. „Niewielki będzie pożytek – mówił Jan Paweł II – z mówienia i pisania, jeśli słowo będzie używane nie po to, aby szukać prawdy, wyrażać prawdę i dzielić się nią, ale tylko po to, by zwyciężać w dyskusji i obronić swoje – może właśnie błędne – stanowisko”<sup>15</sup>. Słowo, jakie człowiek wypowiada i pisze, wtedy jest wolne, kiedy szuka prawdy, kiedy tę prawdę wyraża i dzieli się nią z innymi ludźmi. Prawdą trzeba więc dzielić się z drugim człowiekiem tak jak chlebem.

Chociaż minęło już 20 lat od wypowiedzenia tych słów przez Jana Pawła II w Olsztynie, to nic nie straciły one ze swojej aktualności. Ciągłe są ludzie, którzy pragną tylko zwyciężać w dyskusji i chcą za wszelką cenę bronić własnego stanowiska, które bardzo często jest błędne.

## 10. Poniżanie prawdy

Jan Paweł II mówił:

Słowa mogą czasem wyrażać prawdę w sposób dla niej samej poniżający. Może się zdarzyć, że człowiek mówi jakąś prawdę po to, żeby uzasadnić swoje kłamstwo. Wielki zamęt wprowadza człowiek w nasz ludzki świat, jeśli prawdę próbuje oddać na służbę kłamstwa. Wielu ludziom trudniej wtedy rozpoznać, że ten świat jest Boży<sup>16</sup>.

Prawda może być w różny sposób przez człowieka poniżana, a następuje to wtedy, kiedy nie jest ona miłowana, „nie ma w niej miłości do niej samej i do człowieka” – mówił Papież. Nie można posługiwać się człowiekiem, który jest osobą, jak narzędziem, a więc nie można osobą manipulować i tym samym nie można manipulować prawdą. Człowiek często używa słów po to, „aby wpływać na innych swoim zagubieniem moralnym, swoim wewnętrznym nieporządkiem”, ponieważ wprowadza w życie społeczne atmosferę kłamstwa.

## 11. Prawda w życiu człowieka

Analizując VIII przykazanie, Papież starał się pokazać, jak wygląda prawda w życiu człowieka, w różnych sytuacjach, w jakich on może się znaleźć. Może to być np. sytuacja oskarżonego wobec trybunału, jak też sytuacja świadka, który mówi nieprawdę:

<sup>15</sup> JAN PAWEŁ II, *Dziela zebrane*, t. IX, dz. cyt., s. 513.

<sup>16</sup> Tamże, s. 513.

Czasem człowiek nie ma prawa do pewnej prawdy, dlatego my patrzymy z podziwem na ludzi, którzy wobec przemocy – na przykład w czasie okupacji – potrafili nie wydać, nie powiedzieć prawdy, ponieważ do tej prawdy nie miał prawa ten, który jej żądał, który ją wymuszał przemocą<sup>17</sup>.

Jest wiele sytuacji, w których słowo ludzkie daje złe świadectwo.

Istnieje również „spotęgowana ludzka mowa”, którą stanowią środki masowego przekazu myśli. Spotęgowana mowa albo daje świadectwo prawdzie, albo też przeciwnie. Człowiek – jak mówił Papież – „bytuje w pewien sposób w związku ze świadectwem, jakie otrzymuje i jakie przyjmuje”.

Chrystus był bardzo na to wrażliwy i przestrzegał: „Nie sądzcie, ażebyście nie byli sądzeni”. To są właśnie wymowne słowa, które wskazują, jak delikatny i jak odpowiedzialny jest rejon prawdy i nieprawdy w życiu ludzkim – indywidualnym i zbiorowym. Często może on wiele człowieka kosztować. Trzeba zawsze w mówieniu prawdy liczyć się z wolnością, ale również z odpowiedzialnością; zawsze trzymać się Chrystusa-Prawdy: „od tej prawdy, jaką czyni człowiek – mówił do obecnych wówczas na Mszy św. papieskiej, odprowadzanej w Olsztynie przy stadionie – jaką stara się kształtować swe życie i współżycie z innymi, prowadzi droga do Prawdy, którą jest Chrystus. Prowadzi ta droga do wolności, do której Chrystus nas wyswobodził”<sup>18</sup>.

## 12. Praca nad mową

W trakcie III pielgrzymki do Polski papież zostawił Polakom zadanie do wykonania: pracować nad pracą, natomiast podczas tej zostawił nam zadanie inne: pracować nad mową, a więc nad tym, co mówimy i jak mówimy. Dlatego w końcowej części homilii wygłoszonej w Olsztynie powiedział:

Nasze słowo musi być wolne, musi wyrażać naszą wewnętrzną wolność. Nie można stosować środków przemocy, ażeby człowiekowi narzucać jakieś tezy. Te środki przemocy mogą być takie, jakie znamy z przeszłości, ale w dzisiejszym świecie także i środki przekazu mogą stać się środkami przemocy, jeżeli stoi za nimi jakaś inna przemoc, niekoniecznie ta przemoc fizyczna. [...] Słowo ludzkie jest i powinno być narzędziem prawdy<sup>19</sup>.

## 13. Wolność przez prawdę

Jan Paweł II już w pierwszej swojej encyklice ostrzegał przed pozorną wolnością i przed nadużywaniem wolności. W pierwszym rządzie należy to do zadań Kościoła, czyli do świątyni – jak uczył już św. Piotr Apostoł – zbu-

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, *Dziela zebrane*, t. IX, dz. cyt., s. 513.

<sup>18</sup> Tamże, s. 515.

<sup>19</sup> Tamże, s. 514.

dowanej z żywych kamieni, to znaczy z nas, ludzi. Obowiązkiem więc każdego szanującego się chrześcijanina jest „odnaleźć pełne znaczenie i wartość prawdy: prawda, która wyzwala – wolność przez prawdę. Nigdy poza prawdą. Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest pozorem. Jest nawet zniewoleniem”<sup>20</sup>.

Chrystus wyraźnie wskazał drogę, którą należy iść: Ewangelię i Eucharystię. Jeśli człowiek przyjmie w pełni Jezusa Chrystusa jako Prawdę, wówczas doświadczy wewnętrznej wolności. Taka wolność przez prawdę jedynie może uszczęśliwić człowieka. Aby budować właściwą komuniję z Chrystusem-Prawdą, trzeba coraz pełniej poznawać i żyć Jego Ewangelią i przyjmować Eucharystię, czyli pokarm duchowy, który On sam dał człowiekowi. Trzeba więc wiary w to, że Chrystus jest potrzebny człowiekowi jak chleb codzienny do życia biologicznego.

Na zakończenie swojej homilii Jan Paweł II przypomniał, że istnieją dla każdego człowieka, jak i dla współczesnej Europy, tylko dwie drogi: jedną drogą jest Chrystus i ta droga przynosi prawdziwą wolność, albo druga droga, która jest wolnością od Chrystusa. Wybór zawsze należał do każdego pojedynczego człowieka lub społeczeństwa. Tak było w historii i tak jest dzisiaj. Prawda wtedy wyzwoli i uszczęśliwi człowieka, jeśli pójdzie on za Chrystusem. Dlatego zadaniem współczesnego Kościoła jest nowa ewangelizacja, a więc:

budzenie w człowieku pragnienia Chrystusa, głodu Boga, także w sercach wielu wiernych, zwłaszcza tzw. niedzielnych katolików, zwracając uwagę na uprzedniość Bożego pragnienia człowieka, że z Bożego pragnienia powstaliśmy i zostaliśmy odkupieni. W tym celu trzeba z nowym zapalem, z prostotą i z mocą przekonywania zwiastować Dobrą Nowinę zwłaszcza w naszych świątyniach. To znaczy, że trzeba dziś nade wszystko mówić o Bogu, o Bogu Jezusa Chrystusa, w którego wierzymy i który nie tylko ma w sobie wiele miłości, ale jest Miłością, Miłością ocalającą<sup>21</sup>.

Powyższe słowa doskonale tłumaczą, na czym polega droga Ewangelii i Eucharystii, która pozwala w pełni zjednoczyć się z Chrystusem-Prawdą. Konkretnym poznaniem tego zjednoczenia osobowego z Chrystusem będzie doświadczenie wewnętrznej wolności w mówieniu prawdy, czyli wolności przez prawdę.

<sup>20</sup> JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. IX, dz. cyt., s. 514.

<sup>21</sup> A. CZAJA, *Być Kościołem ewangelizującym, czyli świadczyć o miłości*, w: *Bądźmy świadkami miłości. Kościół niosący Ewangelię Nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010*, Poznań 2009, s. 206.

## To build on the Truth...

### Summary

To build on the Truth..., such was the fundamental message of the Pope John Paul II's teaching in Olsztyn, where He stayed the 5-6 June 1991. The Pilgrim from Rome arrived to the capital of Warmia and Mazury from Białystok. It was a very strenuous and long pilgrimage of our countryman to his homeland. It consisted of two stages. He came to Olsztyn at the first stage. The sermon He preached to the Poles recaptured the essence of the decalogue. He spoke there about the VIII commandment: „You shall not Bear false witness against your neighbour”.

The substance of the homily delivered then from the field altar in the vicinity of the „STOMIL” – stadium in Olsztyn reminded us of the God's order to tell the truth. The Pope stressed that the freedom of speech cannot be identified with the freedom of the Word. The freedom of public expression of someone's opinion must be protected as a great social right, but the only speaking about it does not secure the freedom of the word yet.

Only Christ gives the man real freedom, for He is the Truth itself. Man must cling to Christ and build on Him as on the Truth, the exact relations with Other people.

The Pope reminded that there are two ways of freedom: the one brought by Christ and the other one – the freedom from Christ which finally constrains the man. Only the truth brings the Man freedom, which is Christ Himself, so – Man should build on Christ, and then his relations with Other people will be built on Truth.

*Translated by Stanisław Kozakiewicz*



WANDA ZAGÓRSKA\*

## DOŚWIADCZENIE *TREMENDUM* I *FASCINANS* W UJĘCIU PSYCHOLOGII POZNAWCZEJ

*Exhorresco in quantum dissimilis, inardesco in quantum similis.*  
św. Augustyn

Doświadczenie religijne, od czasu słynnych wykładów Williama Jamesa z początków XX w., zawartych w dziele *The varieties of religious experience. A study in human nature*<sup>1</sup> nie doczekało się jeszcze klarownej definicji. Z wielorakich prób jej sformułowania wynika, że doświadczenie to coraz częściej jest rozumiane w kategoriach procesów postrzegania obecności Boga, tego, co święte, a nie w kategoriach przeżyć emocjonalnych (zob. np. van Der Lans, 1985). Wczesniejsze analizy tego doświadczenia prowadziły często do przeakcentowania roli uczuć w kontakcie człowieka z *sacrum*. Tymczasem obraz Boga kształtujący się w umyśle człowieka – zwykle od najwcześniejszych lat jego życia – nie jest jedynie odzwierciedleniem emocji przeżywanych w relacji do Niego.

Jedną z głównych gałęzi współczesnej psychologii, jaką jest psychologia poznawcza, stworzyła szansę pogłębienia i uporządkowania dotychczasowej wiedzy z zakresu przeżyć religijnych człowieka. Jedną z wielu możliwości zastosowania odkryć psychologii poznawczej do analizy doświadczenia religijnego prezentuję w niniejszym tekście. Punktem wyjścia czynię koncepcję niemieckiego teologa i religioznawcy, Rudolfa Otto (1869–1937). Koncepcja ta jest dość szeroko znana, głównie z wyróżnienia przez jej autora w przeżyciu religijnym dwu podstawowych jakości uczuciowych: *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*

---

\* Prof. dr hab. Wanda Zagórska – psycholog, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

<sup>1</sup> Wykłady wydane w 1902 r. w Nowym Jorku przez Mentor Books; wydanie polskie zob. James, 1958.

(zob. Otto, 1917/1968). Przyjmując podstawowe założenia tej koncepcji można wyjść poza zbyt zawężające ujęcia, kładące nacisk na emocjonalne aspekty obrazu Boga i obraz ten próbować przedstawić w odniesieniu do struktur poznawczych człowieka.

Niżej ukazano właśnie takie poznawcze podejście do wyróżnionych przez Otta elementów doświadczenia religijnego. Kolejno zostały omówione: schemat poznawczy jako zjawisko podstawowe dla nurtu poznawczego w psychologii oraz reprezentacja poznawcza Boga. Następnie, po zaprezentowaniu głównych tez koncepcji Otta, odniesiono je do wiedzy na temat reprezentacji Boga, by w końcowej części tekstu ukazać regulacyjny wpływ elementów *tremendum* i *fascians* na zachowania człowieka o charakterze religijnym.

## 1. Schemat w psychologii poznawczej

Charakterystyczne dla orientacji poznawczej we współczesnej psychologii jest postrzeganie człowieka jako istoty rozumnej – kontemplatora, badacza, śledzącego uważnie otaczający świat, stawiającego hipotezy i formułującego wnioski. Człowiek ujmowany jest tu również w kategoriach systemu przetwarzającego informacje, czyli sterowanego przez nie poznawczo (zob. np. Bobrow, Collins, 1975; Lewicka, Trzebiński, 1985; Wojciszke, 1986; Maruszewski, 1996).

Istnieją dwa źródła przetwarzanych przez człowieka informacji: środowisko i wiedza zakodowana w pamięci trwałej (doświadczenie). Odpowiednio do tego rozróżnienia psychologowie poznawczy mówią o zewnętrznym i wewnętrznym sterowaniu zachowaniami człowieka. W praktyce koncentrują się głównie na tym ostatnim. Sterowanie to odbywa się dzięki informacjom wewnętrznym mającym postać zorganizowaną. Tworzą one pewne konfiguracje, całości nazywane **strukturami poznawczymi**. Wiedza o świecie i o nas samych zdobyta w wyniku indywidualnego doświadczenia odzwierciedla się w pamięci trwałej, semantycznej, w postaci owych struktur, zwanych też **schematami**<sup>2</sup>, reprezentacjami, konstruktami czy obrazami. Pojęcia te należą do podstawowych w psychologii poznawczej.

Zgodnie z przyjętymi definicjami (zob. np. Wojciszke, 1986, 2009) **schemat jest posiadaną przez podmiot wiedzą na temat określonego wycinka rzeczywistości, semantyczną jego reprezentacją**. Nie zawiera ona wszystkich wiadomości dotyczących danego fragmentu rzeczywistości, lecz wiedzę uogólnioną, wyabstrahowaną z konkretnych doświadczeń. Fakt ten różni w sposób istotny schemat poznawczy od struktur poznawczych, reprezentujących określo-

---

<sup>2</sup> Pojęcie schematu, wprowadzone do psychologii przez Fryderyka Bartletta w 1932 r., w pracy *Remembering*, jest mało precyzyjne, zbliżone do używanych wcześniej terminów, takich jak postawa, stereotyp, spostrzeżenie interpersonalne. Ma ono jednak niewątpliwą wartość, zarówno teoretyczną, jak i empiryczną, i jest obecnie w psychologii szeroko stosowane.

ne w czasie i przestrzeni, doświadczane przez człowieka zdarzenia. Zdarzenia te są kodowane w tzw. **pamięci epizodycznej**. Zapamiętane epizody są konkretnymi przypadkami określonych schematów poznawczych, ich „wcieleniami”.

W schemacie są też kodowane emocje człowieka, przeżywane w związku (w kontakcie) z poszczególnymi egzemplarzami schematu (np. z konkretną osobą, wydarzeniem itp.), jak też inicjowane przez niego reakcje, zachowania w sytuacjach takiego kontaktu. Wiedza zawarta w każdym z tak rozumianych schematów poznawczych jest zatem trojakiemu rodzaju:

- **przedmiotowa**<sup>3</sup>, czyli zawierająca informacje o właściwościach danego obiektu;
- **afektywna**, mówiąca o wzbudzanych przez niego emocjach oraz
- **praktyczna**, zawierająca informacje o działaniach podejmowanych w kontakcie z nim.

Zazwyczaj informacje przedmiotowe, afektywne i funkcjonalne nie są przez człowieka wyraźnie różnicowane. Bowiern zgodnie z teorią schematów poznawczych wszystkie one są w podobny sposób zakodowane i wykorzystywane przez jednostkę w relacji z danym obiektem rzeczywistości. Rolę pierwszorzędą odgrywa jednak wiedza przedmiotowa. Dwie pozostałe nie zawsze muszą występować (Wojcieszke, 1986, s. 68).

Będąc zakodowaną kumulacją wiedzy, schemat spełnia określone funkcje, do jakich należą:

- funkcja **reprezentacyjna**, polegająca na odzwierciedlaniu pewnego treściowego zakresu zjawisk;
- funkcja **procedury orientacyjnej**, czyli program poznawania określonego fragmentu rzeczywistości;
- funkcja **procedury postępowania**, tj. współgenerowania programów działań jednostki, skierowanych na ten fragment rzeczywistości, do którego schemat się odnosi.

Zatem dzięki swojemu istnieniu schemat poznawczy umożliwia przede wszystkim rozpoznawanie i rozumienie przez człowieka rzeczywistości, jak też dalsze nabywanie przez niego wiedzy. Jest on rodzajem „kotwicy”, do której odnoszona jest informacja o określonym fragmencie rzeczywistości. Bez tej kotwicy nowe treści byłyby niezrozumiałe. Człowiek posługuje się uogólnioną w schemacie wiedzą jako identyfikatorem obiektów, kodem odbieranej informacji, wzorcem umożliwiającym ocenę zjawisk. W tym sensie można powiedzieć, że schemat pełni funkcję pośredniczącą i mediacyjną w procesie przetwarzania informacji. Psychologowie zwykli wyróżniać kilka rodzajów schematów, z których najważniejszymi są:

---

<sup>3</sup> Psychologowie poznawczy posługują się w tym wypadku określeniem „wiedza obiektywna”. Sądzę jednak, że zbyt silnie sugeruje ono ewaluacyjny sposób podejścia do tego zjawiska (sytuowanie go w wymiarze subiektywno–obiektywny). Stosowany tu przeze mnie termin „wiedza przedmiotowa” wydaje się bardziej trafny.

– **schematy przedmiotowe**: uogólnione informacje o rzeczach i ludziach, np. schemat dziecka;

– **skrypty**: odnoszące się do zdarzeń i zachowań, np. schemat „wizyta u lekarza”;

– **schematy cech** (atrybutywne), np. schemat sprawiedliwości, inteligencji.

O schemacie poznawczym można też mówić w odniesieniu do reprezentacji Boga w umyśle człowieka, choć trudno jest go zaklasyfikować do którejś z wyróżnianych kategorii schematów. Można by ewentualnie próbować przyporządkować schemat poznawczy Boga do schematu osób lub cech, ale wydaje się to bardzo kontrowersyjne. Co prawda schemat ten, podobnie jak i inne, tworzy się stopniowo w umyśle człowieka, w toku jego rozwoju (analogicznie jak kształtuje się np. pojęcie własnego „ja”), jednak zawarta w nim wiedza jest jedyną w swoim rodzaju.

Wątek istnienia, budowy i funkcjonowania tej, tak szczególnej reprezentacji umysłowej<sup>4</sup> rzadko bywa podejmowany na gruncie psychologii. W teorii psychologicznej mówi się zazwyczaj o kształtowaniu się pojęcia, obrazu czy idei Boga, bez głębszego wnikania we właściwości tej struktury. Przyjmuje się, mówiąc najogólniej, że wyobrażenia i pojęcia odnoszące się do Boga zmieniają się we wczesnych latach życia w porządku rozwojowym i zależą od stadiów rozwoju umysłowego wykrytych przez Piageta (zob. np. Wadsworth, 1998, Walesa, 2006). Dzieci mają zmysłowy i konkretny obraz Boga zawierający elementy baśniowe. Wraz z wiekiem obraz ten różnicuje się, staje się bardziej schematyczny i metaforyczny, by wreszcie zostać sformułowany w języku abstrakcyjnym (por. np. Kozielecki 1991). Pragnąc określić z większą precyzją właściwości owej struktury-obrazu, przedstawię obecnie jeden z możliwych sposobów jej rozumienia, uformowany na gruncie poznawczej psychologii religii.

## 2. Reprezentacja poznawcza Boga

W sytuacji, gdy kategorie stosowane powszechnie przez psychologię poznawczą odnoszone są do wiedzy człowieka o Bogu, pojawia się problem ich dostosowania do treści mówiących o rzeczywistości jedynej w swoim rodzaju, zasadniczo niedostępnej ludzkiemu postrzeganiu, z którą kontakt dokonuje się wyłącznie przez duchowo-psychiczne doświadczanie jej przez człowieka (zwane najczęściej doświadczeniem religijnym).

---

<sup>4</sup> W wypadku uogólnionej wiedzy na temat Boga już samo określenie „schemat poznawczy Boga” ze względu na konotację terminu „schemat” wydaje się mało trafne, a nawet mylące. W potocznym rozumieniu schemat oznacza bowiem przede wszystkim uproszczenie. W związku z powyższym, w dalszej części pracy będę się posługiwać określeniem *reprezentacja poznawcza* (umysłowa) Boga na oznaczenie wewnętrznego (umysłowego) obrazu Boga czy inaczej – wewnętrznego odzwierciedlenia wiedzy człowieka o Nim.

Podstawowym źródłem informacji, na bazie których tworzy się reprezentacja poznawcza Boga, są więc – prócz przekazu społecznego – właśnie przeżycia religijne człowieka, będące swoistymi epizodami, wcieleniami tej reprezentacji. Psychologia religii niewiele dotychczas wyjaśniła w zakresie istoty i właściwości reprezentacji poznawczej Boga. Typowe dla tej gałęzi nauki jest bowiem posługiwanie się pojęciem obrazu Boga<sup>5</sup> i zainteresowanie głównie tym, w jaki sposób Bóg rodziców staje się stopniowo Bogiem dziecka. Psychologia religii pyta więc raczej o związki zachodzące między obrazami rodziców a obrazem Boga i o psychologiczne procesy pośredniczące w tworzeniu się tychże związków. Przykładowo, obraz Boga bywa tu rozumiany jako „poznawcze i emocjonalne schematy człowieka, decydujące o konkretnej koncepcji bóstwa, o postawach wobec tegoż bóstwa i zachowaniach religijno-moralnych” (Kuczkowski, 1991, s. 45).

Powyższa definicja świadczy wymownie o niezobowiązującym sposobie posługiwania się pojęciem schematu. „Poznawcze i emocjonalne schematy człowieka” wcale nie muszą tu oznaczać reprezentacji umysłowych w znaczeniu, jakie przypisuje im psychologia poznawcza. Termin „schematy emocjonalne” jest niejasny i wymagałby osobnego wyjaśnienia. Wszystko to przemawia za istnieniem dużych trudności na gruncie psychologii religii w kwestii określenia istoty i właściwości obrazu Boga, nazywanego w tej pracy reprezentacją poznawczą.

Niewątpliwie błędem byłoby sądzić, iż reprezentacja ta jest po prostu jednym z wielu posiadanych przez jednostkę schematów poznawczych. Mimo jej bezsprzecznej przynależności do jedynej, jaki człowiek posiada, systemu poznawczego (a zatem tego samego, w którym odzwierciedlone są dające się realnie wyodrębnić osoby, przedmioty, atrybuty im przynależne, a także wiedza zorganizowana wokół określonych haseł i symboli w szerokim ich rozumieniu) reprezentacja poznawcza Boga nie przestaje być odbiciem rzeczywistości wyjątkowej, wymykającej się niejako ludzkiemu poznaniu i, używając terminologii Rudolfa Otto, „czymś całkiem innym, czymś całkiem nowym, nie dającym się pojąć” (1968, s. 53n.).

Tym, co daje się człowiekowi pojąć – i to też jedynie w pewnych granicach – jest sposób, w jaki rzeczywistość ta (Bóg) jawi się ludzkiej psychice. Zajmując się reprezentacją poznawczą Boga obracamy się więc wyłącznie w kręgu odzwierciedleń w strukturach poznawczych człowieka tego, co niepojęte (Niepojętego). Przyjmując kategorie stosowane przez psychologię poznawczą oraz jej twierdzenia dotyczące schematów poznawczych, **reprezentacją poznają Boga można nazwać posiadaną przez podmiot wiedzę odnoszącą się do Boga, mającą charakter uogólniony, wyabstrahowany z konkretnych doświadczeń.** Wiedzę przedmiotową w tej reprezentacji stanowią informacje mówiące o tym, jaki Bóg jest, i w jaki sposób działa. Na wiedzę afektywną składają się tu typowe emocje, nastroje, jakie On w człowieku wywołuje. Z kolei informacje o tym, do jakiego typu zachowań pobudza jednostkę, stanowią wiedzę praktyczną.

---

<sup>5</sup> W literaturze psychologicznej mówi się też ostatnio o indywidualnej *koncepcji Boga* jako zajmującej centralne miejsce wśród pojęć i przekonań religijnych (zob. np. Koziński 1991).

Tak rozumiana reprezentacja poznawcza Boga spełnia przede wszystkim funkcję regulacyjną w stosunkach, w jakich człowiek z Nim pozostaje. Innymi słowy, obraz Boga obecny w pamięci człowieka wpływa na jego postępowanie, w szczególności zaś na wszelkie zachowania mające charakter religijny. Od strony formalnej reprezentacja ta jest strukturą niezwykle złożoną, której podłoże stanowi dynamika doświadczeń człowieka. Struktura ta istnieje w „podmiocie kontemplującym”, tj. w umyśle kogoś, kto przetworzył i uogólnił wiele różnych, istotnych dlań informacji, zdobytych zarówno osobiście, jak i posłyszanych. Ów złożony obraz (reprezentacja) Boga pozwala człowiekowi przyjąć, odebrać i zrozumieć oraz zaakceptować złożoność otaczającego świata, zmienność zdarzeń i ich zróżnicowanie, skomplikowaną, nie do końca poznaną i wyjaśnioną rzeczywistość ludzkiego życia i losu.

Dlatego szczególnie ważna dla zrozumienia ludzkiego postępowania (w tym zachowań wynikających z określonej religijności) jest znajomość treściowej zawartości tej reprezentacji. Wiadomą jest rzeczą, iż Bóg może jawić się w przeżyciu człowieka na wielorakie sposoby: jako nieskończony, nieograniczony, wszechmocny, wszechobecny, jako dobry czy surowy, bliski czy bardzo daleki... Powszechnie uznaje się, że główną rolę odgrywa w tym uczucie, które razem z elementem poznawczym stanowi istotę przeżycia religijnego (por. Bielecki, 1986). Allport mówi nawet, że przeżycie to (czy w szerszym znaczeniu tzw. religia subiektywna) jest stopem nierozdzielnych elementów poznawczych i uczuciowych, „nierozdzielną mieszaniną emocji i rozumowania, uczucia i znaczenia” (1988, s. 105). Nie mamy tu do czynienia ani z czymś racjonalnym, ani nieracjonalnym, a raczej z kombinacją myślenia logicznego i emocji. Leksykon psychologiczny – zauważa Allport – nie zawiera odpowiedniego terminu na określenie tej poznawczo-uczuciowej fuzji.

Jaki jest ładunek treściowy owych elementów poznawczych i uczuciowych? Rozpatrując to zagadnienie, odwołam się do koncepcji Rudolfa Otto, jako badacza i myśliciela, który dokonał „jednej z najgłębszych analiz doświadczenia religijnego, jaka kiedykolwiek została przeprowadzona (Fizzotti, 1992, s. 92). Przedstawię pokrótce główne tezy tej koncepcji, by następnie odnieść je do wiedzy psychologicznej z zakresu reprezentacji poznawczej Boga.

### **3. Koncepcja *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* Rudolfa Otto**

#### **a) Reprezentacja poznawcza Boga**

Wybitny niemiecki religioznawca, teolog i historyk religii, Rudolf Otto, przedstawił syntezę swoich poglądów odnoszących się do doświadczenia religijnego w dziele *Das Heilige*. Książka ta bardzo szybko zyskała rangę klasycznego dzieła światowej literatury religioznawczej. Od roku 1917, kiedy to ukazała się

po raz pierwszy, zrobiła zadziwiającą karierę: mnożyły się jej wydania i tłumaczenia na języki obce<sup>6</sup>. Koncepcja Otto silnie oddziaływała na wielu współczesnych myślicieli, jak chociażby Schelera, Hessena, de Unamuno, Guardiniego, van der Leeuwa, Eliadego, Bultmanna, Tillicha i Robinsona. Do dziś odgrywa ważną rolę nie tylko w religioznawstwie czy filozofii religii (zob. np. Galarowicz, 1994), ale i w psychologii religii (patrz: np. Kłoczowski 1973; Chlewiński 1982, Głaz, 2006). Idee zawarte w *Das Heilige* wciąż wychodzą poza wąski krąg specjalistów (patrz np. Rudin, 1992; Zagórska, 1997).

Pojęciami wyjściowymi dla analiz przeprowadzonych przez Otta są: **Numinosum**, **świętość aprioryczna** oraz **irracjonalizm religijny**.

*Numinosum* nie ma u Otta jednoznacznej definicji. Jest według niego kategorią w ścisłym sensie religijną, aprioryczną, niezależną od faktów, historii czy innych dziedzin kultury. Zgodnie z podejściem fenomenologicznym, uważa ją za „rzecz w sobie”, o istnieniu której może przekonywać jedynie jej odczucie. W tym wypadku jest nim *sensus numinis* – odczucie boskości obecne w każdej religii. *Numinosum* jest bliskie, choć nie tożsame, pojęciom: Boga, *sacrum*, Absolutu. Stanowi siłę oddziaływującą na człowieka, pociągającą go i fascynującą, a zarazem napawającą lękiem i tworzącą dystans. Doświadczenie religijne jest w tym ujęciu doświadczeniem obecności *Numinosum*, „poznawaniem” Go na drodze percepcji (ściślej: odczuć), a nie poprzez refleksję i rozumowanie.

*Sacrum* rozumiane jest przez Otta jako oryginalne i specyficzne uczucie (doświadczenie) poszukujące komunikacji z *Numinosum*. Jako odczucie wydaje się bliskie *sensus numinis*. Z wypowiedzi Otta wynika, że świętość jako kategoria aprioryczna nie może być nigdy w pełni ogarnięta, co upodabnia ją raczej do *Numinosum*.

*Irracjonalizm religijny* oznacza dla Otta niezależność religii od rozumu. Orzeczniki racjonalne odnoszące się do Boga nie wyczerpują Jego istoty. Religia „nie sprowadza się do swoich racjonalnych wypowiedzi” (Otto 1968, s. 33). Wokół zakresu pojęciowej jasności znajduje się „tajemniczo-ciemna” sfera, która „wymyka się wprawdzie nie naszemu uczuciu, lecz naszemu pojęciowemu myśleniu, i którą o tyle nazywamy czymś «irracjonalnym»” (tamże, s. 93n). Właśnie owo „coś innego” i ambiwalentnego w świętości stanowi jej element irracjonalny, wyznaczający zasadniczy moment doświadczenia religijnego.

Na tym, nie do końca sprecyzowanym gruncie terminologicznym, Otto przedstawia swoją teorię ambiwalencji względem *Numinosum*. Ukazuje dwie przeciwstawne tendencje występujące względem tego, co święte: chęć ucieczki, wycofania się przed tym, co napelnia lękiem i drżeniem, oraz jednoczesny, szczególnie silny pociąg ku temu, co zarazem fascynuje i oczarowuje, daje poczucie niezwyklej szczęśliwości.

Owa polaryzacja obrazu przeżycia religijnego jest u Otta wyjątkowo odkrywcza. Bez przesady można powiedzieć o genialnym uchwyceniu przez niego

---

<sup>6</sup> W Polsce *Świętość* została wydana po raz pierwszy w 1968 r. przez Książkę i Wiedzę. Doczekała się następnie wznowienia w wydawnictwie Thesaurus Press (1993).

zarówno istoty obu wyróżnionych biegunów tego przeżycia, jak i ich wzajemnej relacji. Te właśnie najbardziej odkrywcze elementy koncepcji Otta przedstawiają się następująco.

(1) Człowiek dostrzega Boga jako „całkiem innego” i doznaje wobec Niego uczuć niedających się porównać z żadnymi innymi, jakie przeżywa względem ludzi, przedmiotów i zjawisk. Do głównych komponentów wchodzących w skład uczuć względem *Numinosum* (czyli względem Dobra w najwyższym stopniu Jego dojrzałości i doskonałości) należą *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*.

(2) **Mysterium tremendum** jest doświadczeniem przez człowieka *Numinosum* jako tajemnicy pełnej grozy, wywołującej w nim tremor, „strach Boży”, „religijną bojaźń”. Intensywność tego numinotycznego lęku może być różna – od ledwie zauważalnego uczucia, aż po głęboko wewnętrzne drżenie i osłupienie. Owo „mistyczne zaleźnienie” wywołuje w człowieku uczucie zależności stworzenia, będące doświadczeniem własnej nicości, pograżenia wobec przeżytych w lęku grozy i wielkości. *Mysterium tremendum*, zawierając w sobie uczucie podobne do naturalnego strachu, jest jednak różne od obawiania się czegoś i nie może być wzbudzone przez nic stworzonego. Jest **elementem odpychającym** w przeżyciu Boga.

(3) **Mysterium fascinans** jest doświadczeniem *Numinosum* jako niezwykle fascynującego, oczarowującego, przyciągającego. Wywołuje ono w człowieku stan uszczęśliwienia o różnej intensywności, którego nie da się wyrazić w pojęciach, a jedynie można przeżyć. Jest to „osobliwe, silne przeżycie dobra, które zna tylko religia, i które jest całkowicie irracjonalne” (Otto, 1968, s. 70), „coś, co zaspokaja duszę, co budzi uczucie tęsknoty” (tamże, s. 69). Z jednej strony *mysterium fascinans* przejawia się w wielkich, „czystych” przeżyciach religijnych, z drugiej – w niemalże niedostrzegalnych zachowaniach płynących z pobożności. We wszelkich religiach, w których można natrafić na jego ślad zawsze jest „po prostu czymś fascynującym” – zbawieniem. Jest to **element pociągający** w przeżyciu Boga.

(4) Oba elementy pozostają ze sobą we wzajemnej relacji, nazywanej przez Otta **kontrastem-harmonią**. Nadprzyrodzone stanowi według niego ów kontrast-harmonię obejmujące to, co przejmuje nieskończoną grozą, i to, co jest nieskończeniem cudowne. *Tremendum* i *fascinans*, pozwalając odróżnić się jako dwa odmienne uczucia, pozostają nierozdzielne, współlistniejąc ze sobą w doświadczeniu numinotycznym. „Aby należycie ocenić przyciągającą do siebie stronę *Numinosum* – pisze Otto – musielibyśmy z góry przyjąć, że *mysterium tremendum* jest jednocześnie po prostu *fascinans* i w tym podwójnym elemencie – nieskończenie pełnym grozy, a zarazem nieskończenie cudownym – *mysterium* ma swoją właściwą, pozytywną, podwójną treść, która objawia się uczuciu” (tamże, s. 77).

Kontrast-harmonię można w pewien sposób bardziej poznać przez odpowiednik z dziedziny estetyki, jakim jest przeżycie *tego, co wzniosłe*, które zarazem upokarza i wynosi. Przy *wzniosłym* bowiem również oddziałuje na psychikę szczególnie podwójny element odpychającego, a zarazem niezwykle pociągają-

cego wrażenia. Podwójny charakter *Numinosum* jest dla Otta wyjątkowym wydarzeniem w całej historii religii, poczynając od szczybla „demonicznego lęku”. Natomiast wszelkie doświadczenia numinotyczne, odbijając w sobie ten właśnie charakter *Numinosum*, niosą ze sobą ambiwalentne odczucia względem Niego.

Odniesienie powyższych tez koncepcji Otta do teorii schematów poznawczych, a ściślej do reprezentacji poznawczej Boga, oznacza przede wszystkim ujęcie *tremendum* i *fascinans* w kategorii trzech typów wiedzy, rozróżnianych w ramach tej reprezentacji. Sposób przedstawiania elementów doświadczenia religijnego przez Otta nie sprzyja zastosowaniu podejścia poznawczego do tych zjawisk. Zdecydowanie przeakcentowuje on rolę emocji w tym doświadczeniu, podobnie jak czyni to w odniesieniu do religii w ogólności, która według niego „nie jest dziedziną wiedzy, twierdzeń, lecz sferą, w której człowiek spotyka się z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym” (Kłoczowski, 1991, s. 7). Właściwie Otto redukuje przeżycia religijne do sfery emocjonalnej, co jest zresztą konsekwencją jego postawy programowego irracjonalizmu religijnego<sup>7</sup>. Zdawać by się mogło, że *tremendum* i *fascinans* w jego koncepcji są składowymi wyłącznie wiedzy afektywnej, co nie może być prawdą. Jak słusznie zauważa Kowalczyk (1975), nie należy przeceniać roli elementu emocjonalnego w przeżyciu religijnym. Jedynie dynamika tego przeżycia sprawia, że zwykle jest ono traktowane jako emocjonalne. Jednakże w jego złożoności zasadniczą rolę odgrywają dwa nawarstwienia: moment intelektualno-poznawczy (również w sensie intuicyjnym) oraz tzw. funkcja jaźniowa (osobowa) związana z przeżywanym przedmiotem. Ta ostatnia wykazuje oprócz postawy uczuciowej bogaty kompleks przeżyciowy (w tym element wolitywny). Nie można zatem sprowadzić *tremendum* i *fascinans* jedynie do uczuć przeżywanych przez człowieka. Nie tylko wiedza afektywna, ale również przedmiotowa i praktyczna w reprezentacji poznawczej Boga nasycają się tymi ambiwalentnymi komponentami.

Zatem wiedza przedmiotowa w reprezentacji Boga, ukształtowana w wyniku doświadczenia Go jako *mysterium tremendum*, zawierałaby informacje mówiące o Nim jako o nieskończenie wielkim, potężnym, wszechmocnym, sprawiedliwym, o Istocie pełnej majestatu, godnej najwyższej czci. Wiedzę afektywną stanowiłyby tu informacje o uczuciach szczególnego szacunku, skrępowania, onieśmienia, zależności, zakłopotania, poczucia własnej niższości, niegodności, małości, niemocy, bezradności. Wiedza praktyczna w tym wypadku mówiłaby o powstającej w człowieku tendencji do zachowania dystansu, wycofania się, bycia posłusznym i wiernym, zbierania zasług, doskonalenia się.

---

<sup>7</sup> Koncepcja Otta krytykowana jest głównie za przejawianie roli uczuć w doświadczeniu religijnym (zob. np. Gruehn, 1966). W późniejszych pracach, np. w *Das Gefühl des Oberweltlichen* (München 1932), Otto złagodził w pewnym stopniu swój antyracjonalizm, uznając możliwość pozaemocjonalnego poznania *Sacrum*. Na s. 327 tego dzieła pisze: „Odczuwamy uczuciem nie stan subiektywny, ale akt rozumu, sposób poznania różny od sposobu poznania przez uczucie, to sposób poznania refleksyjnego [...] pod formą pojęcia i definicji”.

Zarazem Bóg doświadczany jako *mysterium fascinans* odzwierciedla się w płaszczyźnie wiedzy przedmiotowej (w ramach tej samej reprezentacji poznawczej) jako Istota w najwyższym stopniu kochająca, pełna miłosierdzia, udzielająca pomocy, łagodna, wyrozumiała, dająca poczucie bezpieczeństwa, uszczęśliwiająca. Wiedza afektywna mówiłaby tu o uczuciach radości, szczęścia, wewnętrznego pokoju, wzruszenia i zachwytu, religijnej tęsknoty, ukojenia i pociechy. Wiedza praktyczna zawierałaby informacje o tendencji do zbliżenia się, wejścia w kontakt, poszukiwania, poznawania czy wręcz przyswojenia sobie Boga.

W rzeczywistości w strukturach poznawczych człowieka nie istnieje ścisły podział na treści odnoszące się do skutków oddziaływania Boga jako *Tremendum* i jako *Fascinans*. W reprezentacji poznawczej odzwierciedlone jest doświadczanie Go przede wszystkim w kontekście owego kontrastu-harmonii, o jakim mówi Otto. Odzwierciedlenie to ma swój głęboki wpływ na zachowania człowieka, zwłaszcza te o charakterze religijnym. Reprezentacja poznawcza Boga pełni bowiem względem nich funkcję procedury postępowania. To, jaka będzie ta procedura w konkretnym przypadku, zależy od zawartości treściowej reprezentacji. Stąd oczywisty wydaje się fakt istnienia ogromnych różnic interindywidualnych w zakresie zachowań o charakterze religijnym. Właśnie tego typu zachowania pozwalają bardziej poznać treść reprezentacji poznawczej Boga posiadanej przez konkretną osobę. Jako struktura poznawcza reprezentacja ta nie jest bowiem dostępna bezpośrednio badaniu i poznawaniu inaczej, jak tylko przez jej przejawy i skutki działania.

#### 4. Regulacyjny wpływ *tremendum* i *fascinans* na zachowania o charakterze religijnym

W każdym zachowaniu człowieka odnoszącym się w jakikolwiek sposób do Boga ujawnia się istniejące w reprezentacji poznawczej odzwierciedlenie elementów *tremendum* i *fascinans*. Nie istnieją przy tym zachowania, które byłyby przejawem wyłącznie jednego z nich. Wynika to w sposób logiczny z faktu współwystępowania tych elementów w reprezentacji poznawczej, z ich nierozdzielności. Jeśli występują rozdzielnie, ma to miejsce poza obszarem zachowań religijnych i odpowiada albo zjawisku tabu (*tremendum* bez *fascinans*), albo magii (*fascinans* bez *tremendum*).

Nasilenie obu elementów może być i najczęściej jest różne. Stąd też zachowania człowieka mające charakter religijny są zwykle zdominowane albo przez obraz Boga – Tajemnicy pełnej grozy, albo Boga – Tajemnicy fascynującej. Może też być i tak, że większość zachowań religijnych konkretnej osoby nacechowana jest głównie *tremendum* lub głównie *fascinans*. Fakt ten jest zazwyczaj przez nią samą nieuświadomiany. Od tego zatem, jaka jest reprezentacja poznawcza Boga – na ile nasycona jest *tremendum*, a na ile *fascinans* – zależy specyfika zachowań człowieka mających związek z jego wiarą religijną: to, czy mówią one o Bogu-

-Wszchemocy, wobec którego należy przede wszystkim zachować dystans, nie spoufalać się z Nim, czy o Bogu-Miłości, do którego można przyłgnać, „przy-swoić” Go sobie, znajdować w Nim źródło wszelkich pozytywnych emocji, bądź też mówią o jednym i drugim zarazem.

