

**Z fototeki
biskupa Ignacego Jeża**



Z Janem Pawłem II - 26.01. 2005



60-lecie kapłaństwa, Katowice 1997



Katowice 1997 - spotkanie z intelektualistami



Ze swoim następcą biskupom Cz. Dominem - 1992



Z ambasadorami Niemiec - w chwili powstania Wielkiej Kryzysom Zjednoczonej Europy - 2003

STUDIA Nr 11 - 2007

Koszalińsko-Kołobrzeskie



Biskup Ignacy Jeż i Dominikyan S.V.

Wywiad z biskupem Ignacym Jeżem

W wywiadzie biskup Ignacy Jeż mówi o: 1. Przejście do dziejów diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w 1992 r. 2. Relacje z biskupem Ignacym Jeżem i biskupem Ignacym Jeżem. 3. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 4. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 5. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 6. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 7. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 8. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 9. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 10. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 11. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 12. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 13. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 14. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 15. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 16. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 17. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 18. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 19. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 20. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 21. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 22. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 23. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 24. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 25. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 26. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 27. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 28. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 29. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 30. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 31. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 32. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 33. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 34. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 35. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 36. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 37. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 38. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 39. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 40. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 41. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 42. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 43. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 44. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 45. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 46. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 47. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 48. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 49. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 50. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 51. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 52. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 53. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 54. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 55. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 56. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 57. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 58. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 59. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 60. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 61. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 62. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 63. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 64. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 65. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 66. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 67. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 68. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 69. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 70. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 71. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 72. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 73. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 74. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 75. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 76. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 77. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 78. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 79. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 80. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 81. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 82. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 83. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 84. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 85. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 86. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 87. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 88. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 89. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 90. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 91. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 92. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 93. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 94. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 95. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 96. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 97. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 98. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 99. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż. 100. Biskup Ignacy Jeż i biskup Ignacy Jeż.

Uniwersytet Szczeciński
w Szczecinie
Wydział Teologiczny
Sekcja w Koszalinie

Studia
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 11 - 2007

Koszalin 2007

Redakcja:

Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz

Recenzenci numeru:

Ks. dr hab. Stanisław Bafia, prof. UWM

Ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski

Ks. dr hab. Marian Machinek, prof. UWM

Ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek

Ks. prof. dr hab. Władysław Nowak,

Ks. dr hab. Edward Wiszowaty, prof. UWM

prof. dr hab. Michał Wojciechowski

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne

ul. Seminaryjna 2

75-950 Koszalin

faks 094/345 90 21

telefon 094/345 90 20

SPIS TREŚCI

Ks. arcybiskup Kazimierz Nycz: Wprowadzenie	5
ARTYKUŁY	
Ks. Lech Bończa-Bystrzycki: Przyczynek do dziejów diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1972 - 1992	7
Ks. Tadeusz Ceynowa: Starania biskupa Ignacego Jeża o utworzenie Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie	23
Ks. Henryk Romanik: Znaczenie obecności i nauczania Jana Pawła II w Koszalinie (1-2.06.1991). Refleksje biblijno-pastoralne	33
Ks. Janusz Bujak: Czy nauczanie o <i>communicatio in sacris</i> utrudnia interkomunię pomiędzy katolikami i luteranami?	53
Ks. Pavol Dancák: Myśl Jana Pawła II w kontekście <i>paideia</i>	73
Ks. Dariusz Jastrząb: Znak czasu - kryzys ojcostwa	91
Ks. Ryszard Kozłowski: Człowiek bez twarzy. Studium z filozofii człowieka ks. Józefa Tischnera	101
Ks. Remigiusz Król: Główne wątki Tomaszowej antropologii	121
Ks. Jerzy Kulaczkowski: Uczestnictwo w więzi Chrystusa z Kościołem istotą sakramentalności małżeńskiej	133
Ks. Janusz Lemański: Jak wyglądała Arka Przymierza (Wj 25,10-22)?	149
Alicja Łyskawka: Jan Paweł II i Jean Paul Sartre o odpowiedzialności w świetle wolności	157
O. Wiesław Regliński: Życie społeczne jako płaszczyzna spotkania moralności i prawa	165
Ks. Edward Sienkiewicz: Prawda w refleksji wiary	185
Ks. Andrzej Wachowicz: Czystość małżeńska jako relacja wyłączności	195
Ks. Wojciech Wójtowicz: Tożsamość współczesnego kapłana. Między teologią kapłaństwa Józefa Ratzingera a nauczaniem Benedykta XVI	205
Ks. Rafał Zabłoński: Koncepcja osoby w ujęciu Karola Wojtyły	215
Ks. Marek Żejmo: Grundtvig i Kierkegaard: dwie krytyki duńskiego luterńskiego Kościoła państwowego	229
Ks. Józef Swastek: Wybitny uczoney i pasterz dobry. Wspomnienie o śp. księdzu profesorze doktorze habilitowanym Edwardzie Nawrocie z okazji pierwszej rocznicy Jego śmierci	245

RECENZJE

- Ks. Janusz Bujak:** Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004 253
- Ks. Zygmunt Czaja:** A. Piątkowska, K. Stępień (red.), *Wychować charakter*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2005 261
- Ks. Zygmunt Czaja:** Krystyna Chałas, Stanisław Kowalczyk, *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym. Elementy teorii i praktyki*, Wydawnictwo Jedność, Lublin-Kielce 2006 265
- Ks. Edward Sienkiewicz:** *Czym jest kontemplacja?* Tomasz Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji* (The Inner Experience. Notes on Contemplation), tłum. Izabela i Piotr Zarębscy, Wydawnictwo M, Kraków 2005 271
- Ks. Edward Sienkiewicz:** *Blisko Syna i blisko wierzących w Chrystusa* Adam Wojtczak, *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza - Wydział Teologiczny, Poznań 2005. 277

WYWIAD

- Przygody z Opatrznością - z biskupem seniorem Ignacym Jeżem rozmawia
ks. Henryk Romanik 285

WPROWADZENIE

Kościół, o którym mówimy: jeden, święty, powszechny i apostołski, żyje i działa na całym świecie. Nie dzieli się na mniejsze części, lecz jest obecny w każdym Kościele partykularnym. Tam, gdzie jest biskup i Eucharystia, tam jest Kościół. Tak jak w partykule, cząsteczce, konsekrowanej Hostii jest obecny cały Chrystus, tak w Kościele diecezjalnym jest obecny Kościół. Jedność z biskupem Rzymu gwarantuje eklezjalność wspólnoty konkretnej diecezji.

Stąd powstanie nowej diecezji to nie tylko akt administracyjny. To głębokie teologiczno-mistyczne wydarzenie, ważne dla Kościoła. Można je porównać do powołania gminy chrześcijańskiej w pierwszym wieku, gdy apostoł przychodził do miasta, nauczał, udzielał chrztu, wprowadzał w Kościół, szedł dalej, a na miejscu ustanawiał biskupa. Tak powstawały gminy, nazywane później Kościołami: w Koryncie, w Kolossach itp.

Na tej zasadzie rodził się Kościół katolicki na Ziemiach Odzyskanych po wojnie. Najpierw byli posłani kapłani, by głosili ewangelię, udzielali sakramentów i pełnili posługę miłości. Potem ustanowiono wielką administraturę gorzowską i papież posłał tam biskupów. W tym wielkim Kościele, obejmującym jedną trzecią terytorium Polski, trwała trudna, ale niezwykle gorliwa praca apostołska biskupów i kapłanów w oczekiwaniu, aż komunistyczne władze pozwolą na powstanie diecezji na Ziemiach Odzyskanych. Oczekiwanie to trwało do roku 1972. Wtedy z jednej wielkiej diecezji gorzowskiej powstały trzy diecezje, w tym jedna w Koszalinie, Kościół Koszalińsko-Kołobrzegi. Pierwszym biskupem, który jako biskup pomocniczy w Gorzowie przygotowywał się do tej funkcji, był nasz biskup senior Ignacy Jeż.

Powstanie Kościoła, nowej diecezji, to wielkie wydarzenie eklezjalne, ale też społeczne dla tych odzyskanych ziem. Było to też wyzwanie dla kapłanów, wiernych, a zwłaszcza biskupa. Trzeba było zadbać, by nowa diecezja mogła wypełniać swoją misję. Do tego konieczne są podstawowe struktury diecezjalne, kuria, seminarium, sąd biskupi. Wszystko to wraz ze swymi współpracownikami podjął biskup Ignacy Jeż i prowadził przez równe dwadzieścia lat. Czasy były komunistyczne i niesprzyjające, a mimo to udało się prowadzić dzieło ewangelizacji w coraz lepszych warunkach. Przyszedł do tej pracy przygotowany i zahartowany przez lata okupacji i stalinowskiego terroru. Jako młody ksiądz wyświęcony w czerwcu 1937 roku miał za sobą trzy lata obozu w Dachau. Miał doświadczenie parafialne oraz wychowawcze, gdyż był wicerektorem Niższego Seminarium Duchownego w Katowicach.

Był przygotowany jako biskup, pracując na tych ziemiach u boku biskupa Wilhelma Pluty.

Mając 55 lat kapłaństwa, przeszedł na emeryturę jako ordynariusz. Doczekał wyboru papieża Jana Pawła II, którego mógł uważać za przyjaciela i tak był przez Sługę Bożego uważany. Doczekał ostatecznego upadku komunizmu, doczekał wreszcie wizyty Ojca Świętego w nowej diecezji. Wizytę tę przygotował, papieża podejmował, a owoce swojej pracy i papieskiej pielgrzymki zostawił następcom. Przez ostatnie 15 lat jest cenionym, lubianym i bardzo potrzebnym diecezji, biskupem seniorem. Jest chodzącą historią Kościoła Koszalińsko-Kołobrzeskiego. Jest biskupem ogromnych zasług dla nowej diecezji. Jest człowiekiem optymizmu i uśmiechu, szanowanym przez kapłanów i wiernych świeckich, lokalne władze, a także ludzi niewierzących i poszukujących.

Sam miałem szansę, wprawdzie krótką, doświadczyć tego wszystkiego, będąc jego kolejnym następcą na biskupiej katedrze. To niezwykle kapłaństwo biskupa seniora trwa już 70 lat. To niezwykle jubilat i niezwykle jubileusz. Wszyscy gratulujemy, wszyscy dziękujemy Panu Bogu i samemu jubilatowi. Wszyscy życzymy *ad multos annos* w życiu i w kapłaństwie.

ARTYKUŁY

Koszalin, 11 marca 2007

bp Kazimierz Nycz

Ks. LECH BOŃCZA-BYSTRZYCKI

**PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW DIECEZJI
KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ
W LATACH 1972-1992**

Kapłan diecezji katowickiej mgr **Ignacy Jeż** (ur. 31 VII 1914 r.,
wyświęcony na kapłana 20 VI 1937 r.)¹ został w dniu 5 VI 1960 r.

¹ I. Jeż – ur. 31 lipca 1914 r. w Radomyślu Wielkim (pow. Mielec, diecezja tarnowska), pochodzi z rodziny urzędniczej (ojciec Jan – naczelny sekretarz sądu powiatowego w Katowicach, matka Jadwiga z d. Liszkowska), był najmłodszym z czworga rodzeństwa: dwie siostry Łucja i Wanda oraz brat Kazimierz; szkołę podstawową odbył w latach 1921-1924 (początkowo w Ostrowie Poznańskim, a potem od 1923 r. w Katowicach, dokąd jego rodzina przeprowadziła się, zamieszkując w parafii św. Piotra i Pawła); po czym od 1924 r. uczęszczał do neoklasycznego gimnazjum państwowego w Katowicach (świadectwo dojrzałości – 31 V 1932 r.), by następnie w latach 1932-1937 studiować teologię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, wieńcząc ją tytułem magistra z zakresu historii Kościoła. Ukoronowaniem jego drogi życiowej było przyjęcie 20 czerwca 1937 r. święceń kapłańskich w Katowicach z rąk biskupa Stanisława Adamskiego, po czym ks. I. Jeż został mianowany wikariuszem w parafii Wniebowzięcia NMP w Hajdukach Wielkich (dziś Chorzów Batory). Tamże z powodu zorganizowania uroczystej Mszy św. za zmarłego w obozie koncentracyjnym proboszcza ww. parafii w Hajdukach ks. Józefa Czempieła, został w dniu 17 sierpnia 1942 r. aresztowany i uwięziony w Katowicach (jakoby urządził manifestację przeciwko okupantom).

7 października 1942 r. znalazł się on także w obozie koncentracyjnym w Dachau k. Monachium; tamże w grudniu 1944 r. zgłosił się z posługą kapłańską do bloku obozowego, w którym przebywali więźniowie зараżeni na tyfus płamisty; w końcu w tym obozie koncentracyjnym przebywał do dnia wyzwolenia tego obozu przez wojska amerykańskie - 29 kwietnia 1945 r. jako więzień nr 37 196.

Po wyjściu z obozu koncentracyjnego przez pewien okres (wrzesień 1945 - maj 1946) był kapelanem obozu dla około 4000 Polaków w Göppingen, k. Stuttgartu (Würtembergia); następnie po powrocie do kraju w czerwcu 1946 r. został wikariuszem w Radlinie i Bogucicach (VI-IX 1946 r.), potem od 4 IX 1946 r. był katechetą w Prywatnym Katolickim Gimnazjum im. św. Jacka w Katowicach i prefektem

Ks. LECH BOŃCZA-BYSTRZYCKI

**PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW DIECEZJI
KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ
W LATACH 1972-1992**

Kapłan diecezji katowickiej mgr **Ignacy Jeż** (ur. 31 VII 1914 r.,
wyświęcony na kapłana 20 VI 1937 r.)¹ został w dniu 5 VI 1960 r.

¹ I. Jeż – ur. 31 lipca 1914 r. w Radomyślu Wielkim (pow. Mielec, diecezja tarnowska), pochodzi z rodziny urzędniczej (ojciec Jan – naczelny sekretarz sądu powiatowego w Katowicach, matka Jadwiga z d. Liszkowska), był najmłodszym z czworga rodzeństwa: dwie siostry Lucja i Wanda oraz brat Kazimierz; szkołę podstawową odbył w latach 1921-1924 (początkowo w Ostrowie Poznańskim, a potem od 1923 r. w Katowicach, dokąd jego rodzina przeprowadziła się, zamieszkując w parafii św. Piotra i Pawła); po czym od 1924 r. uczęszczał do neoklasycznego gimnazjum państwowego w Katowicach (świadectwo dojrzałości – 31 V 1932 r.), by następnie w latach 1932-1937 studiować teologię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, wieńcząc ją tytułem magistra z zakresu historii Kościoła. Ukoronowaniem jego drogi życiowej było przyjęcie 20 czerwca 1937 r. święceń kapłańskich w Katowicach z rąk biskupa Stanisława Adamskiego, po czym ks. I. Jeż został mianowany wikariuszem w parafii Wniebowzięcia NMP w Hajdukach Wielkich (dziś Chorzów Batory). Tamże z powodu zorganizowania uroczystej Mszy św. za zmarłego w obozie koncentracyjnym proboszcza ww. parafii w Hajdukach ks. Józefa Czempieła, został w dniu 17 sierpnia 1942 r. aresztowany i uwięziony w Katowicach (jakoby urządził manifestację przeciwko okupantom).

7 października 1942 r. znalazł się on także w obozie koncentracyjnym w Dachau k. Monachium; tamże w grudniu 1944 r. zgłosił się z posługą kapłańską do bloku obozowego, w którym przebywali więźniowie zarażeni na tyfus płamisty; w końcu w tym obozie koncentracyjnym przebywał do dnia wyzwolenia tego obozu przez wojska amerykańskie - 29 kwietnia 1945 r. jako więzień nr 37 196.