Tę zależność między proporcją *tremendum* i *fascinans* w reprezentacji poznawczej Boga a postępowaniem człowieka można odnaleźć nawet tam, gdzie mamy do czynienia z religijnością w jej zaledwie szczątkowej postaci, gdzie z trudem można się doszukać jakichkolwiek przejawów zachowania religijnego, a doświadczenie religijne jest o znikomej intensywności. Co więcej, właśnie wtedy można uzyskać najbardziej przekonujące dowody na to, że Bóg istotnie jawi się człowiekowi jako godne czci *Sacrum*, tworzące jednocześnie dystans i pociągające zarazem.

Niezależnie od stopnia czyjejś religijności zawsze można w niej odnaleźć przejawy i *tremendum*, i *fascinans*, poczynając od podstawowego zachowania odnoszącego się do Boga, jakim jest modlitwa. *Tremendum* uwidacznia się już w tym, że człowiek traktuje zwracanie się do Boga jako „coś całkiem innego”, ma świadomość niemożności partnerstwa, zbratania się z Nim, ogarnięcia Go. Zarazem odczuwa konieczność okazywania Mu szczególnego szacunku, „całkiem innego” od tego, jakie należy się nawet najbardziej zasługującemu nań człowiekowi. W sytuacji modlitwy dochodzi więc do selekcji zachowań pod kątem takich, jakie są dopuszczalne w kontakcie z Bogiem. Selekcja ta ma miejsce niezależnie od tego, na ile człowiek jest świadom rzeczywistej Jego wszchemocy i majestatu. Oczywiście, im silniejsza jest świadomość tych właściwości Boga, tym większe nasilenie *tremendum* w modlitwie.

Wspomniana selekcja zachowań jest właśnie przejawem regulacyjnej funkcji reprezentacji poznawczej Boga i to zarówno zakodowanej w niej wiedzy przedmiotowej, jak i afektywnej czy praktycznej. Człowiek stara się, by nie doszło do sprzeczności między jego osobistą reprezentacją Boga a postępowaniem, chroniąc w ten sposób siebie przed poczuciem winy. Nie istnieje przy tym jedno, wspólne wszystkim przekonanie o tym, jakie zachowanie jest już przejawem braku szacunku wobec Boga, a jakie jeszcze nie; co już Go znieważa, a co jeszcze nie – choć niewątpliwie pewna granica dopuszczalnych zachowań jest tu z grubsza zarysowana. Dlatego drobne, z pozoru mało istotne reakcje, jak np. sposób przyklęknienia przed Najświętszym Sakramentem czy uczynienia znaku krzyża – często bagatelizowane – niosą w sobie bogaty ładunek informacji o tym, jak daleko przesunięta jest u konkretnej osoby granica dla zachowań, które jeszcze „uchodzą” w relacji z Bogiem (zob. np. Dajczer, 2009).

Ow wewnętrzny dystans wobec *sacrum* lub brak należytego dystansu, znajdujący swój wyraz nie tylko w tak istotnych postawach, jak np. obawa przed zbyt częstym przyjmowaniem Komunii Świętej bądź przeciwnie – przystępowanie do niej miesiącami bez korzystania z Sakramentu Pokuty, ale także w licznych „drobnych” zachowaniach, będących zewnętrznym przejawem ludzkiego wnętrza, a w nim reprezentacji poznawczej Boga. Do takich zachowań można za-

liczyć przyjmowanie bądź nie odpowiedniej pozycji ciała w trakcie modlitwy, dobór miejsca i czasu na nią, ubioru itp.

Im więcej niedbałości i rutyny wkłada się do tych zachowań, tym słabsze jest *tremendum*. Jednak zawsze, nawet gdy ma ono już tylko postać karłowatą, wciąż jeszcze można je odnaleźć. Zachowywanie ciszy w kościele, nawet gdy jest się tam w charakterze turysty, czy reakcja sprzeciwu wobec wizerunku zakonnicy umieszczonego na reklamie przystankowej – są już przejawem *tremendum*.

Kontakt człowieka z Bogiem nie byłby możliwy bez równoczesnego z *tremendum* oddziaływania *fascinans*. Znajdujemy je we wszelkich tzw. „pociągnięciach” ku Bogu czy religijnej tęsknocie za Jego miłością i miłosierdziem u osób zaangażowanych religijnie. Jednakże nie tylko tam, gdzie następuje rzeczywista fascynacja Bogiem, mamy do czynienia z przejawem oddziaływania numinotycznego elementu pociągającego. Podobnie jak *tremendum fascinans* daje o sobie znać również w zachowaniach dalekich od ekstatycznego przeżywania rzeczywistości Boga. Element ten odnajdujemy już w odświętności niedzielnego wybierania się do kościoła, w zamilowaniu do zewnętrznej oprawy nabożeństw: widoku szat liturgicznych, głosu dzwonek przy ołtarzu, gry organów, zapachu kadzidła, barwności procesji. To, co dzieje się w kościele, jest różne od życia codziennego, uroczyste, pociągające swoistym klimatem.

Człowiek dąży do przeżycia czegoś niezwyklego również przez modlitwę. Dlatego młodzież szuka wciąż nowych jej form, atrakcyjnych, działających na emocje. To właśnie *fascinans* „wprowadza” do liturgii kościelnej gitary i muzykę elektroniczną. To ono powoduje, że tradycje świąteczne podtrzymywane są nawet w domach ludzi deklarujących się jako niewierzący, a frekwencja na Pasterce i Rezurekcji jest zapewniona. W końcu to właśnie tęsknota za stanem bycia rozgrzeszonym, który uspokaja i uszczęśliwia, pomaga przelamać obawy przed spowiadaniem się i skłonność do odwiekania momentu pojednania z Bogiem.

Zarówno *tremendum*, jak i *fascinans* w reprezentacji poznawczej Boga mogą mieć słabe nasilenie i przypuszczalnie zjawisko to występuje obecnie najczęściej. Wzajemna równowaga obu tych elementów jest stanem pożądanym, w praktyce jednak wydaje się należeć do rzadkości. Najczęściej stykamy się z przejawami dominującego wpływu jednego z nich, przy ogólnie niskim poziomie obu. Bowiem – jak zauważyła Eliade (1957/1996) – większość ludzi nie uczestniczy współcześnie w autentycznym doświadczeniu religijnym, a fenomen człowieka areligijnego przejawia się w społeczeństwie europejskim w pełnej krasie<sup>8</sup>.

Konsekwencje braku równowagi między *tremendum* i *fascinans* są wielorakie. W sytuacjach skrajnych, gdy dochodzi do zbyt silnej dominacji jednego z tych

---

<sup>8</sup> Zaraz jednak dodaje, że „człowiek świecki, niezależnie od tego, czy chce tego, czy nie, i tak zdradza ślady zachowania religijnego, tyle że są one pozbawione swego religijnego znaczenia [...], człowiek c a l k o w i c i e areligijny, nawet w najsilniej zdesakralizowanych społeczeństwach współczesnych, to zjawisko rzadkie. Większość ludzi «niereligijnych» i tak ciągle jeszcze zachowuje się religijnie, nawet jeśli nie zdają oni sobie z tego sprawy” (tamże, s. 169).

elementów (np. wyolbrzymionego *tremendum*), mamy do czynienia ze skrzywieniami w sferze postaw i zachowań religijnych, z nieprawidłowo funkcjonującym sumieniem (np. z uformowanym na podłożu lęku moralnego sumieniem chorobliwie skrupulatnym), a nawet z wypaczonymi formami religijności. Jest to zagadnienie dużej wagi, mające swoje istotne implikacje przede wszystkim w dziedzinie życia wewnętrznego człowieka, którego rozwój pozostaje w ścisłej zależności z posiadanym wizerunkiem Boga.

## Zakończenie

W powyższym tekście ukazano biegunowość posiadanej przez człowieka reprezentacji poznawczej Boga oraz niektóre konsekwencje takiego jej charakteru. Biegunowość ta – niejako odkryta i zaprezentowana przez Rudolfa Otto – może być widziana nie tylko w kategoriach jakości uczuciowych (jak widzi ją autor koncepcji), ale również w kategoriach poznawczych, odnoszących się do wiedzy o Bogu. Tego rodzaju podejście pozwala spojrzeć na doświadczenie *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* przez pryzmat struktur poznawczych człowieka, a konkretniej – odnieść je do wiedzy przedmiotowej, afektywnej i praktycznej, które składają się na reprezentację poznawczą (schemat poznawczy) Boga. Ponieważ zawartość semantyczna tych struktur spełnia m.in. funkcję regulacyjną względem zachowania człowieka, możliwa staje się analiza regulacyjnego wpływu *tremendum* i *fascinans* na zachowania człowieka odnoszące się do Boga.

Z pewnością wartą głębszych analiz jest zależność między stopniem zaawansowania człowieka w jego rozwoju duchowym a intensywnością i wzajemną relacją obu elementów doświadczenia numinotycznego w posiadanej przez niego reprezentacji poznawczej Boga. Ich odzwierciedlenie niewątpliwie zmienia się wraz z kolejnymi etapami życia wewnętrznego, przybierając postać absolutnie wyjątkową w wypadku osób, które przeszły za życia oczyszczenia duchowe i osiągnęły stan zjednoczenia przeobrażającego z Bogiem. Psychologia niewiele jest jednak w stanie powiedzieć na ten temat, ponieważ sposób doświadczania Boga przez takie osoby nie jest przez nią poddawany analizom, a psychologia oczyszczeń duchowych zajmuje w tej gałęzi nauki miejsce bardziej odległe niż marginalne.

## Bibliografia

- ALLPORT G.W., 1988. *Osobowość i religia*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.  
BIELECKI J., 1986. *Wybrane zagadnienia z psychologii*, Warszawa, Wydawnictwo ATK.  
BOBROW D.G., COLLINS A., 1975. *In representation and understanding: Studies in cognitive Science*, New York, Academic Press.

- CHLEWIŃSKI Z., 1982. *Wprowadzenie do psychologii religii*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 11–59.
- DAJCZER T., 2009. *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii* 4, Opole–Warszawa, Wydawnictwo FIDEI.
- ELIADE M., 1996. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa, Wydawnictwo KR, (wyd. oryg. 1957).
- FIZZOTTI E., 1992. *Verso una Psicologia della Religione, 1: Problemi e protagonisti*, Torino–Leumann, Editrice Elle Di Ci.
- GALAROWICZ J., 1991. *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków, Wyd. Zakonu Pijarów.
- GRUEHN W., 1966. *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- JAMES W., 1958. *Doświadczenie religijne*, Warszawa, Książka i Wiedza.
- KŁOCZOWSKI J.A., 1973. *Doświadczenie religijne*, „Znak” 10 (232), 1221–1233.
- KŁOCZOWSKI J.A., 1991. *Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, „Znak”, 12 (439), 5–11.
- KOWALCZYK S., 1975. *Niektóre typy uzasadnień realności przedmiotu religii Boga*, „Ate-neum Kapłańskie” 3, 401, s. 295–311.
- KOZIELECKI J., 1991. *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa, PWN.
- KRÓL J., GŁAZ S., 2006. *Doświadczenie religijne*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków, WAM, s. 203–224.
- KUCZKOWSKI S., 1991. *Psychologia religii*, Kraków, Wydział Filozoficzny TJ.
- LEWICKA M., TRZEBIŃSKI J., 1985. *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa, Książka i Wiedza.
- MARUSZEWSKI T., 1996. *Psychologia poznawcza*, Warszawa, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- OTTO R., 1968. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa, Książka i Wiedza (wyd. oryg. 1917).
- RUDIN J., 1992. *Psychoterapia i religia*, Warszawa, „Solarium”.
- VAN DER LANS J., 1985. *Doświadczenie religijne. Uzasadnienie podejścia interdyscyplinarnego*, w: *Psychologia religii*, red. H. Grzymala-Moszczyńska, Kraków, Wydawnictwo UJ, cz. II, s. 29–40.
- WADSWORTH B.J., 1998. *Teoria Piageta. Poznawczy i emocjonalny rozwój dziecka*, Warszawa, WSiP.
- WALESA Cz., 2006. *Rozwój religijności człowieka*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków, WAM, s. 111–146.
- WOJCISZKE B., 1986. *Teoria schematów społecznych. Struktura i funkcjonowanie jednostkowej wiedzy o otoczeniu społecznym*, Wrocław, Ossolineum.
- WOJCISZKE B., 2009. *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa, Scholar.
- ZAGÓRSKA W., 1997. *Mysterium tremendum i mysterium fascinans – zarys teorii Rudolfa Otto*, „Nowiny Psychologiczne” 4, s. 27–40.

## Experience of *tremendum* and *fascinans* from the cognitive psychology perspective

### Summary

The article attempts to capture basic components of the religious experience within the categories of contemporary cognitive psychology. Based on the outstanding theologian and scholar of comparative religion Rudolf Otto's (1869–1937) concept of *mysterium tremendum* and *mysterium fascinans* it has been assumed that those experiences being in a contrast-harmony relation to each other can be considered as components of religious experience.

Applying categories from contemporary cognitive psychology the author tried to demonstrate that religious experience does not have to be dominated by experiences of an emotional nature, because it remains in a close relationship with the process of the perception of God's existence and actions and with all that belongs to the sphere of *Sacrum*. Nonetheless the cognitive representation of God, understood as a mirror image of transcendental reality, has to be considered only as an extraordinary complex structure having a profound impact on human behaviours. It is assumed that this structure reflects mainly the experience of God in the context of the relation of contrast-harmony, of which Otto wrote.

After presenting the concept of cognitive schemata in psychology with its functions and a three way sort of knowledge that it represents, the article reflects on the concept of cognitive representation of God. Connections are made with the main thesis of Otto's concept, especially with his idea of polarization of the representation of religious experience. The last part of the article concentrates on the regulating role of the experience of *tremendum* and *fascinans* in relation to human behaviour of religious nature.

*Translated by Wanda Zagórska*



Ks. PIOTR MRZYGLÓD\*

## ABSURD JAKO NACZELNA KATEGORIA INTERPRETACYJNA W EGZYSTENCJALNYM IRRACJONALIZMIE LWA SZESTOWA

Kultury i myśli filozoficznej XX-wiecznej Europy nie sposób jest w pełni zrozumieć bez uwzględnienia w niej „filozofii absurdu”. Ta burzliwa epoka niebywałych osiągnięć i odkryć w zakresie organizacji życia społecznego, rozwoju materialnego i technicznego była również epoką licznych porażek i niepokojów o los człowieka w kreowanym przezeń świecie. Wiek XX bowiem to również rozpaczliwe poszukiwanie człowieka w świecie odczłowieczonym przez wojny i dramatyczny krzyk domagający się odpowiedzi na pytanie o ludzką godność<sup>1</sup>.

Wielkie wojny i rewolucje, o niespotykanym dotąd zasięgu i skutkach, rażące dysproporcje ekonomiczne i gospodarcze oraz mrożące krew w żyłach napięcia polityczne pomiędzy Wschodem i Zachodem przyczyniały się do powolnej utraty wiary w zbawczą potęgę i moc ludzkiego rozumu oraz budowanych na nim racjonalistycznych filozofii. Mająca być swoistym „lekarstwem” na obłęd rozumu filozofia absurdu, odnieść się miała do tego, co niezrozumiałe i znajdujące się poza zasięgiem rozumowego ujęcia – stanowiąc w ten sposób naturalną przeciwwagę dla pychy racjonalizmu, w którym zaczęto upatrywać zagrożenia nie tylko dla religijnej wiary i człowieka, ale także samego Boga.

W przestrzeni myśli europejskiej przykładem takiego typu filozofowania dokonującego się w perspektywie egzystencjalizmu<sup>2</sup> jest obok takich umysłów, jak Søren Kierkegaard (*Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć; Albo-albo*), Albert Ca-

---

\* Ks. dr Piotr Mrzyglód – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

<sup>1</sup> Por. A. SAWICKI, *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 9.

<sup>2</sup> Szeroko rozumiana filozofia egzystencji rozumie i interpretuje termin „absurd” tak, jak rozumie się go w języku potocznym. „Absurdalność”, jako wyróżniająca cecha otaczającego nas świata, przypisywana jest przez egzystencjalistów najczęściej życiu ludzkiemu i wszelkim ludzkim działaniom. Stąd jej przykładem są specyficzne stany mentalne, takie jak samotność, bojaźń, trwoga czy poczucie braku celu, stanowiące według przedstawicieli tejsze myśli ostateczny fundament „bycia” człowieka w świecie.

mus (*Mit Szyzyfa; Kaligula*), Fiodor Dostojewski (*Zbrodnia i kara; Bracia Karamazow; Idiota*), Martin Heidegger (*Bycie i czas*) czy Jean-Paul Sartre (*Mdłości*) – rosyjski myśliciel i eseista Lew Isaakowicz Szestow<sup>3</sup>.

Jego myśl często nazywa się szukaniem zadowalających perspektyw na uratowanie człowieczeństwa w obliczu klęski wszelkich wartości i absolutnej porażki rozumu. Stąd narodziny szeroko pojętego europejskiego *absurdalizmu*<sup>4</sup> to nic innego jak – mówiąc najprościej – rozpaczliwa odpowiedź na rzeczywistość. Tak też powszechnie ocenia się bogatą twórczość Lwa Szestowa – chronologicznie jednego z pierwszych przedstawicieli tak zwanego *rosyjskiego renesansu* oraz uprawianą przezeń filozofię, którą komentatorzy tej myśli zgodnie określają egzystencjalnym irracjonalizmem<sup>5</sup>.

Najbardziej charakterystyczną cechą wyróżniającą to filozofowanie była jego wyjątkowa niezależność od otaczających prądów epoki. Zapewne dlatego na mapie „rosyjskiego renesansu” Szestow jawi się po dziś dzień jako postać wyjątkowa, wręcz niepasująca do klimatu intelektualnego nie tylko epoki, w której żył i tworzył, ale i całego ówczesnego świata. Rzecz by można, że filozofował on jakby na przekór wszystkim i wbrew wszystkiemu, a źródłem jego myśli

<sup>3</sup> Lew Isaakowicz Szestow (właśc. *Jebuda Szwarzman*) – urodził się 31 stycznia 1866 r. w Kijowie, w żydowskiej rodzinie zamożnego przedsiębiorcy Izaaka Szwarzmana, a zmarł na emigracji, w Paryżu, w roku 1938. W domu jego rodziców spotykała się elita kulturalna Kijowa i Sankt Petersburga. Szestow studiował matematykę i prawo w Moskwie, Berlinie i Kijowie, nie miał jednak udokumentowanego akademickiego wykształcenia filozoficznego, choć prawdopodobnie ze szkół tych wyniósł solidną formację klasyczną. Niewielu rosyjskich filozofów równie dobrze jak on orientowało się w kanonie łacińskich i greckich dzieł filozoficznych. Co prawda Szestow przygotowywał doktorat na temat prawodawstwa dotyczącego klasy robotniczej, ale go jednak nigdy nie ukończył. W latach 1896–1914 wiele podróżował po Europie. W 1897 r. w tajemnicy przed rodziną poślubił w Rzymie studentkę medycyny Annę Jelezarowną Berezowską. Przez następne dziesięć lat przenosili się do różnych miast, by ich małżeństwo nie wyszło na jaw. W 1898 r. opublikował swoją pierwszą, podpisaną pseudonimem Lew Szestow, książkę *Szekspir i jego kritik Brandes*. Od początków XX w. jednocześnie pisał książki filozoficzne i krytyczno-literackie, pracował w firmie swego ojca i podróżował. Rewolucje bolszewickie: lutowa i październikowa zastały go w Moskwie. Nie był jednak ich zwolennikiem. Stąd gdy tylko nadarzyła się okazja – już w 1919 r. – na zawsze emigrował z Rosji. Przez pewien czas mieszkał w Genewie, w końcu osiadł w Paryżu, gdzie wykladał m.in. na Sorbonie. Korespondował w tym czasie z takimi uznanymi już myślicielami, jak: m.in. E. Husserl, M. Buber, É Gilson, M. Biediajew oraz S. Bułgakow, prowadząc z nimi otwarte dyskusje i spory. Należał chronologicznie do tzw. „pierwszego pokolenia” wybitnych myślicieli rosyjskiego renesansu. Główne jego dzieła to: *Ateny i Jerozolima, Spekulacja i objawienie, Na szalach Hioba, Dobro w nauczaniu Tolstoja i Nietzschego* oraz *Apoteoza nieoczywistości, „Sola fide” – tylko przez wiarę* i „*Potestas Clavium*”. *Władza kluczy*. Zob. P. MRZYGLÓD, *Bóg i człowiek w antyracjonalistycznej i antysystemowej myśli Lwa Szestowa*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (2011), s. 190, przyp. 2; Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, Warszawa 2008, s. 167–168.

<sup>4</sup> Zob. H. MALEWSKA, *Na marginesie „Mitu Szyzyfa”*, „Znak”, 3 (1946), s. 353.

<sup>5</sup> Zob. L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. B. Żylko, Gdańsk 2008, s. 280nn.

była, pojęta egzystencjalistycznie, ludzka tragedia potworności i cierpienia oraz wszechogarniające człowieka doświadczenie beznadziei<sup>6</sup>.

Te wszystkie doświadczenia oraz absurdalność i zło tego świata domagały się jednak odpowiedzi i swego uzasadnienia. W odniesieniu do Szestowa – biorąc pod uwagę jego własne doświadczenia życiowe – jest to odpowiedź dramatyczna, albowiem uprawiana przezeń filozofia stała się dlań nieustającą walką również z osobistymi, uporczywymi problemami egzystencjalnymi<sup>7</sup>.

Niezmiernie rzadko zdarza się bowiem, aby o jakimś filozofie wygłaszano – „pośród swoich” – opinie, że był człowiekiem, który „filozofował całą swoją istotą” [...] i „dla którego filozofia nie była źródłem utrzymania ani akademicką specjalnością, lecz sprawą życia i śmierci”<sup>8</sup>. Choć określa się go jako typowego egzystencjalistę, wiedzieć należy, że jego myśl zrodziła się niejako niezależnie od tych, których określa się powszechnie egzystencjalistami. Jest to chwilami myśl „szalona”, programowo irracjonalna, w której tyrania i absurd rozumu świadomie zastąpione zostają światłem ślepej, religijnej wiary. Wszystko po to, aby dowieść i ogłosić światu, że to nie intelekt, nie logika i klasycznie rozumiana prawda oraz zintelektualizowana moralność wyzwalają człowieka – pozwalając mu rozumieć ten świat – lecz właśnie wiara, która dla koniecznych prawd rozumu jest po prostu niewytłumaczalnym cudem<sup>9</sup>.

Tak oto nie tylko odrzucał, ale wręcz potępiał rozum z jego nieograniczonymi roszczeniami odkrywania prawdy oraz wszelką konieczność, autorytet i oczywistość; wszelkie powszechnie obowiązujące sądy i wieczne, niepodważalne prawdy, zniewalające wszystkich normy etyki i apodyktyczne prawa moralne, wszystko po to, aby wbrew nim wysławiać: przypadek i wyjątek, kaprys i samowolę, cud i tajemnicę<sup>10</sup>. Stąd nie powinno dziwić, że prawie całą dotychczasową „tradycję filozoficzną” uważał za nieprzerwane pasmo błędów i fałszów<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Por. P. MRZYGLÓD, *Bóg i człowiek...*, art. cyt., s. 191.

<sup>7</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 10, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 340.

<sup>8</sup> M. BIERDIAJEW, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, tłum. H. Paprocki, w: L. Szestow, *Spekulacja i objawienie*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2007, s. 5.

<sup>9</sup> Rozumowanie Szestowa – czego zresztą nigdy nie krył – było bardzo bliskie M. Lutrowi oraz Luterskiej idei zbawienia dokonującego się przez samą tylko wiarę – *sola fides*. Szestow radykalizuje ją jeszcze bardziej, twierdząc, że przez wiarę dokonuje się również prawdziwe poznanie. Zatem „wyzwolenie” człowieka – nie tylko z niewoli grzechu, ale i dyktatu obowiązujących prawd – nie może pochodzić od niego samego, lecz tylko od Boga. Jedyne Bóg jest wyzwolicielem. Dlatego to konflikt biblijnego objawienia i filozofii greckiej stał się podstawowym tematem jego rozważań. Temu tematowi poświęcił też swoje najgłośniejsze dzieło, które zatytułował *Ateny i Jerozolima*, nawiązując w nim do słynnego powiedzenia starożytnego filozofa chrześcijańskiego Tertuliana pytającego: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?* Zob. C. WODZIŃSKI, *Wstęp. Ateny, Jerozolima, Rzym*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009, s. 11 i 36.

<sup>10</sup> Por. P. MRZYGLÓD, *Bóg i człowiek...*, art. cyt., s. 191.

<sup>11</sup> Por. T. GADACZ, *Historia filozofii XX wieku*, Nurty, t. 2, Kraków 2009, s. 388.

Niniejszy artykuł stanowić będzie próbę ukazania najbardziej charakterystycznej dla Szestowowskiego postrzegania, opisywania i tłumaczenia świata, rzeczywistości absurdu. Albowiem to właśnie absurd, antynomia, ślepy los i przypadek, pojęte zostają przez niego jako sposób dochodzenia do prawdy oraz szansa ocalenia filozofii, człowieka i świata. Stanowią one również swoisty „klucz” do interpretacji – rozpatrywanej w perspektywie antyracjonalistycznej – twórczości omawianego tutaj Autora.

## 1. Absurd i jego rozumienie w nauce oraz filozofii

Pojęcie absurdu – w zależności od kontekstu jego użycia – niesie ze sobą wiele rozmaitych znaczeń. Potocznie absurd znaczy niedorzeczność, nonsens, sprzeczność. W pojęciu encyklopedycznym jest to najczęściej jakaś nielogiczna, niespójna wypowiedź, gwałcąca prawa klasycznej logiki i zdrowego rozsądku, wypowiedź lub opinia niepojęta dla umysłu, wobec faktu jej sprzeczności wewnętrznej. Absurdem określane bywa także i uczucie, jakie przeżywa człowiek w samotnej konfrontacji ze światem, który przeciwstawia się jego aspiracjom, frustruje go – światem nieprzyjawnym i wrogim. Dlatego też filozofia absurdu sprowadza się do uświadomienia człowiekowi owych sprzeczności, a także do próby szukania racji i uzasadnień ludzkiego bytowania w świecie nonsensu.

Aby jednak w pełni dowiedzieć się, co tak naprawdę oznacza termin „absurd” oraz poznać jego znaczenie i zakres, należy sięgnąć po jego słownikowe rozumienie. „Absurd” (łac. *ab-surdus* – rażący uszy, niemelodyjny, niedorzeczny, bez sensu, nierozumny, wewnętrznie sprzeczny, nie na miejscu) w języku potocznym oznacza coś niedorzecznego i jawnie fałszywego, sprzecznego ze zdrowym rozsądkiem; to powiedzenie jawnie fałszywe – kontrydktoryjne. W obszarze filozofii zaś – szczególnie w logice – absurd to przede wszystkim odrzucenie zasady niesprzeczności, jak również zasad tożsamości i wyłączonego ośrodka – wyróżniających tzw. *poznanie oczywiste, zdroworozsądkowe*<sup>12</sup>. Albowiem samooczywisty jest chociażby fakt, że „niemożliwe jest, aby jedno i to samo czemuś jednemu – i pod tym samym względem – zarazem przysługiwało i nie przysługiwało” lub że „to samo w jednym i tym samym czasie nie może być i jednocześnie nie być”<sup>13</sup>.

O absurdzie jednak można mówić w różnych dziedzinach życia i działania. Jego ślady łatwo odnajdujemy nie tylko w filozofii, ale – jak już wcześniej wspomnieliśmy – również w szeroko rozumianej nauce, sztuce, religii oraz etyce. Zdarza się także, że absurd można rozumieć i w sensie „pozytywnym”.

<sup>12</sup> Zob. A. MARYNIARCZYK, hasło: „Absurd”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 55.

<sup>13</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2003, 1005 b, 20–21 oraz 1061 b, 36.

W tym ostatnim jednak przypadku nadaje mu się określony status bytowania jako czegoś tragicznego, wewnętrznie rozdartego – słowem czegoś, co doświadcza ludzki podmiot, a co stanowi przedmiot i treść szeroko rozumianej „filozofii absurdu”<sup>14</sup>.

Przykładowo, perspektywie klasycznie rozumianej metafizyki absurdem będzie wszystko, co uwłacza racjonalności, co prowadzi chociażby do utożsamiania bytu z niebytem, czyli wyjaśnienia faktu istnienia rzeczy przez odwołanie się do niebytu. Taki sposób uprawiania refleksji filozoficznej określanej jest po prostu jako niedorzeczność. Jednak fundamentalnym źródłem absurdu w wymiarze filozofii bytu jest odrzucenie transcendentálních, czyli powszechnych, właściwości tego, co istnieje, a więc: bycia jednym, odrębnym, prawdą, dobrem i pięknem wraz z zakwestionowaniem lub wprost odrzuceniem rządzących bytem powszechnych, niezmiennych i racjonalnych praw<sup>15</sup>.

W szeroko rozumianej nauce i poznaniu naukowym absurdem będzie świadome uzasadnianie porządku intelektualnego chaosem, racjonalności – irracjonalnością oraz wyjaśnianie ostatecznych przyczyn świata przypadkiem i ślepym losem. Takie postępowanie już zdaniem Arystotelesa kończy się nihilizmem i prowadzi w poznaniu do samozniszczenia, albowiem absurd niczego nie tłumaczy i niczego wyjaśnia.<sup>16</sup> Podobnie rzecz ma się w sztuce, gdzie przyjęcie nonsensu jako punktu odniesienia i ocen, zaciera granicę pomiędzy pięknem a brzydotą, pomiędzy dziełem artystycznym a zwyczajną tandetą i kiczem, co sprawia, że jakiegokolwiek demarkacje stają się niemożliwe. Absurd przeniesiony do refleksji nad światem wartości oraz ocen moralnych czyni filozofię moralną (etykę) pozbawioną sensu, niepotrzebną i niezrozumiałą. Każde bowiem zatarcie precyzyjnej różnicy pomiędzy dobrem i złem czyni świadome akty ludzkie wewnętrznie sprzecznymi i stwarza perspektywę dla Nietzscheańskiego sytuowania ludzkiego życia „poza dobrem i złem”<sup>17</sup>.

Taka wykoślawiona interpretacja rzeczywistości moralnej nie pozostaje bez wpływu także i na interpretację świata religii oraz zawartą w nim aprioryczną kategorię *świętości*<sup>18</sup>. Świadome zatarcie różnic poznawczych i demarkacyjnych pomiędzy *sacrum* i *profanum* czyni religię antynomiczną i pozbawioną jakiegokolwiek sensu, zrównuje bowiem akt wiary z ateizmem, śmiertelność z niesmier-

<sup>14</sup> Por. A. MARYNIARCZYK, hasło: „Absurd”..., art. cyt., s. 55.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 55–56.

<sup>16</sup> Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*..., dz. cyt., 1006 a. Arystoteles negatywnie ocenia taką postawę poznawczą. Uważa, że człowiek, który odrzuca zasadę niesprzeczności, głoszącą, że z niebytu nie może powstać byt, z nieporządku porządek itd., podobny jest do rośliny, a więc bytu, który nic nie poznaje i nic nie rozumie.

<sup>17</sup> Por. A. MARYNIARCZYK, hasło: „Absurd”..., art. cyt., s. 56; Zob. w związku z tym: F. NIETZSCHE, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001.

<sup>18</sup> Zob. R. OTTO, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 172–177.

telnością, zaciera bądź znosi ontologiczną i moralną różnicę pomiędzy Bogiem a światem. Religia ujmowana w takiej perspektywie jawi się wyłącznie jako świat czystych ludzkich kreacji, pozbawionych odniesienia do rzeczywistości i związków z jakąkolwiek racjonalnością. W ten sposób przestaje być ona prawdziwym kontekstem osobowego życia człowieka. Nic nie tłumaczy, a jedynie frustruje i budzi trwogę wobec jawiących się pytań i przerażającej niewiadomej ludzkiego losu<sup>19</sup>. Źródłem bowiem wszelkich religijnych absurdów staje się nieograniczona „wola mocy”, która swoją potęgę i siłę ujawnia właśnie w „woli absurdów”<sup>20</sup>.

Dlatego zgoda na przestrzeń i panowanie absurdu w życiu, działaniu, poznawaniu i wytwarzaniu jest wyrazem sprzeniewierzenia się człowieka swojej naturze i buntu skierowanego przeciwko samemu sobie. Człowiek bowiem, będąc z natury istotą rozumną, nieustannie aktualizuje się jako osoba i potwierdza się przez odkrywanie racji swego istnienia oraz racji istnienia otaczającego go świata. Tymczasem odkrywać racje, istnienie i działania rzeczy to nic innego jak powiększać przestrzeń racjonalności i skutecznie usuwać absurd oraz nonsens, aby móc spotykać się z prawdą, dobrem i pięknem bytów<sup>21</sup>.

Jednak na terenie filozofii współczesnej – głównie egzystencjalnej – pojęcie absurdu zaczęło przybierać nieco inne znaczenie. Wobec niewiadomej ludzkiego losu i przyjęcia ateistycznej koncepcji rzeczywistości to właśnie absurd ludzkiego istnienia oznaczać miał nieustanną sytuację „rozdarcia” – stały i nieusuwalny konflikt pomiędzy dobrem i złem, życiem i śmiercią, miłością i nienawiścią, konflikt, w którym człowiekowi przychodzi działać i żyć (J.-P. Sartre i A. Camus). Stąd zasadnicza teza tworzącej się w ten sposób nihilistycznej „filozofii absurdu” złowieszczo głosi, że wśród wszystkich rzeczy istniejących najbardziej rzeczywistym i prawdziwym jest „bycie niczego”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. Z. ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 408–412; Zob. w związku z tym również: P. MOSKAL, *Religia i Prawda*, Lublin 2008, s. 152–154. „Tymczasem jedynie religia nie-absurdalna, ale przeciwnie, odniesiona do prawdy o człowieku i jego statusie bytowym, odniesiona do naturalnej ludzkiej wolności i racjonalności przynosi człowiekowi spełnienie i pokój”. [...] „Tylko w takiej religii znajduje człowiek satysfakcjonujące go odpowiedzi na fundamentalne pytania o swój los, o sens życia, pracy, cierpienia, starości i śmierci, na pytania o młodość, miłość, ale i duchową nędzę, na pytania o sens kultury i polityki. Tylko religia – dzięki obietnicy zbawienia – pozwala przelamać fundamentalny lęk ludzkiej egzystencji, lęk przed złem, przed ciemnością, przed unicestwieniem”. Tamże, s. 42.

<sup>20</sup> Zob. F. NIETZSCHE, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2009.

<sup>21</sup> Por. A. MARYNIARCZYK, hasło: „Absurd”..., dz. cyt., s. 56;

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 56–57; Zob. w związku z tym również: J. JUSIAK, hasło: „Egzystencjalizm”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 40–41. „Punktem wyjścia myślenia większości egzystencjalistów jest przekonanie, iż człowiek współczesny nie może ani nie potrafi już żyć wiarą w możliwość transcendentalnego uzasadnienia podstaw swego istnienia. Ponieważ próby odnalezienia w naszym życiu czegoś pewnego, trwałego i oczywistego okazały się zawodne, jednostka odczuwa swą egzystencję jako «rzucaną w świat», niebędącą skutkiem czyjejkolwiek decyzji i nienakierowaną na jakikolwiek obiektywny cel. [...] Tego ro-

W takiej koszarnej, antyracjonalnej perspektywie traci rację bytu tak sens ontologiczny istniejącego świata, jak i zamieszkującego w nim człowieka. Osoba ludzka jest „skazana na śmierć” (Heideggerowskie *Sein zum Tode*) będącą unicestwieniem wszelkich możliwości i aspiracji. Absurdem są bowiem tak samo narodziny człowieka, jak i jego bezsensowna śmierć. Stąd każdorazowa filozofia budowana w perspektywie nihilizmu i nonsensu, nigdy nie będzie mogła stanowić punktu wyjścia i oparcia dla jakichkolwiek głębszych refleksji, gdyż człowiek ze swej natury jest zorientowany ku określonym celom i wartościom, a jego przeznaczeniem – od samego początku – jest ciągle wybór i działanie<sup>23</sup>.

W takim właśnie klimacie intelektualnym (a raczej antyracjonalistycznym i antyintelektualnym), określanym jako ostateczna i nieprzezwycięzalna klęska racjonalizmu, rodzi się i kształtuje – jakże różna od pozostałych – absurdistyczna twórczość „niespokojnego ducha” rosyjskiej myśli filozoficznej XIX i XX w., egzystencjalisty Lwa Isaakowicza Szestowa.

Jest to – jak już nadmieniliśmy – myśl programowo irracjonalna, w której tyrania i absurd rozumu świadomie zastąpione zostają światłem ślepej wiary, a wszystko po to, aby dowieść świata, że to nie rozum i zintelektualizowana moralność wyzwala człowieka, lecz właśnie owa wiara, która dla koniecznych prawd rozumu jest po prostu cudem<sup>24</sup>.

## 2. Szestowowskie potępienie racjonalności i rozumu

Podstawę myśli Szestowa w odróżnieniu od innych egzystencjalizmów (zwłaszcza tych ateistycznych) stanowiło nie tylko wszechogarniające odczucie tragizmu ludzkiego bytowania, przeświadczenie o nieuchronnym znaczeniu przypadku w życiu człowieka oraz poczucie beznadziejności i rozpacz, ale również bezlitosne potępienie wszystkiego, co racjonalnie miałyby tę sytuację tłumaczyć. Albowiem – jak sam pisał – „grzechem pierworodnym” ludzkości nie była – jak dotąd sądzono – pycha czy nieposłuszeństwo, ale właśnie racjonalna

---

dzaju emotywnie zabarwienia mają zapoczątkowane przez S. Kierkegarda rozważania nad rozdarciem wewnętrznym i rozpaczą jednostki, która daremnie usiłuje osiągnąć stan autentycznego bytowania. W opinii J.-P. Sartre’a wewnętrzne rozdarzenie człowieka jest następstwem struktury ludzkiej świadomości. Człowiek odczuwa zatem stały niedosyt i niezadowolenie. Cała jego sytuacja w świecie jest od początku do końca fałszywa. Łudząc się, że jako byt wolny ma możliwość wyboru pomiędzy sukcesem a porażką, w rzeczywistości skazany jest tylko na wybór między dwiema klęskami: wiecznym niezaspokojeniem a reifikacją swej egzystencji. Według M. de Unamuno źródłem poczucia niespełnienia i trwogi jest uwikłanie jednostki ludzkiej w niekończący się konflikt wewnętrzny między pragnieniem wiary w Boga, jako gwaranta nieśmiertelności duszy, a niemożnością przyjęcia tejszy wiary, wynikającą z przesłanek rozumowych”. Tamże.

<sup>23</sup> Por. S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 420; zob. w związku z tym: Th. NAGEL, *The Absurd*, „The Journal of Philosophy” 1971, s. 716–727.

<sup>24</sup> P. MRZYGLÓD, *Bóg i człowiek...*, art. cyt., s. 192.

wiedza<sup>25</sup>. Stąd też szatańska pokusa – *scientes bonum et malum* – stała się tragiczną pułapką ludzkości, otwierając człowiekowi drzwi do racjonalnego świata. Dlatego – twierdzi nasz Myśliciel – do dziś rwie on „owoc poznania dobra i zła” i wszystko, co go otacza – również Boga – sprowadza do fundamentalnych zasad logicznych, oddając się przy tym w niewolę rozumu<sup>26</sup>.

Aby móc poznać i zrozumieć życie i świat, należy najpierw akceptować swą „intelektualną bezdomność”, nieprzewidywalność losu i rządy ślepego przypadku. Zatem nie należy bać się absurdu, ale odważnie zrezygnować z usług rozumu i odrzucić wszelkie myślenie. Zdaniem Szestowa bowiem, różnorodność świata nie daje się wtłoczyć w żadne dostępne nam racjonalne kategorie pojęciowe, dlatego jedynym ratunkiem i oparciem w życiu może być tylko irracjonalna wiara – owo Tertulianowskie *credo quia absurdum*<sup>27</sup>. Jak początkiem filozofii greckiej było niegdyś „zdziwienie” – zgodnie z naukami Arystotelesa i Platona – tak u załazków filozofii egzystencjalnej – jak zauważa nasz Myśliciel – leży prowadząca do wiary „rozpacz”<sup>28</sup>.

Zdaniem Szestowa zarówno wiara, jak i filozofia wymagają bezwzględnie oczyszczenia i przewyciężenia w nich racjonalności, która odkrywa i jedynie opisuje istniejące w świecie niewytłumaczalne konieczności (gr. *ananke*). Tymczasem właśnie nie w racjonalnych koniecznościach rozumu, ale w doświadczeniu rozpaczy odkrywana jest prawda<sup>29</sup>. Jak widać, Szestow staje się bezkompromisowym i zażartym wrogiem ludzkiego rozumu, dowodząc bez wytchnienia, iż każdy istniejący racjonalizm, nawet najbardziej uniwersalny, potyka się w końcu o irracjonalność ludzkiej myśli. Ten „bunt przeciw rozumowi” jest dla niego buntem totalnym, godzącym nie tylko w racjonalizm, ale i pozytywizm epoki, w której żył i działał. Człowiek bowiem ze swojej natury stał się istotą ograniczoną co do swoich sił i możliwości, a przez ten fakt tragiczną i nieznajdującą jakiegokolwiek wyjścia z tej trudnej sytuacji.

W „królestwie filozofii” – jak twierdził – nie ma miejsca na poszukiwanie czy ustalanie wiecznych prawd. Stąd filozofia nie powinna mieć nic wspólnego z logiką. Ma ona być bowiem niczym nieskrępowaną kreacją i sztuką, „która niestrudzenie stara się przedostać przez łańcuch logicznych wniosków, i która wynosi człowieka na bezbrzeżne morze fantazji – „fantastycznego”, gdzie

<sup>25</sup> Por. L. SZESTOW, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s. 41. Zob. w związku z tym: L. ŁYSIEN, *Lew Szestow i Bóg ponad prawdą i moralnością*, w: tenże, *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 174.

<sup>26</sup> Por. L. ŁYSIEN, *Lew Szestow...*, art. cyt., s. 174.

<sup>27</sup> L. SZESTOV, *Apofieoz biesspoczwiennosti. Opyt adogmaticzeskogo myszlenija*, Paris 1971, s. 26–27 i 121–122. Zob. w związku z tym: L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>28</sup> Por. tenże, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, w: tenże, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne* (z listami Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla i Mikołaja Bierdiajewa oraz szkicami Mikołaja Bierdiajewa), wybrał i tłum. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 62.

<sup>29</sup> Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 174–175.

wszystko jest tyle samo możliwe, co niemożliwe<sup>30</sup>. Obowiązkiem filozofa jest zatem nieprzerwane demaskowanie i ośmieszanie powszechnie uznawanych opinii, demonstracyjne głoszenie paradoksów i niedorzeczności, niestrudzone wykazywanie, iż wszystkie systemy – jak również wszystkie próby ich logicznego podważenia – pełne są wewnętrznych niekonsekwencji i sprzeczności, a w nauce i moralności panuje chaos. Kreacja sensów i wartości oraz naruszanie fundamentalnych praw logiki nie są bowiem – jego zdaniem – słabością ludzkiej myśli, lecz raczej jej wyróżnikiem, niezbywalną cechą poświadczającą tylko jej autentyczność i żywotność<sup>31</sup>. Odrzucając sprzeczne ze sobą teorie naukowe i filozoficzne, Szestow ostatecznie pozostawia czytelnika w niewiedzy, wielokrotnie otwarcie wyznając, że „zadaniem filozofii nie jest wcale uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju”, bojaźni i trwogi<sup>32</sup>.

Z tego właśnie powodu charakterystyczna dla zdrowego rozsądku i racjonalizmu chęć uniknięcia wewnętrznych sprzeczności uśmierca wrażliwość poznawczą i samą możliwość filozofowania. Albowiem jedynie „alogiczność” i brak trwałych przekonań, niestrudzone wątplenie, poznawcza trwoga i niepokój oraz ciągły ruch myśli bez jakiegokolwiek z góry ustalonego porządku i celu przyczynić się mogą do realizacji rekomendowanego przez Szestowa programu „filozofii adogmatycznej”<sup>33</sup>. Programu, który – jak już uprzednio wspominaliśmy – *ex definitione* odrzucał rozum z jego nieograniczonymi roszczeniami do wyjaśniania wszystkiego; odrzucał również wszelką konieczność, autorytet i oczywistość; powszechnie obowiązujące sądy i wieczne, niepodważalne prawdy, czyniąc w ten sposób bezużytecznymi zniewalające wszystkich normy etyki i apodyktyczne prawa moralne<sup>34</sup>.

Albowiem – jak sądził – prawie cała dotychczasowa „tradycja filozoficzna” budowana na zrębach zdroworozsądkowej myśli i niezmiennych prawach logiki stanowiła jedynie nieprzerwane pasmo błędów i fałszów<sup>35</sup>. Tak właśnie rosyjski Myśliciel opisywał prawdziwe narodziny wiedzy i początek „nowej filozofii”. Jej manifestem stało się najpierw odrzucenie pojęcia konieczności i w ogóle wszelkiej prawdy generalnej, tym bardziej prawdy absolutnej. Zgodnie z jego przekonaniem „filozofia zaczynać się miała dopiero wówczas, kiedy człowiek utraci wszystkie kryteria prawdy, kiedy poczuje on, że żadnych kryteriów być nie może i że one do niczego nie są nam potrzebne”. Dlatego Szestow nie przyjmuje filozofii, która opiera się na rozumie i kultuwyje go, obwieszcza jedynym środkiem i źródłem poznania. Niemal w każdym swoim dziele, brzydząc się

<sup>30</sup> L. SZESTOW, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia dogmatycznego*, tłum. N. Karsov i S. Szechter, Londyn 1983, s. 33.

<sup>31</sup> Por. J. JUSIAK, hasło: „Egzystencjalizm”..., art. cyt., s. 38.

<sup>32</sup> L. SZESTOW, *Apoteoza nieoczywistości*..., dz. cyt., s. 148.

<sup>33</sup> Por. J. JUSIAK, hasło: „Egzystencjalizm”..., art. cyt., s. 38.

<sup>34</sup> Por. T. GADACZ, *Historia filozofii*..., dz. cyt., s. 388.

<sup>35</sup> Tamże.

racjonalnością, niczym religijną mantrę powtarza zaklęcie: „rozum powinien być zlikwidowany”!<sup>36</sup>

Tymczasem filozofia egzystencjalna w całej rozciągłości opiera się na absurdzie i nie tylko tego nie ukrywa, ale przy każdej okazji ten fakt podkreśla. Przy tym głęboko wierzy, że właśnie pod osłoną absurdu niemożliwe – absolutnie i na wieki – stanie się jak najbardziej możliwe. Zaczyna się ona bowiem dokładnie tam, gdzie dla klasycznej filozofii greckiej kończą się zwykle wszelkie możliwości i odsłania się już tylko bezkres nonsensu<sup>37</sup>.

Ale tylko taka filozofia, kontrydiktoryjna i uwolniona z jarzma konieczność, zdaniem Szestowa przynosi człowiekowi nadzieję na wolność i ocalenie, podważa ona bowiem nieodwracalność przeszłości (byłe czyni niebyłym) i usuwa okropność tego, co już było<sup>38</sup>. Rozum zaś jego uroszczenia i związaną z nimi epistemiczną tyranie racjonalności czyni nieużytecznymi i bezwolnymi, ogłaszając raz po raz w swych kolejnych dziełach bezapelacyjną porażkę i upadek filozoficznych „Aten” oraz triumf religijnej, pozaracjonalnej wiary związanej z „Jerozolimą”<sup>39</sup>. Stąd można śmiało stwierdzić, że Szestow przyjmuje absurd jako aksjomat, nie widząc nawet potrzeby udowadniania, że on istnieje, albowiem robi to za niego samo życie, samo ludzkie doświadczenie, które go odczuwa i ma z nim nieustanny kontakt.

Oczywiście nie jest żadną tajemnicą, iż ludzki rozum nie jest wszechmocny i nie raz już człowiek popadał w sidła jego rzekomej potęgi, ale jest również prawdą, że bez niego człowiek nie może istnieć jako rozumna istota. W tej płaszczyźnie znamieną wydaje się wewnętrzna sprzeczność, która cechuje całą filozofię Szestowa. Mimo swej antyracjonalności jego absurd jest bowiem bardzo „logiczny” i kieruje się własnymi zasadami.

Bezkompromisowy adwersarz naszego Autora – personalista Nikolaj Bierdiajew – precyzyjnie wychwytuje ten istotny zgrzyt jego filozofii, twierdząc, że: „Szestow walczy z rozumem i myśleniem logicznym, ale zarazem pozostaje na

---

<sup>36</sup> Oto niektóre tylko przykłady demaskowania przez Szestowa rozumu i wskazywania jego epistemicznej bezużyteczności: „Właśnie rozum – który przywykliśmy uważać za instancję wyzwalającą – utrzymuje nas w stanie sennego odrętwienia”; „Ostatnia prawda, której nasi prarodzice poszukiwali bez powodzenia w biblijnym Raju, leży [...] poza rozumem i w sferze rozumowi niedostępnej”; „żeby dojść do Boga, trzeba wyrwać się z «czarów» rozumu z jego fizycznymi moralnymi przymusami i udać się do innego źródła”. Stąd też zadanie filozoficznej teorii poznania polega według Szestowa „na tym, żeby określić moment, kiedy należy odsunąć rozum od jego przywódczej roli w poznaniu lub ograniczyć jego prawa”. L. SZESTOW, *Socziennija w 2 tomach*, t. 2, Moskwa 1993, s. 144–145; 242 i 133; zob. w związku z tym również: tenże, *Gnoza a filozofia...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>37</sup> Por. L. SZESTOW, *Gnoza a filozofia...*, art. cyt., s. 64.

<sup>38</sup> Por. M. BIERDIAJEW, *Fundamentalna idea...*, art. cyt., s. 9.

<sup>39</sup> Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 59; zob. także: C. WODZIŃSKI, *Wstęp...*, art. cyt., s. 11–12.

terytorium myślenia i rozumu”. Analogiczną uwagę metodologiczną formułuje też Siergiej Bułgakow, pisząc:

Filozoficzny nihilizm i absurdalizm Szestowa [...] jest jedynie jedną z możliwych odmian racjonalizmu (czyli „spekulatywnej filozofii”). Jak na dłoni widać bowiem, że wręcz majestatycznie dyskredytuje on najpierw kult rozumu i logiki, by uciec się potem do środków rozumowych i logicznych, tworząc tym samym swoistą „filozofię racjonalistycznego irracjonalizmu”<sup>40</sup>.

Zadaje wtedy jawny gwałt własnej antyracjonalnej myśli, wikłając się przy tym w metodologiczne sprzeczności.

Jednak jako współtwórca i koryfeusz „filozofii niezakorzenia” (*biespoczwienności*)<sup>41</sup> być może popada tu w klasyczny „paradoks sceptyków”, nie dostrzegając, że konsekwentne trwanie w „niezakorzeniu”, czyli braku jakichkolwiek fundamentów dla swej myśli, jest do pewnego stopnia negacją owego niezakorzenia<sup>42</sup>.

### 3. Absurdalna metafizyka poznania

Naczelną tezą, jaką dzieli się z czytelnikiem swoich dzieł Szestow, uprawiając swą niepokorną filozofię absurdu i tajemnicy, jest prawda, że *homo sapiens* spożywszy owoc z „drzewa poznania” poszukuje prawdy i zbawienia w racjonalnej wiedzy, która jest jednak tylko jego niewolą i śmiercią. Dopiero bowiem wyzwolenie z owej wiedzy oraz będącej na jej usługach racjonalnej moralności zaprowadzi ludzkość do wyzwolenia z grzechu i pozwoli człowiekowi bezpiecznie powrócić do rajskiej „niewinności niewiedzy”. Tą „niewinnością niewiedzy” jest absurdalna, irracjonalna wiara<sup>43</sup>. Świat zatem i wszystko wokół poznaje się nie przez związaną z „Atenami” filozofię, ale przez biblijną, „Jerozolimską” teologię i to ona staje się dla Szestowa swoistą epistemologią – teorią poznania. Skoro bowiem metafizyka poznania tego rosyjskiego Myśliciela jest zakorzeniona w Biblii i Księdze Wyjścia, nie sposób sądzić, aby wynikająca z owej metafizyki koncepcja prawdy, wychodziła poza bezpieczny obszar wiary

<sup>40</sup> Cyt. za: L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 288.

<sup>41</sup> Szestowowskie „niezakorzenie” określane jest przez komentatorów tej myśli jako brak jakiegokolwiek potrzeby oparcia, podstawy, sankcji, wrośnięcia w jakikolwiek stabilny grunt; to ono właśnie stanowi najdoskonalszy przywilej biblijnego Boga, który jest niczym nieograniczoną wolnością i nieznającą żadnych granic samowolą. Por. C. WODZIŃSKI, *Wstęp...*, art. cyt., s. 33–34.

<sup>42</sup> Zob. A. SAWICKI, *Absurd – rozum...*, dz. cyt., s. 275–276.

<sup>43</sup> Por. T. GADACZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 401; zob. w związku z tym: L. SZESTOW, *Kierkegaard i filozofia...*, dz. cyt., s. 41.

i teologii<sup>44</sup>. „Bóg wiary” – jedyny, jaki może istnieć *ex definitione* – nie uzasadnia bowiem, nie dowodzi i nie argumentuje niczego, to znaczy, że autorytarnie ustanawia swoje prawdy, czyniąc to zupełnie inaczej niż pojmowała to hellenicka czy średniowieczna epistemologia<sup>45</sup>.

Wiara zatem, jako narzędzie poznania, staje się nowym, nieznanym dotąd światu wymiarem myślenia, niemieszczącym się w płaszczyźnie świadomości potocznej i rozsadzającym wszystkie „zniewalające prawdy” ofiarowywane nam przez nasze doświadczenie i rozum. Stąd dla Szestowa wiara znaczy ostatecznie tyle co poznanie, a poznanie tyle co zbawienie, a raczej „wybawienie”<sup>46</sup>.

Jak sam twierdził w *Sola fide*, „każda prawdziwa, odważna wiara (a zatem i teologia) zaczyna się dopiero wówczas, gdy człowiek ośmiela się przekroczyć rozstrzygającą granicę, zakreśloną jej przez rozum i dobro”<sup>47</sup>. Dlatego jest ona dla Szestowa najpełniejszą „filozofią egzystencjalną”, która nie potrzebuje logicznych usprawiedliwień ani racjonalnych wyjaśnień.

Wiara bowiem nie przynosi ani spokoju, ani pewności, ani trwałości. Wiara nie opiera się na *consensus omnium*, wiara nie zna kresu, ani granic. W przeciwieństwie do wiedzy nie dostąpi nigdy triumfu samozadowolenia. [...] Jest zatem bojaźnią, oczekiwaniem, tęsknotą, trwogą, nadzieją, nieustannym przeczuwaniem wielkiej niezwykłości, troską i nieukontentowaniem tym, co doczesne, oraz niemożnością przeniknięcia tego, co przysze<sup>48</sup>.

Dlatego też przedmiot tej wiary – Bóg – może być tylko „Bogiem absurdu”, do którego nie poprowadzi nas żadna wiedza. Osiąga go jedynie ślepa, bezgraniczna wiara, pozbawiona jakichkolwiek sensów i dowodów, uwolniona od wszechogarniającej świat tyranii racjonalności, jedyna zdolna być człowiekowi oparciem – wiara irracjonalna – prawdziwe *credo quia absurdum*<sup>49</sup>. To ona staje się sposobem i środkiem wszelkiego poznania oraz źródłem informacji o rzeczywistości. W tej fideistycznej refleksji Szestowa istnieją jednak dwa poziomy, dwa piętra. Przygotowaniem jest swoista, relatywistyczna epistemologia i absurdalna koncepcja prawdy jako „zaciemnienia”, krokiem zaś następnym – powolne rozwijanie pojęcia wiedzy jako grzechu i zła.

<sup>44</sup> Por. A. SAWICKI, *Absurd – rozum...*, dz. cyt., s. 46; Zob. w związku z tym: L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 283. „Metafizyka Księgi Wyjścia przenika do samego rdzenia epistemologii przez to, że uzależnia intelekt i jego przedmiot od Boga, z którego i jeden, i drugi czerpią swe istnienie. Wnosi ona nowe, nieznanie starożytnym pojęcie prawdy stworzonej, samorzutnie skierowanej ku Bytowi, będącemu zarazem jej źródłem i celem, gdyż jedynie dzięki Niemu prawda ta istnieje i On jeden może ją wypełnić i udoskonalić”. Tamże.

<sup>45</sup> Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 278.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 379.

<sup>47</sup> Tenże, *„Sola fide”*. *Tylko przez wiarę*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 170.

<sup>48</sup> Tamże, s. 270.

<sup>49</sup> Por. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 789.

Dla Szestowa wszystko, co związane z rozumem, jest jednakowo absurdalne. Najbardziej zaś logika, która jest „korzeniem” wszelkiego zła, bo mami, uważa, że coś rozstrzyga, a faktycznie niczego nie wyjaśnia, wprowadzając jedynie w świat uludy prawdy. Dlatego też prędzej czy później kresem ludzkiego poznania musi być „epistemiczna rozpacz”. Wtedy pozostaje jedynie rzucić się w przepaść szaleństwa irracjonalnej ślepej wiary, wiary nielogicznej i absurdalnej, jak wszystko inne w świecie. Tam dopiero, na samym „dniu rozpacz” i „niezakorzenia”, gdy pocujemy metafizyczną i epistemiczną bezdomność i samotność – ludzkość odnajdzie Boga, a w Nim prawdę – prawdę antynomiczną, mroczną i absurdalną, albowiem innej prawdy przecież nie ma! Została ona stworzona, jak wszystko inne – o czym mówi Biblia – przez samego Boga, dlatego obcy jest jej kontekst uzasadnienia i odkrycia. Znajduje się zatem od początku do końca we władzy tegoż Boga, który może uczynić z nią, co zechce, bo zależy ona wyłącznie od kaprysu Jego woli. Na tym polega jej niewyobrażalna wartość i przewaga nad niestworzonymi intelektualnymi prawdami Greków<sup>50</sup>.

Świadomość Boskiej obecności jest bowiem dla Szestowa jedyną pewnością i jedyną stałością absurdalnego świata niosącą nadzieję. A skoro Bóg ten jest dla rosyjskiego Myśliciela nieustannie Bogiem „ukrytym” (*Deus semper absconditus*) – albowiem źródła, początki, korzenie bytu są nie w tym, co ujawnione, ale utajone i niedostępne – to również prawda, której jest on nośnikiem i stwórcą, musi być tak samo tajemnicza i ukryta. Ukryty, niepoznawalny Bóg jest dlań gwarantem tego, że to nie gdzie indziej, ale w ciemności kryje się prawda<sup>51</sup>.

Jest to zatem koncepcja prawdy ukrytej w mroku i Boskiej tajemniczości, która wynika z Szestowowskiego epistemologicznego postulatu nieoczywistości i niezakorzenia. Dlatego uważa on, że cała europejska filozofia racjonalistyczna utraciła już dawno fundamentalną dla siebie orientację religijną. A stało się to wówczas, gdy uczyniła swym głównym postulatem poznania Kartezjańską jasność i wyrażność. Stąd też we wszystkich swoich dziełach nasz Autor głosi koncepcję prawdy niejasnej i nieoczywistej, będącej wewnętrzną sprzecznością, niemającej jakiegokolwiek powiązania z klasycznym *adaequatio intellectum et res*<sup>52</sup>.

Poznawanie takiej prawdy odbywa się przez zaciemnienie i jakby zamazywanie wszystkiego, co wydaje się być oczywiste i pewne, a poszukująca jej filozofia staje się na powrót sofistycznym wykazywaniem ludzkiej niewiedzy w fundamentalnych kwestiach istnienia człowieka i świata. Prawda bowiem ukrywa się

<sup>50</sup> Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima...*, dz. cyt., s. 284–285. „Bóg jawi się oczom ludzkim jako ucieleśniony «kaprys», odrzucający wszelkie gwarancje i znajdujący się poza wszelką historią. [...] Bóg zawsze rozkazuje, nigdy nie wykonuje”. Tenże, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, I, XIV, s. 113

<sup>51</sup> Por. A. SAWICKI, *Absurd – rozum...*, dz. cyt., s. 44; zob. w związku z tym L. SZESTOW, „*Sola fide*”..., dz. cyt., s. 234. Spostrzeżenie to nie pozostaje także bez związku ze uznaną publikacją L. GRABOWSKIEGO, *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1983.

<sup>52</sup> L. SZESTOW, „*Sola fide*”..., dz. cyt., s. 43–44.

wylącznie tam, gdzie nie docierają żadne prawa, gdzie gubi się dyskurs i gasną światła rozumu.

Co ciekawe, jest to prawda wyłącznie subiektywna i nieostateczna. Zdaniem Szestowa nie istnieją żadne jednolite kryteria prawdziwości ludzkiej wiedzy<sup>53</sup>. Poznawanie bowiem nie polega na ugruntowywaniu się, ale na nieustannej zmianie subiektywnych „punktów widzenia”. Jest więc nieustannym ruchem, poszukiwaniem i kreacją. W poznaniu takim ujawnia się najpełniej jego nieoczywistość i paradoksalność, a przez to również absurd całego otaczającego nas świata. Znamienne jest jednak to, że ten totalny relatywizm poznawczy nie prowadzi rosyjskiego egzystencjalisty do epistemicznego wątpienia i sceptycyzmu. Wręcz przeciwnie – jak sądzi – tylko ów pozbawiony jakiegokolwiek zakorzenienia w stałości bytu i poznania relatywizm umożliwia docieranie do samego jądra rzeczywistości i poznawanie jej w całej różnorodności i bogactwie. Proces ten wymaga jednak od człowieka otwarcia się i zaangażowania. Wymaga nie tylko odwagi epistemicznej, ale również sprawności i wysiłku poznawczego<sup>54</sup>. Poznawana przyroda bowiem nie milczy, ale władczo żąda od każdego z nas indywidualnej twórczości.

Ludzie – pisze Szestow – „nie chcą jednak tego zrozumieć i wciąż oczekują od filozofii ostatecznych prawd, których nie było, nie ma i nigdy nie będzie!”. Albowiem „prawd jest tyle, ilu ludzi na świecie”<sup>55</sup>. Dlatego prawda ostateczna, uspokajająca człowieka wewnątrznie i wspólna dla całego rodzaju ludzkiego, nie istnieje. Każda zaś próba skonstruowania jakiejś „pozytywnej” ontologii czy epistemologii, byłaby sprzeniewierzeniem się idei absurdalności wszystkiego. Postuluje więc uparte krzewienie metafizyki „wiecznego niepokoju”. Stąd – jak dalej zauważa – „filozofia powinna zarzucić raz na zawsze próby odnalezienia *veritates aeternae*. Jej zadaniem jest nauczyć człowieka żyć w niewiedzy”, której panicznie boi się, zaslaniając się dogmatami<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Zob. tenże, *Apoteoza nieoczywistości...*, dz. cyt., s. 102–103. „Ten, kto naprawdę chce wiedzieć, a nie tylko mieć jakiś «pogląd» na świat, na logikę – nie liczy i nie ulega pokusom myśli. [...] Rozległy horyzont sprzyja bowiem powstawaniu iluzji. A dla dokładnego zaznajomienia się z jakimś przedmiotem, trzeba się zgiąć, położyć, nawet stanąć na głowie, jednym słowem, przybierać najbardziej nienaturalne absurdalne pozy. Czy można tu zatem mówić o punkcie widzenia, o stałym punkcie obserwacyjnym? Jeżeli człowiek sobie wyobraził, że z tego czy innego szczytu najdogodniej jest obserwować świat i życie, machnijmy nań ręką – nigdy niczego nie pozna. A nawet powiedziałbym, że niczego nie chce poznać – troszczy się tylko o własne wygodę, a nie o potrzeby swojej wiedzy”. Tamże.

<sup>54</sup> Por. A. SAWICKI, *Absurd – rozum...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>55</sup> L. SZESTOW, *Apoteoza nieoczywistości...*, dz. cyt., s. 137. „Człowiekowi wolno zmieniać swój światopogląd równie często jak buty lub rękawiczki. Stałość przekonań należy zachowywać tylko w stosunkach z innymi ludźmi, którzy przecież muszą wiedzieć, w jakich przypadkach i w jakim stopniu mogą na nas liczyć”. Tamże, s. 25–26.

<sup>56</sup> Tamże, s. 26.

Widać to już po samej tylko konstrukcji języka, jakim posługuje się nasz Autor, a który wpisuje się mocno w antyracjonalistyczną tradycję interpretacji wiary, sięgającą czasów pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz poglądów Tertuliana i operującą najczęściej takimi pojęciami, jak: *paradoks, niedorzeczność, zgorszenie, absurd, bezsens, skok w ciemność, ślepa wiara czy zakład*. Dlatego niemal cała refleksja filozoficzna Szestowa jest przede wszystkim krytyką poznania, która najmocniej wpływa na pozostałe aspekty prezentowanej przez niego idei wszechobecnego absurdu. Dzieje się to zwłaszcza w odniesieniu do jego wizji świata, który – podobnie jak Bóg – jawi się oczom rosyjskiego Myśliciela, jako metafizycznie niezakorzeniony i absurdalny poprzez żywiołowy charakter rzeczywistości, w której człowiek żyje. Stąd każdorazowa próba myślowego „oswajania” otaczającej nas rzeczywistości, postulowana przez różne odmiany racjonalizmu stoi w sprzeczności z tym, że rzeczywistość ta jest wewnętrznie i zewnętrznie nieuporządkowana i nie poddaje się jakiegokolwiek poznawczej obróbce<sup>57</sup>.

Efektom zatem wszechogarniającej nas praktycznej niewiedzy – dotyczącej również obrazu świata – jest ucieczka w konieczność zdania się i tutaj na szaleństwo i absurd religijnej wiary.

#### 4. Świat jako przestrzeń i ukonkretnienie absurdu

Świat, w którym żyjemy, jest dla Szestowa przede wszystkim twórczym dziełem Boga, a jako taki może być tylko jednym: „chaosem i tajemnicą”. Cała metafizyczna strona misternie konstruowanej przez niego „filozofii przypadku” wiąże się z taką właśnie, dynamiczną i jednocześnie absurdalną wizją świata. Wszak sam nie raz stawiał sobie pytanie, czy istnieje choćby jeden człowiek, który potrafiłby przezwyciężyć tajemnicze milczenie tegoż świata i wdrzeć się do niedostępnego dla śmiertelników „piekła” nieoczywistości, na samo dno niezakorzenia<sup>58</sup>.

Tam bowiem, w samym centrum chaosu, dostrzec można nieustannie zmienną naturę świata. Tam, gdzie nie ma miejsca na jakiegokolwiek ograniczenia i determinizmy, gdzie króluje antynomia, absurd, kaprys i zupełny przypadek – widać najlepiej, jak realizuje się absolutna wolność upodabniająca człowieka wprost do Boga. Albowiem ukrytemu, niezakorzenionemu i odwiecznie zmiennemu Bogu, odpowiada u Szestowa wizja niezakorzonego człowieka<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Por. A. SAWICKI, *Absurd – rozum...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>58</sup> Por. L. SZESTOW, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 254–255.

<sup>59</sup> Por. M. SAWICKI, *Perspektywy człowieka w myśli Szestowa*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, t. 4, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 42.

Ta intuicja rosyjskiego Myśliciela, podobnie jak sama idea chaosu świata, przeraża wielu. Jak sam wyznaje, dzieje się tak, ponieważ „człowiek z jakiegoś powodu zaczął sądzić, iż w «chaosie», czyli braku porządku, nie da się żyć”. A tymczasem to „kosmos”, czyli ład, niszczy kreację, zabija wolność i wyklucza możliwość życia. Dlatego pewnie osiągnąć i zaakceptować absolutną wolność jest mu tak nieskończenie trudno<sup>60</sup>.

Chaos świata, a więc jego najgłębsza i najbardziej pierwotna natura, przekonuje nas o czymś jeszcze innym. Otóż źródłem wszelkiego istniejącego w świecie „zła” jest porządek i ład, kojarzony właśnie z helleńskim kosmosem. „Zło nie pochodzi z chaosu, lecz z kosmosu, i z kosmosu rodzą się także wszelkie «konieczności» i «niemożliwości», które – jak pisze nasz Autor – przekształcają nasz świat, w padół płaczu i troski”<sup>61</sup>.

Szestow zatem przekonuje swoich czytelników, że „świat porządku”, w którym panują stale, niezmiennie prawa i zasady – nawet te, którymi rządzi się fizyka; świat, w którym naukowo rozpoznawany jest związek przyczynowo-skutkowy i sam w sobie jest inteligibilny i niesprzeczny – jest tylko pozornie uporządkowany. Odwołuje się w tym sądzeniu do agnostycyzmu Immanuela Kanta, dowodząc, że prawdziwa rzeczywistość („rzecz sama w sobie”), którą Filozof z Królewca nazwał *noumenalną*, jest zupełnie niezdeterminowana<sup>62</sup>. Dlatego wszystko to, co człowiek w swej codzienności odbiera jako wtargnięcie w świat nieporządku, co nazywa zwykle „przypadkiem” albo wprost absurdem, jest tylko ujawnieniem się pierwotnej wobec wszystkiego osnowy rzeczywistości i najmocniejszym dowodem, że wobec wszystkiego pierwotny był właśnie mityczny chaos, o którym opowiadają starogreckie, przedfilozoficzne kosmogonie. W swoim rozumowaniu Szestow idzie jednak jeszcze o krok dalej, twierdząc – jak sądzi interpretujący jego myśl Adam Sawicki – iż „pozorny ład, który człowiek zastaje w świecie, jest tylko granicznym przypadkiem ogólnego chaosu”, który historycznie został zdegenerowany przez kosmos<sup>63</sup>.

Szestow utożsamia również chaos świata z właściwą tylko Bogu, absolutną wolnością oraz odwieczną „prasilą”, dynamizującą nieustannie – wiecznie nieuporządkowaną w swej naturze – doczesną rzeczywistość. Dlatego nigdy nie

<sup>60</sup> L. SZESTOV, *Dierżnionienija i pokornosti*, w: *Na wiesach Jowa (Stranstownanija po duszam)*, YMCA-Press, brw., s. 220.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Por. A. SAWICKI, *Absurd – rozum...*, dz. cyt., s. 14; zob. w związku z tym I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001. Kant nie próbował nawet określać natury *noumenu*, bo – jak twierdził – na ten temat nic nie jest człowiekowi wiadomo. Noumenami nazywał przede wszystkim Boga, świat oraz samego człowieka. W ujęciu Szestowa rzeczywistością *noumenalną* jest także pierwotny wobec wszystkiego «chaos».

<sup>63</sup> Tamże, s. 14 i 15; zob. w związku z tym: J. PARANDOWSKI, *Mitologia. Wierzenia Greków i Rzymian*, Warszawa 1979.

będzie on żadnym porządkującym świat pierwotnym *arche* Jończyków ani też żadnym *apeironem* Anaksymandra. Jest natomiast „powłoką” – „osnową” nieuchwytniej i niewyraźnalnej noumenalnej rzeczywistości. Albowiem gdyby prawdą było, że faktycznie „rozwój świata zmierzał od chaosu do trwałego kosmosu, to taki świat dawno już przestałby istnieć, gdyż jego porządek i określoność wykluczałyby wolność i życie, wykluczałyby moc Boga”<sup>64</sup>.

W ten sposób wszystko to, co przypadkowe i nieokreślone, co pozbawione wewnętrznego ładu i spójności, staje się naczelną kategorią absurdalistycznej metafizyki Szestowa, zaś opisywana przez tę metafizykę rzeczywistość, czyli świat, najlepiej oddaje Heraklityjska metafora „ognia” i „rzeki”.

## Zakończenie

Aleksander Iwanowicz Hercen w 1868 r. napisał z goryczą: „Nie ma narodu sąsiadującego z Rosją, który by znalazł mniej Rosję niż Polska. Na Zachodzie bowiem najczęściej nie znają Rosji i jej kultury, ale Polacy nie znają jej z premedytacją”<sup>65</sup>.

Te przywoływane często przez wybitnego polskiego malarza i eseistę, Józefa Czapskiego, słowa pozostają niestety aktualne do dzisiaj, również w środowisku filozoficznym. Widać to wyraźnie choćby na przykładzie recepcji samych tylko pojęć. Mówiąc bowiem „filozofia chrześcijańska”, zwykle rozumie się pod tym słowami filozofię zachodnią, a więc: św. Augustyna, Akwinatę, Szkota czy Suareza. Rozumie się także i współczesnych chrześcijańskich egzystencjalistów, neotomistów, neoscholastyków czy nawet neoheglistów. Zapomina się jednak o ogromnym dziedzictwie tradycji i myśli bizantyjsko-słowiańskiej, o filozofii chociażby A. Chomiakowa, W. Solowjowa, K. Leontiewa, S. Franka, W. Rożanowa, S. Bułgakowa, N. Bierdiajewa czy Lwa Szestowa<sup>66</sup>. Filozofii mistycznej, apofatycznej, ściśle powiązanej z „teologią przeobstwienia” (*theosis*), czyli filozofowania „z wnętrza Objawienia”, które stało się wyróżnikiem myślowym całego chrześcijańskiego Wschodu<sup>67</sup>.

Niniejszy artykuł próbuje wypełnić w pewien sposób tę niezręczną lukę, wpisując się tym samym w coraz częściej pojawiające się studia prowadzone nad niemarksistowską filozofią rosyjską. Przez ten fakt jest również okazją do prezentacji myślenia radykalnie innego – i chyba wciąż obcego zachodniej, upo-

<sup>64</sup> J. PARANDOWSKI, *Mitologia*, dz. cyt., s. 16.

<sup>65</sup> J. CZAPSKI, O „Wyborze pism” Rożanowa, w: tenże, *Czytając*, Kraków 1990, s. 262.

<sup>66</sup> Por. T. TERLIKOWSKI, *Bóg Lwa Szestowa*, „Studia Philosophiae Christiane” 1 (2000), s. 159; zob. w związku z tym przybliżającą szeroko ten temat publikację, T. ŚPIDLIKA, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000.

<sup>67</sup> Zob. w związku z tym: L. AUGUSTYN, *Myślenie z wnętrza Objawienia*, Kraków 2003.

rządkowanej i systematycznej filozofii – charakterystycznego dla kultury bizantyjskiej. W tym bowiem klimacie wyrosła i z tego źródła czerpała filozofia Lwa Szestowa. Filozofia traktowana przez niektórych komentatorów jako forma „buntu” wobec suchej, pozbawionej jakiegokolwiek wrażliwości i pokory, zrjonalizowanej i totalnie przewidywalnej myśli chrześcijańskiego Zachodu.

Absurdalistyczną myśl Lwa Szestowa można oceniać rozmaicie – również jako klasyczną „antymyśl” i „antyfilozofię”. Jednak w tej ocenie nie da się pominąć stwierdzenia, że wrywa ona podmiot z utartych schematów rozumowania, każąc mu odważnie przejść od ateńskiego „porządku rozumu” do Pascalowskiego „porządku serca”. Niewątpliwie spotkanie z tą myślą pozostawia na każdym niezatarty ślad, zaś książki Szestowa stanowią silną podbudowę w kształtowaniu niezależnej formacji religijnej i filozoficznej, będąc postrzegane bardziej jako pewien rozpaczliwy apel niż systematyczny wykład<sup>68</sup>.

W świecie bowiem, który postawił na dyskurs i teoretyczny rozum, gdzie uroczyście „odtrąbiono” już jego triumf i potęgę, gdzie problem Boga przestaje być problemem życiowym, określającym to, co w człowieku najgłębsze, głos tego niespokojnego rosyjskiego Myśliciela posiada proroczą doniosłość i moc. Pokazuje on, że filozofia to nie jakiś pokorny „intelektualny *savoir-vivre*” uprawiany na salonach i w świątyniach nauki, ale że jej prawdziwa wartość polega także na umiejętności zbaczania z utartych szlaków myślenia, na ucieczce od dogmatów i wprowadzaniu nas w obszary nieoczywistości. Tak właśnie rozumie filozofię Szestow. Stąd też i jego myślenie, które nie boi się paradoksów, nic nie wyjaśnia i wprowadza czytelnika bardziej w skomplikowany labirynt niż w bezpieczny system, stawiając przede wszystkim na jego odwagę<sup>69</sup>.

To filozofowanie można jednak odczytać także jako „lekcję pokory” wobec panoszącej się intelektualnej pychy tego świata. Pokazuje ono bowiem, że ponad – wydawałoby się ustalonymi i niezmiennymi prawami rozumu – znajduje się jeszcze biblijny Bóg, wolny od jakiegokolwiek konieczności i praw, będący samym centrum „niezakorzenienia”; Bóg, który swobodnie ustanawia własne prawa, te prawa dowolnie zmienia i na nowo tworzy. Nie jest to jednak żaden zimny, filozoficzny Absolut, ale „Żywy Bóg Pisma Świętego”, a więc taki, wobec którego nie mają zastosowania żadne kategorie racjonalne; logika jest bezsilna, a On sam jest poza wszelkimi „zasadami”, „prawami” i „regułami”, poza prawdą i fałszem, a nawet – jak chciał Friedrich Nietzsche – „poza dobrem i złem”<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Por. A. SAWICKI, *Absurd – rozum...*, dz. cyt., s. 275; zob. w związku z tym słynne zdanie B. Pascala proklamujące „logikę serca”: „*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît*” (Serce ma swoje racje, których rozum nie zna!); tenże, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 2001, II, 6, nr 477.

<sup>69</sup> Por. tamże; zob. w związku z tym: L. SZESTOW, *Apoteoza nieoczywistości...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>70</sup> P. MRZYGLÓD, *Bóg i człowiek...*, art. cyt., s. 200; por. w związku z tym: C. WODZIŃSKI, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 33; zob. także: F. NIETZSCHE, *Poza dobrem...*, dz. cyt.

Truizmem jest oklepane stwierdzenie, że „bezsens” – to tyle, co „absurd”, a „absurd niczego przecież nie tłumaczy”. Jednak w wypadku Szestowa może o to właśnie chodzi – może tak właśnie ma być! Może to całe jego balansujące na granicy obłędu szalone filozofowanie jest tylko po to, aby wszem i wobec udowodnić Absolutną Transcendencję i pokazać, że jest Ona rzeczywiście „Bogiem”, czyli Bytem absolutnie poza ludzkim rozumem i zupełnie nie z tego świata.

## The absurdity as a basic interpretative category in Lev Shestov’s existential irrationalism

### Summary

Russian Lev Isaakovich Shestov (Jew by origin, born *Yehuda Leyb Schwarzmann*) is one of the most controversial minds in the 20<sup>th</sup> century. His anti-system and anti-rationalistic thought is defined as “The philosophy of absurdity” and is an extraordinary intellectual phenomenon on the philosophical map not only in Europe, but all over the world.

This whole article is an attempt to show how the basic categories of Shestov’s thinking (which was glorified by Russian philosophers) such as: “chaos”, “paradox”, “nonsense” and “chance”, became “keys” for interpreting all of reality. They also became the way to discover the antinomian truth about the world.

”Absurdity in everything God.” God created absurdity, chaos and the place devoid of any principles, the “world”. There is the only one truth, which we understand at the very bottom of epistemic despair. We can achieve this knowledge by blind and irrational faith which is devoid of any justification; therefore there is real Tertullian’s *credo quia absurdum*. In this antinomian world which is devoid of any sense, the most noticeable things are creation and total freedom which causes man to come closer to God.

*Translated by Bożena Rojek*



MICHAŁ PIELA SDS\*

## PRIORYTETY DUSZPASTERSKIE W DIECEZJI WROCŁAWSKIEJ W PIERWSZYCH LATACH PASTERSKIEJ POSŁUGI BISKUPA ADOLFA BERTRAMA (1)

Adolf Bertram jako biskup diecezji Hildesheim w latach 1906–1914, dzięki gorliwej posłudze biskupiej w tej diecezji zaskarbił sobie wdzięczność kapłanów i wiernych. Wyrazem szacunku, jakim go darzono, było określenie: „biskup ludowy” („*Volksbischof*”). Po wyborze bpa A. Bertrama na stolicę biskupią we Wrocławiu i po prekonizacji papieskiej 8 września 1914 r. nowy hierarcha objął władarstwo w wielkiej, nadodrzańskiej diecezji w czasie uroczystego ingresu 28 października 1914 r. Już początkowy okres rządów bpa Bertrama należał do bardzo trudnych. Były to bowiem lata pierwszej wojny światowej, upadku cesarstwa niemieckiego i powstania Republiki Weimarskiej. Na podstawie zachowanego protokołu konferencji dziekańskiej z roku 1915 spróbujemy przybliżyć wybrane zagadnienia duszpasterskie, którym wówczas bp A. Bertram wraz ze swoimi współpracownikami poświęcił szczególną uwagę. Przybliżmy więc pokrótce zagadnienia, na które duszpasterze zwrócili uwagę w czasie konferencji archiprezbiterów w 1915 r.

### 1. Niedzielna nauka chrześcijańska

Problem niedzielnej nauki chrześcijańskiej podniesiono na konferencji dziekanów w 1899 r. Ustalono wówczas, że kapłani powinni udzielać tejże nauki dzieciom w niedzielę po południu, o ile nie przeszkodzi w tym aura zimowa.

---

\* Dr hab. Michał Piel SDS – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

Osnowę udzielanej dzieciom nauki powinna stanowić katecheza prowadzona w ostatnim tygodniu w klasie wyższej lub też wygłoszone uprzednio kazanie katechizmowe. W 1915 r. przyjęto następujące wytyczne: 1) Trzeba tę naukę głosić tam, gdzie taką praktykę dotychczas się stosuje; 2) Należy ją prowadzić w niedzielne popołudnie, nawet przewyciężając pewne trudności; 3) Będzie ona bardzo wartościowa szczególnie dla osób dorosłych, które z ważnych powodów nie mogą uczestniczyć w niedzielnej liturgii dopołudniowej; 4) Wszędzie tam, gdzie okazuje się niemożliwe prowadzenie takiej nauki w tradycyjny sposób na skutek miejscowych i osobistych stosunków, należy się zastanowić nad wyborem innych możliwych środków. Podczas konferencji wskazano na niektóre z nich: głoszenie katechetycznych kazań na przemian z kazaniem niedzielными; wykorzystanie każdej nadarżającej się okazji do pouczenia religijnego, a więc podczas liturgii z udziałem dzieci, w czasie zebrań związków kościelnych, nabożeństw majowych czy – w miastach – wieczornych prelekcji. Duszpasterze wskazali także na możliwość takiego chrześcijańskiego pouczenia przy okazji pełnienia posługi duszpasterskiej, a więc w czasie rozmowy z wiernymi czy też promowania w rodzinach chrześcijańskich lektur, kalendarzy i katolickich czasopism. Zwrócili również uwagę na konieczność obowiązkowej nauki religii w szkołach, które oferowały naukę uzupełniającą<sup>1</sup>.

## **2. Plan podziału materiału nauki religii w szkołach podstawowych**

Kapłani, zebrani na konferencji w 1915 r., uzależnili jednorodność udzielania nauki religii w całej diecezji od zastosowania tego samego planu podziału materiału we wszystkich szkołach czy też systemach szkolnych. Należałoby – jak stwierdzili – w miejsce dotychczas istniejących różnych planów nauki obowiązujących w różnych okręgach, stworzyć wraz z ministerstwem ds. nauczania jeden obowiązujący<sup>2</sup>.

## **3. Odwiedziny miejscowego proboszcza w czasie udzielania lekcji religii**

Na konferencji przypomniano naukę Soboru Trydenckiego, zgodnie z którą jednym z najważniejszych obowiązków duszpasterzy jest sprawowanie pieczy nad katechezą, a gdzie to jest możliwe, także jej udzielanie. Zwrócono również uwagę, że art. 24 konstytucji pruskiej z 31 stycznia 1850 r. uznaje w tej materii

---

<sup>1</sup> Protokoll der am 11. November 1915 stattgehalten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 4–6 [dalej: Protokoll].