Po wyjściu z obozu koncentracyjnego przez pewien okres (wrzesień 1945 - maj 1946) był kapłanem obozu dla około 4000 Polaków w Göppingen, k. Stuttgartu (Württembergia); następnie po powrocie do kraju w czerwcu 1946 r. został wikariuszem w Radlinie i Bogucicach (VI-IX 1946 r.), potem od 4 IX 1946 r. był katechetą w Prywatnym Katolickim Gimnazjum im. św. Jacka w Katowicach i prefektem

internatu dla młodzieży męskiej oraz od 1 X 1946 r. – nauczycielem religii w Męskim Gimnazjum i Liceum w Katowicach i katechetą siostr zakonnych.

W 1950 r. został dyrektorem w katowickim Niższym Seminarium Duchownym aż do 7 IX 1955 r., obejmując wówczas stanowisko wicerektora Śląskiego Seminarium Duchownego w Tarnowskich Górach i od 1957 r. pełnił urząd rektora katowickiego Niższego Seminarium Duchownego im. św. Jacka aż do wyniesienia go do godności biskupiej w 1960 r.

Papież Jan XXIII mianował go 20 IV 1960 r. biskupem pomocniczym tytułu *Albae Marittime* w Gnieźnie (dewiza biskupia: *Veni ignem mittere* [*Przyszedłem rzucić ogień*]) z przeznaczeniem dla Gorzowa Wielkopolskiego, będąc prekonizowany 13 maja 1960 r. i konsekrowany w katedrze gorzowskiej w dniu Zielonych Świąt 5 czerwca 1960 r. W 1962 r. był uczestnikiem Soboru Watykańskiego II; wreszcie w dniu 16 września 1967 r. został biskupem pomocniczym w Gorzowie Wlkp.; *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972-1992*, zebrał i opracował Marian Czerner. Koszalin 1995, s. 362- 364; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*. Koszalin 1974, s. 7a, 19-20; *Spis duchowieństwa diecezjalnego w Polsce*. Poznań-Warszawa 1975, s. 226; *Spis duchowieństwa diecezjalnego w Polsce*. Warszawa 1998, s. 19; *Bogu dziękujcie...25 lat diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972-1997*, Koszalin-Warszawa 1997, s. 11-12, 71, 101; Lech Bończa-Bystrzycki, *Biskupi, urzędy, instytucje*. „Gość Niedzielny”, nr 23, r. LXXXII z 5 VI 2005, s. VI; tenże, *Diecezja koszalińsko-kołobrzescka w: „75 lat Gościa Niedzielnego 1924-1998”*. Katowice 1998, s. 126; tenże, *Historia diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej (1972-2005)*, w: *Kościół Rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945-2005*, G. Wejman (red.) Szczecin 2005, (cyt. L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*), s. 103; tenże, *Historia diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej (1972-2005)*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzesckie*”, nr 10. Koszalin 2005, (cyt. L. Bończa-Bystrzycki, *Historia diecezji...*), s. 31; tenże, *Organizacja Kościoła Rzymskokatolickiego w Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej (1972-1988)*, „*Wczoraj i Dziś*”. Koszalin 1988, (wydanie specjalne), s. 2 i 15.; tenże, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej (X-XX wiek)*, w: *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, Koszalin 1998, s. 85; Tadeusz Ceynowa, *Koszalińsko-Kołobrzescka Diecezja w: Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, s. 977; Michał Chorzępa, *Ingres pierwszego Ordynariusza diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej Ks. Biskupa Ignacego Jeża*. „*Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne*” (1973), nr 1-2, s. 40; tenże, *Objęcie nowo utworzonej diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej przez jej pierwszego ordynariusza księdza biskupa Ignacego Jeża*. „*Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne*”, Koszalin 1973, s. 1-2, 50-53; Kazimierz Dullak, *Bezpośrednie przygotowania i erekcja diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, w: *1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*. Praca zbiorowa pod redakcją biskupa seniora Ignacego Jeża, Koszalin 2000, s. 242 *Pierwszy biskup diecezjalny koszalińsko-kołobrzescki – Ignacy Jeż*; Helmut Holzapfel, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzescka*, w: *Radość z nadziei*. W 25-lecie posługi biskupiej Ordynariusza Koszalińsko-Kołobrzesckiego. Koszalin 1985, s. 220-221; Ignacy Jeż, *Błogosławcie Pana Światło i ciemności*, Katowice 1994, s. 10, 16-19, 35, 40, 43; tenże, *Nadzwyczajnie zwyczajny Biskup uśmiechu o Janie*

konsekrowany na biskupa w katedrze gorzowskiej i przeznaczony do pomocy biskupa Wilhelma Pluty w Gorzowie Wielkopolskim (formalnie został biskupem sufraganiem w Gorzowie dopiero 16 IX 1967 r. w związku z faktem ustanowienia przez papieża Pawła VI dnia 23 III 1967 r. m.in. administratora apostolskiego w Gorzowie). Bowiem biskup W. Pluta uznał, że najlepiej będzie mu się współpracowało z dwoma biskupami sufraganami [Jerzym Strobą i Ignacym Jeżem] wywodzącymi się z diecezji katowickiej (widocznie w latach 1958-1960 nie było godniejszych kandydatów na stanowiska biskupów pomocniczych w ówczesnej administracji gorzowskiej).

Czy biskup pomocniczy I. Jeż myślał w swoim życiu zostać biskupem diecezjalnym? (ordynariuszem?). Zostawiam to pytanie otwarte, czy rzeczywiście tak było? Oficjalnie, urzędowo wypadałoby powiedzieć skromnie: „pasterzuję w Winnicy Pańskiej jako biskup, niezależnie na jakim stanowisku kościelnym sufragana czy ordynariusza”. Jednak niezależnie od tej dywagacji

Pawle II, Katowice 2005, s. 9-12, 23; Leon Konieczny, *Od Reinberna do Ignacego. Z Tradycji historycznych diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, w: *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Praca zbiorowa pod redakcją biskupa seniora Ignacego Jeża, Koszalin 2000, s. 205-206; Piotr Krupa, *20 lat diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej, 55 lat kapłaństwa Księdza Biskupa Seniora Ignacego Jeża*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzesckie*”, Koszalin 1992, nr 1; Jacek Kurek i Zbigniew Hojka, *Śląski Machabeusz Ksiądz Józef Czempiel i jego parafia*, Chorzów Batory – Wielkie Hajduki 1997, s. 172 *Niemcy ostrzegali, by o nabożeństwie nie informować zbyt dokładnie parafian i nie spowodować przybycia do kościoła tłumów. Wikary, ksiądz Ignacy Jeż, nie uległ jednak tej presji, w efekcie czego na Mszy stawiły się rzesze parafian. Hitlerowcy odebrali nabożeństwo w kategoriach politycznych. Stwierdzili, że była to zwyczajna manifestacja antyniemiecka... Mimo że Mszy tej nie odprawiał ksiądz Jeż (lecz ksiądz P. Czaja), jego to uznano za głównego jej inicjatora. Aresztowano go zatem i wysłano w to samo miejsce, w którym ostatnie lata życia spędził jego przyjaciel, mistrz i proboszcz*, s. 176 *Pod koniec lat trzydziestych bardzo bliskim wikarym księdza Czempieła stał się przybyły do Hajduk w sierpniu 1937 r. neoprezbiter ksiądz Ignacy Jeż. Człowiek młody, przystojny, szybko nazwany w parafii księdzem Aniołem tyleż ze względu na swą posturę, ile na charakter*, s. 181; Piotr Tadeusz Mielczarek, *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzescka*, A. Rys historyczny w: *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...1982*, s. 61; Piotr Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Słownik biograficzny, Warszawa 1992; tenże, *Hierarchia Kościoła katolickiego*, w: *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990 Rocznik statystyczny*, L. Adamczuk (red.) Witold Zdaniewicz. Warszawa 1991, s. 88; Grzegorz Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 145; *Przygody z Opatrznością z biskupem Ignacym Jeżem rozmawiają Alina Petrowa-Wasilewicz i ks. Krystian Kukowka*. Katowice 2004, s. 5, 9-11, 37-38, 40, 43, 98, 117; *Świadek historii Na jubileusz 90. urodzin Jego Ekscelencji biskupa Ignacego Jeża*, Koszalin 2004, s. 5-7, 18-19, 31, 35, 63, 69, 72, 91-92; *Uroczysty ingres ks. bpa Ignacego Jeża – koszalińskie „Te Deum”*, „*Zorza*” z 19 XI 1972, s. 8-9.

personalnej, biskup pomocniczy I. Jeż został biskupem diecezjalnym (ordynariuszem) diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w sposób dewolucyjny już w dniu 8 VI 1972 r., a następnie w dniu 8 VII 1972 r. sporządzono protokół z objęcia przez niego w posiadanie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej oraz 11 VIII 1972 r. została wydana bulla papieża Pawła VI o mianowaniu I. Jeża biskupem ordynariuszem diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Uznano bowiem, że w związku z powstaniem diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 28 VI 1972 r. (bulla papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus*)² należało uprzednio zrezygnować z procedury przewidzianej w rządowym dekreście o obsadzaniu stanowisk kościelnych z grudnia 1956 r. (czyli desygnowano biskupa J. Jeża na ordynariusza nowej diecezji z naruszeniem wymogów ww. dekretu, który jednak nie obowiązywał papieża i tym samym *Stolica Apostolska* tego dekretu nie uznała, bowiem nie wolno było krępować decyzji Ojca Świętego), a ówczesne władze państwowe możliwe, że nie zgodziłyby się na taki sposób mianowania nowego ordynariusza. Zatem Ojciec św. narzucił władzom rządowym ustanowienie I. Jeża jako biskupa diecezjalnego w nowo powstałej diecezji, z siedzibą w Koszalinie. W przeciwnym wypadku sprawa ustanowienia nowego biskupa rezydencjonalnego przeciągałaby się zbyt długo.

W tym miejscu można jedynie w niniejszym „przyczynku” (bo m.in. takie ma prawo) postawić pytanie retoryczne, dlaczego biskup I. Jeż został ordynariuszem w Koszalinie, a nie np. w Szczecinie? Możliwe, że prymas Polski S. Wyszyński i biskup gorzowski W. Pluta podsunęli papieżowi taki, a nie inny wybór (a jakie względy zadecydowały?) o tym prawdopodobnie się dowiemy po wielu latach, kiedy archiwa kościelne udostępnią nam tego rodzaju materiały źródłowe.

Z naszego historycznego stanowiska diecezjalnego możemy postawić zasadniczą tezę: bardzo dobrze się stało, że biskup I. Jeż został biskupem koszalińsko-kołobrzeskim, bowiem w ciągu swego dwudziestolecia

² *Kronika...*, s. 13, 359-361, 364-366; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1974, s. 17; *Bogu dziękujcie...*, s. 8, 3, 101; „Trybuna Ludu” z 30 VI 1972; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 102; tenże, *Historia diecezji...*, s. 29, 33; tenże, *Struktura organizacyjna Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X-XX w.)*, w: „Koszalińskie Studia i Materiały”, Koszalin 1999, nr 1, s. 278; T. Ceynowa, *Koszalińsko...*, s. 976; *Dostosowanie granic administracji kościelnej do zachodniej granicy Państwa Polskiego*. „Trybuna Ludu” z 30 VI 1972; K. Dullak, *Bezpośrednie...*, s. 244-245; M. Gołębiowski, *Przedmowa*, w: *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Praca zbiorowa pod redakcją biskupa seniora Ignacego Jeża. Koszalin 2000, s. 11; I. Jeż, *Nadzwyczajnie...*, s. 24; L. Konieczny, *Od Reinberna...*, s. 204; P. T. Mielczarek, *Utworzenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, jej organizacja i dotychczasowe osiągnięcia*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne”(1982), nr 4-6, s. 102; *Świadek...*, s. 106-107.

pasterzowania dokonał wielkich dzieł, za które diecezja jest Mu bardzo wdzięczna.

Ukażemy niektóre osiągnięcia Jubilata, bowiem historia diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej została już przedstawiona w rozmaitych aspektach; z tym, że najbardziej wiarygodne i rzetelne jej opracowanie będzie możliwe dopiero z perspektywy historycznej kilkudziesięciu lat, kiedy będą w pełni otwarte kościelne archiwalia.

Przechodząc do omówienia zasług Zaczynego Jubilata na niwie diecezjalnej, należy wypunktować najpoważniejsze dokonania.

Pierwszym zadaniem nowego biskupa diecezjalnego I. Jeża było erygowanie podstawowych urzędów i instytucji diecezjalnych, m.in. zorganizowanie centralnego biura diecezjalnego w postaci Kurii Biskupiej (z podstawowym wydziałem duszpasterskim, katechetycznym i gospodarczym) i tym samym dobrać sobie najbliższych współpracowników oraz uzyskania osobnego budynku kurialnego (dopiero w 1973 r.). Wprawdzie władze państwowe w końcu uznały nową diecezję koszalińsko-kołobrzeską i jej biskupa ordynariusza, jednak w praktyce polityka wyznaniowa nie była przychylna Kościołowi, zmieniano najwyżej sposoby jej realizacji w zależności od konkretnych sytuacji. Jednak dzięki usilnym staraniom naszego biskupa władze państwowe dopiero wskutek decyzji z dnia 8 maja 1974 r. przekazały budynek dotychczasowego Archiwum Państwowego w Koszalinie, przy ul. Związku Walki Młodych na rzecz rezydencji biskupa diecezjalnego oraz wskutek decyzji z dnia 16 września 1974 r. również w Koszalinie, przy tej samej ulicy uzyskano budynki na własność Kurii Biskupiej.

Do pomocy Dostojnego Jubilata Ojciec Święty mianował 22 III 1974r. biskupa sufragana w osobie ks. mgra Tadeusza Werno (konsekracja 25 V 1974r. w Koszalinie) oraz w 1984 r. drugiego biskupa sufragana – ks. dra Piotra Krupe (mianowany – 18 II 1984 r., konsekrowany – 15 IV 1984 r.).

Równocześnie nowy ordynariusz był w pełni świadomy, że zastał w 1972 r. smutną statystykę diecezjalną (kościelną): na 871 900 ludności w naszej diecezji było tylko 16 dekanatów, 137 parafii (a nawet 136 lub 134), 548 kościołów, 334 kapłanów (w tym tylko 215 księży diecezjalnych i 119 zakonnych) oraz bardzo skromna liczba 52 kleryków (alumnów); Józef Jaroń m.in. podał nawet, że w 1972 r. w naszej diecezji było tylko 41 alumnów. W 1982 r. diecezja nasza już liczyła m. in. 987,9 tys. ludności (w tym 933,6 tys. ochrzczonych katolików = 94,5%), 21 dekanatów, 201 parafii, 10 wikarii parafialnych, 209 kościołów parafialnych i 353 kościołów filialnych, 256 kapłanów diecezjalnych i 105 zakonnych, 105 alumnów i 298 sióstr zakonnych.

Sam Dostojny Jubilat zaznaczył: *na zakończenie mojej posługi było o 100 [parafii – dp. L. B.B.] więcej [w porównaniu do 1972 r. – dop. L. B.B.]*³.

W tej sytuacji kościelnej I. Jeż przystąpił do powiększenia ilościowego parafii, kościołów, dekanatów, księży i kleryków. I to Mu się w pełni udało; bowiem według stanu z 1991 r. nasza diecezja liczyła już nieco ponad 1 mln ludności, 26 dekanatów, 236 parafii, 654 kościołów, 490 księży (w tym 381 diecezjalnych i 109 zakonnych) oraz 110 kleryków⁴.