<sup>2</sup> Tamże, s. 6.

autorytet nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Czuwanie nad nauczaniem religii w szkołach przez miejscowych duszpasterzy zostało też uznane w rozporządzeniu ministerialnym z 18 lutego 1876 r. W przyjętych dyrektywach w czasie konferencji zwrócono uwagę na następujące kwestie: 1) Proboszcz wraz ze współpracownikami mają obowiązek – o ile to jest możliwe – udzielania nauki religii; 2) Przypomniano o przestrzeganiu dwóch rozporządzeń księcia-biskupa Georga Koppa. W pierwszym z nich, z 13 kwietnia 1891 r., wrocławski arcybiskup nakazywał duszpasterzom obejmującym urząd poinformowanie okręgowego inspektora szkolnego o przejęciu kierownictwa i udzielaniu nauki religii w szkołach na terenie swojej parafii. W drugim z nich, wydanym 11 marca 1892 r., kard. G. Kopp przekazał duszpasterzom pragnienie władz, aby ci informowali je o każdorazowej zmianie miejsca i o tym, w jakich szkołach i w jakich klasach będą udzielać nauki religii; 3) W normalnych warunkach pracy duszpasterskiej przynajmniej raz w miesiącu miejscowy duszpasterz powinien wizytować klasy podczas nauki katechezy w szkole. W dużych parafiach, gdzie szkoły są oddalone od centrum parafii, duszpasterz powinien odbyć taką wizytę kilka razy w ciągu roku; 4) Duszpasterz, w czasie wizytacji w szkole, musi zwrócić uwagę na podział materiału, liczbę godzin i stosowaną metodę w nauczaniu religii, a także zorientować się, czy dzieci czynią postępy w przyswajaniu sobie wiedzy katechizmowej, czy uczestniczą regularnie we Mszy św. i przystępują do sakramentów świętych; czy pielęgnowanie pieśni religijnych i sama nauka religii przyczyniają się do kształtowania ich katolickiego usposobienia; 5) Sama wizyta i zachowanie duszpasterza powinny być przyjazne zarówno w stosunku do dzieci, jak i do nauczycieli, a jego uwagi i spostrzeżenia powinny stanowić dla obu stron pewną formę zachęty<sup>3</sup>.

#### **4. Popieranie wczesnej Pierwszej Komunii św. Regularna praktyka Komunii św. w ostatnich latach szkolnych**

Podstawę do dyskusji na temat praktyki dopuszczania dzieci do sakramentu Eucharystii stanowiły dwa dekry: dekret Kongregacji Sakramentów z 8 sierpnia 1910 r. i biskupa wrocławskiego G. Koppa z 1911 r. W dekrecie papieża św. Piusa X siódmy rok życia został określony jako wiek, w którym dziecko osiąga przeciętnie konieczną dyspozycję, niezbędną do rozpoczęcia jego przygotowania do przyjęcia Pierwszej Komunii św. Określenie użyte w dekrecie: „*sive supra sive etiam infra*” stwarzało jednak pewną przestrzeń w ocenie rozumienia i rozwoju woli przez dane dziecko. W celu umożliwienia dzieciom przystępowania do Komunii św. we wcześniejszym wieku, dekret biskupi kard. G. Koppa różnił pomiędzy indywidualną albo prywatną Komunią św. niektórych dzieci i wspólną, uroczyste przeżywaną liturgią przystąpienia do Pierwszej Komunii

<sup>3</sup> Protokoll, s. 6–9.

św. dzieci, które osiągnęły odpowiedni wiek. Indywidualna czy prywatna praktyka przystępowania niektórych dzieci do sakramentu Eucharystii była przewidywana w przypadku wyrażenia takiej prośby przez samych rodziców. Wówczas przygotowanie takiego dziecka do tego sakramentu spoczywało na rodzicach; to oni powinni prowadzić taką naukę przygotowującą dziecko do przyjęcia sakramentu Eucharystii w czasie wolnym od zajęć szkolnych. Przyjęcie Komunii św. przez te dzieci nie miało jednak wówczas charakteru uroczystego i następowało jednocześnie z przystępowaniem dorosłych wiernych do tego sakramentu. Jednakże tak praktykowana prywatna czy indywidualna Komunia św. nie rozpowszechniła się dotychczas zbyt w diecezji i nie znalazła większego uznania wśród wiernych. We wskazaniach konferencji dziekanów w 1915 r. opowiedziano się za dotychczasową praktyką i dalszym stosowaniem dekretu kard. G. Koppa z 15 sierpnia 1911 r. Dzieci w piątym roku szkolnym, a więc po skończeniu dziesiątego roku życia przystępowały do spowiedzi św., a po ukończeniu jedenastego roku życia przystępowały wspólnie do Pierwszej Komunii św. Taka praktyka utrzymała się w diecezji pomimo krytyki wspomnianego dekretu wrocławskiego biskupa przez wielu duszpasterzy, szczególnie w tych diecezjach, gdzie przy sprzyjających okolicznościach opowiedziano się za wcześniejszym przystąpieniem dzieci do Pierwszej Komunii św. Należało więc – jak stwierdzali dziekani na konferencji w 1915 r. – tłumaczyć rodzicom treść dekretu kard. G. Koppa i uzasadniać taki właśnie wiek przystępowania dzieci do Pierwszej Komunii św. Miały w tym pomóc konferencje głoszone przez kapłanów członkom męskich i żeńskich organizacji kościelnych. Jednakże duszpasterze musieli brać pod uwagę możliwość przygotowania także młodszych dzieci do sakramentu Eucharystii. Mieli zwracać szczególną uwagę na rodziny, w których panował prawdziwie chrześcijański duch, a dzieci wykazywały się dojrzałą dyspozycją do przyjęcia tego sakramentu. Dzieci dopuszczone do Pierwszej Komunii św. powinny przystępować do wspólnej Komunii św. każdego miesiąca albo co sześć tygodni; przyjmowanie Eucharystii przez dzieci co kwartał można było tolerować tylko tam, gdzie przeszkodą było nadmierne zaangażowanie duszpasterskie, brak duszpasterzy czy inne miejscowe trudności<sup>4</sup>.

## 5. Duszpasterstwo robotników sezonowych (*Sachsengänger*)

Duszpasterze zebrani na konferencji dziekańskiej w 1915 r. szczególnie wnikliwie omawiali sytuację kobiet i mężczyzn, młodzieńców i dziewczyn, którzy przybywali z Galicji i wschodnich prowincji niemieckich do pracy w środkowych i północnych Niemczech. Najmowali się oni przede wszystkim jako robotnicy rolni i pracowali od marca do końca listopada, a nawet do połowy grudnia. Dziekani poświęcili sporo uwagi zagadnieniu opieki duszpasterskiej

<sup>4</sup> Protokoll, s. 9–12.

nad tymi pracownikami. W czasie obrad przypomniano, że problemem tym zajęto się już w czasie konferencji diekańskiej w październiku 1903 r. Stwierdzono wówczas, iż w znaczącej mierze brakowało opieki pastoralnej nad pracownikami sezonowymi w ich parafiach macierzystych. Podczas konferencji w 1915 r. duszpasterze zwrócili szczególną uwagę na objęcie opieką pastoralną polskich robotników sezonowych przy zastosowaniu różnych środków duszpasterskich. Podniesiono kwestię opanowania języka polskiego przez duszpasterzy i osoby zaufane, mające kontakt z takimi robotnikami. Ważną rolę w tym względzie pełnił Związek św. Izydora, który spieszył z niezbędną pomocą, także materialną. W dyrektywach uwypuklających praktyczną stronę opieki duszpasterskiej nad robotnikami sezonowymi podkreślono ważną rolę zarówno proboszcza parafii macierzystej, jak i tej, gdzie przybywali i pracowali tacy robotnicy. Nadal bardzo istotna była działalność misji kolejowej, szczególnie w dużych miastach i na przejściach granicznych, gdzie przyjeżdżały stosunkowo zwarte grupy ludności w celach zarobkowych. Troskliwą opieką starano się otoczyć młode dziewczyny i kobiety. Zaangażowani w pełnienie wspomnianej misji kolejowej mieli działać zgodnie z wytycznymi rozporządzenia biskupiego z 11 kwietnia 1912 r. Na podkreślenie zasługuje objęcie szczególną opieką duszpasterską ludności polskiej pracującej sezonowo. Duszpasterze mieli dolożyć starań, by ta opieka pastoralna prowadzona była w języku polskim lub by taka możliwość została stworzona, natomiast Związek św. Izydora miał się przyczynić do pokrycia kosztów tej opieki<sup>5</sup>.

## **6. Opieka katolicka nad młodzieżą i związkami młodzieżowymi**

Omawiając ten kolejny, ważny temat, duszpasterze byli zgodni w określeniu istoty opieki duszpasterskiej nad młodzieżą, która powinna umacniać religijny i moralny fundament ich osobowości, a taki cel mogły spełnić – jak podkreślano w czasie debat – tylko konfesyjne związki młodzieżowe. Tego rodzaju praca duszpasterska z młodzieżą powinna być trwale złączona z parafialną aktywnością duszpasterzy. Na konferencji postulowano, by wszystkie organizacje i kongregacje młodzieżowe w diecezji wrocławskiej przyłączyły się do diecezjalnego związku młodzieżowego; ten zaś miał zyskać jeszcze większą możliwość oddziaływania apostolskiego przez przyłączenie się do katolickich związków młodzieżowych Niemiec. Duszpasterze zebrani na konferencji zwracali uwagę na dwa ważne problemy: wychowanie młodzieży w prawdziwej czci wobec rodziców, poszanowanie rodziny oraz utrzymywanie dalszych więzi z ludźmi młodymi, którzy kończyli siedemnasty rok życia. W celu skutecznego pracy wśród młodzieży dostrzegano potrzebę budowy odpowiedniego domu młodzieżowe-

---

<sup>5</sup> Protokoll, s. 12–16.

go. Debata nad duszpasterstwem w środowisku młodzieży była też okazją do wyrażenia troski o odpowiednią opiekę nad ludźmi młodymi, którzy powinni nie tylko brać udział w różnych spotkaniach, ale być też obecni w liturgii niedzielnej i dbać o gorliwe życie chrześcijańskie<sup>6</sup>.

## **7. Stowarzyszenie św. Bonifacego (*Bonifatiusverein*) w diecezji wrocławskiej**

W czasie dyskusji nad zagadnieniem stowarzyszeń przypomniano, że zarządzenie kurialne z 15 czerwca 1914 r. nakładało obowiązek zakładania tego związku we wszystkich parafiach. Duszpasterze powinni więc dążyć do tworzenia takich grup i starać się o ich prawidłowy rozwój. W dyrektywach animujących to stowarzyszenie podkreślano wagę pozyskania przez proboszcza zaufanych osób, które troszczyłyby się o nowych członków. Uczestnicy konferencji wskazali na kilka środków, które skutecznie miały się przyczynić do większego zainteresowania stowarzyszeniem św. Bonifacego wśród wiernych we wspólnotach parafialnych. Zaliczyli do nich: zachętę do modlitwy w intencji realizacji celów stowarzyszenia, ukazanie przez duszpasterza duchowych korzyści płynących z tego tytułu – przywilejów i odpustów, rozprowadzanie pisma stowarzyszenia i odpowiednich broszur, wygłaszanie stosownych odczytów o znaczeniu związku św. Bonifacego i szczególnym zadaniu apostołskim katolików względem niego, polecanie stowarzyszenia w kazaniach i nauczaniu, wystawianie skarbonek w kościołach i podczas spotkań członków stowarzyszenia. Zwrócono także uwagę na promocję stowarzyszenia św. Bonifacego w parafiach górnośląskich, głównie wśród polskich robotników w diasporze<sup>7</sup>.

## **8. Dzieło miłości św. Jadwigi (*Das St. Hedwigs-Liebeswerk*)**

Na konferencji dziekańskiej w 1915 r. podniesiono problem szczególnie aktualny podczas panującej wojny światowej, a mianowicie coraz większej liczby osieroconych dzieci i potrzeby opieki nad nimi. Wspomniane dzieło charytatywne, któremu patronowała matka Śląska i patronka diecezji, św. Jadwiga, miało zaradzić tej pilnej potrzebie. Sam ordynariusz, bp A. Bertram, myślał o sprostaniu temu problemowi już podczas pierwszej pielgrzymki do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy. Po wspólnej debacie przyjęto kilka wytycznych, które miały pomóc w promowaniu i rozwoju takiego charytatywnego dzieła przez: organizowanie wolnych miejsc dla dzieci potrzebujących pomocy; organizowanie środków pieniężnych przez komitety pozostające w łączności z diecezjalnym

<sup>6</sup> Protokoll, s. 16–18.

<sup>7</sup> Tamże, s. 18–20.

związkiem Caritas; wykazywanie się przez duchowieństwo parafialne większą znajomością odpowiednich przepisów dotyczących adopcji i osobiste zaangażowanie podczas realizacji takich zadań, jak opieka i charytatywna działalność wychowawcza. Uczestnicy konferencji wyrazili także życzenie, aby liczniej powstawały miejsca schronienia dla dziewczyn, a także wobec trwających działań wojennych by zwrócono baczniejszą uwagę na otoczenie opieką niemowląt i matek. W tym względzie widziano dużą rolę związków katolickich i wspólnot zakonnych współpracujących z duchowieństwem<sup>8</sup>.

## 9. Misje ludowe

Sporo miejsca w czasie konferencji dziekańskiej w 1915 r. poświęcono tematu misji. Przypomniano, że misje ludowe tak cenione przez duchowieństwo i wiernych oraz gorąco polecane przez papieży i biskupów są nadzwyczajnym środkiem duszpasterskim mającym na celu zarówno nawrócenie grzeszników, jak też odnowę i ożywienie życia religijnego. Przyjęto wiele ustaleń w tej materii, spośród których można wymienić te najważniejsze. Na miesiąc lub dwa przed ich rozpoczęciem powinno się rozpocząć przygotowanie zarówno w kościele, jak i pośród wiernych – w rodzinach, w szkołach i istniejących organizacjach. Przygotowanie to miało obejmować nie tylko publiczną i osobistą modlitwę, ale także wyjaśnienie – zarówno ustne, jak i pisemne – odnośnie celu i korzyści duchowych misji. W dużych parafiach, szczególnie zróżnicowanych pod względem wyznaniowym, a także z pewną ilością osób niewierzących, zalecono odwiedzanie członków miejscowej wspólnoty parafialnej przez osobę zaufaną, która przekazywałaby wyjaśniające broszury czy też zaproszenia. Wybór misjonarzy – w miarę możliwości księży zakonnych – ma się dokonywać przy uwzględnieniu struktury wspólnoty parafialnej, przeciętnego wykształcenia jej członków i socjalnych warunków życia wiernych tej parafii. Liczbę misjonarzy i długość trwania misji uzależniono od liczby dusz danej wspólnoty parafialnej. We wskazaniach odnoszących się do tego tematu podkreślono, że misje powinny być częściej organizowane w dużych parafiach, zróżnicowanych wyznaniowo i wykazujących się dużą fluktuacją ludności. Zalecono więc przeprowadzanie misji ludowych w miastach i okręgach przemysłowych w kolejnych okresach z częstotliwością co 5–10 lat, a we wspólnotach parafialnych na wsi ponawianie misji co 10–15 lat. Dla ugruntowania owoców misji ludowych pilnie polecono organizowanie krótszej misji około 2 lata po ich przeprowadzeniu. Duszpasterze zebrani na konferencji podkreślali znaczenie organizowania triduów eucharystycznych, rekolekcji, odczytów dla poszczególnych stanów w okresie pomiędzy zakończeniem misji a ponownym jej zorganizowaniem przy gorliwym zaangażowaniu duszpasterzy. Podczas obrad zwrócono także uwagę, że

---

<sup>8</sup> Protokoll, s. 20–22.

jednym z najpiękniejszych owoców misji jest założenie eucharystycznego apostołatu mężczyzn w celu promowania comiesięcznej Komunii św. młodzieńców i mężczyzn. Zagadnieniu misji towarzyszyła także żywa dyskusja, odnosząca się przykładowo do czasu ich trwania, szczególnie w dużych parafiach na Górnym Śląsku. Biorąc pod uwagę tamtejsze warunki i uwzględniając fakt, że jeden tydzień powinny trwać misje przeznaczone dla kobiet, a drugi powinien być przeznaczony na misje dla mężczyzn, to faktycznie należałoby odprawiać dwie tego typu misje: jedną dla ludności niemieckiej i drugą dla ludności polskojęzycznej, co w sumie daje 4 tygodnie misyjne w górnośląskich parafiach<sup>9</sup>.

## 10. Walka ze wzrastającym niebezpieczeństwem alkoholizmu

Wydźwięk dyskusji w czasie konferencji nad problemem alkoholizmu był jednoznaczny: dla ochrony przed tym niebezpieczeństwem konieczna jest systematyczna abstynencja i oddziaływanie ruchu trzeźwościowego. Kapłani mieli budzić potrzebę abstynencji przez oddziaływanie żywym słowem w kazaniach, wygłaszanych odczytach w związkach czy w też przez osobisty kontakt z wiernymi. Za ważny środek uznano propagowanie odpowiedniej literatury dla ludu, broszur i czasopism, a za najbardziej przykładne kazanie trzeźwościowe uznano osobistą abstynencję samego kapłana. W wytycznych omawiających praktyczne oddziaływanie duszpasterzy w tej materii wskazano na konieczność ukazywania pewnych ważnych aspektów związanych z nadużywaniem alkoholu: stał się on dla wielu niezbędnym wyznacznikiem towarzyskości. W przekonaniu wielu nie wyobrażano sobie różnych spotkań czy konferencji bez użycia alkoholu. To właśnie kapłani mieli przekonywać do całkowitego zrezygnowania z alkoholu w czasie takich spotkań towarzyskich, a także sami tak mieli postępować w życiu indywidualnym i towarzyskim. W wytycznych z konferencji polecano kapłanom przystępowanie do Związku Księża Abstynentów, któremu przewodniczył proboszcz Melzer, a organem prasowym był kwartalnik „Sobrietas”. Wskazywano na wagę oddziaływania w kierunku przemodelowania przeżywania świąt rodzinnych, wesel, chrztów, uroczystości związkowych czy patriotycznych. Tutaj wymieniono związki katolickie, które szczególnie powinny oddziaływać w kierunku godnego przeżywania takich spotkań: katolicki „Kreuzbündnis” z organem prasowym „Volksfreund” (Heidhausen) oraz „Kreuzbund” z czasopismem „Der Morgen” (Leutersdorf am Rhein). Dziekani wymienili także jeden z niekonfesyjnych związków, którego działania zasługiwały na pochwałę ze względu na przyczynianie się do budzenia ruchu trzeźwościowego („Deutscher Verein gegen Mißbrauch geistiger Getränke”). Zalecano duszpasterzom szczególną troskę o dzieci. Mieli oni oddziaływać pastoralnie zarówno w szkole, jak i rodzinie, a także troszczyć się o przyjmowanie dzieci do odpowiedniego dla nich związku

<sup>9</sup> Protokoll, s. 22–26.

(„Schutzengelbund”). Ważna była opieka nad młodzieżą i organizowanie pracy w stowarzyszeniach młodzieżowych czy w środowisku młodzieży akademickiej, której polecano czasopismo „Quickborn”<sup>10</sup>.

Dziekani zebrani na konferencji poświęcili także uwagę zadaniom pastoralnym i ojczyźnianym duchowieństwa w czasie wojny i po jej zakończeniu. Zwrócono uwagę na otoczenie należną opieką rekrutów, żołnierzy i ich rodziny; nie zabrakło w tym przypadku przypomnienia o obowiązku względem cesarza niemieckiego i okazywaniu mu wierności. Trzy lata później, diekani zebrani na konferencji w 1918 r., szeroko debatowali o wielu ważnych priorytetach pracy duszpasterskiej. Niektóre z poruszanych wówczas tematów były przedłużeniem dyskusji ze spotkania w 1915 r. Problematyce tej poświęcimy kolejną z naszych refleksji.

## **Pastoral priorities of the Diocese of Wrocław in the early years of pastoral ministry of bishop Adolf Bertram**

### Summary

The period of World War I, which also marked the beginnings of Bertram's reign over the diocese of Wrocław, was very difficult. It was the time of war, the collapse of the German Empire and the rise of the Weimar Republic. On the basis of the preserved protocol from the Conference of the Deans of 1915, the author has made an attempt to investigate certain pastoral issues to which bishop Bertram and his colleagues paid particular attention. The subjects which were of great interest to the ordinary and the deans in 1915 included: the spread of Christian and catechism teachings by the priests on Sunday afternoons, teaching religion in school, access to Holy communion at a young age and its regular administration in the last years of schooling, pastoral care over seasonal workers, Catholic oversight over young people and youth groups, the St. Boniface association in the diocese, St. Hedwig charity, folkloric missions, and the fight with alcoholism. The next reflection will contain the subjects discussed at the next conference of the Deans in 1918.

*Translated by Michał Piela SDS*

---

<sup>10</sup> Protokoll, s. 26–28.



Ks. TOMASZ BŁASZCZYK\*

## DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNO-NAUKOWA W ŚRODOWISKU WROCŁAWSKIM KS. PROF. ZW. DRA HAB. JÓZEFA MANDZIUKA

Każdy jubileusz, a zwłaszcza obchody kolejnej rocznicy urodzin, to szczególna okazja do wyrażenia wdzięczności, która będąc cnotą jest także wyrazem kultury osobistej. Wdzięczność to także zwyczaj uniwersytecki, który podejmuje uczelnia, by podkreślić zasługi zasłużonych postaci, tak dla kultury, jak i nauki.

W powojennych dziejach archidiecezji wrocławskiej naukowe środowisko Ostrowia Tumskiego może poszczycić się wieloma znakomitymi nazwiskami, które wytworzyły klimat naukowy i wywarły piętno na akademickim życiu Wrocławia. Trzeba mieć świadomość, że powojenna działalność naukowa wrocławskiego środowiska akademickiego została uszczuplona przez wykluczenie Wydziału Teologicznego z ram Uniwersytetu Wrocławskiego, co wcale nie zachwiało strukturami kościelnymi i nie osłabiło działalności oświatowej prowadzonej przez Kościół katolicki na Śląsku. Wręcz przeciwnie środowisko naukowe, mając w swym gronie wybitnych uczonych tej miary, co ks. Józef Umiński, Tadeusz Silnicki czy ks. Wincenty Urban – wzmiankując tu jedynie historyków Kościoła – prowadziło aktywną działalność dydaktyczno-naukową najpierw w Wyższym Seminarium Duchownym, a następnie na powołanym w 1968 r. przez Kongregację ds. Seminariów Duchownych i Uniwersytetów Papieskim Wydziale Teologicznym, który traktowano i uznano za kontynuatora Wydziału Teologii działającego od 1702 r. w strukturach uniwersyteckich<sup>1</sup>.

---

\* Ks. dr hab. Tomasz Błaszczyk – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

<sup>1</sup> J. SWASTEK, *Wznowienie działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 1997, s. 23; J. PATER, *Starania o reaktywowanie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim po drugiej wojnie światowej*, w: *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Zarys historii i pracownicy naukowci PWT we Wrocławiu*, red. I. Dec, Wrocław 2002, s. 74; T. BŁASZCZYK, *Die Organisation des katholisch-wissenschaftlichen Zentrum nach dem II Weltkrieg in Wrocław*, w: *Obnova činnosti košického kňazského seminára, zborník z vedeckej konferencie zo 6. októbra 2009*, Košice 2009, s. 64.

Praca dydaktyczno-naukowa wspomnianych historyków, zwłaszcza bpa Wincentego Urbana, pozwoliła na zaistnienie w świecie nauki wybitnych specjalistów w dziedzinie historii Kościoła, uczonych tej miary, co księża: Józef Swastek, Józef Mandziuk i Józef Pater. Ich praca naukowa i dydaktyczna, osiągnięcia i wyniki prowadzonych badań dają podstawę do refleksji nad ich dotychczasowym życiem naukowym i pozwalają na ocenę ich dorobku naukowego.

70. rocznica urodzin ks. prof. dr. hab. Józefa Mandziuka daje okazję, by zatrzymać się na jednym tylko, tak bogatym, odcinku pracy naukowo-dydaktycznej w środowisku wrocławskim, które stało u początku Jego drogi naukowej.

## 1. Od młodzięcych marzeń do święceń kapłańskich

Ksiądz prof. Józef Mandziuk przyszedł na świat 10 sierpnia 1941 r. w Jankówce, w powiecie tłumaczowskim (województwo stanisławowskie) jako syn Michała i Karoliny z domu Jaśkiewicz<sup>2</sup>.

Trudny czas trwającej wówczas drugiej wojny światowej nie ominął rodziny Mandziuków. Jego ojciec, będąc żołnierzem II Armii Wojska Polskiego, zginął na froncie pod Wadowicami 25 stycznia 1945 r., gdzie spoczywa na miejscowym cmentarzu wojskowym<sup>3</sup>. Zawirowania wojenne jeszcze bardziej przybrały na sile w wyniku fali migracji, którą spowodowały ustalenia układu teherańskiego i jałtańskiego, a potwierdzone zostały w Poczdamie<sup>4</sup>.

W wyniku repatriacji Karolina Mandziuk z dwójką dzieci: Józefem i Janiną, w czerwcu 1945 r. przybyła na ziemię zachodnie i osiedliła się w Rzeszota-

---

<sup>2</sup> J. MANDZIUK, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945–1992*, Warszawa 1997, s. 205.

<sup>3</sup> W. KRET, *Życie i działalność duszpastersko-naukowo-dydaktyczna ks. prof. dra hab. Józefa Mandziuka*, w: *Nauczycielowi – Uczniowie. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Mandziukowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. W. Kret, Z. Palka, K. Szopar Rzeszów 2011, s. 21.

<sup>4</sup> Na przełomie listopada i grudnia 1943 r. podczas konferencji teherańskiej zajmowano się sprawami Polski i przyjęto, że przyszłe granice Polski wytyczać będzie linia Curzona na wschodzie oraz linia Odry i Nysy na zachodzie. Natomiast konferencja w Jaltcie, która obradowała w lutym 1945 r. dotyczyła oprócz przyszłego polskiego rządu także linii granic Polski. Potwierdzona została granica wschodnia, mająca się opierać na linii Curzona z odchyleniami 5 do 8 km na korzyść Polski, oraz korzystnie zaopiniowano przyrost terytorialny na północy i zachodzie. Ponadto zapadła decyzja odroczenia ostatecznego ustalenia zachodniej granicy do czasu konferencji pokojowej. W Poczdamie (16 lipca – 2 sierpnia 1945 r.) ostatecznie została zaakceptowana zachodnia granica Polski, opierająca się na linii Odry i Nysy Łużyckiej. Por. *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów*, red. L. Gelberg, t. 3. Warszawa 1960, s. 117; J. RADOMSKI, *Jaltańska Konferencja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 743; L. PASTUSIAK, *Roosevelt a sprawa polska 1939–1945*, Warszawa 1981, s. 162, 278.

rach koło Legnicy na Dolnym Śląsku<sup>5</sup>. To w tej miejscowości Józef ukończył szkołę podstawową i zetknął się z o. Cyprianem Kozłowskim, który wzbudził w nim powołanie do stanu kapłańskiego i ukierunkował do pracy duszpasterskiej, stając się także mecenasem jego działalności naukowej. Józef nie skrywał przed nauczycielami swoich aspiracji do kapłaństwa; jeden z nich w szkole średniej odwołał go od tego zamiaru, pragnąc skierować na inny rodzaj studiów<sup>6</sup>. W czerwcu 1959 r. Józef ukończył I Liceum Ogólnokształcące im. Henryka Pobożnego w Legnicy, otrzymując świadectwo dojrzałości, i 25 września 1959 r. rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu<sup>7</sup>.

Seminarium wrocławskie, które po drugiej wojnie światowej uroczystą inauguracją 8 października 1947 r. rozpoczęło swoją działalność, nie było uznawane przez państwo jako ośrodek akademicki<sup>8</sup>. Dopiero reforma nauk filozoficzno-teologicznych i w miarę stabilna kadra naukowa sprawiła, że watykańska Kongregacja ds. Seminariów i Uniwersytetów uznała w 1964 r. studia seminaryjne za podstawę utworzenia we Wrocławiu Akademickiego Studium Teologicznego. Następnie watykańska Kongregacja dekretem z 22 lutego 1968 r. ukonstytuowała Fakultet Teologiczny na bazie studiów filozoficzno-teologicznych Wyższego Seminarium Duchownego. Tym samym uznała nowo powstały Fakultet Teologiczny za kontynuatora Wydziału Teologicznego, który do 1945 r. istniał na Uniwersytecie Wrocławskim (*celebrimae Universitas Wratislaviensis*)<sup>9</sup>.

Seminarzysta J. Mandziuk, przygotowując się do pracy duszpasterskiej, mógł jedynie korzystać z wiedzy wykładowców, którzy posiadali potężny potencjał intelektualny i uwrażliwiali swoich słuchaczy na piękno nauki, do której zachęcali swoich studentów przez podejmowanie specjalistycznych studiów. W okresie studiów seminaryjnych J. Mandziuka do wybitnego grona wykładowców należeli: ks. Wincenty Urban, późniejszy biskup sufragan i uczeń ks. Józefa Umińskiego, wybitny historyk Kościoła<sup>10</sup>; ks. Feliks Koszka, ceniony wykładowca prawa kanonicznego<sup>11</sup>; ks. Jan Puzio, wykładowca kosmologii i teodycei, oraz ks. Wiesław Gawlik, który prowadził wykłady z historii filozofii – dwaj wrocławscy filozofowie, których warsztat naukowy

<sup>5</sup> Z. MIKOŁAJCZYK, *Kalendarium życia i działalności ks. prof. dra hab. Józefa Mandziuka*, mps, s. 1.

<sup>6</sup> J. MANDZIUK, *Ksiądz kanonik Zygmunt Kozłowski (1916–1998) duszpasterz dolnośląski*, Warszawa 1999, s. 30–31.

<sup>7</sup> T. BŁASZCZYK, *Die Organisation des katholisch-wissenschaftlichen...*, dz. cyt., s.

<sup>8</sup> J. SWASTEK, *Wznowienie działalności...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>9</sup> J. KRUCINA, *Formacja teologiczna alumnów*, dz. cyt., s. 56.

<sup>10</sup> J. PATER, *Życie i działalność ks. Biskupa prof. Wincentego Urbana (1911–1983)*, w: *Misericordia et Veritas. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Wincentego Urbana*, red. J. Mandziuk, J. Pater, Wrocław 1986, s. 22; J. MANDZIUK, *Słownik księży pisarzy...*, dz. cyt., s. 335.

<sup>11</sup> J. MANDZIUK, *Słownik księży pisarzy...*, dz. cyt., s. 145.

oszlifowany został na zagranicznych uczelniach. Wśród teologów osobowością naukową był ks. Stanisław Witek, który we Wrocławiu prowadził zajęcia z teologii moralnej, by wkrótce zostać wykładowcą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jego następcą, ks. Józef Marek, późniejszy sufragan wrocławski, doktoryzował się z prawa kanonicznego<sup>12</sup>. Wybitnym liturgistą był ks. Andrzej Wronka, późniejszy sufragan wrocławski, który wyznaczył liturgii szczególne miejsce w odnowie życia katolickiego w Polsce<sup>13</sup>. Teologię dogmatyczną wykladał ks. Stanisław Mierzwa, a apologetykę ks. Eugeniusz Tomaszewski, który od 1960 r. prowadził także wykłady z historii religii<sup>14</sup>. Egzegezę Pisma Świętego wykladało wówczas dwóch biblistów: ks. Zbigniew Kaznowski należący do elity polskich biblistów i prowadzący wykłady ze Starego Testamentu oraz Jan Drozd SDS, który będąc znakomitym dydaktykiem wykladał egzegezę Nowego Testamentu. Wykładowcą socjologii był ks. Wilhelm Dorożyński, a łaciny Marian Wiertelak SDB. W arkanie sztuki homiletycznej wprowadzał studentów wybitny kaznodzieja wrocławski ks. Julian Michalec. Ponadto śpiewu uczył ks. Franciszek Wolczański, a języka polskiego – sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz.

Ci wybitni wykładowcy wyrabiali w studentach zamiłowanie tak do nauki, jak i do życia kapłańskiego. Szczególne znaczenie w życiu J. Mandziuka miała postać nestora wrocławskich historyków, ks. Wincentego Urbana. Późniejszy sufragan wrocławski potrafił rozmiłować w przeszłych dziejach swoich studentów, przydzielając im także tematykę zainteresowań historycznych. J. Mandziukowi wyznaczył tematykę związaną z bibliotekoznawstwem, a zwłaszcza z księgozbiorami duchowieństwa<sup>15</sup>. Uczestnicząc w seminarium naukowym, prowadzonym przez ks. dra W. Urbana w pomieszczeniach biblioteki kapitulnej, miał możliwość zapoznania się z bogactwem źródłowym, które w czasach powojennych czekało na swoje opracowania. Mimo że Wyższe Seminarium Duchowne nie posiadało prawa nadawania tytułów naukowych, to nie kryjąc ambicji akademickich zobowiązywało kleryków do pisania prac absolutoryjnych<sup>16</sup>. Na seminarium historycznym u ks. W. Urbana również J. Mandziuk napisał pracę absolutorijną *Życie o. Kaspra Drużbickiego*.

Formacja intelektualno-duchowa, jaką otrzymał w seminarium, przygotowała go do przyjęcia święceń niższych oraz diakonatu, który otrzymał 28 czerwca 1964 r. w kościele pw. Trójcy Świętej w Lubaniu z rąk bpa Pawła Latuska,

<sup>12</sup> J. M ANDZIUK, *Słownik księży pisarzy...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>13</sup> J. KOPIEC, *Wronka Andrzej*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 472.

<sup>14</sup> J. MANDZIUK, *Tomaszewski Eugeniusz*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, Warszawa 1983, s. 324–325.

<sup>15</sup> K. MATWIJOWSKI, *Badania historyczne we wrocławskim seminarium*, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego*, s. 66.

<sup>16</sup> J. KRUCINA, *Formacja teologiczna alumnów*, dz. cyt., s. 54.

a następnie święceń kapłańskich, których udzielił mu 27 czerwca 1965 r. w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Legnicy bp Wincenty Urban<sup>17</sup>.

## 2. Duszpasterz, student i archiwariusz

Pierwszą placówką duszpasterską, w której pracował neoprezbiter J. Mandziuk, była parafia pw. św. Jadwigi we Wrocławiu-Leśnicy. Pracę w tej parafii podjął 1 sierpnia 1965 r. To w tej parafii, gdzie proboszczem był ks. prałat Antoni Reczuch, spotkał się rok później na wikariacie z uczniem ks. bpa W. Urbana, ks. Józefem Swastkiem, który po uzyskaniu magisterium na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, a przed podjęciem na tej uczelni studiów doktoranckich został skierowany na okres jednego roku do pracy duszpasterskiej<sup>18</sup>. Po latach ks. Swastek na mocy dekretu z 29 września 1994 r. wydanego przez arcybiskupa metropolitę wrocławskiego kard. Henryka Gulbinowicza został członkiem Komisji Biegłych Historyków, opracowując *Relację Komisji biegłych historyków w sprawie Sługi Bożego Ks. Roberta Spiskego*<sup>19</sup>, rodowitego leśniczanina, która została przesłana do watykańskiej Kongregacji ds. Kanonizacyjnych. Dzięki swoim licznym pracom poświęconym ks. Robertowi Spiskemu przyczynił się do wydobycia na światło dzienne tej znaczącej XIX-wiecznej postaci Kościoła wrocławskiego i założyciela Zgromadzenia Sióstr Świętej Jadwigi<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Z. MIKOŁAJCZYK, *Kalendarium życia...*, dz. cyt., s. 1.

<sup>18</sup> I. DEC, *Curriculum vitae ks. Józefa Swastka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996) nr 2, s. 7; J. PATER, *Życie i działalność naukowo-dydaktyczna ks. prof. dr. hab. Józefa Swastka*, w: *Ope et consilio. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Swastkowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Pater. Wrocław 2007, s. 20.

<sup>19</sup> Wrocław, 3 maja 2000 r. Obok ks. prof. dra hab. Józefa Swastka, kierownika katedry historii Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu członkami Komisji Biegłych Historyków byli: ks. prof. dr hab. Kazimierz Doła, protonotariusz apostolski i kierownik katedry historii Kościoła i patrologii na Uniwersytecie Opolskim, oraz ks. doc. dr hab. Antoni Kielbasa SDS, kierownik katedry historii Kościoła w średniowieczu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>20</sup> J. SWASTEK, *Ksiądz Robert Spiske – założyciel Sióstr Jadwizanek (1821–1888)*, „Homo Dei” 51 (1982) nr 1, s. 65–68; tenże, *Spiske Józef Antoni Robert*, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 392–395; tenże, *Sługa Boży ksiądz prałat Robert Spiske – założyciel Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi*, „Dolny Śląsk” 4 (1997), s. 108–116; tenże, *Ks. Robert Spiske – jego droga do założenia Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi*, w: *Usłyszał głos Pana*, red. R. Maryński, W. Kucharska, Wrocław 1998, s. 33–42; tenże, *Opinia o świętości życia (fama sanctitatis) założyciela Sióstr św. Jadwigi – Sługi Bożego ks. pralata Roberta Spiskego (1821–1888)*, w: *Służcie Panu z weselem*, red. I. Dec, t. 1, Wrocław 2000, s. 215–229; tenże, *Ksiądz Robert Spiske i założone przez niego Zgromadzenie Sióstr Świętej Jadwigi*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole 2000, s. 613–620; tenże, *Ksiądz Robert Spiske i założone przez niego Zgromadzenie Sióstr Świętej Jadwigi*, w: *Kościół w Polsce. Dziejże i kultura*, red. J. Walkusz, t. 1, Lublin 2002, s. 91–105.

Nie bez znaczenia wydaje się być kontakt późniejszych dwóch wielkich historyków Kościoła, którzy współpracowali ze sobą nie tylko duszpastersko we wrocławskiej parafii, ale i naukowo, wnosząc wielki wkład w poznanie dziejów Kościoła na Śląsku.

Po roku pracy na wikariacie leśnickim bp Paweł Latusek zaproponował ks. Mandziukowi studia specjalistyczne z zakresu teologii pastoralnej na KUL-u. Ze względu na wielomiesięczny pobyt matki we wrocławskim szpitalu ks. Józef propozycji nie przyjął, prosząc o możliwość podjęcia studiów zaocznych z zakresu historii Kościoła. Władze duchowne, uwzględniając tę prośbę, zezwoliły ks. Mandziukowi na rozpoczęcie studiów na KUL-u na tzw. „teologii B”, gdzie kontynuował rozpoczęte we Wrocławiu u bpa W. Urbana studia z zakresu historii Kościoła na seminarium naukowym prowadzonym przez ks. Bolesława Kumora. Zwieńczeniem studiów zaocznych było uzyskanie 8 grudnia 1966 r. magisterium z teologii w zakresie historii Kościoła na podstawie pracy *Doskonałość chrześcijańska według nauki Kaspra Drużbickiego*. Po uzyskanym magisterium czynił starania o urlop naukowy celem dalszego kontynuowania specjalistycznych studiów na KUL-u. Ówczesny ordynariusz wrocławski abp Bolesław Kominek odmówił mu udzielenia urlopu naukowego, argumentując swoją decyzję brakiem księży w duszpasterstwie. Wówczas pomocny okazał się bp W. Urban, który zaproponował swojemu uczniowi możliwość dalszych studiów, również zaocznych, tym razem na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W tym przypadku dalsze studia na KUL-u okazały się niemożliwe ze względu na brak możliwości realizowania studiów doktoranckich zaocznie, gdyż miały one charakter studiów stacjonarnych. Równocześnie bp W. Urban celem ułatwienia ks. Mandziukowi dalszego studiowania zaproponował zmianę parafii, w której proboszcz miałby życzliwy stosunek do nauki. Zdaniem ks. Mandziuka taki warunek spełniał jedynie proboszcz parafii Niepokalanego Poczęcia w Złotym Stoku, ks. kanonik Zygmunt Kozłowski<sup>21</sup>. To pod jego namową gotów był zmienić kierunek studiów z historii na prawo i w tym celu zgłosił się do Joachima Bara OFMConv, ówczesnego kanonisty ATK w Warszawie. Uczony franciszkański odmówił realizacji tego planu, gdyż uważał, że nie jest możliwe połączenie duszpasterstwa ze studiami prawniczymi. Wówczas mając list polecający bpa Urbana, udał się do prof. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFMObs, znakomitego historyka Kościoła<sup>22</sup>, z prośbą o przyjęcie na ATK celem kontynuacji studiów z zakresu historii Kościoła. Przyszły promotor ks. Mandziuka zdecydował o jego przyjęciu na IV rok studiów z cotygodniowymi dojazdami na zajęcia. Tak rozpoczął się okres studiów stacjonarnych na ATK w Warszawie<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> J. MANDZIUK, *Ksiądz kanonik Zygmunt Kozłowski...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>22</sup> Zob. J. MANDZIUK, *Życie i działalność Ks. Prof. Dra hab. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFMObs (1918–1993)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31 (1993) nr 1, s. 7–17.

<sup>23</sup> J. MANDZIUK, *Ksiądz kanonik Zygmunt Kozłowski...*, dz. cyt., s. 53.

Po dwóch latach studiów na seminarium naukowym prowadzonym przez o. Wyczawskiego uzyskał magisterium z teologii na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a następnie w nowym roku akademickim 1969/1970 rozpoczął studia doktoranckie. Łącząc pracę duszpasterską ze studiami, poświęcił się równocześnie pisaniu artykułów naukowych. Pierwszy z nich – *Dzieła z zakresu patrystyki w bibliotece przy kościele św. Jakuba w Nysie* – ukazał się w pracy zbiorowej pod redakcją Adama Kubisia *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich* (Kraków 1971, s. 333–335). Artykuł ten powstał w oparciu o referat wygłoszony podczas Kongresu Teologów Polskich, który odbył się w dniach 21–23 września 1971 r. w Lublinie.

Złotostocka praca duszpasterska nie przeszkodziła ks. Mandziukowi w przygotowywaniu dysertacji doktorskiej *Dzieje biblioteki parafialnej w Nysie*, którą pisał pod kierunkiem prof. H.E. Wyczawskiego OFMObs. Publiczna obrona rozprawy doktorskiej odbyła się 2 grudnia 1974 r., a jej recenzentami byli: bp prof. Wincenty Urban oraz ks. prof. Stanisław Librowski.

Po obronie doktoratu ks. Mandziuk wyjechał na roczne studia podoktoranckie do Rzymu, co było możliwe dzięki życzliwości bpa Urbana, ówczesnego wikariusza kapitulnego archidiecezji wrocławskiej, i stypendium episkopatu holenderskiego, które ufundował dzięki protekcji bpa Władysława Rubina<sup>24</sup>. Po powrocie do kraju otrzymał 1 grudnia 1975 r. nominację na wicedyrektora Archiwum Archidiecezjalnego i Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu, realizując zadania, które wyznaczał mu dyrektor archiwum, bp W. Urban. Ścisłe także współpracował z wicedyrektorem Muzeum Archidiecezjalnego, ks. J. Paterem. Mając do pomocy dwóch współpracowników, bp W. Urban zlecał im pisanie corocznych sprawozdań z działalności obu instytucji, które ukazywały się drukiem najczęściej we *Wrocławskich Wiadomościach Kościelnych*<sup>25</sup>. Pierwsze takie sprawozdanie autorstwa ks. Mandziuka zostało opublikowane w 1977 r.<sup>26</sup> Praca ks. Mandziuka w Archiwum Archidiecezjalnym zaowocowała pierwszym artykułem dotyczącym zbiorów tłoków pieczętnych, opublikowanym w renomowanym czasopiśmie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego<sup>27</sup>.

Czas pracy w Archiwum przy boku nestora historyków wrocławskich, bpa W. Urbana, zaowocował udziałem w sympozjach naukowych, podczas których głosił referaty z zakresu bibliotekoznawstwa. Ksiądz Mandziuk po raz pierwszy czynnie uczestniczył w Kongresie Teologów Polskich, który odbył się w Krakowie–Mogile w dniach 14–16 września 1976 r. Jego czynne uczestnictwo zaznaczyło się również 5 maja 1977 r. podczas posiedzenia Polskiego Towarzy-

<sup>24</sup> Z. MIKOŁAJCZYK, *Kalendarium życia...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>25</sup> S. WÓJCIK, *Biskup Wincenty Urban. Życie i działalność 1911–1983*, Lublin 2001, s. 172.

<sup>26</sup> J. MANDZIUK, *Archiwum, Muzeum Archidiecezjalne i Biblioteka Kapitulna we Wrocławiu. Sprawozdanie za rok 1976*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 32 (1977) nr 5–6, s. 108–112.

<sup>27</sup> J. MANDZIUK, *Zbiór tłoków pieczętnych biskupów wrocławskich w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu*, „Archiwa – Biblioteki i Muzea Kościelne” 33 (1976), s. 225–231.

stwa Teologicznego we Wrocławiu. Wszystkie wygłoszone referaty ukazywały się później drukiem<sup>28</sup>. Był także współorganizatorem dwóch sympozjów naukowych: z okazji 300-lecia śmierci ks. Jana Schefflera (Wrocław, 15 października 1977 r.) oraz 750-lecia śmierci św. Elżbiety Turyńskiej (Wrocław, 7 stycznia 1980 r.)<sup>29</sup> Pełniąc obowiązki wicedyrektora Archiwum miał szeroki dostęp do materiałów archiwalnych, a przeprowadzana kwerenda archiwalna dawała bogaty materiał nie tylko do pracy habilitacyjnej, ale także do monografii historii Śląska.

Obok pracy archiwariusza ks. Mandziukowi przydzielono 1 marca 1978 r. obowiązki sędziego posynodalnego w Sądzie Duchownym I Instancji we Wrocławiu, które pełnił do 1987 r.

### 3. Praca dydaktyczno-naukowa

W roku akademickim 1976/1977 ks. Mandziuk rozpoczął pracę dydaktyczną na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, prowadząc wykłady zlecone. Cztery lata później 1 grudnia 1980 r. otrzymał nominację na stanowisko adiunkta przy Katedrze Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych i Historii Sztuki, której kierownikiem był bp W. Urban. W tym czasie prowadził wykłady dla świeckich ciesząc się wielkim uznaniem. Praca dydaktyczna stanowiła istotną część działalności ks. Mandziuka, który zmierzał do poszerzenia jej zakresu przez prowadzenie seminarium naukowego na wrocławskiej uczelni. Przygotowywany przez swojego Mistrza, bpa Urbana, do samodzielnej pracy naukowo-dydaktycznej rozpoczął pisanie rozprawy habilitacyjnej z zakresu śląskiego bibliotekoznawstwa. W międzyczasie choroba bpa Urbana sprawiła, że zlecał on również swoim współpracownikom prowadzenie w zastępstwie wykładów i seminariów naukowych. Od 4 maja 1983 r. ks. Mandziuk rozpoczął wykłady dla kleryków III roku w Seminarium Duchownym, a w listopadzie zapoczątkował zajęcia na seminarium naukowym z historii Kościoła.

Po śmierci bpa Wincentego Urbana (†13 grudnia 1983 r.) przeprowadzono reorganizację struktur dydaktycznych z zakresu historii Kościoła. Wykłady seminaryjne przejął ks. dr J. Swastek, a ks. J. Mandziuk otrzymał nominację na wykładowcę historii Kościoła dla studentów świeckich Papieskiego Wydziału Teologicznego<sup>30</sup>. W tym czasie przyśpieszył pisanie pracy habilitacyjnej, a otrzy-

<sup>28</sup> J. MANDZIUK, *Biblioteka przy kościele św. Jakuba w Nysie wyrazem kultury duchowieństwa śląskiego*, w: *Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich*, red. A. Kubiś, M. Jaworski, Kraków 1977, s. 338–340; tenże, *Erazmiana w Bibliotece Parafialnej w Nysie*, „Rocznik Biblioteczny” 22 (1978), z. 3–4, s. 407–422.

<sup>29</sup> Z. MIKOŁAJCZYK, *Kalendarium życia...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>30</sup> K. DOLA, *Ks. prof. J. Swastek jako historyk Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996) nr 2, s. 10.

mawszy zgodę ordynariusza wrocławskiego, abpa Henryka Gulbinowicza, otworzył przewód habilitacyjny na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Pół roku później, 19 marca 1985 r., na podstawie pracy habilitacyjnej *Karol Franciszek Neander biskup sufragan wrocławski (1626–1693) i jego księgozbiór* oraz dorobku naukowego otrzymał tytuł naukowy doktora habilitowanego. Recenzentami jego pracy byli: prof. Kazimiera Maleczyńska z Uniwersytetu Wrocławskiego oraz o. prof. Hieronim Eugeniusz Wyczawski i ks. doc. dr hab. Franciszek Stopniak, obaj z ATK w Warszawie<sup>31</sup>. Ten fakt sprawił, że władze uczelniane udzieliły ks. Mandziukowi nominacji na docenta Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i przekazały mu funkcję kierownika Katedry Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych.

Jako samodzielny pracownik naukowy przygotowywał grupę studentów świeckich do organizacji i doskonalenia warsztatu naukowego przez pisanie prac magisterskich. Rygory metodologiczne narzucała proponowana przez niego tematyka prac. W tym zakresie nie ograniczał się jedynie do śląskiego bibliotekoznawstwa, ale spektrum tematyczne poszerzał również o biografistykę i monastycyzm. Pojawiały się także tematy z teologii duchowości. Był promotorem wymagającym, przyjaźnie ustosunkowanym do swoich studentów, którym potrafił zaszczerpić pasję do historii jako dziedzictwa chrześcijańskiego. Umiał też zmotywować swoich studentów do wytężonych wysiłków badawczych i wspomagał ich w przezwyciężaniu wszelkich trudności naukowych<sup>32</sup>.

Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu wypromował 14 magistrów (por. część 3.1) i 7 doktorów (por. 3.2), a niektórzy z nich są dzisiaj bądź samodzielnymi pracownikami naukowymi, bądź też zajmują eksponowane stanowiska kurialne w nowo powstałych diecezjach. Jego związek z wrocławską katolicką uczelnią zaznaczył się w uczestnictwie w dwóch przewodach habilitacyjnych (por. 3.3) i recenzowaniu pięciu rozpraw doktorskich (por. 3.4) pisanych na PWT we Wrocławiu.

17 marca 1987 r. ks. J. Mandziuk otrzymał propozycję prowadzenia zajęć dydaktycznych na Wydziale Prawa Kanonicznego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a pod koniec maja tego roku uzyskał od ordynariusza wrocławskiego kard. Gulbinowicza pozwolenie na stałe zatrudnienie w warszawskiej uczelni, co doskonale sprzyjało pracy naukowo-dydaktycznej. Jedynym warunkiem tej zgody miał być stały kontakt z wrocławską uczelnią i dalsze kontynuowanie działalności dydaktycznej na PWT we Wrocławiu. Otrzymując w czerwcu 1987 r. etat docenta na Wydziale Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie z nowym rokiem akademickim 1987/1988 rozpoczął zajęcia dydaktyczne

<sup>31</sup> Z. MIKOŁAJCZYK, *Kalendarium życia...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>32</sup> I.M. LEWICKA, *Zaszczerpił w nas pasję patrzenia na historię niosącą w sobie dziedzictwo chrześcijańskie*, w: *Nauczycielowi – Uczniowie...*, dz. cyt., s. 149; T. BŁASZCZYK, *Mistrz motywacji*, w: tamże, s. 163.

w warszawskiej ATK, prowadząc dla studentów prawa kanonicznego wykłady z historii prawa powszechnego i partykularnego, a dla studentów teologii z historii Kościoła powszechnego i historii Kościoła w Polsce. W międzyczasie został członkiem zwyczajnym Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego.

Przez wiele lat ks. J. Mandziuk dojeżdżał z Warszawy do Wrocławia, by prowadzić wykłady monograficzne na studium licencjacko-doktoranckim, zajmując się nadal tematyką historii Kościoła na Śląsku i w Polsce.

Ordynariusz wrocławski kard. H. Gulbinowicz doceniał walory intelektualne ks. Mandziuka i jego warsztat naukowy, skoro jemu i dwóm pozostałym wrocławskim historykom Kościoła: ks. prof. K. Doli i ks. prof. J. Swastkowi, zlecił napisanie monografii dziejów Kościoła katolickiego na Śląsku. Efektem tej pracy okazały się trzy oddzielne rozprawy dotyczące historii Kościoła na Śląsku, z czego ks. Dola opracował czasy średniowiecza<sup>33</sup>, ks. Swastek opisał rządców archidiecezji wrocławskiej<sup>34</sup>, a ks. Mandziuk przedstawił potężną monografię zaplanowaną na 12 tomów<sup>35</sup>. Tom drugi, obejmujący czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji (1520–1742) stał się podstawą do uzyskania tytułu profesora nauk humanistycznych, który otrzymał 2 września 1997 r.

Osiągnięcie 65 roku życia i podjęcie działalności dydaktycznej na Politechnice Rzeszowskiej sprawiło, że ks. prof. J. Mandziuk złożył 25 sierpnia 2006 r. rezygnację z prowadzenia zajęć dydaktycznych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. W dalszym ciągu kontynuuje ożywioną działalność naukowo-dydaktyczną w Warszawie i Rzeszowie, a jego związki z Wrocławiem opierają się obecnie na działalności pisarskiej dotyczącej historii Śląska. Tym samym pozostaje wierny tradycji Kościoła wrocławskiego, jaką zaszczylił w nim bp Wincenty Urban.

### 3.1. Promotor prac magisterskich pisanych na PWT we Wrocławiu

1. **Chodyniecki Dariusz**, *Książę pułkownik Wilhelm Franciszek Kubszy (1911–1978), pierwszy kapelan Ludowego Wojska Polskiego*.

obrona – 12.12.1988 r.

druk – *Książę pułkownik Franciszek Kubszy – pierwszy kapelan Ludowego Wojska Polskiego*, „Saeculum Christianum” 6 (1992) nr 2, s. 61–122.

<sup>33</sup> Zob. K. DOLA, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, cz. 1: *Średniowiecze*, Opole 1996.

<sup>34</sup> Zob. J. SWASTEK, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1995*, Wrocław 1998.

<sup>35</sup> Zob. J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 1, cz. 1, Warszawa 2003; t. 1, cz. 2, Warszawa 2004; t. 1, cz. 3, Warszawa 2005; t. 2, Warszawa 1995; t. 3, cz. 1, Warszawa 2007; t. 3, cz. 2, Warszawa 2008; t. 3, cz. 3, Warszawa 2009; t. 5 (tablice chronologiczne), Warszawa 2000.

2. **Dąbrowski Jan**, *Duchowość błogosławionego Rafała Józefa Kalinowskiego przed wstąpieniem do Karmelu w świetle listów i wspomnień.*  
obrona – 12.12.1988 r.
3. **Chlastawa Piotr**, *Życie i działalność Józefa Bernarda Bogedaina (1810–1860), biskupa sufragana wrocławskiego.*  
obrona – 13.12.1988 r.
4. **Antał Janina**, *Książka patrystyczna w ręku duchowieństwa diecezjalnego na Śląsku w XVII w.*  
obrona – 20.02.1989 r.
5. **S. Bronakowska Bernadeta**, *Książka liturgiczna w księgozbiorach śląskiego duchowieństwa diecezjalnego w XVII w.*  
obrona – 21.11.1989 r.
6. **Michalewski Mieczysław**, *Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Dąbrownicy k. Jeleniej Góry na tle kultu Obrazu Jasnogórskiego w Polsce i w archidiecezji wrocławskiej.*  
obrona – 21.11.1989 r.
7. **S. Baron Róża**, *Zgromadzenie Sióstr Szkolnych de Notre Dame w Polsce w latach 1948–1958.*  
obrona – 19.06.1990 r.
8. **Polańska Monika**, *Antoni Erazm Reitlinger, kanonik wrocławskiej kapituły katedralnej (1645–1707) i jego księgozbiór.*  
obrona – 05.12.1990 r.
9. **Kołodziej Jadwiga**, *Książka innowiercza w księgozbiorach śląskiego duchowieństwa diecezjalnego w XVI i XVII w.*  
obrona – 05.12.1990 r.
10. **Bobula Leszek**, *Sanktuarium Matki Bożej Śnieżnej – Przyczyny Naszej Radości – na Górze Iglicznej w Międzygórzu.*  
obrona – 16.06.1992 r.
11. **Fulczyńska Beata**, *Księgozbiór Ignacego Ferdynanda Richtera von Hartenberg (1628–1667), dziekana wrocławskiej kapituły katedralnej.*  
obrona – 16.06.1992 r.
12. **Hrehorowicz Jolanta**, *Dzieła biblijno-egzegetyczne w księgozbiorach wyższego duchowieństwa śląskiego w XVII wieku.*  
obrona – 23.1994 r.
13. **Nowacka Krystyna**, *Literatura kaznodziejska w księgozbiorach wyższego duchowieństwa śląskiego w XVII wieku.*  
obrona – 23.05.1994 r.
14. **Stefania Małgorzata**, *Zakony żeńskie w średniowieczu ze szczególnym uwzględnieniem Śląska.*  
obrona – 24.05.2004 r.

### 3.2. Promotor prac doktorskich pisanych na PWT we Wrocławiu

1. **Lec Zdzisław ks.**, *Biblioteka kolegium oo. Jezuitów w Świdnicy Śląskiej w latach 1629–1776*.  
recenzenci: prof. dr hab. Krystyn Matwijowski, Uniwersytet Wrocławski  
ks. prof. dr hab. Józef Swastek, PWT Wrocław  
obrona – 07.03.1988 r.  
druk – *Biblioteka kolegium oo. Jezuitów w Świdnicy w latach 1629–1776*, Wrocław 1987, ss. 249.
2. **Pienio Zdzisław ks.**, *Biblioteka oo. Kapucynów w Prudniku*.  
recenzenci: prof. UW r. dr hab. Bogdan Rok  
ks. prof. dr hab. Józef Swastek, PWT Wrocław  
obrona – 21.05.1991 r.  
druk – *Biblioteka oo. Kapucynów w Prudniku*, Wrocław 1990, Mała Poligrafia 8<sup>o</sup>, ss. 266.
3. **Tokarz Wojciech ks.**, *Pijaństwo w Polsce w czasach saskich i walka z nim duchowieństwa katolickiego*.  
recenzenci: prof. dr hab. Jerzy Pietrzak, Uniwersytet Wrocławski  
ks. prof. dr hab. Józef Swastek  
obrona – 01.12.1992 r.
4. **Chomiak Stanisław ks.**, *Życie sakramentalno-liturgiczne w diecezji wrocławskiej za rządów biskupa Sebastiana Rostocka (1664–1671)*.  
recenzenci: prof. dr hab. Krystyn Matwijowski Uniwersytet Wrocławski  
ks. prof. dr hab. Józef Swastek PWT Wrocław  
obrona – 11.03.1997 r.
5. **Błaszczyk Tomasz ks.**, *Fakultet Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811–1914. Aspekt historyczno-prawny*.  
recenzenci: ks. prof. dr hab. Michał Marian Grzybowski, Akademia Bydgoska  
ks. prof. PWT dr hab. Zdzisław Lec, PWT Wrocław  
obrona – 29.11.1999 r.  
druk – *Fakultet Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811–1914. Aspekt historyczno-prawny*, Legnica 2001, ss. 300.
6. **Dąbrowski Jan**, *Życie zakonne w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego w świetle jego pism*.  
recenzenci: ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański, UKSW Warszawa  
ks. prof. dr hab. Józef Swastek, PWT Wrocław  
obrona – 29.11.1999 r.
7. **Pałaszewski Roman OFMConv**, *Bracia Mniejsi Konwentualni w Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945–1972*.  
recenzenci: prof. dr hab. Janusz Zbudniewek OSPPE, UKSW Warszawa  
ks. prof. PWT dr hab. Władysław Bochnak, PWT Wrocław  
obrona – 22.05.2006 r.

### 3.3. Recenzent rozpraw habilitacyjnych

1. **Lec Zdzisław ks.**, *Działalność jezuitów we Wrocławiu*.  
obrona – 1995 r.
2. **Pater Józef ks.**, *Wrocławska kapituła katedralna w XVIII w.*  
obrona – 1998 r.

### 3.4. Recenzent dysertacji doktorskich

1. **Kogut Mieczysław ks.**, *Struktura organizacyjna Kościoła i życie religijne wiernych okręgu milickiego w ramach historycznych*.  
promotor – ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola  
obrona – 1991 r.
2. **Walkowiak Aleksander ks.**, *Biblioteka kolegiacka w Głogowie w okresie średnio-wieczą*.  
promotor – ks. prof. dr hab. Józef Swastek  
obrona – 1995 r.
3. **Solski Tadeusz ks.**, *Życie i działalność błogosławionego księdza Adolfa Kolpinga (1813–1865)*.  
promotor – ks. prof. dr hab. Józef Swastek  
obrona – 1998 r.
4. **Kuriański Mieczysław**, *Cywilizacja bizantyjska w ujęciu Feliksa Konecznego (1862–1949). Studium historyczno-teologiczne*.  
promotor – ks. prof. dr hab. Józef Swastek  
obrona – 2004 r.
5. **Szymanowski Adam**, *Polityka władz komunistycznych wobec Kościoła rzymsko-katolickiego na Dolnym Śląsku w latach 1960–1966*.  
promotor – ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec  
obrona – 2010 r.

## 4. Ocena dorobku naukowego. Próba charakterystyki

Ksiądz prof. dr hab. Józef Mandziuk ma niezwykle bogaty dorobek naukowy, który obejmuje 1062 pozycji drukowanych. Ta piśmiennicza działalność sugeruje również skalę tematyczną opracowań. Znajdują się tu rozprawy z zakresu bibliotekoznawstwa, biografistyki, historii Kościoła na Śląsku i w Polsce, historii sztuki sakralnej, hagiografii. Nie obcy jest mu dział mariologiczny i bibliograficzny. Zajmuje się także monastycyzmem, dziejami protestantyzmu w Polsce oraz dziejami emigracji polskiej zwłaszcza w Niemczech. Znaleźć też możemy artykuły z zakresu archiwistyki.

Na uwagę zasługuje tematyka śląska. Artykuły naukowe, popularno-naukowe i druki zwarte stanowią imponującą liczbę, bo 354 pozycje. Znajdują się tutaj artykuły dotyczące śląskich duchownych bibliofilów<sup>36</sup>, między innymi Karola Franciszka Neandera, XVII-wiecznego sufragana wrocławskiego<sup>37</sup>, czy Henryka Förstera, XIX-wiecznego ordynariusza wrocławskiego<sup>38</sup>. Ten dział zainteresowań naukowych, który ks. Mandziuk zapożyczył od bpa Wincentego Urbana, ubogacony został wykazem duchownych archidiecezji wrocławskiej, którzy w powojennej rzeczywistości tworzyli polską kulturę w zakresie piśmiennictwa religijnego<sup>39</sup>. Są to cenne publikacje, ukazujące kulturę umysłową Śląska i Ślązaków na przestrzeni dziejów. Z zagadnień historii szkolnictwa katolickiego na Śląsku na uwagę zasługują przynajmniej dwie erudycyjne rozprawy, które ukazują Śląsk jako wybitny ośrodek kultury katolickiej w czasach protestanckich<sup>40</sup>.

Znacznym działem w twórczości pisarskiej ks. Józefa Mandziuka jest biografistyka, która w całości dorobku naukowego obejmuje 360 pozycji. Większość biografii z bibliografią przedmiotową i podmiotową zamieszczał w *Słowniku polskich teologów katolickich* – powstającym pod redakcją Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFMObs, Ludwika Grzebienia, a ostatnio pod swoją własną – oraz w KUL-owskiej *Encyklopedii katolickiej*.

Niezwykle ważną pracą w dorobku naukowym ks. Mandziuka jest *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*. Poszczególne tomy posiadają przejrzysty układ i obejmują działalność biskupów wrocławskich, tak ordynariuszy, jak i sufraganów, dają obraz funkcjonowania wikariatu generalnego i oficjalu wrocławskiego, a także kapitul śląskich. Poruszana jest również kwestia życia, wykształcenia, poglądów duchowieństwa diecezjalnego, a także problemy zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich. W odniesieniu do duszpasterstwa parafialnego przedstawia działalność katechetyczno-kaznodziejską, a także życie liturgiczno-sakramentalne. Nie omija tematyki szkolnictwa katolickiego w poszczególnych okresach dziejów, omawiając także kadre nauczającą, studentów i absolwentów

<sup>36</sup> J. MANDZIUK, *Duchowni bibliofile na Śląsku w XVII wieku*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 42 (1987) nr 2, s. 199–221.

<sup>37</sup> J. MANDZIUK, *Karol Franciszek Neander, biskup sufragana wrocławski (1626–1693)*, „Colloquium Salutis” 12 (1980), s. 167–190; tenże, *Zainteresowania bibliofilskie Karola Franciszka Neandera biskupa sufragana wrocławskiego (1626–1693)*, „Roczniki Biblioteczne” 28 (1984), s. 107–151; tenże, *Księgozbiór Karola Franciszka Neandera biskupa sufragana wrocławskiego (1626–1693). Analiza zawartości*, w: *Misericordia et Veritas*, red. J. Mandziuk, J. Pater, Wrocław 1986, s. 179–236.

<sup>38</sup> J. MANDZIUK, *Zainteresowania bibliofilskie Henryka II Förstera, biskupa wrocławskiego (1853–1881)*, w: *Kościół na drogach historii. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Doktorowi Tadeuszowi Ślimię*, red. J. Wolczański, Lwów–Kraków 1999, s. 63–83.

<sup>39</sup> Zob. J. MANDZIUK, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945–1992*, Warszawa 1997.

<sup>40</sup> J. MANDZIUK, *Nysa jako ośrodek kultury w XVI i XVII w.*, „Colloquium Salutis” 8 (1976), s. 73–96; tenże, *Rola Kościoła katolickiego w szerzeniu oświaty na Śląsku do czasów pruskich*, „Colloquium Salutis” 14 (1982), s. 159–173.

znaczących śląskich szkół i wrocławskiego ośrodka akademickiego. W tym wielotomowym opracowaniu na uwagę zasługuje także tematyka relacji władza świecka – Kościół katolicki, która miała wielkie znaczenie dla Kościoła katolickiego na Śląsku i jego funkcjonowania w obszarze ustawodawstwa antykościelnego. Mimo że omawiane dzieło dotyczy Kościoła katolickiego na Śląsku, można w nim także znaleźć przyczynki do historii protestantyzmu na Śląsku, zwłaszcza w odniesieniu do działalności Kościoła śląskiego.

Podsumowując dorobek naukowy ks. prof. dra hab. Józefa Mandziuka, zwłaszcza część odnoszącą się do tematyki Śląska, należy podkreślić, że prezentując rzetelny warsztat naukowy, otwiera nowe pola badawcze, a jego szkice biograficzne śląskich duchownych dają następnym pokoleniom historyków możliwość dalszych syntetycznych opracowań.

## Zakończenie

Ksiądz prof. dr hab. Józef Mandziuk należy do grona wybitnych historyków, który drogę naukową rozpoczynał w powojennym wrocławskim środowisku naukowym u boku swego Mistrza, nestora wrocławskich historyków Kościoła, bpa prof. dra hab. Wincentego Urbana. Mimo że związał się z warszawskim ośrodkiem naukowym, to pozostał wierny swojej miłości, jaką jest dla niego historia Kościoła na Śląsku. Ta tematyka jest przedmiotem prac magisterskich, licencjackich i doktorskich, które proponuje ks. Mandziuk swoim studentom. O wierności do historii Śląska i kościoła wrocławskiego świadczą też jego publikacje, które w całym dorobku naukowym zajmują znaczące miejsce. Dopelnieniem działalności naukowo-dydaktycznej jest dzieło życia, czyli *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, jak określa je ks. prof. Mandziuk. Należy mieć nadzieję, że wystarczy mu sił i zdrowia do sfinalizowania tego dzieła, pomnika jego wdzięczności Kościołowi wrocławskiemu, któremu wszystko zawdzięcza.

## Die wissenschaftlich-didaktische Tätigkeit von Priester, habilitierter Professor Doktor Józef Mandziuk in Breslauer Kreis

### Zusammenfassung

Der Priester Józef Mandziuk gehört zu den hervorragenden Historikern, der sein wissenschaftlichen Weg in den Nachkriegsjahren in dem wissenschaftlichen Kreis von Breslau an seines Meisters Winzenty Urban Seite, angefangen hatte. Trotz, dass er mit dem wissenschaftlichen Kreis in Warszawa verbunden

war, blieb er treu seiner Liebe und schrieb immer noch über der Geschichte der katholischen Kirche in Schlesien. Über Bindung an die Geschichte der katholischen Kirche bezeugen seine Publikationen, die in seinem wissenschaftlichen Schaffen bedeutende Stelle haben. Die Ergänzung seiner wissenschaftlich-didaktischer Tätigkeit ist sein Werk: *Die Geschichte der katholischen Kirche in Schlesien*.

*Übersetzt von Aleksandra Koziol*

## VII OGÓLNOPOLSKI ZJAZD PEDAGOGICZNY

### *Po życie sięgać nowe. Teoria a praktyka edukacyjna*

Toruń, 20–21 września 2010 r.

*Po życie sięgać nowe. Teoria a praktyka edukacyjna* – pod takim hasłem zaczerpniętym z poezji Adama Asnyka w dniach 20–21 września 2010 r. odbył się w Toruniu VII Zjazd Pedagogiczny Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, który zgromadził niemal pięćsetosobowe gremium przedstawicieli wielu ośrodków naukowych z całej Polski.

Organizowanie ogólnopolskich zjazdów pedagogicznych jest efektem dynamicznej i twórczej inicjatywy pracowników naukowych wyższych uczelni pedagogicznych w naszym kraju, którzy po upadku komunizmu w 1989 r. podjęli trud krytycznej oceny minionego okresu i zaangażowali się w proces odnowy. Spotkaliśmy się więc na płaszczyźnie doświadczenia trzydziestoletnich starań o sprostanie wyzwaniom, jakie stawia pedagogice człowiek żyjący w świecie wielu przenikających się wzajemnie środowisk.

VII Zjazd został zorganizowany przez Wydział Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, z inspiracji Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego. Przewodniczącym Komitetu Programowego był prof. dr hab. Aleksander Nalaskowski, przewodniczący Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN i dziekan Wydziału Nauk Pedagogicznych UMK, a przewodniczącą Komitetu Organizacyjnego dr hab. Maria Marta Urlińska, prof. UMK. Obrady odbywały się w toruńskim hotelu Filmar.

Zjazd ten wpisuje się w trzyletni cykl spotkań zapoczątkowanych w 1993 r. w Rembertowie przez Komitet Nauk Pedagogicznych PAN oraz Polskie Towarzystwo Pedagogiczne, a kontynuowane w różnych ośrodkach akademickich naszego kraju. Gromadzą one obok najwybitniejszych polskich pedagogów – teoretyków i badaczy – także młodszych pracowników nauki, pragnących zaprezentować swoje dokonania na polu pedagogiki.

Celem tegorocznego zjazdu była próba wypracowania nowego spojrzenia na wzajemne związki pedagogiki jako teorii naukowej i wypływającej z niej praktyki edukacyjnej w świetle dokonujących się wokół i wśród nas wielkich przełomów oraz pragnienie znalezienia rozwiązań zarówno nowych proble-

mów natury teoretycznej, jak i trudnych kwestii praktycznych w przyszłości. Służyła temu szczególnie formuła programowo-organizacyjna prowadzenia obrad, która umożliwiła omówienie tematów z szerokiego wachlarza problematyki pedagogicznej. Spotkania w sesjach tematycznych przyczyniły się bowiem do zintensyfikowania debaty, a także do wymiany myśli, poglądów i doświadczeń.

Profesor dr hab. A. Nalaskowski, dziekan Wydziału Nauk Pedagogicznych, otworzył obrady Zjazdu oraz powitał uczestników i gości. Po wystąpieniach gości honorowych, w tym prof. dra hab. Andrzeja Radziwińskiego, rektora UMK, odbyła się sesja plenarna. Składała się ona z dwóch części. Pierwsza zawierała wystąpienia wprowadzające: prof. dra hab. Zbigniewa Kwiecińskiego – przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, prof. dra hab. Stefana Kwiatkowskiego – przewodniczącego Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN oraz prof. dra hab. A. Nalaskowskiego, dziekana Wydziału Nauk Pedagogicznych.

Otwierając debatę naukową prof. A. Nalaskowski stwierdził, że obecnie w pedagogice stawiamy wiele nowych pytań, które niestety pozostają bez odpowiedzi. Jego zdaniem pewne pytania mogą nawet ujemnie wpływać na jakość nauki, zwłaszcza jeżeli udzielane na nie odpowiedzi nie mają charakteru rozstrzygającego. Pomimo tego zastrzeżenia sam prelegent też postawił uczestnikom VII Zjazdu ważne pytania: Czy jeszcze prowadzimy w pedagogice jakiś spór naukowy? Czy jesteśmy gotowi o coś się ze sobą spierać? Czy nie jest tak, że każde zaangażowane opowiedzenie się naukowca za jakimś poglądem czy wyrażanie własnego stanowiska prowadzi do przypięcia mu łatki ideologa?

W drugiej części sesji plenarnej wysłuchaliśmy referatów, które wygłosili: dr hab. Astrid Męczkowska-Christiansen, prof. EUHE (*Pedagogia bezdroża w świecie bez alternatyw*), prof. dr hab. Bogusław Śliwerski z DSW (*W poszukiwaniu nowych idei i teorii*) oraz prof. dr hab. Lech Witkowski z IBE (*W obronie życiodajności edukacji*).

Następnie obrady toczyły się równolegle w dziesięciu sesjach problemowych. Oto tematyka wiodąca poszczególnych sesji:

- I. Rynek edukacyjny: przedsiębiorczość czy wykluczenie?;
- II. Demokracja: zaangażowanie i bierność?;
- III. Różnica czy zamęt – imitacja czy swojskość?;
- IV. Postmodernizm i tradycja?;
- V. „Rewolucja podmiotów” – egoizm czy autonomia?;
- VI. Poszukiwanie nowego paradygmatu: polifonia czy kakofonia?;
- VII. Pozór w edukacji – diagnoza, próby rozwiązań?;
- VIII. Podręczniki, poradniki – mapa czy ślepa uliczka?;
- IX. Nauczyciel – jego (nie)przygotowanie?;
- X. Ku pozytywnym doświadczeniom, czyli czasami się udaje.

Materiały dokumentujące podejmowaną problematykę, zebrane uprzednio przez koordynatorów wszystkich sesji, zamieszczono w dziesięciu zakładkach na stronie internetowej zjazdu, aby umożliwić uczestnikom podjęcie decyzji, w pracach której sesji chcą brać udział. Także teksty referatów, przygotowanych do wygłoszenia w poszczególnych sesjach, udostępniono w internecie, co podarowało dodatkowy czas na przygotowanie się do wymiany poglądów i dyskusji podczas spotkania. Obrady zaś same stworzyły przestrzeń refleksji oraz dyskusji nad przyjętą opcją teoretyczną oraz nad jej przełożeniem na praktykę wychowania.

Program pierwszego dnia koncentrował się na postawieniu diagnoz oraz na krytycznym rozpoznaniu obszarów problemowych i kwestii do rozwiązania. Podczas drugiego dnia spotkań próbowano wskazać na najważniejsze wzory dobrych rozwiązań. Zjazd zakończyła dyskusja panelowa nad rzeczywistą i możliwą funkcją pedagogiki w planowych zmianach oświatowych.

W drugim dniu uczestnicy wysłuchali koncertu w wykonaniu orkiestry *Vita Activa*, działającej przy Polskim Stowarzyszeniu na Rzecz Osób z Upośledzeniem Umysłowym w Gdańsku. Działalność orkiestry jest dla jej członków formą ciągłej edukacji. Sprzyja odkrywaniu nowych obszarów aktywności, w których kształtują się nowe umiejętności lub usprawniają już nabyte. Przygotowaniom koncertów towarzyszą liczne zadania pozamuzyczne, które w miarę możliwości realizują członkowie orkiestry. Istotę tej działalności wyraża motto programu: „Przez sztukę do samodzielności”. Z wielkim uznaniem i podziwem wysłuchaliśmy koncertu. Działania orkiestry są przykładem umiejętnego łączenia teorii z praktyką pedagogiczną, ukazują wzór takiego zaangażowania sztuki i komunikacji interpersonalnej w integralny rozwój człowieka, które prowadzi do integracji środowiska osób wychowujących dzieci z niepełnosprawnością intelektualną. Dzieło to kształtuje opinię społeczną, upowszechnia postawy otwarcia na problemy rodzin, których członkami są osoby z niepełnosprawnością intelektualną, i prowadzi do zrozumienia ich potrzeb.

VII Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny w Toruniu zakończyła dyskusja panelowa nad rzeczywistą i możliwą funkcją pedagogiki w planowanych zmianach oświatowych. Wymiana poglądów i doświadczeń naukowych stanowi inspirację do twórczego podejmowania aktualnych i przyszłych wyzwań. Zjazd dobitnie pokazał, że pedagogika ewoluuje pod wpływem przemian społeczno-kulturowych. Wiele wątków podjętych podczas debat w sesjach problemowych oraz zaangażowanie uczestników zjazdu w dyskusję świadczą o istniejącej w środowisku teoretyków wychowania potrzebie wymiany myśli i opinii.

Zjazd otwiera perspektywę dla dalszych naukowych kontaktów i nowych relacji pomiędzy osobami reprezentującymi różne środowiska naukowe w Polsce. Wygenerował nowe pytania dotyczące teorii i praktyki pedagogicznej w „tu i teraz” naszej sytuacji społeczno-politycznej. Dla polskiej pedagogiki, która staje przed ciągle nowymi wyzwaniami, ważnym zadaniem staje się troska o to, by podstawę jej stanowiła prawda o człowieku, która mówi, że istotą jego jest fakt

bycia osobą. Wydaje się, że to może służyć jako zasadnicze instrumentarium, kompas czy sejsmograf albo światelko w tunelu pytań, które nie pozwoli nam zagubić się w wirze retorycznych pytań. Gdy w centrum naszej uwagi stawiamy godność osobową: nauczyciela, ucznia, rodziców oraz każdego innego człowieka, wtedy możemy mieć nadzieję, że pedagogika przez nas uprawiana, jak pisze w refleksjach pozjazdowych prof. dr hab. Śliwerski: „Nie jest tylko świadczeniem usług dla ludności w zakresie kształcenia i wychowania, ale musi być zarazem nieustanną reinterpretacją świata edukacyjnego, będącą odbiciem i kontynuacją tradycji, meta- przekazem ponadczasowych znaczeń”<sup>1</sup>.

Ramy niniejszego sprawozdania nie pozwalają na szersze omówienie zagadnień podejmowanych podczas spotkania. Zachęcam więc do lektury materiałów z VII Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego w Toruniu, które zostaną opublikowane w osobnym tomie.

*Kazimiera J. Wawrzynów OSU*

---

<sup>1</sup> Por. [[http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2010\\_09\\_01\\_archive.html](http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2010_09_01_archive.html)].

## VIII SALWATORIAŃSKIE SYMPOZJUM MISYJNE

### *Nie ustawać w głoszeniu Dobrej Nowiny*

Bagno, 9 maja 2011 r.

Benedykt XVI 21 września 2010 r. podpisał List apostolski w formie motu proprio *Ubicumque et semper*, w którym ustanowił nową dykasterię Kurii Rzymskiej – Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. Podkreślając w pierwszym zdaniu tego listu, że Kościół ma obowiązek zawsze i wszędzie głosić Ewangelię Jezusa Chrystusa, wskazał dalej na swoje oczekiwania w tej materii wobec osób konsekrowanych. Z ich udziałem papież oczekuje na inicjatywy związane z nową ewangelizacją. Odpowiedzią wpisującą się w to najnowsze eklesjalne wydarzenie stało się VIII Salwatoriańskie Sympozjum Misyjne, które zorganizowane zostało 9 maja 2011 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. W nawiązaniu do powyższej papieskiej inicjatywy oraz do przesłania o. Franciszka Jordana, założyciela salwatorianów, „dopóki żyje na świecie choćby jeden człowiek, który nie zna i nie kocha Jezusa Chrystusa, nie wolno ci spocząć”, organizatorzy sympozjum zatytułowali je: *Nie ustawać w głoszeniu Dobrej Nowiny*.

Spotkanie rozpoczęło się Eucharystią, której przewodniczył i homilię wygłosił Piotr Filas SDS, przełożony prowincjalny. Otwarcia sympozjum, wprowadzenia z tematykę obrad oraz przywitania gości dokonał Jerzy Madera SDS, rektor seminarium.

Pierwszym prelegentem był ks. dr Grzegorz Wita, adiunkt w Zakładzie Misjologii i Teologii Ekumenicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, sekretarz Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Przedstawił on referat *Areopagi nowej ewangelizacji*. Na wstępie prelegent odniósł się do terminu „ewangelizacja”. Ukazał go w nawiązaniu do podstaw biblijnych oraz wskazał na inspiracje, jakie w tej materii płyną zarówno z nauczania soborowego (np. *Lumen gentium* 35), jak i posoborowego (np. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*). Kolejnym krokiem było przybliżenie terminu „nowa ewangelizacja”. Pierwszy raz został on sformułowany przez bł. Jana Pawła II w czasie jego pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 r., w Krakowie – Nowej Hucie. Określenie to, robiąc zawrotną karierę w teologiczno-pastoralnej refleksji, domaga się – zdaniem prelegenta – ciągłego pogłębiania i przekładania na praktykę życia Kościoła. Owa nowość nie oznacza odcinania się od przeszłości, ale podjęcie misji ewangelizacyjnej z nowym zapalem, za pomocą nowych metod, środków – z całym dynamizmem, jaki płynie z prawdziwego osobistego i wspólnotowego doświadczenia Boga. Aby rzeczywiście ta ewangelizacja nosiła miano „nowej” musi być prowadzona przez tych, którzy są świadomi swej tożsamości; sami najpierw zostali zewangelizowani i w tej misji nie przyjmują postawy mistrza i guru, ale są pokornymi uczniami Pana, którzy szukają tu i teraz sposobu, jak innych do Boga doprowadzić. W końcowej części wykładu autor wspomniał następnym Synod Bi-

skupów, który odbędzie się w 2012 r. i zostanie poświęcony właśnie tematowi nowej ewangelizacji. Nawiązał też do tekstu przedsynodalnego *Lineamenta* i do ukazanych tam kontekstów, które kształtują życie współczesnego człowieka, i z tego względu są ważne dla nowej ewangelizacji (czynniki społeczne, kultura, gospodarka, nauka, technika, globalizacja, kryzys gospodarczy, wzrost głodu duchowego w niektórych regionach i środowiskach).

Po przerwie przedstawiono dwa kolejne referaty. Pierwszy z nich dotyczył założyciela salwatorianów, o. Franciszka Jordana, jako prekursora nowej ewangelizacji, a jego autorem był mgr lic. Adam Teneta SDS z Rzymu, pracownik biura postulacyjnego procesu beatyfikacyjnego Czcigodnego Sługi Bożego ks. Franciszka Marii od Krzyża Jordana. Za cel swojego wystąpienia uznał zestawienie rzeczywistości ewangelizacji w drugiej połowie XIX w. z myślą i działalnością o. Jordana. Pragnąc ukazać go jako prekursora nowej ewangelizacji odwołał się najpierw do dekretu podpisanego przez kard. Angelo Amato (14 stycznia 2011 r.) ogłaszającego heroiczną cnotę założyciela salwatorianów, w którym czytamy między innymi, że Jordan odznaczał się uniwersalną wizją apostołatu i był zaangażowany we wspieranie zarówno pierwszej, jak i nowej ewangelizacji. Realizując zapowiedziany temat ukazał najpierw o. Jordana na tle swojej epoki. Był to czas wielkiej dynamiki przemian społeczno-politycznych oraz wielu inicjatyw ograniczających działalność Kościoła. Jordan, obserwując te realia oraz podejmowane we wspólnocie Kościoła kroki zmierzające do ich przezwyciężenia, sam głęboko pragnął się w nie włączyć. Inspirując się osobami o podobnym uwrażliwieniu (Janssen, Auer, Bosko) założył Apostolskie Towarzystwo Nauczania, w które chciał włączyć jak najszersze grono współpracowników w dziele ewangelizacji (3 stopnie ówczesnego dzieła o. Jordana). Od początku rdzeniem jego planów był uniwersalizm – powszechność zaangażowanych osób i środków (*omnes et ubique*). To ogólne założenie przyjmowało na kolejnych etapach wcielania w życie planów Jordana różne konkretne kształty. Jak zaznaczył ks. Teneta, dziś ukonkretyzowało się to w formie trzech gałęzi Rodziny Salwatoriańskiej (wspólnoty zakonne męska i żeńska oraz międzynarodowa wspólnota salwatorianów świeckich).