Zwiększenie ilości parafii nie było rzeczą łatwą, bowiem władze państwowe (musiały na utworzenie parafii wyrazić zgodę) były temu przeciwnie ze względów ideologicznych, gdyż starały się nie dopuścić do rozwoju życia parafialnego i tym samym Kościoła katolickiego (sam biskup I. Jeż m.in. stwierdził: *Podjęmowane wysiłki, by zwiększyć liczbę parafii, napotykały na zdecydowany opór miejscowych władz państwowych... I dlatego wnioski zgłaszane o pozwolenie na powstanie nowych parafii z reguły były załatwiane negatywnie*). D. Jakubowski stwierdził: *Państwo uważało się za gospodarza na Pomorzu Środkowym i nie chciało dopuścić głównie z ideologicznych powodów do rozwoju Kościoła i krzewienia chrześcijańskich wartości wśród ludności*⁵.

W tym względzie jednym ze skutecznych sposobów, które biskup I. Jeż stosował, było uzasadnienie wniosku o erekcję parafii przy pomocy tzw. *schematyzmu diecezjalnego* wydanego w 1949 r., w którym wykazano spisy parafii katolickich erygowanych jeszcze przed wprowadzeniem reformacji na Pomorzu w 1534⁶.

³ *Kronika...*, s. 361, 382; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1974, s. 18-19; *Bogu dziękujcie...*, s. 15, 102; L. Adamczuk, *Struktura organizacyjno-terytorialna Kościoła, w: Kościół katolicki w Polsce 1918-1990 Rocznik statystyczny*, L. Adamczuk (red.) W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 125, 127; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 102; tenże, *Historia diecezji...*, s. 29; tenże, *Trzy reformy administracyjne*. „Gość Niedzielny”, nr 20, r. LXXXII z 15 V 2005, s. VII; tenże, *Zarys...*, s. 86; K. Dullak, *Bezpośrednie...*, s. 255; J. Jaroń, *Seminaria i katolickie szkolnictwo, w: Kościół katolicki w Polsce 1918-1990 Rocznik statystyczny*, L. Adamczuk (red.) W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 242; L. Konieczny, *Od Reinberna...*, s. 204-205; J. Mariański, *Katolicy w strukturze wyznaniowej Polski, w: Kościół katolicki w Polsce 1918-1990 Rocznik statystyczny*, L. Adamczuk (red.) W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 52; P.T. Mielczarek, *Diecezja...*, s. 62; *Przygody...*, s. 167; *Świadek...*, s. 109-110.

⁴ L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 102, tenże *Historia diecezji...*, s. 29-20; tenże, *Zarys...*, s. 86.

⁵ D. Jakubowski, *Integracja społeczna na Pomorzu Środkowym w latach 1945-1990*. Poznań 2003 (wydruk komputerowy pracy doktorskiej), s. 187; I. Jeż, *20 lat diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, w: W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Praca zbiorowa pod redakcją biskupa seniora Ignacego Jeża, Koszalin 2000, s. 272.

⁶ *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej*, Gorzów Wlkp. 1949.

Niejako klasycznym przykładem może być utworzenie parafii katolickiej w Charzynie k. Kołobrzegu. Jeszcze w schematyzmie diecezji gorzowskiej z 1969 r. zanotowano, że Charzyno jest kościołem filialnym parafii kołobrzeskiej⁷. Natomiast w schematyzmie z 1949 r. Charzyno figuruje jako parafia należąca do dekanatu koszalińskiego, w której kościół zbudowany w stylu gotyckim był fundowany w XIV w., kanonicznie należący do parafii kołobrzeskiej⁸. Argumenty duszpasterskie nie przekonywały urzędników państwowych, by ponownie w Charzynie powołać parafię, a jedynie uzasadnienie historyczne, że *pierwszy kościół i parafia [w Charzynie – dop. L. B.B.] istniały we wsi już w XIII w. Patronat nad nim sprawował klasztor ss. Cysterek w Koszalinie*⁹. Wskutek tej ostatniej argumentacji 9 VI 1973r. został w Charzynie ustanowiony proboszcz w osobie ks. Józefa Zwiefki i tym samym erygowana parafia¹⁰. M.in. w ten sposób biskup I. Jeż powołał do życia w naszej diecezji około 50 parafii.

Innym sposobem tworzenia nowych parafii, które Jubilat stosował, było posyłanie księdza do kościoła filialnego, przy którym on zamieszkiwał, będąc wobec władz państwowych tylko wikariuszem, a de facto sprawował funkcje proboszczowskie. M.in. w ten sposób ominięto w wielu wypadkach stawianie wniosków o tworzenie nowych parafii, bowiem władze państwowe nie zgodziłyby się wówczas na erekcję samodzielnej parafii. Np. w 1969 r. kościół filialny w Dobieszewie k. Słupska należał do parafii Dębica Kaszubska¹¹. Jednak ze względu na zbyt daleką odległość między tymi miejscowościami (10 km), bp I. Jeż starał się o usamodzielnienie Dobieszewa, na co władze państwowe nie wyrażały zgody. Wobec tego w Dobieszewie utworzono *wikarię parafialną należącą do parafii Dębica Kaszubska*, w której zamieszkał rektor (nieformalny proboszcz)¹². Dopiero przemiany społeczne w sierpniu 1980 r. za sprawą „Solidarności” (powstała we wrześniu 1980 r.) sprawiły, że stały się one wstępem do nowej epoki rozpoczynającej się od upadku systemu komunistycznego i to nie tylko w Polsce, ale i w innych krajach, np. w Rosji (dotychczas bowiem istniała represyjna polityka wyznaniowa w PRL prowadzona wobec Kościoła katolickiego). Kościół w Polsce wkraczał coraz

⁷ *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej rok 1969*, Gorzów Wlkp. 1969, s. 131.

⁸ *Schematyzm Administracji...*, s. 106.

⁹ *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 186.

¹⁰ *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1977, s. 125; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 2004, s. 102 podano, że ks. J. Zwiefka był proboszczem w Charzynie w latach 1972-1980.

¹¹ *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej...*, s. 250.

¹² *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1977, s. 184, od 29 VII 1976 r. był tam rektorem ks. Jan Strzelecki.

bardziej na teren życia publicznego. Również można było bez większych przeszkód zakładać nowe parafie.

Z tego skrzętnie skorzystał biskup ordynariusz I. Jeż, np. w przypadku wikarii w Dobieszewie, dekretem naszego biskupa erygowano tam parafię w dniu 24 VI 1981 r. i tym samym miejscowy rektor przyjął oficjalnie tytuł proboszcza¹³. Tego samego dnia również założono parafię w Nożynie koło Bytowa¹⁴ oraz w Słupsku – św. Jacka¹⁵.

Zatem od przemian społeczno-politycznych w naszym kraju dzięki „Solidarności” można było już swobodnie tworzyć nowe jednostki parafialne. Także dzięki aktywności duszpasterskiej naszego Arcypasterza, w latach 1972-1991 nasza diecezja wzbogaciła się o nowe 100 parafii, co należy uznać za wielki sukces duszpasterski. Według D. Jakubowskiego, *W sierpniu 1990 roku erygowana została 239 parafia w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*¹⁶.

Z problemem zakładania nowych parafii wiąże się również sprawa budowy nowych kościołów. Pod tym względem - podobnie jak z erygowaniem nowych parafii – władze państwowe były przeciwne ich budowie, przede wszystkim z powodów ideologicznych (nie chciały doprowadzić do rozwoju Kościoła katolickiego w Polsce) – *Władze państwowe w myśl swoich założeń nie chciały udzielać pozwoleń na budowę nowych kościołów, tłumacząc się brakiem materiałów budowlanych, ale ważniejsze dla nich były względy ideologiczne*¹⁷.

Do lat 1980-1981 jedynie dla ogólnej opinii społeczeństwa polskiego, a przede wszystkim dla Stolicy Apostolskiej i krajów niekomunistycznych, zezwalano w Polsce na budowę pojedynczych spektakularnych obiektów sakralnych (jako zewnętrzna wizytówka władz komunistycznych, że nie walczą one z Kościołem katolickim w naszym kraju). Do takich pokazowych obiektów w naszej diecezji należy uzyskanie zezwolenia na budowę kościoła bł. Maksymiliana Kolbego w Słupsku, którego budowę rozpoczęto w 1975 r.¹⁸. Cała diecezja koszalińsko-kołobrzescka zbierała cegielki na jego budowę (erekcja parafii – 16 IV 1977 r., kardynał Stefan Wyszyński poświęcił plac i kamień węgielny 26 VI 1977 r.¹⁹; poświęcenie dolnego kościoła 31 XII 1978r.

¹³ *Kronika...*, s. 111; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 264.

¹⁴ *Kronika...*, s. 111; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 121.

¹⁵ *Kronika...*, s. 111; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 341.

¹⁶ D. Jakubowski, *Integracja...*, s. 193.

¹⁷ I. Jeż, *20-lecie...*, s. 266.

¹⁸ *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 343; *Bogu dziękujcie...*, s. 19.

¹⁹ *Kronika...*, s. 59; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 343; *Bogu dziękujcie...*, s. 23; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 107; tenże, *Historia diecezji...*, s. 34-35.

i górnego 22 XII 1985 r.²⁰). Dariusz Jakubowski wyraźnie zaznaczył, że w latach 1975-1980 zwiększyła się liczba obiektów sakralnych zatwierdzonych do budowy [na Pomorzu Środkowym – dop. L. B.B.] . *Jednakże realizacja tych inwestycji zostawała tylko na papierze. Jednocześnie władze administracyjne z całą stanowczością zwalczały samowolę budowlaną*²¹.

Skoro były tego rodzaju trudności budowlane, franciszkanie z Koszalina uznali, że dotychczasowy ich niewielki kościół Podwyższenia Krzyża św. był za mały, wobec tego uzyskali zezwolenie jedynie na jego rozbudowę; ten fakt skrzętnie wykorzystali i w rzeczywistości w latach 1976-1981 wybudowali właściwie nową budowlę sakralną zaprojektowaną przez architekta z Poznania Wojciecha Kasprzyckiego, gdyż nie ma dzisiaj śladu ze starego kościoła (jedynie pozyskano z niego 40 000 cegieł), a rzekomo miał być tylko rozbudowany. *Władze administracyjne decyzje odmowne [odnośnie budownictwa sakralnego – dop. L. B.B.] motywowały faktem, że w planie przestrzennego zagospodarowania miasta Koszalina na lata 1980-1990 nie przewidziano terenów pod budownictwo sakralne i kościelne*²².

A jednak w tym samym czasie również w Koszalinie były potrzeby wybudowania nowych kościołów na Osiedlu Północ i na Rokosowie. Wówczas władze państwowe nawet o tym nie chciały myśleć. Jako dowód mogę podać, że w 1977 r. na skromny 5-letni jubileusz powstania diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej w napisanym przeze mnie artykule, cenzura koszalińska usunęła kilka zdań poświęconych właśnie konieczności wystawienia dwóch nowych świątyń koszalińskich²³. Dopiero wskutek ruchu społecznego *Solidarność* biskup I. Jeż uzyskał zezwolenie państwowe na wybudowanie dwóch kościołów w Koszalinie (erekcja 4 XI 1980 r. na Osiedlu Północ - Ducha Świętego [tymczasowa kaplica poświęcona 13 VI 1981 r.; a kościół 24 XII 1986 r.]

²⁰ *Kronika...*, s. 79: "31 grudnia 1978 – W Słupsku na Zatorzu, ks. bp Ignacy Jeż dokonał poświęcenia dolnego kościoła budowanego pod wezwaniem Błogosławionego Maksymiliana Marii Kolbe. Ogłoszony został porządek Mszy św., które odtąd będą w niedziele i święta odprawiane w dolnym kościele – a nie pod gołym niebem, jak się to dotychczas odbywało przez półtora roku"; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 343; L. Konieczny, *Od Reinberna...*, s. 208.

²¹ D. Jakubowski, *Integracja...*, s. 186; *Świadek...*, s. 113.

²² *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...* 1982, s. 226; H. Holzapfel, *Diecezja...*, s. 223; D. Jakubowski, *Integracja...*, s. 192.

²³ Lech Bończa-Bystrzycki, *Prace z zakresu sztuki sakralnej prowadzone w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej w latach 1972-1977*. „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne”, Koszalin 1977, nr 5-6, s. 140-151.

i 4 XI 1980 r. na Rokosowie – św. Wojciecha [tymczasowa kaplica poświęcona – 5 IX 1981 r.; kościół poświęcony – 5 IV 1987 r.])²⁴.

Reasumując, należy podkreślić, że dzięki wielkiemu zaangażowaniu budowlanemu biskupa I. Jeża tylko w 1981 r. diecezja nasza uzyskała aż 69 zezwoleń na budowę nowych (lub rozbudowę) kościołów, kaplic, plebanii, salek katechetycznych (w województwie gdańskim – 4, w koszalińskim – 31, w pilskim – 5 i w słupskim – 29). Łącznie przez 20 lat posługi biskupiej I. Jeża wystawiono około 120 obiektów budowlanych²⁵.

Do największych osiągnięć Dostojnego Jubilatą należało wybudowanie w Koszalinie Wyższego Seminarium Duchownego. Już od samego początku swej działalności biskupiej I. Jeż przystąpił do erygowania własnego Seminarium Duchownego i wystawienia jego obiektu budowlanego. Urządzenie w Koszalinie WSD było rzeczą konieczną, bo wzrosła liczba powołań

²⁴ *Kronika...*, s. 210 „24 grudnia 1986 - Podczas uroczystej pasterki, ks. bp Ignacy Jeż poświęcił kościół pw. Ducha Świętego w Koszalinie. Była to jednocześnie pierwsza Msza św. odprawiona w tym kościele – jeszcze nie wykończonym... Projekt architektoniczny opracował mgr inż. arch. Andrzej Lorek, a rysunki konstrukcyjne i obliczenia statystyczne mgr inż. Edmund Tumielewicz. Kamień węgielny przywieziony z gnieźnieńskiej bazyliki, poświęcił ks. bp Ignacy Jeż 26 XI 1983 r.”, s. 217 „5 kwietnia 1987 – Odbyło się poświęcenie (dawniej określane słowem „konsekracją”) nowego kościoła pw. św. Wojciecha w Koszalinie, połączone z Mszą św. odprawioną z udziałem wszystkich trzech księży biskupów... Znamy rolę i cenę domu rodzinnego, a kościół to dom wspólnoty parafialnej. Podziwialiśmy waszą więź, starania i wysiłek w zbudowaniu tej świątyni, którą dzisiaj uroczysto poświęcamy. I może p. Wisłocki wyliczać, ile ks. proboszcz czy wikary pieniędzy od wiernych otrzymuje – ale niech też raz spróbuje obliczyć, ile też może kosztować ten kościół, czy te 48 pozostałe, zbudowane w ciągu 15 lat istnienia diecezji. Niech się zdobędzie na wysiłek policzenia, ile kosztowały te plebanie: nowe i kupione, te kościoły z ruin podniesione i te wyremontowane – w nowo ukształtowanych wnętrzach i niech raz policzy, ile wydała parafia kołobrzaska na odnowienie wspaniałej konkatedry w zestawieniu (s. 218) z tym, co dał konserwator wojewódzki. Wtedy dopiero będzie to obraz sprawiedliwy i słuszny. Ale wtedy dopiero każdy dostrzeże, że kościół, parafialna wspólnota to rodzina, którą złączyła miłość...Projekt sporządzili koszalińscy projektanci – architektura: mgr inż. arch. Henryk Firlej i inż. Jerzy Bindulski, konstrukcje: mgr inż. Mieczysław Tryba i mgr inż. Aleksandra Ziółkowska”; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko...*1982, s. 213, 225; L. Konieczny, *Od Reinberna...*, s. 208 „W Koszalinie na Rokosowie wzniesiono w latach 1984-1986 kościół pw. św. Wojciecha, pierwszego patrona diecezji... W Koszalinie, w latach 1980-1986 wybudowano największy w mieście kościół pw. Ducha Świętego, połączony z kompleksem mieszkalno-szkolnym, w którym otwarto pierwszą w diecezji katolicką szkołę podstawową, a w następnych latach także szkołę średnią, s. 209. Realizatorem tego ogromnego dzieła jest ksiądz proboszcz dr Kazimierz Bednarski”.