Ostatnim przedpołudniowym prelegentem był prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, religioznawca, teolog religii z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W referacie: *Jeśli nie dialog międzyreligijny to co?* skupił się na zagadnieniu dialogu między wyznawcami różnych religii. Nawiązując do prowokacyjnie sformułowanego tematu wyraził jednoznaczne przekonanie, że jeśli nie dialog międzyreligijny, to... pozostaje konfrontacja, wojna, wrogość, destrukcja, milczenie. Wskazując na wagę dialogu międzyreligijnego, odwołał się do jego najgłębszego fundamentu teologicznego: Bóg objawiony zarówno na kartach Starego, jak i Nowego Testamentu rozmawia z każdym człowiekiem. Ten dialog winien być jednak rozumiany bardzo szeroko; nie tylko w wymiarze dyskursywnym – jako zwykła rozmowa, ale zgodnie ze współczesnymi dokumentami Kościoła, jako całokształt pozytywnych relacji między wyznawcami różnych religii. Dialog – jak wyraźnie zaznaczył profesor – należy prowadzić ze wszystkimi, oprócz złego

ducha. Wskazując na trudności wpływające na dzisiejszy dialog, zaznaczył, że aktualnie dialogiczną postawę otwartości należy zachować „najbardziej wobec tych, którzy tego nie chcą”. Ważne jest na tej drodze przelamywanie negatywnych emocji, pojednanie i oczyszczenie pamięci, gdyż często trudności w porozumiewaniu się leżą na płaszczyźnie nie tyle teoretycznych rozbieżności, co emocjonalnych uprzedzeń i zaszłości. Wskazał przy tym, jak ważna jest świadomość własnej tożsamości w prowadzonym dialogu. Jako wzór właściwego sposobu prowadzenia dialogu międzyreligijnego wskazał bl. Jana Pawła II, który dostrzegając wartości obecne w innych religiach był głęboko osadzony we własnej i z całym zaangażowaniem ją głosił. Jako przykład uszanowania przez niego wartości obecnych w islamie wskazał gest ucalowania księgi Koranu. Choć wzbudził on wtedy różne opinie, to jednak nie oznaczał – jak wyjaśnił prof. Sakowicz – aprobaty dla całego islamu, ale był wyrazem szacunku dla tego, co prawdziwe i dobre w tej religii. Na zakończenie wystąpienia autor wskazał na płaszczyznę dialogu i zaznaczył, że dziś najbardziej potrzebny jest wspólny sprzeciw wyznawców różnych religii wobec promowanych dewiacji i nadużyć moralnych. U podstaw tego przekonania leży fakt, że w kwestiach moralnych (zwłaszcza ochrony życia i właściwego kształtu rodziny) przekonania religijne poszczególnych wyznawców są zbliżone.

Popołudniowy blok wykładowy rozpoczął dr Julian Bednarz SDS, misjolog, misjonarz i wykładowca w Salwatoriańskim Instytucie Filozoficzno-Teologicznym w Morogoro w Tanzanii, który przedstawił referat *Portret współczesnego misjonarza*. Na początku wskazał, że kiedyś pod słowem misjonarz rozumiano księdza (nawet nie brata zakonnego), który pracuje na misjach. Dziś jesteśmy w tej materii dojrzałsi i za misjonarza traktuje się każdego posłanego przez kompetentną władzę w celu realizowania misyjnego posłania Kościoła. Następnie wymienił istotne wartości, którymi winien cechować się dzisiejszy misjonarz, a mianowicie: poprawna intencja, wolność decyzji oraz odpowiednie i konieczne przymioty (zdrowie, dojrzałość charakteru, przygotowanie duchowe, intelektualne). Wskazując na sposób prowadzenia działalności misyjnej bardzo mocno podkreślił, że winno to być głoszenie słowa Bożego zespolone ze świadectwem życia. Dzisiejszy misjonarz to nie tyle sprawny menadżer, aktywny działacz, wykształcony profesor, ale świadek Jezusa Chrystusa, który to świadectwo przekłada na konkretną posługę (naukową, charytatywną, duszpasterską, formacyjną). Ostatnim akcentem wystąpienia było wskazanie na drogę formacji przyszłych misjonarzy. U pragnących oddać się tej posłudze dziś, w realiach Kościoła i świata początku XXI w., należałoby kształtować m.in. otwartość na inne kultury, umiejętność przystosowywania się do nowych i często zmiennych warunków, zdolność do dialogu i współpracy z ludźmi innej mentalności, świadomość wagi inkulturacji. Na zakończenie padła przestroga przed uleganiem „syndromowi skuteczności”, który tak wyraźnie jest obecny dziś na wielu płaszczyznach życia społecznego. Uleganie mu może być niszczące dla współczesnego misjonarza.

Ostatnim prelegentem był ks. prof. dr hab. Jan Górski, kierownik Zakładu Misjologii i Teologii Ekumenicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersy-

tetu Śląskiego w Katowicach, konsultor Kongregacji Ewangelizacji Narodów w Rzymie, prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich. W swoim wykładzie: *Kondycja duchowa świata chrześcijańskiego* wyszedł od doświadczenia pierwszych świadków życia i działalności Jezusa Chrystusa, zawartego na początku Pierwszego Listu św. Jana (1, 1): „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzelśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce”. Przywołał on te słowa w pełni świadomie, gdyż pytanie o kondycję duchową świata chrześcijańskiego w kontekście działalności misyjnej i nowej ewangelizacji musi być powiązanie z faktem, że własne doświadczenie wiary jest najgłębszym źródłem tego, co się przekazuje. W referacie autor realizował zadany temat podejmując cztery wątki tematyczne. W pierwszym – chrześcijanin na dziedzińcu pogan – wskazał, że w działalności misyjnej trzeba dziś nawiązywać wyraźnie do elementów prawdy i dobra zawartych w wierzeniach i kulturach ewangelizowanych narodów. Diagnozując realizację tego postulatu stwierdził, że droga do prawdziwej inkulturacji jest jeszcze daleka. Drugi podjęty w wystąpieniu wątek dotyczył obserwowanej dziś sytuacji powrotu do religii. Z jednej strony jesteśmy świadkami aktualności diagnozy bł. Jana Pawła II, który wspominał o tym, że „całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się za członków Kościoła”, z drugiej zaś obserwujemy nowe formy przeżywania tej samej wiary chrześcijańskiej (misteria, koncerty, filmy). Przekaz mediów świeckich nie jest tu jednak jednoznaczny. Trzeci wątek dotyczył duchowości chrześcijańskiej. Autor pytał w nim o to, jaki model chrześcijaństwa przynoszą dzisiejsi posłani? Wskazał przede wszystkim na konieczność unikania fałszywej alternatywy – duchowość czy apostołstwo – gdyż przeciwstawianie ich sobie jest z gruntu fałszywe. Prawdziwa duchowość jest apostołska, a prawdziwy ewangeliczny apostołat nie istnieje bez duchowego fundamentu. W ostatniej podjętej myśli – uwarunkowania przekazu Ewangelii – wybrzmiała przede wszystkim troska, aby nie przenosić na tereny misyjne własnych problemów z wiarą, lecz głosić w całej integralności wiarę Kościoła, którego jest się posłańcem.

Każde wystąpienie kończył czas przeznaczony na krótką dyskusję. Z perspektywy całości wrócono do przekazywanych treści w popołudniowym panelu dyskusyjnym. Był on okazją do stawiania dodatkowych pytań prelegentom oraz dawał możliwość dopowiedzeń. Wśród kwestii podjętych w tej części sympozjum wybrzmiały m.in. takie zagadnienia, jak zachowanie własnej tożsamości na drodze dialogu międzyreligijnego oraz możliwość i znaczenie konwersji religijnej jako istotnego elementu tegoż dialogu. Zwieńczeniem sympozjum było nabożeństwo misyjne w kaplicy seminaryjnej oraz wieczorne spotkanie z panią dr Heleną Pysz z Ośrodka Rehabilitacji Trędownatych *Jeevodaya* („świt życia”) w Indiach.

## Andrzej Derdziuk OFMCap *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*

Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 411

Problematyka życia chrześcijańskiego jest szczególnie dynamiczna i żywa. Bogactwo postaw i dróg życiowych jest wręcz proporcjonalne do bogactwa poszczególnych osób. Świadectwo wiary wyzwala także dynamikę dobra i ewangelicznego świadectwa.

Teologia moralna, która bezpośrednio zajmuje się życiem chrześcijańskim w Chrystusie, stara się odpowiednio usystematyzować przekazywane treści. Poszukuje także określonych form, tematów czy idei tej systematyzacji. Na przestrzeni dziejów tej dyscypliny było już ich wiele, np. Dekalog, cnoty, powołanie chrześcijańskie czy usynowienie. Istnieje tutaj jeszcze wiele innych możliwości i propozycji.

Autor prezentowanej książki jest kapucynem, profesorem teologii moralnej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kieruje katedrą Historii Teologii Moralnej. Jest autorem wielu książek, artykułów i opracowań, m.in. *Aretologia w podręcznikach moralistów kapucyńskich w okresie między Soborem Watykańskim I a Watykańskim II* (Lublin 2001), *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej* (Lublin 1996), *Szata świadectwa* (Kraków 2003) i *Kapłan w służbie Bogu i ludziom* (Kraków 2010).

Prezentowaną książkę otwiera spis zawartości [s. 5–7], natomiast część treściową zgrupowaną w dwóch obszernych częściach wprowadzenie [s. 9–20]. Części te składają się z kilkustopniowych uszczegółowionych fragmentów. Pierwsza część nosi tytuł: *Spotkanie z Trójjedynym Bogiem jako fundament teologii moralnej* [s. 21–196] i podzielona została na cztery rozdziały. Ukazano najpierw trynitarny fundament życia moralnego [s. 23–73], a następnie wskazano na jego uszczegółowienie przez odniesienia w dalszych rozdziałach do poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Zatem najpierw Bóg jako Stworzyciel człowieka [s. 75–110], potem chrystocentryzm w teologii moralnej [s. 111–151], a wreszcie pneumatologiczna perspektywa życia moralnego [s. 153–195]. *Otwarcie na działanie Boże w Kościele* to tytuł drugiej części, która podzielona została na trzy rozdziały [s. 197–345]. Tutaj wskazano najpierw na eklezjalny charakter medytacji o wierze [s. 199–221]. *Sakramenty jako dotknięcie Chrystusa* to tytuł drugiego rozdziału [s. 223–313]. W trzecim omówiony został eucharystyczny wymiar życia społecznego [s. 315–345]. Treść książki zamyka zakończenie [s. 347–353].

Publikacja jest zaopatrzona w wykaz skrótów [s. 355–357], bibliografię [s. 359–383], wspomniany spis treści [s. 385–388], streszczenie [s. 389–394] i spis treści [s. 395–398] w języku angielskim (tłum. I. Wiśniewska) oraz spis treści [s. 395–398] i streszczenie [s. 399–404] w języku włoskim (tłum. K. Kozak). Sprawne posługiwanie się książką zapenia indeks osobowy [s. 405–411].

Prezentowane opracowanie jest pewną próbą zorganizowania przekazu podstawowych treści wchodzących w zakres klasycznego wykładu teologii

moralnej. Sam autor pisze: „Niniejsza książka obejmuje rozważania dotyczące fundamentalnych kwestii teologii moralnej, wśród których mieści się refleksja o Bogu i człowieku w aspekcie moralnego wysiłku osoby pełniącej wolę Stwórcy. Punktem wyjścia jest medytacja nad tajemnicą Trójjedynego Boga, który objawiając się Komunią Ojca, Syna i Ducha Świętego, ukazuje bogactwo życia Bożego, stanowiącego źródło istnienia i rozwoju świata” [s. 14].

W tak założonych planach widać zdecydowanie duże nagromadzenie ważnych treści, ale potraktowanych w sposób dość ogólnikowy. Oczywiście, nie chodzi tutaj o szeroką systematykę, ale raczej o większe i bardziej pogłębione ich odniesie do zakreślonego w tytule książki ogólnego ukierunkowania.

Wydaje się bowiem, że owa służebność teologii moralnej dość mocno tkwi nadal w klasycznym schematyzmie. Czy dotyka ona bogactwa wiary Kościoła? Może ta wiara jest uproszczona i stąd sama teologia nie jest w stanie się przebić i w pełni zaprezentować w swej dynamicznej służebności.

Słusznie stwierdza autor: „Dlatego teolog moralista rozwija swe posłannictwo poszukiwania prawdy w Kościele, który jest też dla niego naturalną przestrzenią karmienia się prawdą płynącą ze słowa Bożego” [s. 14]. Nie można przy tym zapomnieć kategorii Magisterium Kościoła. Ono jest istotnym znamieniem uprawiania teologii w Kościele i z Kościołem, czego autor jest w pełni świadomy, a może tylko wskazuje na to mało konsekwentnie. Tylko taka teologia jest w stanie spełnić swe posłannictwo ewangelizacyjne.

Interesujące, w sensie swoistej definicji teologii moralnej, jest sformułowanie zawarte na s. 78: „Teologia moralna jest nauką o moralnej powinności człowieka udzielenia odpowiedzi na wezwanie Boże zawarte w stworzeniu i odkupieniu. Jest ona pomocą w rozwoju wiary, gdyż wskazuje konkretny kształt, jaki winna przyjąć odpowiedź udzielana powołującemu Bogu”. Jest to zatem owo dynamiczne życie człowieka w Chrystusie w kategoriach Nowego Przymierza.

Autor informuje, że zamieszczone w książce „wypowiedzi są owocem wieloletnich poszukiwań naukowych, które były już niekiedy publikowane w różnych czasopismach i książkach. Zostały one poddane ponownemu przejrzeniu i opracowaniu w celu stworzenia spójnej całości ukazującej naturę i przedmiot teologii moralnej” [s. 20]. Ta informacja pozwala – z uprzedzeniem – dostrzec charakter zbiorowy książki, przynajmniej w konkretnych fragmentach. Nie oznacza to klasycznych powtórzeń, ale raczej rozproszenie analiz szczegółowych kwestii.

Dobrze, że Ojciec Profesor stawia stosunkowo jasno cele swego opracowania: „Refleksje zawarte w książce mają na celu ukazanie nieodzownego związku życia wiary z postępowaniem moralnym. Te dwa wymiary życia chrześcijańskiego muszą się łączyć w czytelnym świadectwie miłości, która mając swe źródło w Bogu, jest kierowana ku bliźniemu miłowanemu w Bogu” [s. 19]. To ześrodkowanie wokół miłości jest dobrym tropem, ale musi nabrać wyrazistszych kształtów formalnych.

Warto zauważyć, że bibliografia została sporządzona z niezwykłą starannością. Pytania budzi jedynie systematyka dokumentów Kościoła (np. miejsce Soboru Watykańskiego II) i dobór opracowań, np. omawiając sakrament na-

maszczenia chorych nie sięgnięto do licznych prac ks. prof. Jerzego Stefańskiego. Wydaje się także, że wśród polskich autorów zdecydowanie preferowane jest środowisko KUL. Zabrakło jednak wskazań prac ks. prof. Wacława Hryniewicza czy ks. prof. Stanisława Witka.

Również przypisy przygotowane są bardzo starannie. Generalnie pełnią one tylko funkcję bibliograficzną, a sporadycznie są miejscem dodatkowych treści czy wyjaśnień. Natomiast po przejrzaniu indeksu osobowego jawi się pytanie, dlaczego nie rozwinięto skrótu „W” imienia Łydky [s. 408]. Dziwne jest, zapewne z racji zaufania komputerowi, wskazanie terminu „Papieża Polaka” [s. 42] jako odnośnika do Wojciecha Polaka [s. 409] czy brak na s. 34 Andrzeja Szostka [s. 410].

Dość szerokie sformułowanie kończy wprowadzenie autora: „Książka mając w dużej mierze charakter refleksji metodologicznych z zakresu teologii moralnej, podaje wiele treści pomagających zrozumieć wielkość posłannictwa chrześcijanina i otworzyć się na zbawcze działanie łaski Bożej. Podawane w niektórych przypadkach prezentacje historycznego rozwoju określonych poglądów ilustrują prawdę, że ewolucja poglądu na życie moralne dokonująca się w określonym kontekście historycznym, choć ulega pewnym modyfikacjom czasowym, w istocie dotyczy tych samych problemów, które ludzkość ciągle na nowo musi podejmować” [s. 20].

W zakończeniu autor stawia ambitne podsumowania i perspektywy. „Nauka o stworzeniu, sumieniu, modlitwie i grzechu zyskuje inny wymiar, gdy patrzy się na nie od strony działania poszczególnych Osób Trójcy. Podjęta w obecnej książce medytacja nad tymi treściami nie tylko pragnie dotrzeć do głębszych pokładów depozytu wiary, ale też ma nadzieję znalezienia nowego narzędzia docierania z tym przesłaniem do współczesnego człowieka” [s. 352]. Nie ulega wątpliwości, że jest to zakreślenie ambitnego planu badawczego.

Prezentowane przez autora myśli wiodące omawianej książki wskazują na szczególne odniesienia do Trójcy Przenajświętszej. Wydaje się jednak, że tytuł opracowania nie do końca oddaje owo ukierunkowanie badawcze, owo bogactwo. Jest on chyba zbyt ogólny, a z drugiej strony zapewne zbyt ambitny. Wydaje się także, że zawiera on bardziej treści deklaratywne niż badawcze. Tymczasem ten właśnie interesujący nurt dochodzi często do głosu.

Ważnym wskazaniem jest zwrócenie uwagi, a faktycznie przypomnienie, że uprawianie teologii jest posługą w Kościele [s. 211]. Warto jeszcze dodać, że z Kościołem. Nie chodzi tu tylko o praktyczny cel nauczania teologa moralisty [s. 210], a przede wszystkim o tożsamość obu. Istnieje bowiem tendencja zbyt dalekiej autonomii czy indywidualizacji, która neguje eklezjalny charakter tego namysłu.

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że pojawiło się interesujące opracowanie, którego zapowiedzią były wcześniejsze publikacje autora. Zaproponowana systematyka prezentuje się już jako bardziej zwarty obraz. Zwrócenie uwagi na Trójcę Świętą jako rzeczywistość unifikującej podjęcie niektórych tematów teologii moralnej jest obiecującym wskazaniem.

## Stanisław Kowalczyk

### *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*

Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 246

Miniony wiek XX chyba najdobitniej dowiódł, że rozpoczęty przez dualizm kartezjański, a podjęty potem i zradykalizowany przez wulgarny mechanistyczny materializm Juliena La Mettriego „spór o człowieka”, wcale się nie zakończył. Co więcej, dziś w epoce szalejącego postmodernizmu, wieszczącego wszem, wobec i każdemu z osobna nie tylko kryzys kultury, prawdy, wartości, ale także kryzys idei człowieka – spór ten jeszcze bardziej narasta.

Antropologiczne kategorie człowieka, wolności, humanizmu uznane zostały za relikwiny przestarzałej semantyki należący do archeologii ludzkich dziejów i zapomniane cmentarzysko myśli. Stąd po Nietzscheańskiej „śmierci Boga” przyszedł czas – jak utrzymywał Claude Lévi Strauss – na to, by ogłosić światu „śmierć człowieka” – śmierć jego wolności, sensu życia i historii.

Dlatego tym pilniejsze są głębokie i rzetelne studia dotyczące człowieka oraz jego miejsca w hierarchii bytów świata wraz z wynikającymi zeń metafizycznymi konsekwencjami. Studia odsłaniające jego prawdziwą cielesno-duchową naturę i wolne od ideologicznych dyktatów, pracujących najczęściej w przestrzeni postkartezjańskiego „błędu antropologicznego”. Potrzeba dziś zatem autentycznie humanistycznego zatrzymania się na człowieku, które dawałoby intelektualny odpór wszelkim pseudoantropologiom o proveniencji naturalistycznej i materialistycznej, sprowadzającym byt ludzki do roli wyżej zorganizowanego zwierzęcia albo też takim, które rozpatrują fenomen człowieka jedynie z parcjalnego punktu widzenia.

W tę, wciąż niezagospodarowaną, niszę filozoficznych rozważań nad człowiekiem wpisuje się doskonale studium ks. prof. Stanisława Kowalczyka zatytułowane *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Autor jest doskonale znany polskiemu czytelnikowi z wielu rozmaitych publikacji filozoficznych, takich jak: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, *Człowiek w myśli współczesnej*, *Liberalizm a filozofia*, *Zarys filozofii człowieka*, *Filozofia Boga*, *Filozofia kultury*, *Człowiek a społeczność*, *Zarys filozofii polityki*, *Bóg filozofii a Bóg wiary* i innych. Warto zaznaczyć, że niektóre z wymienionych tutaj pozycji doczekały się już kilku wydań.

Za swoją niestrudzoną działalność naukową Ksiądz Profesor uhonorowany został wieloma prestiżowymi nagrodami, a ostatnio (w styczniu 2011 r.) doktoratem honorowym nadanym mu przez Senat Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

W swych dziełach S. Kowalczyk jawi się zawsze jako uczony niestrudzenie poszukujący prawdy o bycie ludzkim, odczytywanym w rozmaitych – niemal wszystkich – jego odsłonach i aspektach. Stąd jego myśl w filozofii polskiej od lat zgodnie określana bywa jako „filozofowanie pochylone nad człowiekiem”, jednoznacznie kojarzone z filozoficznym personalizmem, który w ocenie komentatorów tej myśli, doczekał się już nawet swojego dookreślenia – jako „personalizm realistyczno-dynamiczny” [s. 236].

Personalizm ten przede wszystkim ukazuje aspekty bytu osobowego, jego transcendencję podmiotową oraz szeroko rozumianą dynamikę działań – właściwą dla świata osób ludzkich. Ujmując całościowo profil filozofowania Kowalczyka, można stwierdzić, że koncentruje się on na fenomenie egzystencji osoby, ujętej w jej odniesieniach nie tylko ontologicznych, ale także aksjologicznych, indywidualnych, społecznych, naturalnych oraz religijnych. Dodatkowo jawi się jako jedyna filozofia, będąca niejako *ex definitione* zawsze po stronie człowieka. Dlatego też nie powinno nikogo dziwić, że ostatnio opublikowane przez niego *Nurty personalizmu* wpisują się w całokształt takiego właśnie filozofowania.

Recenzowana książka Kowalczyka niewątpliwie stanowi owoc jego wieloletniej, dojrzałej refleksji antropologicznej, którą za pomocą przystępnego języka dzieli się chętnie z czytelnikiem. Jest to publikacja prezentująca aż 27 odmiennych postaci i szkół myśli personalistycznej. Stanowi więc źródło solidnej wiedzy na temat tego, czym jest personalizm jako kierunek filozoficzny, jakie są jego główne nurty oraz perspektywy rozwoju.

Książka Kowalczyka zbudowana jest w formie przejrzystego leksykonu rozważań wybranych myślicieli, co autor czyni zawsze w duchu odkrywania pełnej prawdy o człowieku-osobie. Co ciekawe, nie wszystkich przywołanych w publikacji autorów można zaliczyć wprost do filozofów. Przykładem są m.in. tacy myśliciele, jak chociażby wybitny włoski teolog – Romano Guardini, bądź też postaci ze świata medycyny, psychologii, a nawet psychiatrii, jak Viktor Frankl czy Antoni Kępiński.

Taki wybór autorów świadczy o tym, że personalistyczne myślenie o człowieku, w aspekcie jego godności i nieredukowalności, nie jest i nie może być zarezerwowane wyłącznie dla samej tylko filozofii, ale rozciąga się także na inne dziedziny wiedzy o osobie, obejmując w ten sposób coraz większe obszary nauki. Kowalczyk pośrednio dowodzi w ten sposób, że niewątpliwie proces rozwoju myśli personalistycznej nie jest definitywnie zakończony, ale raczej odnajdujemy coraz to nowsze jego odsłony.

Jako cezurę porządkującą proponowane stanowiska lubelski Myśliciel przyjął w swej książce perspektywę historyczną, nadrzędną wobec wszelkich innych kryteriów. Stąd na początku swoich rozważań sięga do personalizmu egzystencjalno-teocentrycznego św. Augustyna [s. 9–16]. Tworzy to ciekawą i niespotykaną dotąd w innych podobnych publikacjach perspektywę, objawiającą się przez dostrzeżenie i werbalne dookreślenie licznych wątków personalistycznych, odnajdywanych już w myśli patrystycznej, które swoje zamknięcie znajdują w „antropologii adekwatnej” kard. Karola Wojtyły – później papieża Jana Pawła II [s. 221–234]. Stąd też podtytuł całego opracowania: *Od Augustyna do Wojtyły*. Co ciekawe, w ten sposób Kowalczyk definiuje każdy z 27 przywołanych w książce typów personalistycznego myślenia o człowieku, nadając mu uszczegółowiające, wyróżniające i precyzujące dookreślenie.

Chociaż książka prof. Kowalczyka ostatecznie nie rozwiązuje żadnego doniosłego filozoficznie problemu, nie stawia śmiałych hipotez i nie dokonuje ich weryfikacji – to pomyślana jako swoiste kompendium czy raczej „leksykon” rozmaitych nurtów personalizmu stanowi – jak się wydaje – nieocenione źró-

dło wiedzy o tym rodzaju filozofowania nad człowiekiem, czynionym zawsze w kontekście ludzkiej natury i osoby. Studium to jest tym cenniejsze, że zostało ubogacone wieloma odniesieniami źródłowymi, jakie znalazły się w obszernym materiale przypisów. Stąd śmiało można stwierdzić, że do tej pory w literaturze polskiej brakowało podobnego dzieła.

Pewnym nieznacznym niedosytem w lekturze *Nurtów personalizmu* – aczkolwiek wynikającym zapewne ze świadomie założonej i uzasadnionej koncepcji pracy – wydaje się być pominięcie w tak solidnym opracowaniu odniesienia się, do takich prekursorów myśli personalistycznej, jak chociażby tworzący w klimacie filozofii anglosaskiej bostończyk, Borden Parker Bowne, uznawany dziś powszechnie za pierwszego personalistę amerykańskiego, oraz do grupy XIX-wiecznych personalistów rosyjskich, zwłaszcza Władimira Solowjowa, Mikołaja Bierdiajewa, Lwa Łopatina, Mikołaja Bugajewa czy Aleksego Kozłowa.

Co prawda, autor broniąc się przed tego typu zarzutami już we *Wstępie* pisze, że: „lista przedstawicieli personalizmu omawianych w tej książce nie jest kompletna, bo ich pełny zestaw przerasta bowiem ramy jednego tomu” [s. 7] – to jednak choćby tylko samo zasygnalizowanie pewnych nazwisk i postaci ubogaciłoby zapewne jeszcze bardziej to cenne opracowanie.

Pomocą w lekturze książki byłaby również – jak się wydaje – pobieżna choćby próba pogrupowania prezentowanych typów personalizmów, dzięki przyjęciu dodatkowej cezurę według np.: epok lub nurtów myślowych, w przestrzeni których historycznie się rozwijały. Zabieg ten – w naszej ocenie – znacznie ułatwiłby, zwłaszcza mniej filozoficznie wprawionemu czytelnikowi, nie tylko ich recepcję, ale stworzyłby także jakiś „klucz” do ich wewnętrznej interpretacji. Nie jest to wbrew pozorom zadanie łatwe, ponieważ wydaje się, iż „główną trudnością samego personalizmu jest to, że nie należy on do systemów autoreferencyjnych” [s. 245]. „Główną bowiem «pasją» personalisty wcale nie jest poznanie jako takie, lecz raczej ludzkie życie w jego, w pełni osobowym, kształcie” [s. 245] – osadzone jednakże za każdym razem w nieco innym, filozoficznym klimacie.

Oczywiście mimo przywołanych tutaj – zdecydowanie bardziej postulatów niż jakichś merytorycznych zastrzeżeń – jasno trzeba stwierdzić, że publikacja ks. S. Kowalczyka stanowi niezwykle ważny głos w toczącej się od wieków „walce” o człowieka. Głos tym cenniejszy, że wypowiedziany w perspektywie filozoficznej chrześcijańskiego personalizmu wraz ze wszystkimi jego implikacjami.

Podejmując się recenzji powyższego studium, nie można nie zaznaczyć tego, że chyba najlepszą rekomendacją do sięgnięcia po nie, będzie fakt, iż już pół roku po ukazaniu się pierwszego wydania tej książki, jest ona niemal nieosiągalna w sprzedaży detalicznej, a jej nakład wyczerpany. Pokazuje to, że studium znalazło już swoich czytelników, wypełniając w ten sposób nie tylko dotkliwą pustkę na rynku księgarskim, ale także wciąż nienasycony głód filozoficznego zgłębiania tajemnicy człowieka.

**Bernard McGinn**

***Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka,  
przed którym Bóg niczego nie skrył***

tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009,  
ss. 310

Duchowe przebudzenie, którego jesteśmy świadkami w naszych czasach, niejednokrotnie przeistacza się w donośne wołanie o kompetentnych przewodników, zdolnych pośród wielu nawoływań współczesnego świata nieomylnie rozpoznać głos Prawdy. Poszukiwanie to swym zasięgiem obejmuje także czasy przeszłe i często przybiera formę badań historycznych. Jednym z wielkich mistrzów duchowości późnego średniowiecza był dominikański teolog i kaznodzieja Mistrz Eckhart (†1328). Postać tyle ciekawa, co kontrowersyjna, która pomimo upływu czasu cieszy się nadal niesłabnącym zainteresowaniem. Jakkolwiek nic nie może zastąpić bezpośredniej lektury jego pism, to jednak, by stała się ona owocna, potrzebny jest dobry przewodnik po jej meandrach. Bez wątplenia takim kwalifikowanym znawcą myśli Eckharta, który jej zgłębianiu poświęcił bez mała 40 lat swojego życia, jest amerykański teolog Bernard McGinn, światowej sławy autorytet w dziedzinie historii mistyki chrześcijańskiej, autor wielu książek i artykułów z zakresu teologii historycznej i duchowości, wydawca i tłumacz wybitnych dzieł w ramach serii *Classics of Western Spirituality*. W swojej książce zatytułowanej *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta – człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył* (oryginal angielski: *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2001), stara się odpowiedzieć na wiele pytań, spośród których do najistotniejszych należą: Kim był Mistrz Eckhart? Dlaczego jego kazania i nauki mają taką siłę i są tak kontrowersyjne? Jaki był stosunek między Eckhartem *Lesemeister* a Eckhartem *Lebemeister* oraz między jego uczonymi pismami łacińskimi, które dają nam dostęp do tego pierwszego, i ponad setką kazań i garścią traktatów, które pozwalają nam posłuchać Eckharta kaznodzieję i „duchowego przyjaciela”? Książka zrodziła się z przekonania, że pomimo kilku dobrych dzieł w języku angielskim i wielu znakomitych prac po niemiecku w kwestii Eckharta jest i zawsze będzie znacznie więcej do powiedzenia.

Wyniki swoich dociekań i analiz autor prezentuje w sześciu rozdziałach. Pierwszy z nich (*Życie i dzieła Eckharta*) ma charakter biograficzny i wprowadzający w twórczość Dominikanina. Wbrew przeświadczeniu niektórych badaczy bardziej ukazujących Eckharta jako filozofa niż teologa i mniej jeszcze jako mistyka B. McGinn przybliży twórczość Mistrza właśnie jako dzieło jednocześnie i w równym stopniu filozofa, teologa i mistyka. Kwestia sporów interpretacyjnych narosłych wokół jego dzieł oraz możliwości ich rozwiązania znajduje swoje obszernie omówienie w rozdziale II (*Interpretacje Eckharta: kontrowersje i perspektywy*). Autor prezentuje na wstępie swoje stanowisko wobec toczącej się od lat 60. ubiegłego wieku polemiki wokół problemu, czy określenie mistyk jest

w przypadku Eckharta zasadne. W tym kontekście podkreśla, że właściwa odpowiedź na tak postawione pytanie polega między innymi na operowaniu możliwie najbardziej adekwatnym pojęciem mistyki, czego zabrakło wielu uczonym, wypowiadającym się w tej kwestii. Zdaniem autora, jeżeli Mistrz Eckhart nie był mistykiem, to za takiegogo nie można także uznać np. Jana od Krzyża. Właściwą perspektywę dla odkrycia w Eckharcie mistyka oraz filozofa i teologa McGinn widzi w odpowiedzi na pytanie o jego rozumienie wewnętrznej relacji rozumu i prawdy, filozofii i teologii, myśli i praktyki. Autor podkreśla, że najbardziej oryginalne fragmenty nauczania Dominikanina należą tak do zakresu teologii chrześcijańskiej, jak i do filozofii w ogóle. Pogląd ten potwierdza żywione przez Eckharta przekonanie o doskonałej zgodności Biblii i filozofii, z czego wynika jego pogląd, że komentarz do Pisma św. i samo głoszenie słowa Bożego można przedstawić w formie filozoficznej. Jednakże McGinn podkreśla zdecydowanie, że dla Eckharta filozofia nie jest podstawą wiary, niemniej jednak zastosowanie jej w egzegezie stanowi ważną część powołania kaznodzici. Podobnie jak wielu mistrzowie tradycji monastycznej Eckhart był przekonany, że świadomość mistyka jest zasadniczo hermeneutyczna, to znaczy, osiąga się ją przez akt słuchania, interpretowania i głoszenia biblijnego słowa. Pomimo że Eckhart wiele zawdzięczał innym, odmiana wypracowanej przez niego „hermeneutyki mistycznej” ze swoistymi zabiegami multiplikacji i stylistycznej przewrotności, zdaniem McGinna, w dużej mierze stanowi jego własne dzieło. Kaznodziejstwo Mistrza dominikańskiego należy widzieć w całej złożoności kontekstu historycznego, a nauczanie z ambony w perspektywie liturgicznej. Lingwistycznie natomiast McGinn sytuuje Eckharta w ramach powstającej filozoficzno-teologicznej oraz mistycznej leksyki języka niemieckiego. Podkreśla on przy tej okazji, że Mistrz Eckhart jest jedyną ważną postacią w historii myśli chrześcijańskiej, w myśleniu której można dostrzec niezwykłą dynamikę wzajemnych oddziaływań między łacińskim mistycyzmem i nową teologią w języku niemieckim, jaka rodzi się od XII w.

W rozdziale III, zatytułowanym *Eckhart i mistyka głębi*, omówiony został problem charakterystycznych cech mistyki Dominikanina oraz jej usytuowania w krajobrazie mistycyzmu niemieckiego XIII i XIV w. B. McGinn odnosi się krytycznie do dotychczasowych klasyfikacji poglądów Eckhartiańskich biorących pod uwagę kryteria: narodowościowe (mystyka niemiecka), geograficzne (mystyka nadreńska), zakonne (mystyka dominikańska) oraz intelektualistyczne (mystyka spekulatywna). Poszukując najbardziej adekwatnego określenia dla mistycznego systemu Eckharta, proponuje nazwę „mystyka głębi”, gdzie „głębia” odnosi się do średnio-wysoko-niemieckiego terminu *Grunt / Grund*. W świetle własnych analiz semantycznych oraz źródłowych McGinn zauważa, że wyrażenie to stosowano zarówno w odniesieniu do najbardziej wewnętrznej natury Boga, jak i do najgłębszego wnętrza duszy, określanego często metaforycznie jako „iskra”, „twierdza”, „szczyt”, „ziarno” itp. Należy ono wraz z wielością

swoich łacińskich odpowiedników do tzw. mistyki introwersji, za ojca której w zachodnim chrześcijaństwie uważa się św. Augustyna. Jednakże dla McGinna *Grunt* to coś więcej niż tylko prosty przekład z łaciny, jest to nowy twór, którego znaczenie można docenić jedynie badając jego konteksty i sensy w kazaniach i traktatach w języku rodzimym samego Eckharta. Idąc zatem tak wyznaczoną ścieżką badawczą, autor zauważa najpierw związek pomiędzy *Grunt* i *Geburt*, czyli pomiędzy głębią duszy a narodzinami w niej Słowa, by następnie poddać analizie zjednoczenie tożsamości, które u Eckharta znajduje swą podstawę w poglądzie głoszącym, że głębia duszy i głębia Boga stanowią jedną głębię. Ową „niezróżnicowaną tożsamość” – czy też „zróżnicowane niezróżnicowanie”, jakie ma miejsce w *unio mystica*, wyrażają najlepiej symbole oceanu i pustyni. Spojrzenie na mistykę głębi w perspektywie starej chrześcijańskiej formuły głoszącej, że „Bóg stał się człowiekiem, to człowiek może stać się Bogiem”, prowadzi autora do przekonania, że Eckhartiańska nauka o *Grunt* jest w swej istocie chrystologiczna. Natomiast uwzględniając całokształt współczesnych badań nad problemem, McGinn dochodzi do wniosku, że termin *Grunt*, scala różne aspekty mistyki Eckharta nie tyle w jakiś ścisły system, lecz raczej pozwala je ująć w apofatyczny proces przechodzenia od „czegoś” do „niczego”.

W rozdziale IV autor ukazuje Mistrza Eckharta jako kaznodzieję i duchowego przewodnika, a w jego kazaniach poszukuje zasadniczych zrębów jego nauczania o wiecznych narodzinach Słowa w głębinach duszy. B. McGinn szczegółowo analizuje treść czterech kazań, które są wyjątkowym cyklem w dorobku Dominikanina. W ten sposób pragnie on uchwycić to, co językoznawcy nazywają pragmatyką, czyli kontekstem sytuacyjnym przesłania. Okazuje się, że główny element mistycznego wywodu Eckharta wyraża się w przekonaniu, że narodziny następują jedynie w warunkach całkowitej wewnętrznej bierności, w stanie całkowitego opróżnienia umysłu, które staje się możliwe zawsze i jedynie w wyniku działania Bożego.

Określenie teologicznego szkieletu, na którym rozpięta została tkanina mistycznego nauczania Mistrza Eckharta, stanowi przedmiot rozważań przedstawionych w rozdziale V: *Metafizyka emanacyjna*. Analizy ukrytej systematyki Eckharta wiodą przez ukazanie dialektyki „wylania się” (*exitus – emanatio*) wszystkiego z ukrytej głębi Boga oraz „wchłaniania” albo „przenikania” (*reditus – restoratio*) wszechświata w istotową tożsamość z boskim źródłem. Z tej perspektywy McGinn opisuje metafizykę Eckharta jako emanacyjną (*fluxus*). Jednakże zauważa przy tym, że wszelkie próby wtłoczenia myśli Eckhartowskiej w ramy ścisłego systemu stanowią przedsięwzięcie z góry skazane na niepowodzenie, któremu grozi spłylenie czy wręcz zakwestionowanie jej zasadniczego przesłania. W dialektyce *exitus – reditus*, którą Eckhart uważa za zasadnicze prawo rzeczywistości, wyróżnia w pierwszym etapie trzy stadia stwórczego działania Boga: *bullitio* („wewnętrzne wrzenie”, czyli formalna emanacja, która stwarza czystą naturę wewnątrz, równą swojemu źródłu), *ebullitio* (podobne do „kipienia”

działanie przyczyny sprawczej, którą Stwórca wytwarza coś innego, co pochodzi od niego, ale nie z niego) oraz *creatio*, które będąc trzecim i ostatecznym stadium Bożego działania stanowi wytwarzanie z niczego. Kategorie *bullitio* – *ebullitio* stanowią osnowę Eckhartowskich rozważań na temat Trójcy Świętej, których omówienie zajmuje znaczną część omawianego rozdziału. McGinn określa je mianem „eksperymentatorskich”. Jego zdaniem Mistrz dominikański dążył do znalezienia adekwatnych sposobów wyrażania wewnętrznej dynamiki boskiego *bullitio*, a także do pokazania (między innymi przez słynne dialektyczne rozróżnienie Boga i Boskości), jak wewnętrzne życie Boga rozumianego jako komunii trzech Osób jest zarówno źródłem wszystkiego, co jest, oraz sposobem, za pomocą którego człowiek znajduje drogę powrotu. Wewnętrzną dynamikę Boskiego „wrzenia” w Trójcy Eckhart przedstawiał, wykorzystując transcendentalia: *esse, unum, verum, bonum*. W dalszej części swoich rozważań autor, rozróżniając orzekanie, analogię i dialektykę, omawia Eckhartowskie zapatrywania na różne sposoby mówienia o Bogu. Podkreśla tu paradoksalność jego poglądów, gdy z jednej strony stwierdza on, że Bóg jest „wszechimienny”, a z drugiej równie dobrze określa Go mianem „bezimienna Nicość”. Celem takiego zabiegu, zdaniem McGinna, jest destrukcja, która prowadząc przez intelektualne zawieszenie i treściową pustkę owocuje w dalszej konsekwencji milczącym zjednoczeniem z Bożą nicością. Analiza pojęcia stworzenia, zarówno w aspekcie procesu ciągłego stawania się (*creatio continua*), jak i sposobu istnienia bytu stworzonego (*esse*), jest kolejnym etapem analizy poglądów Mistrza. Treść paragrafu: *Stworzenie człowieka jako „imago / intellectus”* stanowi swego rodzaju traktat mistycznej antropologii Eckharta.