²⁵ *Kronika...*, s. 377; *Świadek...*, s. 114.

kapłańskich, gdyż jak już wcześniej wspomnieliśmy, nasza diecezja w chwili jej erygowania liczyła tylko 52 kleryków (a nawet - 41), których nie mogło pomieścić Wyższe Seminarium Duchowne w Gościkowie - Paradyżu (diecezja gorzowska), a tylko około 40. Wobec tego Zacny Jubilat załatwił studia teologiczne dla pewnej liczby naszych kleryków w Seminarium Archidiecezjalnym w Poznaniu, następnie w Prymasowskim w Gnieźnie oraz kilkoro w WSD w Pelplinie. Niestrudzony arcypasterz stawiał od 1973 r. kolejne wnioski o budowę własnego seminarium w Koszalinie (np. 30 XII 1976 czy 9 II i 1 VI 1977 r.) skierowane do wojewody koszalińskiego.

Władze państwowe zawsze dawały odpowiedź negatywną, bowiem nie chciały rozwoju nowych kadr kapłańskich... *na przeszkodzie stanęły władze komunistyczne, które ani słyszeć nie chciały o możliwości udzielenia pozwolenia na budowę uczelni, która miałaby wychowywać – ich zdaniem – przeciwników ideologii marksistowsko-leninowskiej*²⁶. Według ówczesnych założeń systemu panującego, *Kościół miał powoli obumierać – liczba księży miała się powoli zmniejszać*²⁷.

Dopiero wskutek działalności *Solidarności* i intensywnych zabiegów Zacnego Jubilatą, diecezja nasza wreszcie uzyskała zezwolenie na otwarcie i prowadzenie własnego budynku Seminarium Duchownego w dniu 18 XII 1980 r. *Na podstawie art. 39 ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju oświaty i wychowania (Dz. U. z 1961 r. Nr 32, poz. 160 z późniejszymi zmianami) wyrażam zgodę na otwarcie i prowadzenie Wyższego Seminarium Duchownego dla Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej i zwalnim je od wymogu świeckości. Niniejsza decyzja jest ostateczna*²⁸. Nieco wcześniej 6 XII 1980 r. wojewoda koszaliński podjął decyzję, mocą której włączył do planu budownictwa kościelnego na rok 1981 budowę seminarium duchownego w Koszalinie. *Decyzja ta odpowiada jak najbardziej potrzebom naszej diecezji i jest spełnieniem długoletnich próśb Kurii Biskupiej, za co jesteśmy szczerze wdzięczni. Sprawa stała się tym bardziej ważna i pilna, gdyż nie ma możliwości*

²⁶ L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 107; tenże, *Historia diecezji...*, s. 35; I. Jeż, *Skutki decyzji Stolicy Świętej dla życia religijnego* (z perspektywy wtedy powstałej nowej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej), w: *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Praca zbiorowa pod redakcją biskupa seniora I. Jeża, Koszalin 2000, s. 262-263; *Radość z nadziei* W 25-lecie posługi biskupiej Ordynariusza Koszalińsko-Kołobrzeskiego, praca zbiorowa, Koszalin 1985, s. 8-9; *Przygody...*, s. 165; *Świadek...*, s. 112.

²⁷ I. Jeż, *20 – lat...*, s. 271.

²⁸ *Bogu dziękujcie...*, s. 28; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 107; tenże, *Historia diecezji...*, s. 35; I. Jeż, *20 – lat...*, s. 271; K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin 1996, s. 126; P.T.Mielczarek, *Diecezja...*, s. 65.

umiejscowienia kleryków w seminariach diecezji ościennych. A Sobór Watykański II stwierdził słusznie, że seminarium jest sercem diecezji. Jak długo można żyć, korzystając z pracy cudzego serca!?²⁹

Wskutek tych decyzji ks. bp Ignacy Jeż przewodniczył posiedzeniu Kurii Biskupiej w sprawie ustalenia lokalizacji projektowanego seminarium duchownego³⁰. Wreszcie w dniu 25 III 1981 r. nasz Jubilat specjalnym dekretem erygował Wyższe Seminarium Duchowne dla Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w Koszalinie³¹.

Nawiązując do poprzedniej myśli, na lokalizację przyszłego budynku seminaryjnego pozwolono w południowej części miasta, zakupując na ten cel od prywatnego właściciela 9,5 ha ziemi w Koszalinie-Wilkowie. Projekt tejsze budowli wykonali w *Miastoprojekcie* dwaj koszalińscy architekci mgr inż. Andrzej Kacer i mgr inż. Andrzej Lorek z ich współpracownikami (nie rozpisano konkursu na ww. projekt, by można było czym prędzej przystąpić do jego realizacji, by szybciej przezwyciężyć ewentualne trudności; po wtóre z ww. koszalińskimi architektami można było szybciej i sprawniej się kontaktować). Ten wybór okazał się na tyle szczęśliwy, że w bardzo krótkim czasie projekt budowy naszego seminarium był gotowy, by ewentualnie nie przeszkodził stan wojenny.

W początkowej fazie zbudowano tymczasowy obiekt zastępczy, w którym w 1982 r. zamieszkało już około 50 kleryków. W dniu 26 VI 1882 r. Prymas Polski Józef Glemp (w asyście członków Episkopatu) poświęcił teren ...na którym ma być zbudowane seminarium duchowne naszej diecezji³².

²⁹ *Kronika*, s. 102.

³⁰ Tamże, s. 106.

³¹ Tamże, s. 107, 376 „Bulla Papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae*, z 28 czerwca 1972 r., którą została utworzona (między innymi) Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska, poleca „w sprawie Seminarium należy zachować przepisy prawa powszechnego i Dekretu Soboru Watykańskiego II *Optatum totius* oraz zarządzenia św. Kongregacji Nauczania Katolickiego”. Przepisy te nakładają na Rządcę Diecezji obowiązek erekcji i utrzymania Seminarium Wyższego... Świadomi ciężącego na Nas obowiązku oraz ogromnej roli, jaką Seminarium spełnia w życiu Kościoła partykularnego, jakim jest Diecezja, czyniliśmy wszystko, aby je utworzyć na terenie Naszej Diecezji. Niestety na skutek przeciwnych okoliczności, całkowicie niezależnych od Nas, byliśmy zmuszeni przez dziewięć lat korzystać z gościnności Seminarium innych Diecezji... Obecnie, po ustaleniu tychże przeciwnych okoliczności... erygujemy Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w Koszalinie”; *Bogu dziękujcie...*, s. 28; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 107; tenże, *Historia diecezji...*, s. 35; T. Ceynowa, *Koszalińsko...*, s. 977; K. Dullak, *Podstawy...*, s. 126, s. 127 autor błędnie podał, że ww. dekret pochodzi „z dnia 24 marca 1981 r.”; P. T. Mielczarek, *Diecezja...*, s. 65.

³² *Kronika...*, s. 127; *Bogu dziękujcie...*, s. 23-24, 102; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 107-108; tenże, *Historia diecezji...*, s. 35; I. Jeż, *20 - lat...*, s. 271; tenże, *Skutki...*

W międzyczasie ostatni rocznik naszych kleryków z Poznania studiował w Złocięncu, a z Gniezna – w Połczynie Zdroju (w obu tych miejscowościach m.in. z wykładami dojeżdżał autor niniejszego artykułu).

Budowa właściwego gmachu seminaryjnego posuwała się dość szybko (tylko w roku akademickim 1983-1984 w naszym seminarium studiowało już 147 kleryków), m.in. dzięki zbieranym funduszom zagranicznym przez naszego Arcypasterza. W tym miejscu należy Mu się serdecznie wdzięczność, bowiem możliwe, że inny biskup nie miałby tak dobrych kontaktów zagranicznych jak nasz. Dzięki Jego staraniom diecezja Essen z RFN (z którą mamy stosunki partnerskie) ufundowała za 200 000 marek (100 000 dolarów) dla naszego seminarium duchownego wyposażenie kuchni. W tym miejscu należy także wspomnieć ks. Stefana Ołowia, który niestrudzenie bezpośrednio zajmował się budową tego obiektu *I tu z niewyczerpaną energią rozpoczął Dostojny Jubilat organizowanie środków i ludzi. Budowa dzięki wspaniałemu zaangażowaniu się także kleryków oraz całej diecezji, pod wodzą niestrudzonego ks. Stefana Ołowia, budowniczego seminarium, poszła szybko naprzód i pozwoliła na przenoszenie kolejnych roczników do nowo budowanego gmachu, co zostało ukoronowane jego poświęceniem, po całkowitym ukończeniu, przez Ojca Świętego Jana Pawła II na rozpoczęcie jego kolejnej pielgrzymki do Ojczyzny w czerwcu 1991 r.*³³ W początkowych planach budowy naszego seminarium zaprojektowano również wybudowanie basenu pływackiego dla kleryków, ale ze względu na wysokie koszty jego nie tyle wybudowania, ile utrzymania, zrezygnowano z tej koncepcji i w tym miejscu wystawiono salę gimnastyczną.

Pod względem chronologicznym wielkim dziełem naszego Zaczynającego Jubilata było zorganizowanie w latach 1986-1989 I Synodu Diecezjalnego w oparciu o wskazania Kodeksu Prawa Kanonicznego, instrukcji pastoralnej *Ecclesiae imago* z 22 II 1973 r. oraz Kodeksu papieża Jana Pawła II. Już 2 VIII 1984 r. przygotowano *Propozycje niektórych ustaw na pierwszy synod*

s. 263; P. T. Mielczarek, *Diecezja...*, s. 65 "Powołany Komitet Budowy Seminarium, na czele którego stanął Biskup Sufragan Tadeusz Werno, przystąpił do realizowania planów budowy, opracowanych przez miejscowy zespół inżynierów budowlanych".

³³ *Bogu dziękujcie...*, s. 19 „Dla realizacji wielkiego zadania budowy nie tylko seminarium, ale i innych obiektów kościelnych potrzebna była jednak pomoc. Diecezja otrzymywała ją z zagranicy od archidiecezji Paderborn, diecezji Essen, Kirche in Not – organizacji zajmującej się pomocą katolikom na Wschodzie (obecnie Renovabis) w Niemczech oraz Europeischer Hilfsfonds w Austrii”; I. Jeż, *Skutki...*, s. 263; *Radość z nadziei...*, s. 9 „...147 alumnów. Tak oto pulsuje „serce diecezji” i zapewnia jej właściwy dopływ żywotnych sił. Było to możliwe dzięki osobistemu zaangażowaniu i niestrudzonemu zabiegom Ks. Biskupa Ordynariusza”; D. Jakubowski, *Integracja...*, s. 193.

diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej³⁴. W liście do diecezjan z 23 VI 1985r. biskup I. Jeż m.in. napisał: *Nie mamy jeszcze swojego diecezjalnego prawa jasno określonego. Korzystamy z zarządzeń wydanych od 1945 r. z Gorzowa, oraz z tych już 13 lat wydawanych u nas, ale wobec ogłoszenia Nowego Kodeksu Prawa Kościelnego wymagają te zarządzenia zmian i przystosowania do obecnych sformułowań... synod nasz będzie miał też duszpasterski charakter*³⁵.

Pierwsza sesja I Synodu Diecezjalnego rozpoczęła się 10 V 1986r., a zakończenie Synodu nastąpiło 9 XII 1989 r. O osiągniętych celach i zadaniach tego Synodu wypowiedział się wówczas jego promotor ks. dr Stanisław Wojnar: *...Chodziło o to, aby: - dokonać zbioru prawa partykularnego, rozrzuconego w różnych pismach urzędowych diecezji, - ujednoczyć prawo diecezjalne i dostosować do istniejących aktualnie warunków w naszej diecezji, w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, - zaktywizować życie Kościoła diecezjalnego. Wydaje się, że postawione zadania zostały spełnione*³⁶. Owocem tego Synodu był zbiór 767 statutów synodalnych (zawartych

³⁴ *Bogu dziękujcie...*, s. 103; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 108; tenże, *Historia diecezji...*, s. 36; tenże, *Zarys...*, s. 87; K. Dullak, *Podstawy...*, s. 150; I. Jeż, *Skutki...*, s. 266 „Synod jako pierwszy w historii nowej diecezji założył sobie ramy raczej bardzo skromne: ustalenia prawa diecezjalnego w punktach, w których wymaga tego KPK, ale równocześnie ustalił pewne zwyczaje i praktyki duszpasterskie, które odtąd w miarę jednolicie miały być obowiązujące w pracy duszpasterskiej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej”; *Świadek...*, s. 115.

³⁵ L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 108; K. Dullak, *Podstawy...*, s. 151.

³⁶ *Kronika...*, s. 198 „10 maja 1986 – Uroczysta Msza św. z okazji rozpoczęcia I Synodu Diecezjalnego. Synodu, którego głównym zadaniem będzie ustalenie prawa diecezjalnego. Prawo nie może zastąpić wiary, łaski, charyzmatów, a zwłaszcza miłości – głosił w kazaniu ks. bp Ignacy Jeż – Idzie o to, by ono rodziło taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne s. 199 miejsce miłości, łasce i charyzmatowi – jednocześnie ułatwiałoby ich uporządkowany postęp w życiu czy to społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą. To prawo ma być niezbędnym narzędziem, dzięki któremu jest zachowany należyty porządek, tak w życiu indywidualnym i społecznym, jak i w działalności Kościoła”, s. 273 „9 grudnia 1989 – W koszalińskiej katedrze odbyło się uroczyste zakończenie I Synodu Diecezjalnego. Na wstępie sesji zabrał głos ks. bp Tadeusz Werno, który przedstawił cele, jakie stawiał przed sobą Synod. Następnie promotor Synodu, ks. dr Stanisław Wojnar złożył relację z przebiegu prac Synodu, po czym nastąpił uroczysty akt podpisania statutów i dekretu promulgującego przez ks. Bpa Ignacego Jeża”; K. Dullak, *Podstawy...*, s. 160.

w 6 księgach i 40 rozdziałach oraz dołączone 33 aneksy (uzupełniające i wyjaśniające poszczególne kwestie)³⁷.

Statuty synodalne zostały bardzo dobrze opracowane, ale możemy postawić pytanie badawcze, jak one były i są realizowane w praktyce? Okazuje się, że nie zawsze są przestrzegane przede wszystkim przez księży, ale to nie jest już *wina* Naszego Jubilata.

Wreszcie - w ciągu chronologicznym - jednym z ostatnich wielkich osiągnięć Biskupa Seniora I. Jeża było zorganizowanie w Koszalinie 7 marca 1987 r. studium teologicznego dla osób świeckich w postaci tzw. Wyższego Instytutu Wiedzy Religijnej (pierwszy rektor – ks. dr Jan Turkiel, po nim od 1992 r. – ks. dr Antoni Kloska) w celu kształcenia teologicznego osób świeckich, przede wszystkim przyszłych katechetów oraz osób zakonnych (w którym m.in. wykłady z historii Kościoła prowadził autor niniejszego artykułu). Tenże Instytut od dnia 31 grudnia 1992 r. współpracował z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu. Skoro w dniu 9 stycznia 2004 r. założono Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Szczecińskim, nasi świeccy studenci teologii zostali przyłączeni do nowo utworzonego Wydziału Teologicznego tego Uniwersytetu³⁸.