Celem filozoficzno-teologicznych spekulacji Eckharta było wypracowanie u swoich odbiorców takiego stanu świadomości, który pozwoliłby im wrócić do Boskiej głębi. Swoje rozważania o Eckhartiańskiej doktrynie powrotu do Boga prezentowane w rozdziale VI (*Podróż bez drogi: powrót do głębi*) B. McGinn rozpoczyna od omówienia wypracowanej przez Mistrza dominikańskiego chrystologii. Zdaniem Eckharta, tak jak stworzenie jest ciągłym i wiecznym procesem (*creatio continua*), tak również Slovo, przyoblekając się w ciało, nie stanowi jedynie minionego zdarzenia, które wspominamy, by osiągnąć zbawienie, lecz jest raczej nieustannie obecnym uczłowiczeniem Boga oraz permanentną deifikacją człowieka i wszechświata (*incarnatio continua*). Funkcjonalna chrystologia Mistrza Eckharta wiąże się dość ściśle z jego nauką o lasce, którą autor omawia w dalszej kolejności. Następnie w sposób sumaryczny prezentuje najważniejsze warunki, których zaistnienie umożliwia realizację procesu powrotu do Boga. Skupia się tu na analizie trzech zasadniczych i powiązanych ze sobą form duchowej aktywności: odosobnienia (*abescheiden*), rodzenia (*gebern*) i przenikania (*durchbrechen*), które, stanowiąc ascetyczną praktykę apofatyki, realizują się w wymiarze metafizycznym, etycznym i mistycznym. Zaznacza przy tym, że nie chodzi tu o klasyczne itinerarium duchowe, lecz raczej o stopniowe zdobywanie nowego rodzaju uświadomienia Bożej obecności. Trzeba w tym miejscu

zaznaczyć, że B. McGinn widzi zagadnienie z perspektywy wypracowanych przez siebie założeń, w myśl których najlepszą kategorią interpretacji skomplikowanej historii chrześcijańskiej mistyki jest właśnie kategoria świadomości bezpośredniej obecności Boga. Stanowi ona najbardziej odpowiedni punkt odniesienia dla ujęcia zróżnicowanych poglądów na naturę mistycznej relacji z Bogiem, nawet wówczas, gdy Bóg jawi się jako nieobecny czy też – podobnie jak to ma miejsce u Eckharta – jako obecny w ciszy i ciemności „nie-Bóg, nie-Duch, nie-Osoba, nie-Obraz”. W tym kontekście McGinn określa poglądy Mistrza dominikańskiego mianem apofatycznej mistyki świadomości Boga. Jej celem jest zjednoczenie. Podejmując temat zjednoczenia, McGinn zauważa, że dla Eckharta są istotne jego dwa aspekty: uprzednio istniejąca istotowa unia, która jest trwałym brakiem odróżnienia Boga od wszystkich rzeczy jako ich prawdziwej rzeczywistości, oraz zjednoczenie osiągnięte przez coraz większą „świadomość” Obecności na poziomie *Grunt*. Ten ostatni aspekt zjednoczenia zrealizuje się w „niewiedzy” kształtowanej w procesie wspomnianego wyżej odosobnienia, rodzenia i przenikania. Stan zjednoczenia jako postać deifikacji wykracza poza wiedzę i miłość, jakich człowiek doświadcza w zwykłych formach świadomości. Eckhart, według McGinna, był bezkompromisowy w zdecydowanym głoszeniu, że zjednoczenie z Bogiem jest absolutną i całkowitą identycznością bez jakiegokolwiek rodzaju pośrednika. Stąd też często musiał się bronić przed zarzutem panteizmu. Być może, jak zauważa R. Woods, B. McGinn zbyt wyakcentował u Eckharta zjednoczenie tożsamości (*indistinct union*) i związane z nim poczucie całkowitego stopienia się duszy i Boga (*fused identity*), nie podkreślając przy tym wystarczająco, że Mistrz Eckhart jednak wyraźnie nauczał o realnej różnicy pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Jednakże w swoich innych publikacjach McGinn sygnalizuje tę kwestię wystarczająco klarownie. Jeżeli chodzi o praktyczny i egzystencjalny wymiar życia w zjednoczeniu, to wyraża się on w nauczaniu Eckharta w dość intrygująco brzmiącym wezwaniu do „życia bez «dlaczego»”. Poszukując znaczenia tego zagadkowego sformułowania, McGinn zauważa, że było ono logiczną konsekwencją apofatycznych postaci mistycyzmu późnego średniowiecza. Mistyka oparta na „drodze bez drogi” ku niepoznawalnemu Bogu absolutnej wolności może przynieść owoce tylko w życiu bez „dlaczego”, czyli czystej, zupełnie bezinteresownej miłości Boga, stanowiącej mistyczną syntezą akcji i kontemplacji, zapomnienia o sobie i poszukiwania Jego woli.

W *Dodatku* B. McGinn omawia źródła twórczości Mistrza Eckharta. Rozpoczyna od ogólnej prezentacji średniowiecznych sposobów nauczania oraz dostępnych ówczesnie zasobów literackich, by następnie przejść do przedstawienia konkretnych autorów będących dla Eckharta największymi autorytetami. Stosując procedurę badawczą – polegającą na zliczeniu ilości cytowań – jako źródła Eckharta wymienia spośród autorów niechrześcijańskich Platona i Arystotelesa oraz w dalszej kolejności presokratyków, Senekę i Cyncerona, jak i neoplatoników, a także Majmonidesa i Awerroesa. W grupie autorytetów chrześcijańskich nato-

miast niewątpliwy prym wiedzie św. Augustyn, obok którego pojawia się także Tomasz z Akwinu, Boecjusz, Grzegorz Wielki, Hieronim, Jan Chryzostom, Bernard z Clairvaux, Orygenes, Pseudo-Dionizy i Jan z Damasku.

Bogata literatura źródłowa i przedmiotowa książki B. McGinna (z 309 stron publikacji 90 stron zajmują przypisy oraz niemal 20-stronicowa bibliografia) stanowi niewątpliwy atut dzieła, dając czytelnikowi możliwość rozeznania się w *status quaestionis* prezentowanej problematyki oraz możliwość kontynuowania badań. Autor nie ogranicza się tylko do referowania poglądów Mistrza Eckharta, ale także ukazuje ich szeroki kontekst oraz historyczne źródła, co umożliwił szersze spojrzenie na omawianą problematykę. Czyni tak omawiając kwestie np. narodzenia Słowa w duszy, *bullitio-ebullitio*, zjednoczenia mistycznego, życia bez „dlaczego”.

Pewne zastrzeżenia może budzić polskie tłumaczenie, w którym można spotkać niezbyt zręczne sformułowania, jak np.: *petitionary prayer* zostało przetłumaczone jako „modlitwa proszalna”, choć zręczniejszy byłoby nazwać ją „błagalną” lub „modlitwą prośby”; *indistinc union* przełożono jako „nierozróżnialne zjednoczenie”, podczas gdy adekwatniej byłoby to oddać przez „zjednoczenie tożsamości” lub „utożsamienia”; łacińskie *raptus* (w wydaniu WUJ napisane z literówką: *ruptus*), które na angielski przetłumaczone zostało jako *rapture*, w polskim tłumaczeniu brzmi zupełnie niezrozumiale jako „zerwanie”, tradycyjnie zwykle się ten termin tłumaczył jako synonim słowa „ekstaza” lub też jako „oderwanie”, a także „uniesienie”. Problematyczne wydaje się także tłumaczenie podtytułu książki. Nie można mu nic wprawdzie zarzucić pod względem językowym, wszak angielskie: *The Man From Whom God hid Nothing* doskonale tłumaczy się na polskie: „Człowiek, przed którym Bóg niczego nie skrył”, jednakże nie taka, jak się wydaje, była intencja autora, którą wyjawia w jednym ze swoich wywiadów. Dowiadujemy się tam, że w kontekście przesiąkniętej apofatyecznością refleksji Eckharta Bóg jest tym, który właśnie skrywa przed ludźmi swoją „nicość”, stając się poznawczym mrokiem, nieprzeniknioną ciemnością, epistemologicznym „nic”. Stąd też wzięwszy pod uwagę ten subtelny aspekt pewnego rodzaju ironicznej gry słów, bardziej adekwatne tłumaczenie podtytułu powinno raczej brzmieć następująco: „Człowiek, przed którym Bóg skrył Nicość”. Oddałoby to także w sposób niewątpliwie oryginalny paradoksalność języka Mistrza dominikańskiego.

Bez najmniejszego wahania można uznać dzieło B. McGinna za publikację stanowiącą nowy, ważny punkt odniesienia do studiów nad Eckhartem. Choć dzieło to ma charakter wszechstronnie wprowadzający w myśl tego słynnego mistycznego kaznodziei i nauczyciela, to jednak wielu jego recenzentów zgodnie przyznaje, że stanowi ono także wybitną analizę najważniejszych tematów Eckhartowskiej myśli.

**Brian Patrick McGuire*****Friendship and community. The monastic experience, 350–1250***

Cornell University Press, Ithaca and London 2010, ss. 571

**(Przyjaźń i wspólnota. Doświadczenie monastyczne, 350–1250)**

Brian Patrick McGuire, profesor Historii Średniowiecza w Instytucie Historii i Teorii Społecznych na Uniwersytecie Roskilde w Danii, jest znanym mediewistą mającym za sobą bogaty dorobek naukowy. Specjalizuje się w historii i kulturze cysterskiej średniowiecza XI–XV w. Pierwsze szlify swojej naukowej kariery odebrał u słynnego profesora z Oksfordu, Richarda Southerna, pod którego kierownictwem w 1971 r. przedstawił nieopublikowaną do dziś dysertację doktorską z teologii św. Anzelma, a dokładniej recepcji jego nauczania o zmartwychwstaniu w XII i XIII w. Później skierował swoje zainteresowania na obszar cysterskiej teologii monastycznej, szczególnie na ziemiach duńskich, skąd sam pochodził. Poświęcił temu specjalne studium<sup>1</sup>. Od samego jednak początku fascynował go temat przyjaźni rozumianej jako najprawdziwsza forma wyrazu właściwa każdemu człowiekowi, niezależnie od czasów, wieku i stanu. To sprawiło, że zainteresował się przyjaźnią w środowisku monastycznym średniowiecza, udowadniając tezę, że mnichom tamtych czasów nie były obce serdeczniejsze stosunki koleżeńskie, często zawierali bliskie przyjaźnie wbrew ogólnie panującej postawie nieufności do tej formy relacji ze strony instytucji Kościoła.

Szczególnym jednak obiektem zainteresowań McGuire'a, zainspirowanym ruchem gejowskim, jest seksualny komponent przyjaźni i to zarówno hetero-, jak i homoseksualny. Postanowił go przeanalizować w oparciu o wcześniejsze badania zmarłego chicagowskiego badacza, J. Boswella<sup>2</sup>. To właśnie one spowodowały, że nasz autor kontynuował kontrowersyjną tezę o homoseksualności jednego z największych cystersów średniowiecznej Anglii, słynnego opata z Rievaulx – Aelreda, która w niniejszej książce znalazła również swoje miejsce. Kontrowersyjność tej tezy zapoczątkowała 25-letnią jałową dyskusję badaczy nad tożsamością seksualną Aelreda z Rievaulx; dyskusję, którą opisałem w osobnej książce: *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> B.P. McGuire, *The Cistercians in Denmark: Attitudes, Roles and Functions in Danish and Medieval Society*, Cistercian Publications, Kalamazoo–Michigan 1982.

<sup>2</sup> J. Boswell, *Christianity, social tolerance and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the 14<sup>th</sup> century*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1980.

<sup>3</sup> R. Groń, *Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

Omawiana pozycja książkowa jest wznowieniem wydania z 1988 r.<sup>4</sup>, poszerzonym o przemyślenia autora ustosunkowujące się do wszystkich uwag, jakie pojawiły się po jej pierwszym wydaniu. Dlatego książka, której podtytuł roboczy brzmi: *Z nowym wstępem*, zawiera właściwie dwa wstępy: ten z pierwszego i ten z drugiego wydania. Poprzedzają je: *Spis treści* oraz *Wprowadzenie*. Właściwy korpus książki [s. 1–427] omawia temat przyjaźni w środowisku monastycznym IV–XIII w. Przypisy do tekstu poszczególnych rozdziałów zamieszczone zostały na końcu książki, a dalej wykaz stosowanych skrótów, bibliografia podzielona na źródła drukowane i dzieła drugorzędne oraz indeks nazwisk.

Sam autor obral w badaniach pięć kryteriów dotyczących sposobu realizacji podjętego zadania [s. XII–XIV].

1) W swojej analizie bazuje na opisach przyjaźni dostępnych w źródłach pisanych, takich jak: listy, kroniki, eseje, monastyczne reguły, a nawet poematy;

2) Wyznacza chronologiczny zakres badań, obierając za początek 350 r., kiedy ruch monastyczny jest już wyraźnie widoczny, a za koniec 1250 r., kiedy obserwujemy ustanie dominującego wpływu środowiska monastyczno-religijnego na kulturę europejską;

3) Przedstawia doświadczenie przyjaźni w jej formie historycznej, w zależności od środowiska i zaistniałych faktów;

4) Ukazuje przyjaźń w środowisku średniowiecznej monastycznej wspólnoty ludzkiej, która wpływała na jej kształt i formę;

5) Próbuje pokazać praktyczną, życiową stronę przyjaźni wynikającą z jej teoretycznych przesłanek.

Stosownie do obranych kryteriów temat przyjaźni został opracowany w dziewięciu rozdziałach. Najpierw autor analizuje wiedzę Wschodnich Ojców Kościoła preferujących generalnie życie odosobnione, aczkolwiek z pewnymi odniesieniami do wspólnotowego. Przy końcu tych rozważań McGuire przedstawił następujące modele życia monastycznego: życie w samotności z bezpośrednim odniesieniem do Boga (Antoni Pustelnik); indywidualne życie ascetyczne we wspólnocie (Pachomiusz) prowadzące do życia w harmonii (Bazyli Wielki), w której jednak brakuje jeszcze zaufania do osobistych przyjaźni w obrębie klasztoru (życie w przyjaźni) i poza nim (życie w braterstwie). W tych ostatnich dwóch przypadkach więcej ma do powiedzenia mądrość zachodnia, co analizuje w kolejnych rozdziałach.

Mądrość zachodnia dbała przede wszystkim o element wspólnotowy życia monastycznego, dla cementowania którego dopuszczała element indywidualnych przyjaźni, choć z różnym efektem. Autor przedstawił poglądy i praktykę przyjaźni u Ambrożego z Mediolanu, Augustyna, Hieronima, Paulina z Noli,

---

<sup>4</sup> B.P. McGuire, *Friendship and community. The monastic experience, 350–1250*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988.

Sulpicjusza Sewera, Jana Kasjana, Benedykta z Nursji oraz Grzegorza Wielkiego. Najwięcej obiekcji dyscyplinarnych w tym względzie wykazywali Jan Kasjan i Benedykt, aczkolwiek obaj nie wykluczali przyjacielskich stosunków, a ogólnym efektem jej dopuszczenia w życie wspólnotowe była integracja mnichów.

Rozdział trzeci omawia dzieje przyjaźni w okresie tzw. wędrówki ludów oraz w epoce frankońskiej Karola Wielkiego i jego syna. Modelowym wzorem jest dla autora poemat anglo-saksoński *Wędrowiec*, którego bohaterem jest człowiek stale poszukujący bliskiej przyjaźni w swoim życiu. McGuire pokazuje to na przykładach życia i twórczości Bedy Czcigodnego, irlandzkich zakonników, anglosaskich misjonarzy oraz teologów epoki frankońskiej z Alkiunem i Rabanem Maurem na czele, którzy pozostawali w bliskich, duchowych przyjaźniach również z ludźmi spoza środowiska monastycznego.

Kolejny rozdział omawia dzieje przyjaźni na przestrzeni dwóch wieków po okresie karolińskim (X–XI w.), który ze względu na charakter źródeł spowodowany brakiem politycznej stabilności autor nazywa okresem „zaciemnienia”. Ma ono swoje uwarunkowania również w badaniach interesującego go tematu w środowisku monastycznym opartym głównie na skąpo zachowanej korespondencji. Autor skupił się na relacjach panujących w klasztorze St. Gall, na osobie Rateriusza, biskupa Werony, na stosunkach na dworze Ottona III – ukazując je na tle pierwszych prób reformatorskich życia monastycznego idących w kierunku ascetyzmu – oraz w Bawarii.

Tytuł następnego rozdziału – *Reforma i odnowa: Nowy impuls w kierunku przyjaźni w latach 1050–1120* – wskazuje na coraz większą rolę przyjaźni w dziele reformy monastycznej XI w. Autor zauważa najpierw, że znacznie wzrosło zainteresowanie cycerońską koncepcją przyjaźni, co doprowadziło do pojawienia się jej nowych duchowych form wyrazu w środowisku monastycznym oraz kleru świeckiego. Na tym tle uczytelnia samo dzieło reformy gregoriańskiej Kościoła X–XI w. oraz ruchu pustelniczego, które znalazły swe ujście w monastycznej formie przyjaźni u Anzelma z Canterbury.

Cały rozdział szósty jest poświęcony przyjaźni w XII w. kultywowanej w nowo powstałym zakonie cysterskim, pod wpływem impulsu św. Bernarda z Clairvaux. Zainteresowania autora idą w kierunku uchwycenia jej charakteru homoerotycznego widocznego u Anzelma z Bec i jego naśladowców. Opisuje również formy przyjaźni w klasztorach Troyes, Cluny, Clairvaux i Celle. Dopiero na tym tle wyraziściej jawi się koncepcja przyjaźni u Aelreda z Rievaulx, którą omawia szczegółowo w osobnym rozdziale.

Rozdział ósmy przedstawia kontynuację aelrediańskiej koncepcji przyjaźni w środowisku monastycznym, aczkolwiek z mniejszym zainteresowaniem teologicznym. Omawia plagiaty aelrediańskiego traktatu *O przyjaźni duchowej*, listy z ich rolą budującą przyjaźń oraz poematy. Autor pokazuje wreszcie działania instytucji Kościoła, dla których przyjaźń indywidualna stała się wyzwaniem,

głównie ze względów seksualnych, tym bardziej, że pojawiły żeńskie gałęzie zakonne. Wyzwanie to znalazło wyraz we franciszkańskim zdystansowaniu się do przyjaźni i ogólnej nieufności do niej w późniejszych latach.

Ostatni rozdział jest epilogiem, który pokazuje koniec oraz nowy początek dziejów przyjaźni monastycznej po okresie jego dwunastowiecznego rozkwitu. Autor nie omieszkuje zauważyć nuty pesymizmu oraz strachu obecnych w temacie indywidualnych przyjaźni we wspólnotach monastycznych w późniejszych wiekach oraz ich świeckiego fenomenu w epoce modernistycznej.

Podsumowując dzieło McGuire'a trzeba zauważyć ogrom jego pracy badawczej opartej na rzetelnej i fachowej analizie literatury źródłowej. Jest to monografia jedyna w swoim rodzaju, która na pewno już wpisała się w historię studiów nad kulturą monastyczną średniowiecza i szczęśliwi są znawcy języka angielskiego mogący ją nabyć i z niej korzystać. Różni się ona znacząco od dotychczasowych studiów na ten temat pozostawionych niegdyś przez Adele Fiske (1970) czy Pedro Lain Entralgo (1972). Tego ostatniego McGuire nie wymienia nawet w swojej bibliografii, możliwe, iż z powodu niezajomości języka hiszpańskiego. Wspomniane pozycje są znacznie starsze, nie ukazują wyraźnie elementu rozwojowego przyjaźni, są bardziej psychologizująco-filozofujące.

Autor próbuje pokazać w miarę szeroki wachlarz fenomenu przyjaźni w środowisku monastycznym, chcąc wyjaśnić genezę takich stosunków i następujące po sobie związki przyczynowo-skutkowe, wyszczególniając różne formy i przejawy przyjaźni. Podkreśla przy tym pierwszorzędą rolę kultury chrześcijańskiej, aczkolwiek nie umniejsza elementu natury ludzkiej z jej głębokim pragnieniem poczucia wspólnoty realizowanej przez bliskie, indywidualne, a nawet intymne przyjaźnie. Tym należy tłumaczyć poruszanie sfery emocjonalno-seksualnej przyjaźni, przy jednoczesnej próbie odpowiedzi na pytanie, jak sobie z nią radzono w środowisku monastycznym. Był to dotychczas temat tabu bardzo mało zbadany, któremu drogę zaczął dość brutalnie torować zmarły prof. J. Boswell. Być może nasz autor niekiedy przesadza, próbując niemal wszędzie odnaleźć element homoerotyczny w przyjaźniach między mnichami, tak jak uczynił to np. z Anzelmem Bec, Bernardem z Clairvaux czy Aelredem z Rievaulx, ale samo pokazanie problemu jest bardzo pożyteczne i odkrywcze, warte w każdym razie zauważenia. W tej perspektywie przyjaźń wygląda bardziej autentycznie, pokazując przestrzenie walki średniowiecznego mnicha ze swoją piękną, ale pękniętą naturą. Z tych również względów pozycji tej nie może zabraknąć w biblioteczkę każdego mediewisty.

*Ks. Ryszard Groni*

## **O obowiązkach osób świeckich i ich sprawach. Część szesnasta Dekretu przypisywanego Iwonowi z Chartres**

wstępem poprzedził, na język polski przełożył Jerzy Wojtczak-Szyszkowski

### ***De officiis laicorum et causis eorundem. Decreti Ivonis Carnutensis quo ferebatur pars sexta decima***

praefatione instruxit, in linguam polonam vertit Gregorius Wojtczak-Szyszkowski

Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego w Warszawie, Warszawa 2009, ss. 277

Problematyka Kościoła w bogactwie jego różnorodnych odniesień oraz ewangelizacyjnego spełniania się jest szczególnie bogata i zarazem interesująca. To niezwykle spotkanie wymiarów czysto ziemskich i tych osadzonych w kategoriach wiary, a więc nadprzyrodzonych. Tyle jest w nich wyrazistości przyrodzonej, jak i tajemnic nadprzyrodzonych. Spotkanie zaś tych wymiarów zawsze będzie rodzić pewne napięcia, pytania czy refleksje.

Nie ulega wątpliwości, że szczególną sferą w Kościele, w pielgrzymującym ludzie Bożym Nowego Przymierza, jest miejsce świeckich ochrzczonych. Takowe miejsce mają oni od zawsze, ale jednocześnie praktyka zna tutaj niezwykle bogactwo, niestety często o charakterze zdecydowanie negatywnym. Po prostu ich miejsce jest niestety często nadal zajmowane przez osoby duchowne, niejednokrotnie ze szkodą dla samej misji obu i jej oczekiwanej owocności. Oni bowiem mają w chrzcie świętym zadania zlecone przez samego Jezusa Chrystusa, a nie tylko przez Kościół.

Oto ukazał się przekład fragmentu Dekretu przypisywanego Iwonowi z Chartres w przekładzie prof. dr. hab. Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego. Tłumacz jest wybitnym profesorem Uniwersytetu Warszawskiego w zakresie języka oraz kultury łacińskiej i greckiej, a także szeroko znanym z wielu wcześniejszych przekładów, choćby tekstów związanych ze św. Kingą czy błogosławioną Salomeą. Tłumaczył wiele tekstów oraz urzędowych dokumentów dla Stolicy Apostolskiej. Wybitny znawca łaciny chrześcijańskiej i pierwotnych czasów chrześcijaństwa.

Prezentowaną edycję otwiera słowo do czytelnika pióra ks. dr. hab. Franciszka Longchamps de Berier, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego [s. 5–8]. Następnie zamieszczono tekst opatrzony tytułem: *Dokument „De officiis laicorum et causis eorundem” i jego wpływ na kształtowanie się prawa świeckiego w Polsce średniowiecznej* przygotowany przez autora przekładu [s. 9–31]. Jest to znakomite wprowadzenie historyczne oraz merytoryczne w proponowany przekład.

Następnie opublikowano polski przekład wspomnianego fragmentu opracowania Iwona z Chartres [s. 33–163]. Wielce przydatne jest zamieszczenie orygi-

nalnego tekstu łacińskiego [s. 165–277]. Prezentowany rozdział szesnasty zawiera łącznie 362 orzeczenia (*capita*). Z kolei cały dekret w edycji J.P. Migne'a z 1889 r. znajduje się w tomie 161 na szpaltach 55–1022 (wraz z *Prologiem*).

Przekazany polskiemu czytelnikowi przekład fragmentu wybitnego tekstu z początku XII w. jest ważnym elementem edukacji prawnej i historycznej. Jednocześnie jest to także ważny materiał dla szerszych badań ówczesnych procesów konstytucyjnych, które nie mogą nie sięgać do zagadnień prawnych. W wielu przekazanych sformułowaniach można znakomicie wyczytać ówczesne, typowe zwłaszcza dla tego okresu treści. Sięganie do tak poważnych źródeł jest większą gwarancją rozeznania terażniejszości.

Sytuacja społeczna, polityczna i religijna tamtego okresu była dość napięta, a wielokrotnie i konfliktogenna. To czas bardzo dynamicznego ścierania się wielu interesów oraz preferencji prawnych, które prowadziły dość łatwo do wielorakich napięć, niestety czasem celowo kreowanych czy podtrzymywanych. Łatwe było bowiem także wyzwalanie osobistych ambicji, którym stosunkowo obce były ideały służby społecznej czy nawet eklezjalnej. Widać, że faktycznie wszędzie są ludzie. Zresztą napięcia w tej płaszczyźnie są wręcz typowe dla każdego czasu. Wyraźnie pokazują to także liczne fragmenty prezentowanego Dekretu.

Ważną informacją w lekturze prezentowanego zbioru jest uwaga tłumacza, m.in. w kontekście licznych pytań i wątpliwości: „Przekład dokonany i publikowany po raz pierwszy w Polsce (a najprawdopodobniej pierwszy raz nie tylko w naszym kraju) stara się czynić zadość wymogom nowoczesnej translatoryki, nie odchodząc wszakże od treści każdego poszczególnego orzeczenia rozdziału. Nie było to czasem rzeczą łatwą, gdyż zarówno wieloznaczność wielu terminów, jak i nierzadkie błędy drukarskie (może i wywołane błędami rękopiśmiennymi) stawiają przed tłumaczem określone wymagania. Świadczą o tym i próby wydawcy umieszczającego niekiedy znaki edytorskie w druku. W dwóch miejscach nie udało się ustalić znaczenia słów mimo poszukiwań we wszystkich dostępnych słownikach. Niewykluczone, że spotykamy się z błędem drukarskim” [s. 26]. Mimo tych uwag i obaw tłumacz okazał się, po raz kolejny, znakomitą translatores. Chyba przesadnie wyakcentował te obawy.

Zaprezentowany przekład *De officiis laicorum et causis eorundem* jest ważnym wkładem w poznawanie istotnych źródeł dla bardziej odpowiedzialnej analizy tej epoki, jej ludzi oraz żywych procesów, których była świadkiem i uczestnikiem. Dzieło stoi na styku wielu trudnych problemów, zwłaszcza na linii cesarstwo i papież, a także przedstawicieli tych organów międzynarodowych. Te generalne napięcia w znacznym stopniu rzutowały też na wiele innych relacji społecznych niższego poziomu, tak w płaszczyźnie świeckiej, jak i kościelnej, indywidualnej czy społecznej.

*O obowiązkach osób świeckich i ich sprawach* Iwona z Chartres jest ważnym przyczynkiem dla poznania wielu procesów, które przeżywała ówczesna Europa,

a w pewnym sensie i cały świat. Były to zjawiska, które narastały i stawały się wręcz niekiedy negatywnymi znamionami szeroko pojętej cywilizacji. W tym obecny był zawsze Kościół ze swoim przepowiadaniem ewangelicznym oraz ofertą jurydyczną, które miały swe odniesienia pozakościelne. To były bowiem także znamiona jego posługi społecznej, owej odpowiedzialności za dobro wspólne.

W prezentowanym *opus* oczekuje się wręcz aparatu krytycznego odnoszącego się do niektórych tekstów oryginalnych, przydatne byłyby także indeksy; szczególnie indeks tematyczny byłby znacznym ułatwieniem w lekturze i tematycznym sięganiu do prezentowanych tekstów. W Dekrecie istnieje bowiem dość znaczne przemieszanie treści, podobnych czy zbliżonych tematycznie. Także szczegółowy spis treści, z przywołaniem tytułów poszczególnych rozdziałów, byłyby – co prawda dość obszernym – ale chyba znakomitym wprowadzeniem w lekturę oraz ułatwiłby jego bardziej szczegółową percepcję. Tak szczegółowy spis treści mógłby ewentualnie w znacznym stopniu zastąpić także oczekiwany indeks rzeczowy.

W wielu miejscach występują przekłady tekstów biblijnych. Szkoda, że nie wskazano, czy są to tylko przekłady własne, czy też sięgają do różnych już istniejących. Można generalnie odnieść wrażenie, iż zastosowano w tym przypadku pierwsze rozwiązanie, a więc własne przekłady. Natomiast z innych na czoło wysuwa się raczej Wulgata, a nie oryginalne teksty greckie czy aramejskie. Niekiedy pytanie budzi wskazanie biblijne [s. 46] oraz stosowane skróty ksiąg biblijnych. Wydaje się, że znaczną pomocą w twórczej lekturze książki byłby słownik niektórych terminów.

Dziś można na prezentowane obowiązki świeckich spojrzeć już z perspektywy Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Okazuje się, że już w czasach Iwona z Chartres akcentowano wiele treści, które są w pełni aktualne i współczesne. Dziś może tylko wyraźniej wybrzmiewają i są bardziej wypełnione treścią. Zatem problematyka obowiązków świeckich jest aktualna na przestrzeni całych dziejów Kościoła, ale w praktyce na przestrzeni wieków ma swoje blaski i cienie.

Bp Andrzej F. Dziuba

## **Ökumenisches Lebenszentrum Ottmaring** **hrsg. von Michael Decker und Severin Schmid**

Verlag Neue Stadt, München 2008, ss. 126

### **Kontekst ekumeniczny**

Jedność chrześcijan, o którą się dla Kościoła w swym testamencie modlił Jezus, jest z jednej strony darem Ducha Świętego, a z drugiej wielkim zadaniem ochrzczonych, bowiem warunkuje ona wiarygodność ich ewangelizacji. *Nota bene* praktyka tygodnia modlitw o jedność chrześcijan jest rozwijana od ponad 100 lat. Tendencje ekumeniczne pojawiły się już w połowie XIX w., a ich genezą-przyczyną była narastająca działalność misyjna chrześcijan, jak też konieczność dostosowania się do różnych kultur ewangelizowanych narodów. Innego typu impulsem i wyzwaniem było narastanie tendencji laicyzacyjnych i materialistycznych w społeczeństwach dotychczas tradycyjnie chrześcijańskich. Pionierzy ruchu ekumenicznego postulowali działanie na rzecz odnowy chrześcijaństwa, jedności i nowocześnie oraz integralnie pojmowanej misyjności. Po pierwszej wojnie światowej ruch ekumeniczny zaczął przyjmować formy zorganizowane. W 1948 r. powstała Światowa Rada Kościołów (ŚRK), która prócz problemów ekumenicznych podjęła wiele spraw społecznych i politycznych. Od czasów pontyfikatu papieża Jana XXIII Kościół katolicki zmienił swój stosunek do ŚRK. W 1960 r. powstał Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. Papież Benedykt XVI przyjął na audyencji uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan zgromadzonych w dniach 15–19 listopada 2010 r.

Poprzedni przewodniczący PRdsJCh, kard. Walter Kasper, w swoich książkach, referatach oraz publikacjach prasowych w różnorodny sposób prezentował postępy na drodze ekumenicznej, nie omieszkiał jednak zasygnalizować oznak zmęczenia, nowych zagrożeń oraz potrzebę ożywienia i nowych impulsów dla ruchu ekumenicznego. Równocześnie jako remedium dla tego stanu rzeczy kard. Kasper, akcentując priorytety ekumenizmu, w konsekwencji postulował rozwijanie i umacnianie **ekumenizmu życia**, jak też związanej z nim współpracy oraz wymiany darów. Mówiąc najkrócej książka jest tego wyrazem; uproszczoną, ale cenną prezentacją i w pewnym stopniu dokumentacją, a także owocem.

### **Fenomen i położenie Ottmaring**

W Niemczech – ojczyźnie reformacji – ok. 55 mln osób wyznaje jedną z religii chrześcijańskich. W grupie tej jest 27,6 mln ewangelików (żyje tu największa liczba luteran – 13,1 mln, czyli 1/5 w skali świata) i 27,5 mln katolików. Niektóre wspólnoty używają terminu „Ökumenisches Lebenszentrum”, ale to osiedle Ottmaring, położone na obrzeżach miasta Augsburga, jest jedy-

nym tego typu centrum w skali całego kraju. Za oficjalną nazwą „Ökumenisches Lebenszentrum Ottmaring” (Centrum Życia Ekumenicznego – CZE) kryje się ekumenizm wspólnego, 40-letniego życia katolików i ewangelików we wspólnie założonym osiedlu. Ekumenizm jest tu realizowany prawdziwie – jak to podkreśla wielu specjalistów i gości – przez grupę ok. 120 mieszkańców – katolików i protestantów, którzy przybyli niekiedy z odległych stron Niemiec i Europy.

U genezy tego ekumenicznego fenomenu i w pewnym sensie modelu, należy postrzegać pierwsze duchowe owoce stopniowego odradzania się w protestantyzmie form życia wspólnotowego, nacechowanego praktyką rad ewangelicznych, zanegowanych w wyznaniu augsburskim z 1530 r. Ujawnił się on już w połowie XIX w. Jego pierwsze oznaki zaznaczyły się działalnością ukierunkowanych na pracę charytatywno-dydaktyczną wspólnot diakonów i diakonis. Drugi, nieco późniejszy nurt, stanowił tzw. ruch bractw, żywotny w pierwszej połowie XX w. Istnienie tego typu wspólnot dopiero pod koniec lat 70. spotkało się z aprobatą najwyższych organów Kościoła ewangelickiego. W tym kręgu znajdujemy – zaliczane do najstarszych – Bractwo Życia Wspólnego (BŻW), które powstało w 1905 r. k. Zurychu, a w 1928 r. istniało już jako gałąź niemiecka. Jego właściwy rozwój przypadł jednak dopiero na lata powojenne. Jest ono jednym z dwu podmiotów-wzorów wydarzenia, jakim jest Centrum Życia Ekumenicznego Ottmaring.

W Kościele katolickim z pewnym wyprzedzeniem, ale głównie równoległe z Soborem Watykańskim II, przeszła fala biblijnego i liturgiczno-eklezyjnego ożywienia oraz odnowy. Ich znakiem stały się między innymi nowe ruchy eklezyjalne zrzeszające przeważnie chrześcijan świeckich. Ten ruch odnowy niektórzy usiłują określać chrześcijaństwem nowej diaspory. Jest on już jednak znaczącym faktem, bowiem w Kościele katolickim swą przynależność do ruchów ujawnia ok. 80 mln wiernych, czyli ok. 10% populacji katolików. Co więcej, w XX w. Duch Święty, jak gdyby w odpowiedzi na głębokie podziały spowodowane m.in. na skutek dwu wojen światowych i pojawiających się, coraz groźniejszych ideologii, z nową dynamiką realizował proces jednoczenia Ludu Bożego i dlatego Duch Święty przekroczył bariery, które tak długo dzieliły chrześcijan. W ruchach religijnych, które powstały w XX w. chrześcijanie świeccy odkryli swą szczególną godność. Ponadto świeccy uświadomili sobie, iż obok chrztu św. są wyposażeni w dary duchowe, z którymi mogą skutecznie wychodzić naprzeciw szczególnym wyzwaniom Kościoła i pluralistycznego społeczeństwa. Pod koniec tego stulecia szczególnie cenne i wręcz prorocze okazały się na tym polu duszpasterskie inicjatywy Jana Pawła II.

W trudnych dniach drugiej wojny światowej, począwszy od przelomu lat 1943/1944 Bóg zaczął w Europie powoływać do życia coś zupełnie nowego, w znaczeniu chrześcijańsko-społecznym. W latach 40. XX w. zupełnie nieoczekiwanie narodziły się nowe wspólnoty religijne. To właśnie w tym czasie w Ko-

ściele katolickim we Włoszech powstał Ruch Focolari i jest to drugi podmiot-wzorzec ekumenicznego spektaklu życia Ottmaring.

Po bardziej wnikliwym poznaniu realizowanych ideałów ewangelicznych, celów, właściwej dla każdej ze wspólnot tożsamości, odpowiedzialni za Ruch Fokolari, a z drugiej strony za Bractwo Życia Wspólnego latem 1965 r. podjęli w Loppiano decyzję o otwarciu w Ottmaring k. Augsburga Centrum Życia Ekumenicznego. Zamiar ten spotkał się z aprobatą niemieckich biskupów kompetentnych dla chrześcijan obu wyznań na terenie Bawarii. Uroczystość inauguracji Centrum Życia Ekumenicznego (22 czerwca 1968 r.) należy uznać za kulminacyjny punkt dotychczasowych 8-letnich obopólnych kontaktów pomiędzy przedstawicielami obu ruchów. Początkowo rodzące się CZE Ottmaring stanowił niezbyt liczny krąg, bo ok. 30 osób. W krótkim czasie (1970–1975) wzniesione tu osiedle zamieszkiwało 120-140 członków wspólnoty.

### **Redaktorzy, współpracownicy i kultura edycji książki**

Zarówno w składzie wyznaniowym wydawców, redaktorów, współpracowników, jak i w samej strukturze książki daje się zauważyć pozytywny fakt symetrii przedstawicieli obu ruchów. W gronie dwunastu wymienionych w książce osób znajdujemy odpowiedzialnych za oba ruchy, jak też pastorów i siostry protestanckie, a także fokolariny i fokolarinów oraz księży katolickich na stałe mieszkających w ekumenicznym osiedlu Ottmaring.

Autorami prostej i komunikatywnej grafiki okładki, jak też starannej i zarazem nowoczesnej szaty graficznej i składu oraz druku są członkowie ruchu Fokolari. Książka ukazała w należącem do tegoż ruchu wydawnictwie Neue Stadt, jednym z największych w przestrzeni Kościoła katolickiego na terenie Niemiec.

### **Zawartość książki**

Na niewielką rozmiarami książkę, którą poprzedza wprowadzenie [s. 4–9], składa się pięć nieformalnych rozdziałów zatytułowanych: (1) Dwie wizje [chrześcijańskiej jedności], które stały się rzeczywistością [s. 10–39]; (2) „Miejsce budowy” – ekumeniczne osiedle [s. 40–89]; (3) Historia [budowy] [s. 90–112]; (4) Opinie i wypowiedzi nt. Ottmaring [s. 113–116]; (5) Aneks [s. 117–126] oraz referaty i publikacje na dołączonym do książki CD; wybór tekstów nt. BŻW, a także ruchu Fokolari.

### **Geneza i aktualność przesłania książki**

Jak czytamy we wprowadzeniu [s. 4–9], wydanie książki związane z 40-leciem istnienia Ottmaring i jest ona w pierwszym rzędzie skierowana do przyjaciół CZE w Ottmaring oraz członków obu ruchów, ale także do teologów

i osób ponoszących różnego typu odpowiedzialność za Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie. Jest ona także adresowana do wszystkich osób, które stawiają sobie pytanie, w jaki sposób być dzisiaj chrześcijaninem.

W publikacji usiłowano podjąć z jednej strony refleksje nad przebytą drogą, a z drugiej zachowując wierność profetycznym inspiracjom i Jezusowemu testamentowi jedności, wytyczyć wspólny kierunek dla bliższej i odległej przyszłości Ottmaring – jako miejsca nadziei. Należy tu zauważyć, że od 1999 r. umacniane w Ottmaring braterstwo i wymiar wspólnoty zaowocowało cenną inicjatywą „Miteinander für Europa”, zrealizowaną w 2004 i 2007 r. w Stuttgarcie, z udziałem ponad 250 grup i ruchów chrześcijańskich. Ponadto wydawcy i redaktorzy zwerbalizowali w tej części książki kolejne istotne pytania: O jaki typ ekumenizmu chodzi? Ekumenizm – dla kogo? Jedność – ale w jaki sposób? Ottmaring – Centrum Życia Ekumenicznego albo tylko małe osiedle?

Mówiąc o inspirującej i profetycznej funkcji CZE w Ottmaring, książka sygnalizuje m.in. działania typu: „młodzieżowy tydzień” i megafestiwal dla młodzieży z wielu krajów europejskich [s. 80–82]; letnia akademii-uniwersytet [s. 83–84]; Poznajemy też ekumeniczną szkołę Ottmaring, erygowaną w 1981 r., która ma ponad 15 tys. kursantów [s. 85]; Dom Pawła VI – „centrum duchowości wspólnotowej” [s. 86]; rozmowy: miasto–kultura współżycia [s. 87]; hospicjum prowadzące opiekę paliatywną [s. 88]; ekonomię wspólnoty [s. 88–89].

Mając na uwadze nie tylko zbliżający się jubileusz 500-lecia reformacji zachodniej, należy przytoczyć prorocze słowa Jana Pawła II sformułowane na zakończenie wielkiego jubileuszu 2000 r., w formie Listu apostołskiego *Nuovo Millennio Ineunte*. Ukazują one, w jaki sposób dynamika trynitarna (*communio, misterio, missio*), żywotna m.in. w różnych postaciach dialogu, warunkuje chrześcijańską tożsamość i skuteczność nowej ewangelizacji: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata”.

Kończąc prezentację tej użytecznej książki, która z opóźnieniem dotarła do polskich bibliotek teologicznych, należy podkreślić, że stanowi ona cenny wkład na rzecz lepszego zrozumienia bogactwa i stanu ruchu ekumenicznego oraz pełniejszego opisanego jego dziejów. Ponadto publikacja stanowi źródło wielu inspiracji i tematów badawczych przydatnych studentom i pracownikom instytutów ekumenicznych, wydziałów teologicznych, wyższych seminariów duchownych, a także dziennikarzom i osobom różnych profesji, zainteresowanym sposobami i kulturą integracji państw i Europy na zasadzie dobra wspólnego.

*Ks. Tadeusz Fitych*

## Czesław Parzyszek

### *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei. Refleksje w oparciu o nauczanie Jana Pawła II*

(Biblioteka Instytutu Teologii Apostolstwa 10), Wydawnictwo Apostolicum, Ząbki 2010, ss. 502

Przełom drugiego i trzeciego tysiąclecia naznaczony jest głębokimi i wielorakimi przemianami społeczno-kulturowymi, które mają żywotne odniesienie do ewangelizacyjnej misji Kościoła. W takim właśnie kontekście trzeba usytuować problematykę nowej ewangelizacji, której głównym architektem był bł. Jan Paweł II. O tym, że nie była to tylko chwilowa moda czy zwrot retoryczny, niech świadczy fakt, że papież Benedykt XVI Listem apostolskim w formie motu proprio *Ubicumque et Semper* z 21 września 2010 r. powołał do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. W ślad za utworzeniem przez Benedykta XVI w ramach struktur Stolicy Apostolskiej wspomnianej Rady Konferencja Episkopatu Polski na 354. Zebraniu Plenarnym w dniach 15 i 16 marca 2011 r. podjęła decyzję o utworzeniu Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji w ramach Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa. Innym przejawem aktualności zagadnienia jest zapowiedź Synodu Biskupów w październiku 2012 r. poświęconego nowej ewangelizacji. W marcu 2011 r. w ramach przygotowań do Synodu, zostały opublikowane *lineamenta* zatytułowane *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*. Jeśli weźmiemy również pod uwagę bogatą już literaturę poświęconą temu zagadnieniu, to możemy sobie uzmysłowić wagę i aktualność nowej ewangelizacji w kontekście współczesnej sytuacji Kościoła i świata.