W zakończeniu możemy także podać szczególne osobiste zasługi Zaczego Jubilata, np. w przyjmowaniu kandydatów do naszego seminarium duchownego, m.in. specjalne podziękowanie Księdzu Biskupowi składa ówczesny kleryk, obecnie proboszcz parafii Ducha Świętego, ks. dr Kazimierz Bednarski, który wielokrotnie podkreśla, że tylko dzięki decyzji Naszego Jubilata został kapłanem diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

Ostatecznie 1 lutego 1992 r. biskup diecezjalny Ignacy Jeż, po osiągnięciu wieku emerytalnego (78 lat) przeszedł na zasłużoną emeryturę (papież Jan Paweł II przyjął Jego rezygnację)³⁹. Zakończyła się prawie 20-letnia posługa pierwszego biskupa rezydencjonalnego diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Można zaryzykować twierdzenie: był On głównym orędownikiem powstania diecezji i przejdzie do historii jako wielki biskup, który stworzył podwaliny działalności diecezjalnej i doprowadził do

³⁷ *I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*. Koszalin 1990; K. Dullak, *Podstawy...*, s. 160-161.

³⁸ *Bogu dziękujcie...*, s. 30; L. Bończa-Bystrzycki, *Historia...*, s. 108; tenże *Historia diecezji...*, s. 35; D. Jakubowski, *Integracja...*, s. 192; *Świadek...*, s. 112.

³⁹ *Kronika...*, s. 340 „1 lutego 1992 – Na zakończenie Mszy św. celebrowanej przez księdza biskupa Ignacego Jeża o godz. 12⁰⁰ został odczytany, w obecności 8 członków Rady Konsultorów, list nuncjusza apostolskiego księdza arcybiskupa Józefa Kowalczyka z dnia 29 I 92 r., nr 2214/92, o przyjęciu przez Ojca św. Jana Pawła II, rezygnacji z obowiązków biskupa diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, księdza biskupa Ignacego Jeża”; *Bogu dziękujcie...*, s. 50, 103.

zbudowania Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie. Dostojnemu Jubilatowi życzymy Bożych Łask w Jego dalszej niewyczerpanej posłudze biskupiej dla chwały Bożej i posłudze człowieka, stale realizującej biskupią dewizę *Veni ignem mittere*.

Watykański Sekretarz Stanu kard. Angelo Sodano w imieniu Stolicy Apostolskiej przesłał w dniu 25 II 1992 r. na ręce naszego Dostojnego Jubilata szczególne podziękowanie za Jego posługę biskupią w naszej diecezji:

...W imieniu Ojca Świętego Jana Pawła II serdecznie dziękuję Księdzu Biskupowi za wiarę i pełną poświęcenia służbę Kościołowi, która znalazła swój wyraz w różnych posługach duszpasterskiej działalności... Miłość do Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, była zawsze dla Księdza Biskupa natchnieniem w pasterskiej pracy, zmierzającej do jednoczenia, pod względem społecznym i religijnym, wiernych powierzonych jego pieczy, a także organizowania struktur nowej diecezji w szczególnie trudnym i złożonym kontekście historycznym.

Na najwyższe uznanie zasługuje postawa Księdza Biskupa wyrażająca się w wierności skarbowi wiary, czci dla Jezusa Eucharystycznego, w nabożeństwie do Najświętszej Marii Panny i całkowitym oddaniu Ojcu Świętemu, który jest Synem szlachetnego narodu polskiego.

Ponawiając moje głębokie wyrazy wdzięczności za wszystko, co Ksiądz Biskup uczynił dla Kościoła i dla Polski, zwłaszcza w trudnym okresie ich dziejów, składam najlepsze życzenia opieki Boga i Jego nieustannej pomocy w dalszej służbie Ludowi Bożemu.

*Niech Matka Najświętsza wyprasza potrzebne łaski*⁴⁰.

Plurimos annos! Plurimos! Plurimos annos! Plurimos! Annos! Annos! Plurimos!

⁴⁰ *Kronika...*, s. 435-436.

Ks. TADEUSZ CEYNOWA

STARANIA BISKUPA IGNACEGO JEŻA O UTWORZENIE WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W KOSZALINIE

W wyniku postanowień wielkich mocarstw, po ratyfikacji traktatów granicznych między Polską i NRF, Stolica Apostolska ustanowiła stałą organizację kościelną na terytorium przyznany naszemu krajowi. Papież Paweł VI 28 czerwca 1972 r. bullą *Episcoporum Poloniae coetus* powołał do istnienia diecezję koszalińsko-kołobrzeską¹. Na jej czele stanął dotychczasowy sufragan gorzowski ks. bp Ignacy Jeż².

¹ Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne 1(1973) nr 1-2, s.12-14; M. Czerner, *Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 1972-1992*, Koszalin 1995, s.13-14; T. Ceynowa, *Koszalińsko-kołobrzeska diecezja*, EK t. 9, Lublin 2002, kol.976-978.

² Ignacy Jeż urodził się 31 VII 1914 r. w Radomyślu Wielkim. Do szkoły podstawowej uczęszczał w latach 1921-1924. Gimnazjum ukończył w Katowicach 31 V 1932 r. Następnie rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Ukończył je ze stopniem magistra teologii w zakresie historii Kościoła. Po otrzymaniu dyspensy przyjął święcenia kapłańskie w Katowicach. Przez pięć lat posługiwał jako wikariusz w Hajdukach Wielkich. Po aresztowaniu przez Gestapo 17 VIII 1942 r. został przewieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie przebywał do wyzwolenia przez Amerykanów. Przez rok duszpasterzował wśród Polaków w Göppingen koło Stuttgartu. W 1946 r. otrzymał dekret katechety w Gimnazjum i Liceum Katolickim w Katowicach. Kolejno pełnił funkcję dyrektora, rektora Niższego Seminarium Duchownego (1950-1955), a następnie wicerektora w Śląskim Wyższym Seminarium Duchownym (1955-1957) - opiekował się kursem wstępnym w Tarnowskich Górach. Stamtąd powrócił do NSD w Katowicach na stanowisko rektora. Funkcję tę sprawował aż do 20 IV 1960 r., kiedy to otrzymał nominację biskupią. Ks. kardynał Stefan Wyszyński udzielił mu sakry biskupiej 5 VI 1960 r. Przez dwanaście lat pełnił posługę sufragana w rozległej administracji gorzowskiej. Po utworzeniu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej został jej pierwszym ordynariuszem 1972-1992. Po osiągnięciu wieku emerytalnego papież Jan Paweł II przyjął jego rezygnację. Obecnie jako biskup-senior mieszka w Koszalinie przy ulicy Norwida. W tym roku będzie obchodził 70-lecie święceń kapłańskich. K. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X-XX w.)* Koszalin 2003; Świadek historii, *Na jubileusz 90. urodzin Jego Eksceleńcji biskupa Ignacego Jeża*, red. Leszek Laskowski, Koszalin 2004.

20 października 1972 r. doszło do rozmowy biskupa Jeża z Wacławem Gelgierem, przewodniczącym Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Koszalinie. Uczestniczyli w niej także: ks. Józef Jarnicki, wikariusz biskupi, ks. Bernard Mielcarzewicz, kanclerz kurii biskupiej oraz Tadeusz Płuciennik, kierownik Wydziału ds. Wyznań³.

Oprócz różnych spraw nurtujących nowo utworzoną diecezję, biskup ordynariusz poruszył problem budowy seminarium duchownego, wskazując na plac przy kolegiacie kołobrzeskiej. Znajdowała się tam odpowiednia przestrzeń, która nadawałaby się pod budowę takiego kompleksu. W odpowiedzi przewodniczący WRN stwierdził, że już wcześniej odbył się konkurs na zabudowę Kołobrzegu i musi zapoznać się z jego wynikami, zorientować, czy i jak ten plac będzie zabudowany⁴.

8.01.1973 r. pierwszy biskup ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej otrzymał zaproszenie do Urzędu do Spraw Wyznań⁵ na dzień 12.01.1973 r., celem złożenia ślubowania przewidzianego art. 6 dekretu z 31 grudnia 1956 r. Po otrzymaniu listu od ks. biskupa Dąbrowskiego na temat podobnej rozmowy z bp. Jerzym Strobą i konsultacji z sekretarzem Episkopatu Polski, biskup Ignacy Jeż udał się do gmachu Urzędu do Spraw Wyznań. Spotkanie z Aleksandrem Skarżyńskim rozpoczęło się aktem ślubowania. Po wypełnieniu tej powinności minister A. Skarżyński zwrócił się z zapytaniem o ewentualne aktualne problemy nowego ordynariusza w diecezji. Ks. bp przedstawił kilka najważniejszych i pilnych: kolegiata w Kołobrzegu, budowa nowych kościołów w diecezji, rezydencja biskupia, budowa seminarium, druk Wiadomości Diecezjalnych, schematyzmu i katechizmów.

Odpowiedzi ministra A. Skarżyńskiego na postawione pytania były dość ogólne. Oprócz kilku spraw (schematyzm, Wiadomości), nie zajął jednoznacznego stanowiska. Zastaniał się złą sytuacją lokalową w Koszalinie, nieporównywalnie gorszą niż w Szczecinie. Sugerował raczej wystąpienie o pozwolenie na wzniesienie nowych budynków kurialnych i seminaryjnych, gdyż adaptacja ewentualnych przekazanych starych zabudowań pochłonięłaby zbyt wiele środków. Minister radził, aby w każdej sprawie konsultować się z władzą terytorialną⁶.

³ Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej (ADK-K), Dokumentacja Bpa Ignacego Jeża, Teczka nr 1, Protokół z rozmowy w Prezydium WRN w Koszalinie z 20 X 1972 r.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, Protokół z 18 I 1973 r.

⁶ Tamże.

Podczas pierwszej wizyty ad limina apostolorum⁷ (6.11.1973 r.) nowi ordynariusze, koszalińsko-kołobrzeski i szczecińsko-kamieński, prosili arcybiskupa Agostino Casaroligo o protektorat w podejmowanych działaniach w Polsce, mających na celu uzyskanie w niedalekiej przyszłości od władz państwowych pozwolenia na utworzenie w nowych diecezjach seminarium duchownych. Podobne starania w tej sprawie czynił bp I. Jeż w Kongregacji „Pro Institutione Cotholica”, gdzie przedłożył swoje „Pro memoria”.

14.12.1973 r. na spotkaniu w Wydziale ds. Wyznań w Koszalinie ks. Jarnicki poruszył sprawę przekazania diecezji całej kolegiaty w Kołobrzegu. Władze zaadaptowały na muzeum wojskowe wieżę, co wiązało się z dużymi nakładami finansowymi, więc na odstąpienie tych pomieszczeń Kościołowi nie wyrażały zgody. Zdaniem urzędników państwowych, oddany fragment świątyni zupełnie wystarczał dla potrzeb miejscowego duszpasterstwa. Wikariusz biskupi wspominał też o wniosku diecezjalnym, w którym wystąpiono do władz o przekazanie terenów pomiędzy kolegiatą a kościołem NMP. I tutaj nie było woli przychylenia się do pozytywnego załatwienia sprawy. Ks. Jarnicki więc, otrzymawszy wcześniej wskazówkę od swego ordynariusza, aby nie upierać się przy terenie dla seminarium w Kołobrzegu, delikatnie zasugerował nawet lepsze, z punktu widzenia biskupa Ignacego Jeża, rozwiązanie - plac niedaleko Kurii w Koszalinie⁸.

15.02.1974 r. odbyła się rozmowa w Wydziale do Spraw Wyznań w Koszalinie na temat budowy seminarium. Najpierw jednak konieczna była zgoda władz na powstanie takiej uczelni. Władze rozważyły przydzielenie odpowiedniej lokalizacji pod budowę przy ul. Walki Młodych 25, rozumianej jako rekompensata, zadośćuczynienie Kościołowi Lokalnemu w zamian za (zrzeczenie się) rezygnację z placu przy konkatedrze kołobrzeskiej. Informację tę przekazał ks. Jarnickiemu (a ten z kolei swojemu biskupowi) dyrektor Wydziału ds. Wyznań⁹.

Kolejne spotkanie ks. Jarnickiego z dyrektorem ds. Wyznań, Tadeuszem Płuciennikiem, miało miejsce 8.04.1974 r. Podczas wymiany zdań nie padło słowo seminarium, jednak podjęto sprawę nabycia niezabudowanego placu nr 25 przy ul. Walki Młodych. Dyrektor zapewnił o wydaniu decyzji w tej sprawie nawet na piśmie, ale – jak dalej zaznaczył – przedtem należy dostarczyć plany wydzielenia działki z geodezji w porozumieniu także z Wydziałem Gospodarki Terenami (dawny Wydział Architektury). Kiedy zostaną spełnione

⁷ K. Dullak, Podstawy prawno-organizacyjne Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, Koszalin 1996, s. 125.

⁸ ADK-K, Dokumentacja Bpa Ignacego Jeża, Teczka nr 1, Protokół z rozmowy w Wydziale ds. Wyznań w Koszalinie z 14 XII 1973 r.

⁹ Tamże, Protokół z rozmowy w Wydziale ds. Wyznań z 15 II 1974 r.

podane wyżej warunki, nastąpi wydanie decyzji także odnośnie budynku Kurii¹⁰.

Po upływie kilku miesięcy, tym razem na zaproszenie dyrektora Tadeusza Płuciennika, ks. Jarnicki po raz kolejny podejmuje rozmowę z ramienia bpa Jeża. Pan Płuciennik przekazał pismo z Urzędu Celnego w Szczecinie dotyczące zwrotu opłaty celnej za samochód, który Kuria otrzymała z zagranicy. Wytknął też kilka „błędów” w wydanym niedawno Schematyzmie Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, (należy zmienić niektóre sformułowania – kaplica publiczna na kaplica zakonna, współwłasność na współużytkowanie, gdyż w wielu miejscach władze nie zaakceptowały formalnie tak przedstawionego stanu rzeczy), a następnie powiadomił delegata biskupa o braku decyzji w sprawie budynku Kurii, a także niedalekiego wolnego placu przy ul. Walki Młodych 25, który ewentualnie przewidywałoby się pod budowę seminarium¹¹.

Ks. Jarnicki zaś przedłożył w imieniu biskupa ordynariusza dziesięć najbardziej pilnych spraw do załatwienia. Jako priorytetową – budowę seminarium duchownego. Dyrektor Wydziału zakomunikował, że tutaj nic się nie zmieniło i o zgodę na erekcję uczelni należy starać się w Ministerstwie Oświaty, a warunkiem jej uzyskania jest podanie składu kadry seminaryjnej. Pan Płuciennik nadmienił, że Ojciec św. nie zachęca przecież do lekceważenia przez Kościół przepisów państwowych. Warunkiem zgody władz państwowych jest wcześniejsze podanie składu władz seminaryjnych. Dalej dyrektor Płuciennik zapewnił ks. Jarnickiego, że z chwilą erygowania uczelni nie będzie już trudności z zezwoleniem na budowę gmachu seminaryjnego¹².

25.02.1977 r. przedstawiciel biskupa występuje z zapytaniem do Dyrektora Wydziału ds. Wyznań UW w sprawie zezwolenia na budowę seminarium. Dyrektor zapewnił, że jest to „sprawa gardłowa” i władze nie będą stawiać przeszkód w wydaniu zezwolenia na budowę. Chodzi o zezwolenie na powołanie samej uczelni, ale „to przecież leży w gestii ministra oświaty”¹³.

23.08.1977 r. biskup ordynariusz skierował pismo¹⁴ do ówczesnego wojewody koszalińskiego Jana Urbanowicza, informując, że w październiku bieżącego roku udaje się kolejną, drugą już, wizytą ad limina apostolorum do Rzymu, aby zdać relację papieżowi Pawłowi VI o stanie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Jednym z najważniejszych punktów tego sprawozdania będzie

¹⁰ Tamże, Protokół z rozmowy w Wydziale ds. Wyznań z 8 IV 1974 r.

¹¹ Tamże, Protokół z 31 VIII 1974 r.; Archiwum Państwowe w Koszalinie (APK), Urząd Wojewódzki 1974-1990, U ds. Wyznań 1/30, Nadzór nad Kościołem Rzymskokatolickim – Teczka wojewódzka, 1969-1981, b.p.; Także, U ds. Wyznań 1/61 Uzasadnienie negatywnych rozstrzygnięć planu kurialnego na rok 1974.

¹² ADK-K, Dokumentacja Bpa Ignacego Jeża, Teczka nr 1, Protokół z 20 IX 1975 r.

¹³ Tamże, Protokół z 25 II 1977 r.

¹⁴ Tamże, List biskupa I. Jeża z 23 VIII 1977 r.

problem instytucji tak bardzo ważnej dla każdej diecezji, jaką jest seminarium duchowne. Powołał się na sprawozdanie Sekretariatu Stanu z 1973 r., w którym zanotowano: „Łatwo zrozumieć, że na początku powstały trudności z przyznaniem parceli czy też odpowiedniego budynku. Teraz zaś, gdy doniesiono nam, że władze państwowe są skłonne pomyślnie załatwić tę sprawę, Stolica Apostolska usilnie domaga się, aby jak najprędzej do tego przystąpić”.

Biskup Jeż, kontynuując list, przypominał wojewodzie, że co roku zamieszczał w planie budowlanym pozycję zatytułowaną „Seminarium Duchowne” w Koszalinie, względnie w Kołobrzegu lub nawet w Słupsku¹⁵. W piśmie z 1.06.1977 r. na kolejne biskupie monity wojewoda odpowiedział: „Budowa seminarium duchownego w Koszalinie nie może być uwzględniona, ponieważ Kuria w dalszym ciągu nie spełnia warunków stawianych w tym przedmiocie przez Ministerstwo Oświaty i Wychowania”. Wspomniane ministerstwo przesłało tylko jedno pismo z 18.01.1975 r., na które odpowiedź została udzielona, a kopia dołączona do powyższego listu. Na końcu biskup ordynariusz dodał, że od tego czasu upłynęło już dwa i pół roku, a z Ministerstwa Oświaty i Wychowania nie było żadnego odzewu, z czego trudno wnioskować o niespełnieniu przedstawionych warunków przez to Ministerstwo. „Chcąc przedstawić w Rzymie pozytywne rozstrzygnięcie sprawy budowy seminarium, składam jako biskup prośbę o ponowne rozważenie wniosku w tej sprawie i pozytywne jego rozpatrzenie” - zakończył biskup ordynariusz.

Na spotkanie z wojewodą Janem Urbanowiczem biskup ordynariusz nie czekał zbyt długo. Odbyło się ono 31.08. 1977 r. Wojewoda, nie wchodząc w żadne szczegóły, stwierdził, że obecnie sprawa budowy seminarium duchownego jest delikatna i trudna. Ministerstwo łączy ją z innymi dokładnie niesprecyzowanymi problemami. Minister do Spraw Wyznań Kazimierz Kąkol prosi o rozmowę w tej sprawie.

Następnie wojewoda przedstawił dwa warianty lokalizacji. Ponieważ - jego zdaniem - jest to uczelnia „kontrowersyjna”, ze względów ideologicznych widziałby ją poza miastem, w mieście natomiast mógłby to być ewentualnie jakiś zabytkowy kompleks¹⁶.

Sprawa budowy seminarium utknęła w martwym punkcie, tak stwierdzono 24.05.1978 r.¹⁷.

Podczas kolejnej rozmowy w dniu 9.06.1978 r. w Wydziale ds. Wyznań jeszcze padła jedna propozycja: władze wyrażą być może zgodę na budowę seminaryjnego gmachu, przy którym stanąłby kościół na osiedlu Północ lub

¹⁵ Tamże, Teczka „Urząd Wojewódzki w Koszalinie”, Plany budowlane z lat 1974-1979.

¹⁶ Tamże, Teczka nr 1, Protokół z rozmowy Biskupa ordynariusza z 31 VIII 1977 r.

¹⁷ Tamże, Tematy do rozmowy z wojewodą koszalińskim na 24 V 1978 r.

Rokosowie, jednak „[...] najpierw proszę załatwić sprawę uczelni jako takiej, a potem zająć się budową. „Rozmowy na ten temat toczą się na samym szczycie”¹⁸.

13.06.1979 r. Biskup Ignacy Jeż wystosował pismo do Przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej - Władysława Kozdry. Stanowczo zaprotestował w nim przeciwko negatywnemu stanowisku Urzędu Wojewódzkiego wobec pozwolenia na budowę WSD w Koszalinie. Jest to tym bardziej niezrozumiałe, że przeprowadzone w Warszawie rozmowy wskazywały na pomyślnie załatwienie tej sprawy. Zaznaczył, że odwlekanie decyzji spowodowało już rozdrażnienie miejscowego duchowieństwa, które dało temu wyraz w liście dziekanów i wicedziekanów skierowanym do biskupa ordynariusza, który został przekazany także wojewodzie koszalińskiemu¹⁹.

¹⁸ Tamże, Protokół z rozmowy z 9 VI 1978 r.

¹⁹ Tamże, List biskupa I. Jeża z 13 VI 1979 r. Biskup ordynariusz wdzięczny za poparcie prymasa w sprawie seminarium wystosował list do kardynała Stefana Wyszyńskiego, Tamże, Teczka „Kapituły”, List bpa Jeża z 31 VIII 1979 r.

List z konferencji dziekanów i wicedziekanów został wystosowany do Ministra Kazimierza Kąkła Dyrektora ds. Wyznań w Warszawie. „W imieniu księży Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej my dziekani i wicedziekani zwracamy się z prośbą o wydanie pozwolenia na budowę gmachu seminarium duchownego w Koszalinie. Zaznaczymy, że seminarium jako takie istnieje, ale z braku odpowiedniego gmachu musi się tulać po różnych diecezjach (gorzowska, poznańska, gnieźnieńska). [...] Jak trudno wyobrazić sobie rzekę bez źródła, tak trudno mówić o stabilizacji Kościoła w diecezji bez własnego gmachu seminaryjnego. Dochodzi już siedem lat od momentu powstania naszej Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, a sprawa budowy gmachu seminaryjnego stoi w miejscu. Same rozmowy, dyskusje sprawy nie rozwiążą. Musi być dobra wola. Trudności materiałowe nas nie przekonują, gdyż mamy już 30 lat po wojnie. Inne zastrzeżenia są bezpodstawne, gdyż jak mówił w przemówieniu noworocznym I Sekretarz Pan Edward Gierek, że: „kraj rozwija się zgodnie z wolą narodu”. Budowa gmachu seminarium duchownego w naszej diecezji, to właśnie wola Narodu – ludu zamieszkującego te ziemie, który w bezwzględnej większości jest wierzący. [...] jeśli prośba nasza nie zostanie uwzględniona, uznana za głosy odosobnione, to wołać będziemy wiernych całej diecezji, a kiedy będzie trzeba, ustami całego wierzącego narodu w kraju, jak i w Polsce. [...] W imię sprawiedliwości i w poczuciu wdzięczności za zasługi Kościoła na tych ziemiach w czasach rozbiorów, w latach III Rzeszy, jak i po wojnie w procesie integracji Ziemi Odzyskanych z Macierzą, jak również za mężną postawę autochtonów, którzy mimo prześladowań, więzienia umieli być katolikami – Polakami, prosimy o bardziej humanitarne spojrzenie na naszą prośbę żądania Kościoła – wierzącego narodu, wydając pozwolenie na budowę gmachu Seminarium Duchownego w Koszalinie. [...] Mamy nadzieję, że powyższe racje będą uwzględnione i nasza prośba zostanie pozytywnie i szybko załatwiona”. Podpisali się dziekani i wicedziekani. Zob. IPN Szczecin, IPN Gd 0019/152 t. 1 s. 80-82.

Sprawa seminarium w Koszalinie dyskutowana była 21.08.1980 r. na szczeblu centralnym. Prawdopodobnie dlatego władze województwa koszalińskiego w odpowiedzi na kolejną prośbę Kurii Biskupiej z 24 listopada, wydały 6 grudnia tak bardzo oczekiwaną zgodę na włączenie do planów budowy Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie²⁰.

Kilkanaście dni później - 18.12.1980 r. - Krzysztof Kruszewski - minister Oświaty i Wychowania – skierował pismo do biskupa Ignacego Jeża, w którym poinformował: „Na podstawie art. 39 ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju oświaty i wychowania [...] wyrażam zgodę na otwarcie i prowadzenie Wyższego Seminarium Duchownego dla Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej i zwalniam je od wymogu świeckości. Niniejsza decyzja jest ostateczna”²¹.

Taka decyzja, spowodowana wcześniejszymi protestami robotników na Wybrzeżu, otworzyła drogę do realizacji zamierzonego celu, jakim miało być erygowanie WSD w Koszalinie.

Urząd ds. Wyznań wydał 23.03 1981 r. zaświadczenie, że Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska posiada osobowość prawną. Orzeczenie to zostało wydane wyłącznie w celu przedłożenia we właściwym Państwowym Biurze Notarialnym przy zawieraniu umowy sprzedaży nieruchomości przez obywatela Stanisława Krawędkowskiego, oznaczonej jako działki nr 61 i 63, o łącznej powierzchni około 10 ha, położonej we wsi Kretmino, gmina Manowo²².

W Biurze Notarialnym potwierdzono nabycie gruntów o powierzchni 9,17 ha przez Diecezję Koszalińsko-Kołobrzeską od Emilii i Stanisława Krawędkowskich, (na taką możliwość musiał się zgodzić wcześniej Naczelnik Gminy Manowo, co uczynił 12 czerwca 1981 r.) za sumę 400 000 złotych²³.

Władze „szanując” grunta uprawne, domagały się, aby za przekwalifikowanie terenów przeznaczonych pod zabudowę seminarium uiścić do Skarbu Państwa kwotę 1.479.700 zł. Po wielokrotnych odwołaniach Kurii Biskupiej

²⁰ Archiwum Kurii Biskupiej w Koszalinie (AKB), Seminarium Koszalińsko-Kołobrzeskie (od stycznia 1978 r. do czerwca 1987 r.), Decyzja Wojewody Koszalińskiego z 6 XII 1981 r. Decyzję wojewody otrzymał także prezydent koszaliński oraz Wojewódzkie Biuro Planowania Przestrzennego, Architektury i Nadzoru Budowlanego w Koszalinie.

²¹ Tamże, Pismo z 6 XII 1980 r.; APK, Urząd Wojewódzki 1974-1990, U ds. Wyznań 1/63, Budownictwo kościelne i sakralne – plany budownictwa i ich realizacja 1981-1983, Załącznik nr 3, Wnioski o budowę obiektów kościelnych, które Zespół Wojewódzki rozstrzygnął pozytywnie, wymienione zostało Seminarium Duchowne w Koszalinie.

²² AKB, Seminarium Koszalińsko-Kołobrzeskie (od stycznia 1978r. do czerwca 1987r.), Zaświadczenie z 23 III 1981 r.

²³ Tamże, Umowa notarialna z 1 VII 1981 r.

zmniejszono tę opłatę o 479.700 tys. zł.²⁴ Długoletnie starania biskupa ordynariusza o wybudowanie WSD zostały uwieńczone dekretem erekcyjnym wydanym 25.03.1981 r.²⁵

21.09.1981 r. biskup I. Jeż mianował pierwszego rektora WSD w Koszalinie. Został nim ks. dr Piotr Krupa, który podjął się prowadzenia Studium Teologicznego dla VI roku w Złocieńcu. Ksiądz Rektor wszedł również w skład Komitetu Budowy Seminarium, mianowanego dekretem z 27 lutego 1981 r., a tworzyli go bp Tadeusz Werno - jako przewodniczący oraz członkowie ks. Stefan Ołów i ks. Franciszek Pacholski²⁶.

Wkrótce rozpoczęto budowę obiektów tymczasowych. Po roku zamieszkały w nich trzy roczniki 3., 4. i 5. Diakoni pozostawali pod opieką ks. dra Antoniego Kloski w Połczynie Zdroju, natomiast najmłodszy alumn studiował nadal w Paradyżu.

Na posiedzeniu Wojewódzkiej Komisji Urbanistyczno-Architektonicznej 5.03. 1982 r. został rozpatrzony projekt koncepcyjny zespołu obiektów Seminarium Duchownego w Koszalinie. Zaproszono na nie urzędników miejskich, wojewódzkich, gminnych, Kurię Biskupią w Koszalinie – inwestora, magistra

²⁴ Tamże, Decyzja Wojewody Koszalińskiego płk Zdzisława Mazurkiewicza z 11 I 1983 r. Należy nadmienić, że w perspektywie tereny nabyte przez diecezję miały być włączone do Koszalina i przeznaczone pod zabudowę.

²⁵ Tamże, Dekret Erekcyjny Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej z 25 III 1981 r. „[...] Świadomi ciężącego na Nas obowiązku oraz ogromnej roli, jaką seminarium spełnia w życiu Kościoła partykularnego, jakim jest Diecezja, czyniliśmy wszystko, aby je utworzyć na terenie Naszej Diecezji. Niestety na skutek przeciwnych okoliczności, całkowicie niezależnych od Nas, byliśmy zmuszeni przez dziewięć lat korzystać z gościnności Seminarium innych Diecezji podejmujących się wychowania i wykształcenia naszych alumnów, których Opatrzność Boża coraz liczniej zaczęła powoływać do pracy na Niwie Pańskiej. Obecnie, po ustaniu tychże przeciwnych okoliczności, ku chwale Boga wszechmogącego, ku pożytkowi Kościoła św. i dobru duchowemu wiernych Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej, na mocy kan. 1354 par. 1 KPK, Dekretu Soboru Watykańskiego „Optatam totius” n. 4, Instrukcji Św. Kongregacji Nauczania Katolickiego z dnia 6 stycznia 1970 r., określającej podstawowe zasady formacji kapłańskiej oraz innych zarządzeń tejże Kongregacji, a dotyczących seminarium duchownych, czynimy wiadomym wszystkim, że niniejszym aktem erygujemy Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej w Koszalinie. Sprawy Regulaminu, zarządu, wychowawców, wykładowców itd. regulują osobne zarządzenia. Dekret wchodzi w życie z dniem wystawienia.”

²⁶ Komitet został rozwiązany w 1991 r. po uroczystym poświęceniu WSD w Koszalinie przez Jana Pawła II.

inżyniera Andrzeja Kajzera – autora projektu (Miastoprojekt Koszalin) oraz innych specjalistów w dziedzinie architektury²⁷.

Pierwszym dyrektorem administracyjnym mianowano ks. Tadeusza Nawrota. Po roku kolejnym został ks. Jan Ciołek. Ks. prymas kardynał Józef Glemp 22.10.1984 r. poświęcił dotychczas wybudowane pomieszczenia seminaryjne. Z tej okazji okolicznościowy telegram gratulacyjny przesłał papież Jan Paweł II²⁸. Od roku akademickiego 1984/1985 wszyscy klerycy diecezji koszalińsko-kołońskiej rozpoczynali swoje studia w Koszalinie²⁹.