Rodzi się więc uzasadnione pytanie: Czy można jeszcze wnieść jakiś istotny element do tejsz refleksji? Czy możliwe jest znalezienie jakiejś szczeliny, którą można wypełnić ważnym dyskursem i odważnym stawianiem pytań oraz wniosków, a nie tylko znaczną liczbą kolejnych zapisanych stronic? Okazuje się, że tak. Świadczy o tym nowa książka ks. Czesława Parzyszka SAC, która ukazała się w 2010 r. nakładem Wydawnictwa Apostolicum zatytułowana *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei. Refleksje w oparciu o nauczanie Jana Pawła II*.

Doktor hab. Czesław Parzyszek SAC, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, jest znany z wielorakiej aktywności obejmującej szeroki obszar badań naukowych, pracy dydaktyczno-wychowawczej, licznych działań na polu życia konsekrowanego jako wieloletni przełożony prowincjalny i przewodniczący Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, ceniony prelegent i uczestnik wielu sympozjów i kongresów, krajowych i zagranicznych. Wspomniana książka ukazała się jako dziesiąty numer w serii: Biblioteka Instytutu Teologii Apostolstwa w Ołtarzewie; instytutu, który jest ważnym ośrodkiem naukowo-badawczym wspomnianego uniwersytetu.

Na książkę składa się siedem rozdziałów, w których autor podejmuje kolejno następujące zagadnienia: Zagrożenia nadziei (I), Nadzieja powierzona misji Ko-

ściola (II), Istotne elementy nowej ewangelizacji (III), Realizacja dzieła nowej ewangelizacji (IV), Kierunki nowej ewangelizacji (V), Współczesne „areopagi“ nowej ewangelizacji (VI) i Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego w świetle nowej ewangelizacji (VII). Na uznanie i uwagę zasługuje bogata – i co jest ważne – wielojęzyczna bibliografia [s. 449–502].

Autor pragnie ukazać – co zaznacza we wstępie, „wzajemne powiązanie dzieła nowej ewangelizacji i teologii nadziei w nauczaniu Jana Pawła II”. W związku z tym istotne jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania: „Czy rzeczywiście nowa ewangelizacja, według Ojca świętego, może prowadzić do źródeł nadziei współczesnego człowieka i świata? Czy może być drogą Kościoła do nadziei, wpisaną w życie i tęsknoty współczesnego człowieka?” [s. 33]. Również we wstępie autor zaznacza, że nowa ewangelizacja jest potrzebna nie ze względów koniunkturalnych, ale ze względu na realizację nakazu ewangelizacyjnego samego Jezusa Chrystusa [s. 22]. Jest ona adresowana do wszystkich członków Kościoła i nikt nie jest wyjęty spod jej prawa, zarówno na terenach misyjnych, jak i w krajach Trzeciego Świata czy w krajach Zachodu i krajach byłego obozu socjalistycznego.

Interesująca jest próba podjęta przez autora powiązania nowej ewangelizacji z nadzieją. Należy dodać, że ks. Parzyszek w 1999 r. brał udział w II Zgromadzeniu Specjalnym Synodu Biskupów poświęconym Europie. Głównym zadaniem tegoż synodu było zgłębianie tematu nadziei. Owocem refleksji synodalnej jest Adhortacja Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* z 28 czerwca 2003 r. Jeden z uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej na KUL-u w 2001 r. powiedział, „żyjemy w nadzwyczajnym czasie Kościoła i mówimy zbyt wiele na temat kryzysów w Kościele, a zbyt mało o jego szansach”. To nie przypadek, że w dobie siewców pesymizmu i kultury dezerterów, papież Benedykt XVI poświęca problematyce nadziei Encyklikę *Spe salvi*. Błogosławiony Jan Paweł II w wywiadzie dla Vittorio Messoriego stwierdził: „jest rzeczą bardzo ważną, ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić” (*Przekroczyć próg nadziei*, s. 163).

Podkreślając walory omawianej książki, należy też pokrótce wskazać niektóre braki i niedomówienia; będą to najpierw uwagi natury ogólnej, następnie bardziej szczegółowe. Jak zostało wspomniane, uderza w książce bogactwo literatury i częstotliwość przywoływania nauczania Jana Pawła II. Można powiedzieć, że praca aż kipi od nadmiaru tekstów papieskich. Jednakże wielokrotnie są to streszczenia lub dosłowne cytaty, bez pogłębionej analizy i syntezy papieskiego nauczania. Dla zrozumienia tegoż nauczania nie wystarczy przedstawić po kolei liczne wypowiedzi, lecz należy próbować wnikać w ich treściową jedność. Tego w niektórych fragmentach książki brakuje. Trzeba też zauważyć, że w bibliografii i przy cytowaniu brakuje ważnego dokumentu, jakim jest *Nota doktrynalna nt. niektórych aspektów ewangelizacji* Kongregacji Nauki Wiary z 3 grudnia 2007 r. Książd Parzyszek kilkakrotnie we wstępie do poszczególnych rozdziałów zaznacza, że podczas pisania danego rozdziału posłużono się lub wy-

korzystano konkretnie opracowanie i w przypisie następuje opis bibliograficzny artykułu będącego inspiracją. Autor jednak nie precyzuje, na czym polega to „posłużenie się” i na ile przywoływany artykuł był dla niego inspiracją. Inna uwaga dotyczy zakończenia. Zamiast podsumowania przeprowadzonych analiz, autor streścił Encyklikę *Spe salvi* Benedykta XVI. Co prawda jest to zasygnalizowane we wstępie [s. 33], ale można mieć zastrzeżenia do takiego zakończenia książki. Niektóre zagadnienia są omawiane w różnych częściach książki, co daje wrażenie powtórek. Tak jest chociażby z omawianiem zjawiska kultury, o czym jest mowa na s. 323–327 i 356–364.

Uwagi szczegółowe zostaną poczynione w odniesieniu do niektórych rozdziałów. W rozdziale pierwszym autor omawia zagrożenia nadziei, które ujmuje jako zagrożenia dotyczące godności człowieka i rodziny, zagrożenia dla współczesnego świata i człowieka, szczególnie młodego, i zagrożenia, które niosą współczesne prądy ideologiczne. Przy omawianiu problematyki zagrożeń nie zostały uwzględnione niektóre ważne wnioski zawarte w dokumentach Jana Pawła II. Chodzi zwłaszcza o uwagi papieża zawarte w Adhortacji *Ecclesia in Europa* i te związane z kulturą postmodernistyczną, o czym jest mowa w Encyklice *Fides et ratio*.

Istotne elementy nowej ewangelizacji omawia autor w rozdziale trzecim. Treść pojęcia nowej ewangelizacji została omówiona w odniesieniu do innych terminów: apostołstwo i ewangelizacja. Przywołanie licznych publikacji na ten temat, powoduje wrażenie, że autorowi jakby zabrakło odwagi w formułowaniu własnych wniosków. Szkoda również, że nie zostały chociażby w skrócie zasygnalizowane takie zagadnienia, jak historia pojęcia nowej ewangelizacji czy zastrzeżenia, jakie budziło to pojęcie w latach 80. XX w., zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych.

Rozdział piąty jest zatytułowany *Kierunki nowej ewangelizacji*. Autor podejmuje w nim zagadnienia nowego człowieka w Chrystusie i nowego społeczeństwa oraz cywilizacji miłości. Przy lekturze tego rozdziału trudno się oprzeć wrażeniu, że został on trochę sztucznie „wtłoczony” w całość rozważań. Niezrozumiale jest też sformułowanie, że Jan Paweł II miał podwójną wizję nowego społeczeństwa [s. 287].

*Współczesnym «areopagom» nowej ewangelizacji* poświęcony jest rozdział szósty. Kolejno zostało omówione zagadnienie rodziny, edukacji, pracy zawodowej, kultury, mediów i życie społeczno-polityczne. Można mieć wątpliwości, czy Autor omówił wszystkie współczesne areopagi istotne dla dzieła ewangelizacji Kościoła. Pominięte przecież zostały istotne zjawiska współtworzące dzisiejszą kulturę, jak chociażby wielkomiejskie metropolie, zjawisko migracji czy ekumenizm. Również w omawianych zagadnieniach można wskazać obszary, które zostały pominięte. Przykładowo, opisując zjawisko mediów nie uwzględniona została zupełnie sprawa internetu; przy opisie życia społeczno-politycznego brak kwestii znaczenia katolickiej nauki społecznej, na co Jan Paweł II kładł duży nacisk. W paragrafie poświęconym pracy zawodowej bardziej jest mowa o powołaniu do świętości, niż o problemach związanych z pracą zawodową.

Przy redakcji książki nie ustrzeżono się od tzw. literówek. Wymieńmy chociażby kilka. Winno być „Krucina” zamiast „Śrucina” [s. 153, przyp. 6 i s. 486]; uwaga w przypisie 160 na s. 244 odnosi się do paragrafu, a nie do rozdziału; winno być „chrześcijańskie przepowiadanie”, a nie „chrześcijańskie przepowiednie” [s. 339] i „współpraca”, a nie „ólpraca” (s. 349) oraz „kontrolowania” zamiast „konuToIowania” (s. 371).

Reasumując, mimo poczynionych uwag krytycznych, należy z uznaniem przyjąć opracowanie ks. Czesława Parzyszka. Jak już zostało wspomniane, dużym *novum* jest analiza nowej ewangelizacji w odniesieniu do teologii nadziei. W związku z tym recenzowana pozycja może stanowić cenną pomoc w dalszej refleksji teologicznej Kościoła, jak również służyć inspiracją w przygotowaniach do Synodu Biskupów w 2012 r. poświęconego nowej ewangelizacji.

Bogdan Gieźża SDS

**ks. Piotr Sroczyński**

### **Środki dydaktyczne i warunki ich skutecznego stosowania w katechezie szkolnej**

Wrocław 2008, ss. 267

Współcześnie zwraca się uwagę, iż język tworzy nowy model człowieka. Szczególnie dotyczy to młodzieży, którą język informatyki, język *online*, kształtuje, a nawet już ukształtował. Młody człowiek przez wiele godzin siedzący przed komputerem ma całkowicie odmienne kontakty z innymi osobami niż ludzie z tych pokoleń, które kontaktowały się ze sobą bezpośrednio. Ponieważ Kościół używa języka, który nie jest zrozumiały dla młodego pokolenia, powstaje wielki problem, jak mówić w sposób czytelny do osób z pokolenia *online*, pokolenia informatycznego, telewizyjnego. Poszukiwania tego języka należy podejmować tak, aby nie dopuścić do utraty istoty ewangelicznego przesłania. Wielu katechetów zdaje sobie z tego sprawę, że „katecheza w klasie nie może być zbyt odległa od mentalności uczniów żyjących swoimi problemami” [s. 13]. Stąd wychodząc naprzeciw temu problemowi, ks. Piotr Sroczyński podjął refleksję nad możliwościami, jakie dają środki dydaktyczne w komunikacji katechetycznej. Owocem tej refleksji jest rozprawa: *Środki dydaktyczne i warunki ich skutecznego stosowania w katechezie szkolnej*, wydana w serii: Rozprawy Naukowe Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, nr 67.

Na dzieło to liczące 267 stron składają się: wstęp, pięć rozdziałów, zakończenie, wykaz skrótów, bibliografia oraz streszczenie w języku niemieckim. Rozprawa zawiera także informację, iż wydanie poprzedzone zostało recenzją wydawniczą ks. prof. Eugeniusza Mitka.

Ksiądz Sroczyński świadomy, iż wielu katechetów napotyka na trudności w prowadzeniu lekcji, zachęca ich do korzystania z pomocy dydaktycznych [por. s. 12]. Za cel swej pracy przyjmuje poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „Jak korzystać ze środków dydaktycznych w katechezie szkolnej? Jak stwarzać warunki do ich skutecznego stosowania?” [s. 12]. Chcąc wywiązać się z tego zadania, ks. Sroczyński zbadał bogatą literaturę (łącznie 419 pozycji), czego ilustracją jest 15-stronicowy wykaz bibliografii [s. 251–265], podzielonej na części: *Nauka Kościoła* (36 pozycji), *Literatura przedmiotowa* (217 pozycji) i *Literatura pomocnicza* (166 pozycji). Niestety autor nie wyróżnia, co dla jego rozprawy jest źródłem. Wprawdzie umieszczenie w spisie bibliograficznym na pierwszym miejscu dokumentów Soboru Watykańskiego II czy encyklik papieskich sugeruje, że te traktuje jako źródła, ale włączenie tam dzieła: Chrapek J., Żakowski J., *Wyznania. Wypisów z lektury nauczania społecznego Jana Pawła II*, trochę się klóci z powagą nazwy: *Nauka Kościoła*.

W rozdziale pierwszym [s. 15–65] autor ukazuje katechezę na tle przemian, jakie nastąpiły w Polsce po 1990 r. Przedstawia historię katechezy szkolnej po roku 1990, omawia programy nauczania obowiązujące w katechezie szkolnej, w końcu zaś ukazuje struktury polskiej oświaty, wiele uwagi poświęcając metodyce nauczania w katechezie szkolnej.

W rozdziale drugim [s. 66–116] zatytułowanym: *Środki dydaktyczne i ich rozwój w nauczaniu na katechezę szkolnej* autor przedstawił wybrane tradycyjne środki dydaktyczne (Pismo Święte, katechizm, zeszyty, przybory do pisania, tablica, kreda, podręczniki i śpiewniki, instrumenty muzyczne), unowocześnione (rzutnik z ekranem i epidiaskop z projektoskopem, przezroczka czarno-białe i kolorowe, obrazy i rysunki, magnetofon, aparat fotograficzny i zdjęcia) i najnowsze środki dydaktyczne (telewizor, projektor filmowy i filmy, magnetowid, komputer, internet, płyty CD/DVD), które znalazły już trwale miejsce w nauczaniu katechetycznym.

W rozdziale trzecim [s. 117–153] autor wskazał na „konieczność unowocześniania środków dydaktycznych we współczesnym nauczaniu na katechezie szkolnej”. Czyni to, pokazując znaczenie środków dydaktycznych w młodszym i starszym wieku szkolnym, przekonuje do konieczności sięgania po „środki dydaktyczne w celu rozbudzenia zainteresowań uczniów katechezą w szkole” [s. 131], przeciwdziałania obojętności religijnej i rozbudzenia zainteresowania uczniów treściami religijnymi, w końcu zaś podkreśla zależność rezultatów nauczania katechetycznego od dobrze dobranych środków dydaktycznych.

Wielki wpływ na prowadzenie do żywej wiary mają środki dydaktyczne stosowane w klasie przez katechetę. One warunkują skuteczność nauczania na katechezie szkolnej, dlatego też w kolejnym, czwartym rozdziale [s. 154–204], ks. Sroczyński ukazuje uwarunkowania skutecznego stosowania środków dydaktycznych na katechezie szkolnej, zwracając uwagę na środowiskowe uwarunkowania skutecznego stosowania środków dydaktycznych w teże (znaczenie środowiska rodzinnego, grup rówieśniczych, szkoły i parafii), dydaktyczne uwarunkowania tej skuteczności (wskazanie na sposoby przekazywania treści wiary w katechezie do Soboru Watykańskiego II oraz prezentując środki dydaktyczne po Soborze Wa-

tykańskim II), w końcu zaś przedstawia personalne (związane z rolą katechety) uwarunkowania stosowania środków dydaktycznych w katechezie szkolnej.

W ostatnim zaś, piątym rozdziale [s. 205–245], autor skupia się na duszpasterskich wymiarach katechezy dobrze wykorzystującej środki dydaktyczne. Zwraca uwagę na ich znaczenie dla głębszego zrozumienia zagadnień religijnych [s. 207], przyjęcia zasad moralności chrześcijańskiej [s. 222], kształtowania katolickiego światopoglądu [s. 234].

W zakończeniu dzieła [s. 247–249] ks. Sroczyński, podsumowując wyniki swojej pracy, stwierdza, iż „współczesne katechizowanie młodego pokolenia w szkole bez korzystania ze środków dydaktycznych byłoby bardzo trudne. One ułatwiają pracę katechezie i przyczyniają się do lepszego zrozumienia przez uczniów podawanego tematu” [s. 249].

Opisywana rozprawa sprawia wrażenie dzieła dość logicznie przemyślanego i w miarę dobrze zrealizowanego. Jak dotąd brak jest publikacji, które w sposób „konceptyjny” – jak to podkreśla autor [s. 249] – badałyby wpływ środków dydaktycznych na jakość katechezy, w oparciu o które dzieci i młodzież są prowadzone do dojrzałości w wierze (por. CTr 18).

Oceniając pracę ks. Sroczyńskiego, trzeba podkreślić, iż jest to opracowanie podejmujące ambitne zadanie ukazania wpływu środków dydaktycznych na proces lekcji religii. Wprawdzie należałoby się bardziej spodziewać pracy empirycznej, stawiającej pytanie o skuteczność katechezy w powiązaniu ze środkami dydaktycznymi, ale autor podjął się pracy koncepcyjnej i w takim kontekście – uwarunkowań katechezy od środków dydaktycznych – obdarzył nas szeroką wypowiedzią z zakresu problematyki nauczania religii [por. s. 247], co niewątpliwie ma swoją pionierską wartość. Trzeba nadmienić, iż monografia wypełnia pewną lukę, gdyż jak dotąd tematyka skuteczności katechezy w zależności od stosowanych środków dydaktycznych nie została podjęta całościowo. Pozycja ta przydatna będzie wszystkim interesującym się środkami dydaktycznymi w katechezie. Dzięki tej monografii współczesna literatura katechetyczna zyskuje nową pozycję, po którą będzie można sięgać zwłaszcza przy omawianiu zagadnień z katechetyki formalnej.

Nie ma dzieł doskonałych. Dotyczy to także opracowania ks. Sroczyńskiego. Dokonując całościowej oceny tej rozprawy, trzeba zwrócić uwagę na pewne jej braki. We wstępie należałoby się spodziewać precyzyjnego wyjaśnienia pojęć, a przede wszystkim jak dydaktyka i katechetyka definiuje środki dydaktyczne. Niestety Autor podaje mało precyzyjną definicję tychże środków, stworzoną w oparciu o definicję ks. Jana Szpeta [por. s. 9], a przecież funkcjonują definicje środków dydaktycznych autorstwa C. Kupisiewicza (*Podstawy dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1988, s. 213), W. Okonia (*Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1995, s. 289), M. Śnieżyńskiego (*Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1997, s. 122) czy katechetów, takich jak B. Twardzicki (*Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemysł 2001, s. 425), M. Korgula (*Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2007, s. 119). Wprawdzie ks. Sroczyński podejmuje to zagadnienie w rozdziale trzecim, ale w innym aspekcie [s. 134–136], mianowicie w odniesieniu do funkcji, jakie peł-

nią środki dydaktyczne. Duży niedosyt pozostawia lektura rozdziału poświęconego omówieniu samych środków dydaktycznych. Ponieważ autor zatytułował rozdział: *Środki dydaktyczne i ich rozwój*, należałoby tu oczekiwać historycznego ujęcia tematu. Niestety, nie znajdziemy takiego ujęcia. Rozprawa byłaby bardziej wartościowa, gdyby uzupełniły ją dzieje tablicy, kredy, przeźroczy, magnetofonu, aparatu fotograficznego, internetu czy komputera i ich zastosowania w edukacji. Temu oczekiwaniu ks. Sroczyński czyni zadość tylko w przypadku płyt CD/DVD [por. s. 113]. Kolejne wątpliwości budzi mało precyzyjne sformułowanie celu badawczego rozprawy. Wprawdzie autor stwierdza, że ma ona „jasny cel” [s. 10], niemniej trudno go odnaleźć we fragmencie pracy: *Uzasadnienie tematu i cel pracy* [s. 9–10]. Recenzent odnosi wrażenie, że cel badawczy pracy najlepiej został sformułowany w zakończeniu [s. 247]. Lektura recenzowanej rozprawy pozostawia też pewien niedosyt, jeśli chodzi o udokumentowanie niektórych sformułowań. Przykładowo, brak jest we wstępie opisu stanu badań na temat stosowania środków dydaktycznych w katechezie, nie poznajemy źródeł, z którego autor czerpie dane na temat liczby katechetów w Polsce [s. 24] czy zaskarżenia wprowadzenia religii do szkół do Trybunału Konstytucyjnego [s. 19].

Krytyczne spojrzenie na rozprawę ks. Sroczyńskiego *Środki dydaktyczne i warunki ich skutecznego stosowania w katechezie szkolnej* pozwala uznać ją za cenny wkład w katechetykę formalną. Należy docenić dużą liczbę przebadanych źródeł, orientację w bogatej literaturze przedmiotu, rangę tematu, który w osobie ks. Sroczyńskiego znalazł wybitnego fachowca zajmującego się możliwościami, jakie stwarzają środki dydaktyczne w komunikacji katechetycznej.

ks. Tadeusz Panus

## Tadeusz Szubka

### *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, ss. 258

Nie ulega wątpliwości, że jednym z najbardziej prężnych nurtów (w ujęciu historycznym) w obrębie filozoficznej myśli XX stulecia jest filozofia analityczna. Wspomniana tutaj kategoria „historyczności” nie oznacza przy tym, iż ciąg myśli określanej mianem „filozofia analityczna” jest już zjawiskiem myślowym przebrzmiałym czy też takim, które swoje przesłanie już gdzieś „po drodze” wyeksploatowało. Wręcz przeciwnie, filozofia analityczna zdaje się być nadal – w różnorodności jej podejść – myślą na wielu płaszczyznach płodną i wciąż aktualną. Posiada ona także swój oryginalny polski wkład, zwłaszcza jeśli chodzi o charakter i zakres oddziaływania szkoły lwowsko-warszawskiej. Docze-

kała się ona także wielu polskojęzycznych opracowań. Należą do nich m.in. prace S. Kamińskiego, J.J. Jadackiego, M. Hempolińskiego, J. Woleńskiego oraz T. Szubki. Ten ostatni opublikował dwie znaczące pozycje książkowe: *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, RW KUL, Lublin 1995 [ss. 230], *Anty-realizm semantyczny: studium analityczne*, RW KUL, Lublin 2001 [ss. 276] oraz wiele artykułów w periodykach naukowych w Polsce, jak i poza granicami, w których podejmuje analizę różnych obszarów szeroko rozumianej tradycji analitycznej. Owocem wieloletnich badań dr. hab. Tadeusza Szubki, profesora Uniwersytetu Szczecińskiego (dyrektor Instytutu Filozofii US) jest rozprawa będąca przedmiotem niniejszego omówienia *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia* (Wrocław 2009). Ukazuje się ona w znanej i cenionej serii wydawniczej – Acta Universitatis Wratislaviensis (nr 3188).

Jak we wprowadzeniu podkreśla to sam autor, książka jest „napisana z pozycji umiarkowanego zwolennika filozofii analitycznej” [s. 7] i stanowi podsumowanie wielu seminariów naukowych i dyskusji, których miejscem było środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a także wirtualna przestrzeń internetowego czasopisma „Diametros”. Praca składa się z trzech zasadniczych części, których porządek wyznaczony jest bazowymi składowymi jej podtytułu. Rozdział pierwszy: *Koncepcje filozofii analitycznej* porządkuje zawarty w całości książki materiał pod kątem stosowanej w tym nurcie filozofii terminologii z uwzględnieniem (analitycznie zaprezentowanych) konotacji na polu semantycznym. Taki typ podejścia pozwala T. Szubce na charakterystykę swoistego „wnętrza” problematyki filozofii analitycznej, mówiąc o jej – jak to nazywa – „opozycjach” [s. 36nn], a zatem o „filozofii analitycznej (krytycznej)” oraz o „filozofii spekulatywnej” [s. 47] czy też „filozofii analitycznej” i „filozofii konstruktywnej” [s. 37], z położeniem szczególnego nacisku na opozycyjność wobec „filozofii idealistycznej” wręcz o nastawieniu „typowo wizjonerskim” czy „spekulatywnym” [tamże]. Uwagi czynione tutaj przez T. Szubkę korespondują z intuicją wyrażoną przed kilku laty przez analitycznego filozofa religii, Richarda Swinburne’a w jego pracy *Spójność teizmu* (wyd. polskie: Kraków 1995), gdzie zauważa, iż: „jedną z intelektualnych tragedii naszego wieku jest to, że gdy filozofia w krajach anglojęzycznych osiągnęła wysokie standardy argumentacji i jasnego myślenia (...) [to – J.T.] kontynentalną filozofię egzystencjalizmu cechuje (...) bardzo luźny i niedbały styl argumentacji” (tamże, s. 38). Rozdział pierwszy omawianej książki wieńczy paragraf: *Kierunki, nurty i okresy*. Zawiera on, w porządku chronologicznym, główne odgałęzienia całej tradycji analitycznej. Są to kolejno: szkoła analityczna z Cambridge [s. 69], pozytywizm logiczny [s. 71], wspomniana już wcześniej szkoła lwowsko-warszawska [s. 72], filozofia języka potocznego [s. 73], amerykańska szkoła postpozytywistyczna [s. 76], systematyczno-analityczna filozofia oxfordzka [s. 79], australijska filozofia analityczna [s. 80]. Następnie wspomina o trzech dających się odnotować „zwrotach”, a mianowicie – zwrocie realistycznym [s. 81], zwrocie

lingwistycznym [s. 82] i zwrocie naturalistycznym [s. 84]. Inny projektowany tutaj podział dziejów myśli analitycznej to: okres wczesnej filozofii analitycznej [s. 85], centralny okres filozofii analitycznej [s. 86] i wreszcie tzw. późna filozofia analityczna [tamże].

W rozdziale drugim książki prof. T. Szubki: *Metody filozofii analitycznej* kolejno analizie i opisowi są poddane następujące sposoby filozofowania: klasyczna analiza pojęciowa [s. 88nn] właściwa dla podejścia G.E. Moore'a oraz C.H. Langforda; analiza logiczna [s. 108nn] stosowana głównie przez G. Fregego i B. Russella; analiza lingwistyczna [s. 131nn] – L. Wittgensteina, G. Ryle'a, J. Austina, H.P. Grice'a; analiza systematyczna [s. 153nn] znamionująca myślenie W.V. Quine'a, W. S. Sellarsa, D. Davidsona, M. Dummetta, P.F. Strawsona. Trzeci i ostatni rozdział pracy zatytułowany *Ograniczenia filozofii analitycznej* zawiera najpierw trzy – jak się wyraża T. Szubka – „krytyki zewnętrzne (eksternalne)” [s. 186nn], w obrębie których tradycja analityczna filozofowania poddana jest krytyce z pozycji *sui generis* „filozofii tradycyjnej”, czego dokonują trzej myśliciele – B. Blanshard, E. Gellner oraz R. Rorty. Kolejna porcja refleksji podjętych w omawianej pracy dotyczy swoistego procesu „unaukowiania” filozofii jako takiej, czego rezultatem jest rzeczona tutaj dziedzictwo filozofii analitycznej. Dlatego też, w tej odsłonie treści pojawia się nawiązanie do scjentyzmu [s. 205nn], następnie do ahistoryzmu [s. 210nn] i w końcu do naturalizmu [s. 213nn], by konsekwentnie dodać refleksję o całkowitej „osobliwości” poznania filozoficznego, które w zgodzie z prerogatywami scjentyistów nie musi być *ex definitione* „naukowe”. Ponadto winno być ono otwarte na historyzm, a więc mądrościowe korzystanie z niepodważalnego dorobku minionych epok. Przecież nie musi ulegać tej „ideologii” [s. 220], jaką w istocie staje się stanowisko naturalistyczne. Od strony formalnej treść książki uzupełniają takie jej składowe jak: bogata literatura, streszczenie w języku angielskim oraz indeks osobowy.

Zaprezentowana powyżej treść książki prof. Tadeusza Szubki: *Filozofia analityczna* stanowi bardzo dobre kompendium zbierające podstawowe informacje historyczne, metodologiczne, jak i ściśle merytoryczne związane z różnymi odcieniami filozofii analitycznej. O ważności dzieła decyduje fakt, że jest to jedno z nielicznych, syntetycznych opracowań, zwłaszcza jeśli chodzi o prace dostępne w języku polskim. Dlatego z uwagi na przejrzystość treści, komunikatywny (choć z konieczności specjalistyczny) język, a przede wszystkim dzięki układowi wywodu niosącego wszystko to, co istotne dla zapoznania się z głównymi nurtami myśli analitycznej z wyszczególnieniem ich autorów i propagatorów, pozycja ta jest godna polecenia wszystkim zainteresowanym dziejami filozofii najnowszej. Na szczególne podkreślenie zasługuje włączenie w jej treść dorobku polskiej szkoły filozofii analitycznej, co decyduje o dodatkowym walorze publikacji.

## **Wdzięczność i zobowiązanie. Myśl Jana Pawła II źródłem inspiracji współczesnego środowiska akademickiego**

red. Cz. Kustra, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2009, ss. 272

Błogosławiony Jan Paweł II niewątpliwie był i jest postrzegany jako postać wyjątkowa. Wszędzie, gdzie był, uczył wiary, nadziei i miłości. Właśnie triada: wiara, nadzieja i miłość była naczelną zasadą Jego nauczania. Propagował wartości trwale, którym żadne inne pojęcia nie są w stanie dorównać. Jego nauka trwa wolna od skazy doraźności i mody, wolna od relatywizmu i doczesnych wygód.

7 czerwca 1999 r. na spotkaniu z rektorami wyższych uczelni w Auli Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Jan Paweł II powiedział: „Spotykamy się dzisiaj w Toruniu, w mieście zwanym «miastem Kopernika», na uniwersytecie jego imienia. Odkrycie, jakiego dokonał Kopernik i jego znaczenie w kontekście historii nauk, przypominają nam stale żywy spór, jaki toczy się pomiędzy rozumem i wiarą. Jak jest naprawdę? Czy rozum i wiara to dwie rzeczywistości, które wzajemnie muszą się wykluczać? W rozdzwisku pomiędzy rozumem i wiarą wyraża się jeden z wielkich dramatów człowieka. Ma on wiele przyczyn. Zwłaszcza, począwszy od doby Oświecenia, przesadny i jednostronny racjonalizm doprowadził do radykalizacji postaw na gruncie nauk przyrodniczych oraz na gruncie filozofii. Powstały w ten sposób rozłam pomiędzy wiarą a rozumem wyrządził niepowetowane szkody nie tylko dla religii, ale i w kulturze. W ogniu ostrych polemik zapominano często, iż wiara «nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i doskonali go» – to jest cytat z Encykliki *Fides et ratio* (n. 43). Wiara i rozum to jakby «dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy» (tamże, *Wstęp*). Potrzebna jest dzisiaj praca na rzecz pojednania wiary i rozumu. W Encyklice *Fides et ratio* pisałem: «Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu. [...] Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu» (n. 48). Jest to w gruncie rzeczy problem wewnętrznej jedności człowieka, ciągle zagrożonej podziałem i atomizacją jego poznania, któremu brak zasady jednoczącej. Specjalne zadanie w tej dziedzinie staje przed dzisiejszą filozofią?».

W dalszej części przemówienia – czytamy we *Wstępie* – papież podkreśla, że ludziom nauki oraz ludziom kultury została powierzona szczególna odpowiedzialność za prawdę – dążenie do niej, jej obrona i życie według niej. Wskazywał na trudności związane z ludzkim poszukiwaniem prawdy, z których dzisiaj na czoło wysuwają się: sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm i nihilizm. Jawi się więc nagła konieczność

potwierdzenia podstawowego zaufania do ludzkiego rozumu i jego zdolności do poznania prawdy – także tej prawdy absolutnej i ostatecznej. Kieruje swoje słowa także do ludzi nauki, mówiąc, że człowiek jest zdolny do wypracowania sobie jednolitej i organicznej koncepcji poznania. Wycinkowość wiedzy i fragmentaryzacja sensu burzy wewnętrzną jedność człowieka. Człowiek dąży do poznania, gdyż jest istotą, która z natury szuka prawdy (por. *Fides et ratio*, n. 28) i nie może bez niej żyć.

W końcowej części przemówienia papieskiego w Toruniu znalazł się następujący apel: „Trzeba, aby nauka współczesna, a zwłaszcza współczesna filozofia, odnalazły – każda we własnym zakresie – ów wymiar sapiencjalny polegający na poszukiwaniu ostatecznego i całościowego sensu ludzkiej egzystencji”. Dlatego pracownicy Wydziału Nauk Pedagogicznych w Toruniu – napisał ks. Kustra we *Wstępie* – w nawiązaniu do wypowiedzianego tekstu Jana Pawła II postanowili uczcić nie tylko jego samego, ale przede wszystkim jego „kopernikańską” myśl o rozumie i wierze. To postanowienie stało u podstaw pomysłu napisania tekstów wskazujących na wielką potrzebę kształcenia (formacji) rozumu i wiary.

Intencją redaktora prezentowanej publikacji było zwrócenie uwagi na potrzebę narracji we współczesnym myśleniu o edukacji. Chociaż niektóre zamieszczone w tej publikacji artykuły nie mówią wprost o Janie Pawle II i nie odnoszą się do jego oficjalnych tekstów, to jednak zawierają ogromne bogactwo treści, o których często mówił Papież, czyli o godności człowieka, wolności, miłości, odpowiedzialności, wychowaniu, nauczaniu itp.

Wartością prezentowanej publikacji – jak czytamy we *Wstępie* – jest to, że książka może poszerzyć sposób myślenia czytelnika o współczesnej rzeczywistości i podstawowych kategoriach, takich jak: podmiotowość, aksjologia, pograniczne subiektywności i obiektywności w kulturze. Może też nadać rangę teorii komunikacji jako zasadniczej dla rozumienia świata, zarazem jako strategii rozwojowej i ważnej zarówno z perspektywy jednostki, jak i społeczeństwa.

Publikacja składa się z dwóch części. W pierwszej z nich znajdują się artykuły odnoszące się do obszaru szeroko rozumianej wiary – *fides*. Wiara nie jest równoznaczna z religią, ale jest nośnikiem wartości, szczególnie tych obiektywnych: prawdy, dobra, piękna i miłości. W części drugiej opracowania zamieszczono artykuły odnoszące się do obszaru szeroko rozumianego rozumu – *ratio*. Patrząc na wiele zjawisk, takich jak: przemoc, seksizm, autodestrukcja itp., zadajemy sobie pytanie, czy człowiek to „*animal rationale*”? Artykuły tam zawarte wskazują na potrzebę kierowania się rozumem, na konieczność myślenia i postępowania wedle istniejących w społeczeństwie zasad.

Prezentowany czytelnikowi zbiór – jak napisał w *Przedmowie* prof. dr hab. A. Nalaskowski – to zestaw bardzo dobrze napisanych i nader ciekawych tekstów. Jego autorami są zarówno utytułowani hierarchowie i przedstawiciele akademickiej profesury, jak niemal debiutanci, młodzi adepci nauki, poszukujący swoich dróg. Z dystansu, z różną jaskrawością i w różnych momentach Jan Paweł II był rodzajem latarni morskiej, światła w tunelu, inspiracją, podpowiedzią. Warto ją zatem przeczytać.

## SPIS TREŚCI

Ks. ANDRZEJ NOWICKI, Służyć sprawie zawierzenia Mądrości . . . . .	5
--------------------------------------------------------------------	---

### Z KRĘGU TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

Bp ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA	
Chrzest – fundament sakramentu pojednania w przepowiadaniu papieża Jana Pawła II . . . . .	7
Il battesimo – fondamento del sacramento della riconciliazione nella predicazione di Giovanni Paolo II . . . . .	28
Ks. ANDRZEJ NOWICKI	
Słowa i czyny Jezusa jako uzasadniona propozycja wiary chrześcijańskiej . . . . .	29
Les paroles et les actes de Jésus comme proposition de fondement de la foi chrétienne . . . . .	39
ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA	
Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze . . . . .	41
Cyprian, Bischof von Karthago, und seine Überlegungen über den Glauben . . . . .	56
Ks. RYSZARD GRONÍ	
Aelred doktorem przyjaźni chrześcijańskiej . . . . .	59
Aelred – “the Doctor of Christian Friendship” . . . . .	68

### Z INSPIRACJI SŁOWA BOŻEGO

Bp ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI	
Jak zostać apostołką, czyli feministyczna lektura Biblii w dawnych wiekach Kościoła . . . . .	69
How to be a She-Apostle: a Feminist Lecture of the Bible in Past Ages of the Church . . . . .	79
Ks. MARIUSZ ROSIK	
Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8, 2-10 . . . . .	81
Human dignity in the light of Ps 8:2-10 . . . . .	96

### WOKÓŁ TEOLOGII PASTORALNEJ

Ks. WALDEMAR IREK	
Rola zaufania społecznego w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego . . . . .	97
Rolle des Gesellschaftsvertrauen in der bürgerlichen Gesellschaft . . . . .	117

Ks. JAROSŁAW KAMIŃSKI	
Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie na przykładzie Diecezji Płockiej	119
Preparation for marriage and family life on example of Diocese Plock . . . .	136
Ks. STANISŁAW KOZAKIEWICZ	
Budować na prawdzie... ..	137
To build on the Truth... ..	147

### PSYCHOLOGIA I FILOZOFIA

WANDA ZAGÓRSKA	
Doświadczenie <i>tremendum</i> i <i>fascinans</i> w ujęciu psychologii poznawczej . . . . .	149
Experience of <i>tremendum</i> and <i>fascinans</i> from the cognitive psychology per- spective . . . . .	163
Ks. PIOTR MRZYGLÓD	
Absurd jako naczelną kategorię interpretacyjną w egzystencjalnym irracjonalizmie Lwa Szestowa . . . . .	165
The absurdity as a basic interpretative category in Lev Shestov's existential irrationalism . . . . .	183

### W NURCIE BIEGU SPRAW HISTORII

MICHAŁ PIELA SDS	
Priorytety duszpasterskie w Diecezji Wrocławskiej w pierwszych latach pasterskiej posługi biskupa Adolfa Bertrama (1) . . . . .	185
Pastoral priorities of the Diocese of Wrocław in the early years of pastoral ministry of bishop Adolf Bertram . . . . .	193
Ks. TOMASZ BŁASZCZYK	
Działalność dydaktyczno-naukowa w środowisku wrocławskim ks. prof. zw. dr. hab. Józefa Mandziuka . . . . .	195
Die wissenschaftlich-didaktische Tätigkeit von Professor Doktor Józef Mandziuk in Breslauer Kreis . . . . .	209

### SPRAWOZDANIA I RECENZJE

VII Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny. <i>Po życie sięgać nowe. Teoria a praktyka edukacyjna</i> – Toruń, 20–21 września 2010 r. (Kazimiera Wawrzynów OSU) . . . .	211
VIII Salwatoriańskie Sympozjum Misyjne. <i>Nie ustawać w głoszeniu Dobrej Nowiny</i> – Bagno, 9 maja 2011 r. (Roman Słupek SDS) . . . . .	215
Andrzej Derdziuk OFM Cap, <i>Teologia moralna w służbie wiary Kościoła</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 411 ( <i>bp Andrzej F. Dziuba</i> ) . . . . .	219

Stanisław Kowalczyk, <i>Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 246 (ks. Piotr Mrzysłód) .....	222
Bernard McGinn, <i>Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył</i> , tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 310 (ks. Mirosław Kimka) .....	225
Brian Patrick McGuire, <i>Friendship and community. The monastic experience, 350–1250</i> , Cornell University Press, Ithaca and London 2010, ss. 571 ( <i>Przyjaźń i wspólnota. Doświadczenie monastyczne, 350–1250</i> ) (ks. Ryszard Gron) .....	231
<i>O obowiązkach ludzi świeckich i ich sprawach. Część szesnasta Dekretu przypisywanego Iwonowi z Chartres</i> , wstępem poprzedził, na język polski przełożył J. Wojtczak-Szyszkowski. <i>De officiis laicorum et causis eorum Decreti Ivonis Carnutensis quo ferebatur pars sexta decima</i> , praefatione instruxit, in ligum polonam vertit G. Wojtczak-Szyszkowski, Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego w Warszawie, Warszawa 2009, ss. 277 (bp Andrzej F. Dziuba) ...	235
<i>Ökumenisches Lebenszentrum Ottmaring</i> , hrsg. von M. Decker und S. Schmid, Verlag Neue Stadt, München 2008, ss. 126 (ks. Tadeusz Fitych) .....	238
Czesław Parzyszek SAC, <i>Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei. Refleksje w oparciu o nauczanie Jana Pawła II</i> , (Biblioteka Instytutu Teologii Apostolstwa 10), Wydawnictwo Apostolicum, Zabki 2010, ss. 502 (Bogdan Giemza SDS) .....	242
Ks. Piotr Sroczyński, <i>Środki dydaktyczne i warunki ich skutecznego stosowania w katechezie szkolnej</i> , Wrocław 2008, ss. 267 (ks. Tadeusz Panuś) .....	245
Tadeusz Szubka, <i>Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, ss. 258 (Jerzy Tupikowski CMF) .....	248
<i>Wdzięczność i zobowiązanie. Myśl Jana Pawła II źródłem inspiracji współczesnego środowiska akademickiego</i> , red. Cz. Kustra, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, ss. 272 (Czesław Parzyszek SAC) .....	251
Dla Autora .....	256

## DLA AUTORA

**Artykuły, recenzje i sprawozdania**, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman CE 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii nie powinna przekraczać 5–6 stron maszynopisu. Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość od 5–8 stron.

Do tekstu (poza sprawozdania i recenzjami) należy dołączyć streszczenie w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych, które nie może przekraczać pół strony maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu i podtytuł.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

**Przypisy** należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word 97-2003) pocztą na adres:

**WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY**

**ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław**

oraz drogą elektroniczną: **przeglad@pwt.wroc.pl**

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.