Uwieńczeniem długoletnich starań, najpierw o pozwolenie na budowę, a następnie trudnego czasu wznoszenia gmachu seminaryjnego w Koszalinie była wizyta papieża 1.06.1991 r. podczas IV Pielgrzymki do Ojczyzny. Wówczas Ojciec św. dokonał uroczystego poświęcenia Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie. Podczas ceremonii papież powiedział, m. in.

[...] „Patronem waszego seminarium jest św. Jan Kanty, Jan z Kęt. Wasz biskup przypomniał mi niedawno, że przed laty podarowałem mu czcigodne relikwie tego świętego. Wówczas to wasz biskup, biskup Ignacy, ze smutkiem mi powiedział, że nie posiada własnego seminarium. Będziesz je miał - pocieszyłem go. I dzisiaj ma już diecezja koszalińsko-kołońska własne seminarium. *Deo gratias!* [...]

Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, jak doniosłe jest znaczenie seminarium duchownego w życiu każdego Kościoła. I dlatego też pragnę wyrazić radość, że u początku moich obecnych odwiedzin na ojczystej ziemi dane mi jest poświęcić seminarium diecezji koszalińsko-kołońskiej. Raduję się wspólną radością was wszystkich, którzy jesteście Ludem Bożym tego Kościoła nad Bałtykiem - Kościoła, który nawiązuje do tradycji biskupstwa w Kołobrzegu sprzed tysiąca prawie lat. Raduję się twoją radością, drogi bracie, biskupie Ignacy. Dane mi było przed dwudziestu pięciu laty być świadkiem i uczestnikiem nowego początku tego prastarego biskupstwa. Dziś mogę uczestniczyć w poświęceniu seminarium, które Sobór - z całą Tradycją - określa jako *pupilla oculi* biskupa i jego Kościoła. Raduję się także radością waszą, przełożeni, profesorowie i alumni koszalińsko-kołońskiego seminarium duchownego. [...] Ufajmy Bogu, że z tego seminarium będą wychodzili dobrzy kapłani, mocni

²⁷ AKB, Seminarium Koszalińsko-Kołońskie (od stycznia 1978 r. do czerwca 1987 r.), Posiedzenie z 5 III 1982 r.

²⁸ Tamże, Telegram papieża z 18 X 1984 r.

²⁹ ADK-K, Dokumentacja Bpa Ignacego Jeża, Teczka „Seminarium Duchowne Gniezno”; Teczka „Seminarium Poznańskie”; Teczka „Seminarium Duchowne Gościkowo-Paradyż”. Klerycy Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej zasadniczo studiowali w Gościkowie-Paradyżu, jednakże kilka poszczególnych roczników przebywało także w Gnieźnie i Poznaniu, a niektórzy alumnów naukę pobierali w pelplińskim seminarium.

duchem, umysłem, modlitwą, kochający szczerze Boga i ludzi, ludzi żyjących na tej ziemi kołobrzeskiej i koszalińskiej³⁰.

Ks. HENRYK ROMANIK

**ZNACZENIE OBECNOŚCI I NAUCZANIA
JANA PAWŁA II W KOSZALINIE (1-2. 06. 1991)
refleksje biblijno-pastoralne**

Oddalanie się w czasie tamtego dnia, przygotowań do niego i jego przeżywanie potrzebują podwójnej pracy: rzetelnej i skrupulatnej dokumentacji, ale także twórczej refleksji nad sensem tego wydarzenia dla naocznych świadków i dla ich duchowych dziedziców. Do tego powoli dorastamy także w „papieskim” Koszalinie i w naszej diecezji¹.

1. Drogi Jana Pawła II do Koszalina

Jeden dzień w historii Koszalina i Pomorza Środkowego podzielił nasze dzieje na epokę przed Papieżem i po jego odwiedzinach. Można powiedzieć, że część Polski nazywana kiedyś „Ziemią Odzyskaną”, rzeczywiście została „odzyskana” dla uniwersalnej wspólnoty kościelnej i dla serc lokalnych patriotów, którzy u siebie mogli gościć Jana Pawła II. Tamten 1 czerwca 1991 r. wpisuje się również w monumentalną logikę jubileuszy, którą poznaliśmy szczególnie przed rokiem 1966 i 2000². Możemy zauważyć, że na niedalekim horyzoncie jest Rok Święty Odkupienia 2030, a zatem obecnie żyjemy jakby w czasie kolejnych lat „jubileuszu ziemskiego życia Jezusa”. Takie patrzenie na czas z jego znakami to także dziedzictwo Jana Pawła II, dziś Sługę Bożego, kandydata na ołtarze.

Biskup Senior Ignacy świadczy o tym, że we wstępnych konsultacjach Papież bardzo chciał odwiedzić Kołobrzeg i dał temu wyraz w swoim powitalnym przemówieniu na lotnisku w Zegrzu Pomorskim. Warto niejako poza kontekstem tamtego miejsca i chwili czytać i medytować słowa Papieża, bo odsłaniają one głęboki zamysł Apostolskiego Pielgrzyma wobec tej ziemi, naszej ziemi.

W pierwszym swoim przemówieniu na lotnisku Ojciec Święty przypominał³: „Miejsce, na którym się spotykamy u początku mojej czwartej

¹ Wydawnictwo Biały Kruk zapowiada wydanie albumu pt. „Papieski Koszalin”; Civitas Christiana z Urzędem Miasta zamierza przygotować specjalną stronę internetową dokumentującą 1-2 czerwca 1991 r. w Koszalinie;

² „Królowo Polski, przyrzekamy!” *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*. Kraków 2006.

³ „Bogu dziękujecie – Ducha nie gościę”. *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny (01.06- 09.06.1991 r., Olsztyn 1991, s. 15.*

³⁰ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, Olsztyn 1991, s.11. Teksty przemówień papieskich w Koszalinie, zobacz także IV Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, Poznań – Warszawa 1991, s. 5-24, a także „L' Osservatore Romano” 1991 nr 5, s. 4-13.

z kolei papieskiej pielgrzymki do Ojczyzny, ma wymowę szczególną. Stajemy tutaj wobec jakiegoś istotnego fragmentu naszych dziejów, u samych tychże dziejów początku. Miasto Kołobrzeg wiąże się z doniosłymi wydarzeniami roku tysięcznego. Trudno mi nie przypomnieć tych wydarzeń, które wiążą się z imieniem Bolesława Chrobrego, pierwszego władcy Polski ozdobionego królewską koroną. To on właśnie – syn i następca Mieszka – obrysowując kształt piastowskiego państwa, uwydatnił tę ziemię i ten gród: Kołobrzeg. Stało się to na przedłużeniu Chrztu, jaki Polska przyjęła w 966 roku, w osobie swego pierwszego historycznego władcy”. Czyż możemy dziś zapominać, skąd chciał duchowo i symbolicznie Sługa Boży rozpocząć tamten swój pomorski dzień?

Środkowopomorską małą Ojczyznę i kolejnych tutejszych mieszkańców znaczą jak milowe kamienie daty: 1000, 1124, 1534, 1945, 1972, 1991, 2000, które przypominają przełomowe wydarzenia kościelne i polityczne. Należy pamiętać, z imionami jakich papieży wiążą się te wiekopomne sprawy, gdyż więź Polski i Pomorza ze Stolicą Apostolską wpływała stale na losy tego skrawka Europy. W Koszalinie wspominało się do niedawna jedyną osobą błogosławioną, Dorotę z Mątówów, pielgrzymującą w XIV w. na Górę Chełmską. Z terenu naszej diecezji pochodzi jedyny błogosławiony, męczennik II wojny światowej, urodzony w Słupsku kleryk, Bronisław Kostkowski. A teraz czekamy na kanonizację „Honorowego Koszalinianina”, od którego uczymy się szanować każdy dzień, szczególnie ten, gdyśmy razem z nim bezpowrotnie przekraczali nasze „morze czerwone”⁴.

Bezpośrednie przygotowania do IV pielgrzymki do Ojczyzny skupiły się w stolicy diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej na czterech „stacjach” w mieście, a następnie na specjalnym spotkaniu z Wojskiem Polskim odrodzonej Rzeczypospolitej. Trzeba nam pamiętać, kto był wtedy głową państwa i wojewodą, ministrem obrony i prezydentem miasta. Wydaje się jednak, że trzeba nade wszystko wejść głębiej w sens tamtego dnia i roku, jak to po latach jeszcze przypominał i napominał sam Pielgrzym. On chciał być naszym przewodnikiem i nauczycielem, a nie przemijającą gwiazdą jednego sezonu.

2. Jeden dzień z 1000 lat

Zanim przejdziemy do tego misterium słowa i znaku, przypomnijmy zewnętrzne okoliczności tamtego wydarzenia. Pogoda była źródłem niepokoju dla organizatorów na długo przed lądowaniem Gościa z Rzymu. Z wichru i deszczu potrafił on mimo to uczynić symboliczny motyw jego przesłania: zaczął „rzucić słowa na wiatr”, przemówił w imię innego Wichru. Na

⁴ *Dekalog dla Polaków*, Kraków 2006, s. 8-33.

zakończenie koszalińskiej Eucharystii tak to wyraził⁵: „Dziękujemy za ten wiatr od morza, który nas tutaj dosięgnął zaraz po przybyciu na lotnisko i pokazał, jaki bywa. (...) Pragnę jeszcze podziękować pogodzie, pogodzie nadbałtyckiej. (...) Bo tak mniej więcej zaczęło się układać, więc poszliśmy z biskupem Ignacym na Górę Chełmską i tam bardzo podziękowałem temu deszczowi, że padał, ale poprosiłem o pewne odroczenie. I trzeba przyznać, że okazał się bardzo słowny”. Nad polaną z kapliczką ukazała się nawet tęcza, znak do odczytania, a pod koniec Mszy św. pojawiło się upragnione słoneczne światło.

„Bogu dziękujcie – Ducha nie gaście” (por. 1 Tes 5,18-19) – takie było hasło wybrane dla programu duchowego IV pielgrzymki. Miało to być spojrzenie Polaków za siebie, w przeszłość totalitarnych systemów i odważne przypomnienie powołania do wolności, która oznacza wierność przymierzu z Bogiem. O tych sprawach wspomina dziś kard. S. Dziwisz⁶: „Jako temat homilii Ojciec Święty obrał Dekalog i przykazanie miłości. Czyli odnowę ducha jako niezbędny warunek każdej przemiany, każdego zaangażowania społecznego, oraz wymiar moralny jako podstawę każdej demokracji. Na końcu wyznał: *Nie wszystkim spodobały się moje przemówienia*.”

Największy ból sprawiły Papieżowi wydarzenia, które miały miejsce dwa lata później, kiedy komuniści wygrali wybory. Po odzyskaniu wolności, naród, w demokratycznym głosowaniu, opowiedział się za marksistowską lewicą. Ten głos nie wynikał z poparcia marksizmu, lecz z krytycznego stosunku wobec kapitalizmu i wolnego rynku. Wiele osób, nieprzygotowanych do nowego sposobu życia, ucierpiało na nim i zmuszonych było do wielkich wyrzeczeń. I tak, szczególnie ludzie próci zaczęli narzekać, że przedtem żyło się lepiej”. Po latach widać te sprawy jeszcze wyraźniej, potrzeba przemian i odnowy nie ustała.

Dzień 1 czerwca rozpoczął się na lotnisku uroczystym powitaniem w imieniu odrodzonej Rzeczypospolitej i Kościoła katolickiego w Polsce. Po słowach prezydenta Wałęsy i kard. Glempa Papież mówił⁷: „Już w czasie mojej ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny przed czterema laty dane mi było nawiedzić Wybrzeże Bałtyku (...). Dziś wracam do nich [tamtych dni], gdyż stały się jak gdyby zapowiedzią doniosłych i przełomowych wydarzeń, jakie w ciągu czterech lat miały się dokonać nie tylko w Polsce (...). Jest to olbrzymi proces o wielorakim charakterze. Upadek totalitaryzmu”. Szerokie spojrzenie na panoramę tamtych przemian polskich i europejskich znajdujemy w ostatniej

⁵ „Bogu dziękujcie – Ducha nie gaście”, dz. cyt. s. 24.

⁶ *Świadectwo. W rozmowie z G. F. Svidercoschim*, Warszawa 2007, s. 166.

⁷ „Bogu dziękujcie...”, dz. cyt., s. 16.

książce Ojca Świętego⁸, w której poddaje mądrej, nadprzyrodzonej analizie sens całego tego procesu. Odchodzący z tej ziemi Papież nie pozostawia wątpliwości, że nasiona zła zasianego w ludziach będą jeszcze długo dojrzewać i szkodliwie owocować, ale Miłosierdzie Boże i ludzkie wysiłki powrotu do przymierza z Bogiem poprzez wierność Dekalogowi i Ewangelii są znakami zwycięstwa dobra nad złem.

Przejazd z lotniska do miasta nie trwał długo, bo to tylko ok. 25 km; w rozmowach po drodze Papież zauważył nie tylko nieobecność witających po drodze (mieli być na placu), ale też dziwną postawę szpalerów żołnierzy odwróconych twarzą do lasu. To miał być znak troski o bezpieczeństwo, tłumaczyli organizatorzy. Ojciec Święty wrażliwy na gesty i znaki odebrał to inaczej.

Krótki odpoczynek z obiadem w nowym seminarium duchownym w Wilkowie, które było koszalińską rezydencją papieską, zakończył się poświęceniem kaplicy i całego kompleksu, budowanego w latach 1981 – 1991. „Ufajmy Bogu, że z tego seminarium będą wychodzili dobrzy kapłani – mocni duchem, umysłem, modlitwą, kochający szczerze Boga i ludzi, ludzi żyjących na tej ziemi kołobrzeskiej i koszalińskiej. Wy poprowadzicie ten Kościół ku trzeciemu tysiącleciu.” – pouczał Papież⁹. Z pewnością będą ciekawe zanotowane w pamięci ówczesnych mieszkańców seminarium rozmowy, obserwacje, przeżycia tak bliskiego przebywania z Ojcem Świętym. Tamten dzień i noc w naszym diecezjalnym domu też ma swoją wartość nie tylko archiwalną.

Góra Chełmska ze swoim sanktuarium Matki Trzykroć Przedziwnej stała się zieloną katedrą, albo pomorskim Synajem. Nie było tam przemówień, lecz tylko poświęcenie kaplicy i... deszczu nad Koszalinem. Cicha modlitwa brewiarzowa Papieża (nieszpory?) była bezpośrednim przygotowaniem do wielkiej liturgii eucharystycznej w sercu miasta. Jest to doskonała szkoła dla wszystkich kapłanów, zakonników i świeckich: czas dla Boga i psalmy. Tego dnia (sobota IV tygodnia) w godzinie czytań przypadał Ps 50¹⁰, wielkie zaproszenie do rachunku sumienia i odnowy przymierza poprzez dzieła

⁸ *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 52-57; szczególnie ten rozdział (*Nauka z najnowszej historii*) poświęcony jest pokonaniu totalitaryzmów z lat 1939-1989.

⁹ „Bogu dziękujecie...”, dz. cyt., s. 18.

¹⁰ H. Romanik, *Wyphłyń na głębię. Apokryf kołobrzeski*, Kołobrzeg 2000, s. 153-156; odczytaliśmy ten psalm jako wielkie zaproszenie Jana Pawła II do rachunku sumienia i do ofiary dziękczynnej w Koszalinie.

miłosierdzia. Psalterz przygotowywał Apostoła do wielkiego dzieła. Ojciec Święty poświęcił na górze nową kaplicę następującymi słowami¹¹:

„Boże, w Twojej Opatrzności kierujesz losami ludzi i narodów, Ty sprawiłeś, że ponownie na tym miejscu będzie oddawana cześć Matce Twego Syna; prosimy Cię, pobłogosław to sanktuarium i spraw, niech Jej obecność i wstawiennictwo pomaga w wychowaniu nowego człowieka na cześć i chwałę Twego imienia. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen”. Ten nowy człowiek potrzebuje stale wychowania i Wychowawczyni prowadzącej do Mistrza, Jej Syna. Trzeba nam stale przypominać, że tradycyjny tytuł koszalińskiej Matki Bożej – Trzykroć Przedziwna – jednoznacznie nawiązuje do Jej głębokiej więzi z trzema osobami Boga w Trójcy Jedynej.

Eucharystię na placu, zwanym później „Papieskim”, poprzedziło krótkie nawiedzenie nowo zbudowanego kościoła Ducha Świętego. Ogromny, miodowo-złoty ołtarz, przypominający fale bałtyckie i pomorskie lasy, stał się ośrodkiem najważniejszego święta w dziejach naszej ziemi. W powitanie biskupa Ignacego¹² pojawiły się akcenty historyczne i znaki nadziei na przyszłość. „Historyczna duma to jeden z czynników, dzięki którym tym bardziej czujemy się tu u siebie. Dzisiaj dorzuciliśmy jeszcze jeden argument, a jest nim pobliska Góra Chełmska. Było na niej wspaniałe, na całą Europę znane sanktuarium Krzyża św. i Matki Boskiej. Zniszczone zupełnie w XVI wieku odbudowaliśmy na świeżo odzyskanym terenie, a Waszą Świątobliwość poprosiliśmy o dokonanie poświęcenia już zbudowanej kaplicy oraz terenu pod dalsze budowle centrum rekolekcyjnego”. O homilii papieskiej powiemy szerzej w następnym rozdziale, ale warto zaznaczyć, że nie od razu uświadomiliśmy sobie wagę tej godziny i dzień po dniu do słuchających słów nauczania Jana Pawła II, idącego przez Polskę, docierało powoli znaczenie koszalińskiego wołania jakby z wysokości Synaju. „Dziesięć prostych słów”, dziewięć trudnych dni.

Katedra koszalińska stała się tamtego wieczoru centrum globalnej modlitwy maryjnej. Dzięki transmisji Radia Watykańskiego głos modlitwy różańcowej z naszej matki kościołów zaświadczył, że wróciliśmy do katolickich korzeni tego miejsca. Różaniec odmawiany i medytowany po łacinie oraz słowo „rzymanina” spotkały się z kilkusetletnią tradycją Reformacji ukazowaną przez nadal obecne witraże z postaciami Lutra i Melanchtona. Pośrodku jednak świątyni, w witrażu nad ołtarzem, widnieje – jak w rzymskiej Bazylice św. Piotra – świetlista gołębicą Ducha Świętego, która przypomina naszą tęsknotę za jednością kościelną, ludzką, domową.

¹¹ Rytuał poświęcenia według kroniki Szentszackiego Instytutu Sióstr Maryi na Górze Chełmskiej.

¹² „Bogu...”, dz. cyt., s.20.

3. Prawo Nowego Przymierza

Zasłuchani w nauczanie Jana Pawła II z 1991 r. w Polsce możemy zauważyć, jak przywołuje on fundamentalne prawa, którymi ma rządzić się odrodzona do wolności Ojczyzna, lecz warunkiem owocności wszystkich wysiłków odnowicielskich jest nieustanne wołanie o Ducha Prawdy i spokojne poddawanie się Jego osądowi w sumieniu, w życiu Kościoła i w działaniu struktur państwowych.

3.1. Duch Prawdy odnawia ziemię¹³

Zanim przejdziemy do właściwej analizy homilii pontyfikalnej, zauważmy, jak Papież nazywa Tego, którego przywołał nad Polską w słynnej homilii warszawskiej 12 lat wcześniej. To przypomnienie roli Ducha Świętego jako Nauczyciela każe nam wrócić do Wieczernika Wielkiego Czwartku, do wielkiej nauki Jezusa między ustanowieniem sakramentu odnowionego Przymierza i ofiarą realizującą na Krzyżu Ewangelię Królestwa Ojca. „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego **nauczy i przypomni**¹⁴ wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 26) – powiedział najpierw Mistrz z Nazaretu, a dalej mowa jest o dawaniu świadectwa: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, **Duch Prawdy**, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie. Ale wy też świadczycie, bo jesteście ze Mną od początku” (J 15, 26-27). Jeszcze raz w ten wieczór paschalny Trzecia Osoba Boska zapowiedziana jest w funkcji Nauczyciela: „Gdy zaś przyjdzie On, **Duch Prawdy**, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16,13).

Ta trynitarna dialektyka przekazywania i objawiania w rzeczywistości horyzontalnej, kościelnej każe nam również widzieć miejsce nauczającego Papieża i naszą rolę pamiętania, przypominania, nauczania dla dobra całego ludu Bożego. Wydaje się, że polskie doświadczenie jest tu wyjątkowe, zarówno gdy chcemy pamiętać naukę Jana Pawła II o osobach Trójcy Świętej, szczególnie w trylogii encyklik o osobach boskich, jak i w cyklach katechez watykańskich rozwijających tamte dokumenty. Trzeba nam także czytać dzisiaj

¹³ Pełną wykładnię nauki o Duchu Świętym znajdujemy w encyklice *Dominum et Vivificantem* (1986), którą Jan Paweł II rozpoczyna od definicji Parakleta jako „obrońcy w prawdzie” (por. DeV 3-6), jako Ducha Prawdy zapowiedzianego w wieczerniku. Działanie Jego w Kościele polega na nieustannym odnawianiu człowieka w jego skłonności do zła i przetwarzaniu „oblicza ziemi”, współtworzeniu nowej ziemi (por. DeV 54.58-60).

¹⁴ Wszystkie wytluszczenia autora (HR).

„pielgrzymkę Dekalogu i Ewangelii miłości” w tej perspektywie: jeżeli istnieje Bóg, który objawił się ludziom i zaprosił do wspólnoty przymierza, to z tego wynika cały porządek naszej wiary i szereg praktycznych konsekwencji.

Od przywołania Ducha Odnowiciela, Ducha Prawdy na lotnisku w Zegrzu Pomorskim w zakończeniu warszawskiej homilii i w pożegnaniu przed odlotem chcemy rozpocząć rozważanie koszalińskiej nauki Jana Pawła II. W godzinie powitania słyszeliśmy słowa przypomnienia¹⁵: „Niech wstawiennictwo Bogarodzicy i naszych świętych Patronów wyjedna nam światło i moc Ducha Prawdy.

‘Niech zstąpi Duch Twój!... Odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!’ Tak modliłem się podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny na placu Zwycięstwa w Warszawie (2 czerwca 1979). Dziś powtarzam to wołanie u początku nowego okresu dziejów Polski: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi ziemię”. Niech odnowi! Bardzo potrzebuje odnowy ta ziemia: odnowy w mocy Ducha Prawdy, albowiem ‘Duch (sam) przychodzi z pomocą naszej słabości’ (Rz 8,26)”.

Akcentowanie wyzwoleniczej mocy prawdy jako daru Ducha Świętego stało się kluczem hermeneutycznym całego nauczania Ojca Świętego. Nie sposób tu wyliczać wszystkich przywołań Ducha Bożego we wszystkich wypowiedziach papieskich w 1991 r., lecz godzi się przytoczyć jeszcze *in extenso* końcowe fragmenty homilii warszawskiej oraz pożegnania przed odlotem do Rzymu. „Trwa w dziejach człowieka i w dziejach narodów ta miłość, która jest zawsze większa od nienawiści. Trwają moce Odkupienia, którymi Chrystus ‘przyciąga wszystkich do siebie’ (por. J 12,32). Działa w nas Jego Duch, który jest Duchem Prawdy (por. 15,26). Bylebyśmy tylko Jemu nie bluźnili. Bylebyśmy nie bluźnili przeciw Duchowi Świętemu (por. Łk 12,10). Wtedy zamyka się w nas twórcza potęga miłości. Wtedy ‘dom wewnętrznie jest skłócony... nie będzie mógł się ostać’ (Mk 3,25)”.

(...) „Chrystus objawił człowiekowi człowieka, objawiając mu Boga, objawiając mu Ojca. Bo nie można powiedzieć pełnej prawdy o człowieku, nie pamiętając, że jest on boskiego pochodzenia, że jest obrazem i podobieństwem Boga samego, że jest przez Boga stworzony, przez Boga – Człowieka odkupiony, że jest nawiedzany przez Ducha Prawdy, Ducha Świętego. To jest prawda o człowieku, to jest prawda o człowieku europejskim. I my, Polacy, tej prawdy o człowieku nie możemy zdradzić. Dlatego też wciąż mówimy o potrzebie nowej ewangelizacji”.

(...) „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi!’ Tej ziemi. Tej polskiej ziemi, tej europejskiej ziemi, tej całej ziemi. (...) Nie przestaję ufać Duchowi Świętemu. ‘Ten, który rozpoczął w was dobre dzieło, sam go dokona’ (por. Flp 1,6). Wierzę i ufam, ‘sam go dokona’, a wy nie przeszkadzajcie Mu,

¹⁵ „Bogu...”, dz. cyt., s. 16.

współpracujecie z Nim, bo jesteśmy wszyscy powołani, aby stawać się współpracownikami Boga”¹⁶.

Czyż to wołanie o Ducha nie było wpisane nie tylko w tę nowennę (1-9 czerwca) czwartej pielgrzymki? Ono było treścią wszystkich poprzednich dwunastu i następnych lat, aż do końca posługiwania Ojca Świętego. Widząc pokusy i ataki złego ducha, przeżywając uleganie rodaków, katolików nostalgiiom za wygodną niewolą za „morzem czerwonej ideologii”, w pożegnaniu na lotnisku Jan Paweł II jednoznacznie przestrzegał przed grzechem przeciw Duchowi Świętemu, przed trwaniem w przymierzu z duchem kłamstwa, przed „gaszeniem ducha”. To nie tylko łamanie w ludziach sumień przez nowe rodzaje zniewolenia, ale także ośmieszanie chrześcijańskich wartości, tradycji, wiary. To także „gaszenie Ducha” w sensie zagłuszania słowa Bożego (np. w mediach), przemilczanie niewygodnych nauk w kaznodziejstwie zamienianym w prywatną publicystykę, nieinteresowanie się Ewangelią w domu. Ostatnie słowa na polskiej ziemi brzmiały: Ducha nie gaście – to znaczy też nie pozwólcie się zniewolić różnym odmianom materializmu, który pomniejsza pole widzenia wartości – i człowieka samego pomniejsza. Duch Prawdy, którego nam przyniósł Chrystus, jest źródłem prawdziwej wolności i prawdziwej godności człowieka”¹⁷.

Jeżeli chcemy pamiętać, jak odchodzący Papież odważył się poetycko nazwać swoje intuicje teologiczne o Duchu Świętym, to dostrzeżemy w pierwszym skrzydle „Tryptyku rzymskiego” obraz potoku górskiego (hebrajskie słowo *Ruah* może tu być rozumiane jako jego nazwa) i zadziwionego nim człowieka – Adama. Aby rozpoznać sens jego wypływania z głębi i z wysoka, człowiek zaproszony jest do mozolnego wstępowania pod prąd, ku źródłu. Tak odnawia się jego tożsamość¹⁸.

3.2. Podstawy teologii narodu

Prawda o Duchu Odnowicielu, Duchu Prawdy wyraźnie wybrzmiała również w słowach Benedykta XVI w jego polskiej podróży śladami wielkiego poprzednika. W jego nauczaniu znajdujemy wielokrotne odwołanie się do autorytetu Tego, którego przywoływał Jan Paweł II nad Polską; słyszymy to szczególnie w homilii warszawskiej i w spotkaniu z osobami konsekrowanymi i przedstawicielami ruchów kościelnych¹⁹. Akcent ten świadczy o aktualności tamtej nauki sprzed lat.

¹⁶ Tamże, s. 255-257.

¹⁷ Tamże, s. 265.

¹⁸ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003, s.9-11.

¹⁹ *Benedykt XVI w Polsce, "Trwajcie mocni w wierze"*, Kraków 2006, s. 54-55,62-63.

Sam Jan Paweł II w swoich ostatnich spisanych rozmowach stawiał jasne znaki rozpoznawcze i drogowskazy dla Kościoła. Prawdę w życiu postawił na pierwszym miejscu: „Zachowując przykazanie: ‘Nie mów fałszywego świadectwa!’, człowiek uczy się cnoty prawdomówności. Nie tylko wyklucza ze swego życia kłamstwo i wszelkie zakłamanie, ale rozwija w sobie jak gdyby ‘instynkt prawdy’, która kieruje całym jego postępowaniem. Kiedy zaś w ten sposób żyje w prawdzie, nadaje swemu człowieczeństwu niejako zamię naturalnej prawdziwości”²⁰. Prawdą, którą o sobie ma opowiadać chrześcijański naród, jest słowo Bożego powołania do Przymierza. Aby zrozumieć siebie, należy „wrócić do Pisma Świętego. Zawiera ono bowiem elementy prawdziwej teologii narodu. Odnosi się to naprzód do Izraela. (...) Ten właśnie naród Bóg wybrał, a potwierdzeniem tego wybrania były wydarzenia, jakie miały miejsce w historii, poczynając od wyjścia z Egiptu pod wodzą Mojżesza. Od czasów tego Prawodawcy można już mówić o narodzie izraelskim, jakkolwiek na początku składa się on z rodzin i rodów. (...) O życiu duchowym Izraela stanowiła wiara w jednego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi, a także Dekalog, czyli prawo moralne zapisane na kamiennych tablicach, które Mojżesz otrzymał na górze Synaj”²¹. Papież rozwija dalej swą „teologię narodu” w kontekście Wcielenia Syna Bożego i narodzin jego Kościoła, jako Ludu Nowego Przymierza, jako „nowego Izraela” (por. *Lumen Gentium* 13). Jest dla niego jednoznacznym wymiarem tożsamości chrześcijanina etyka zbudowana na prawie Bożym objawionym na Synaju i wypełnionym w Chrystusie, w Jego dziele zbawczym.

Wielokrotnie można zauważyć fascynację Karola Wojtyły tradycją biblijną i leżącymi w Ziemi Świętej korzeniami naszej tożsamości. Widać to w pisanym w latach Soboru poemacie „Wędrowka do miejsc świętych”²², a szczególnie w przemówieniach Apostolskiego Pielgrzyma w roku Wielkiego Jubileuszu²³, gdy nie dane mu było odwiedzić Iraku, ojczyzny Abrahama, i gdy dotknął skały Synaju, świętej góry przymierza Mojżeszowego, aby dopełnić swej drogi na skale dźwigającej zbawienie świata w Jerozolimie. Dynamikę tego pielgrzymowania ukazuje odwołanie się do biblijnych wersetów rozpoczynających dialog powołanych z Bogiem: „Ja jestem Pan, który ciebie wywiodłem z Ur chaldejskiego...” (por. Rdz 15,7); „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiodł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,1). Bóg wyprowadza z pierwotnej ojczyzny, wywołuje niejako ze stanu niewoli,

²⁰ *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s.35.

²¹ Tamże, s. 75-77.

²² *Ziemia Jezusa*, wpraw. M. Maliński, Warszawa 1994.

²³ *Jan Paweł II u źródeł chrześcijaństwa. Pielgrzymka Wielkiego Jubileuszu*, Kraków 2000.

z sytuacji niewiary, niemocy, nie-zbawienia. Podobne słowa znajdujemy w Ewangelii o Jezusie, gdy za prorokiem to samo, co o Izraelu, Kościół mówi o Synu Bożym: „Z Egiptu wezwałem Syna mego”. (por. Mt 2, 15; Oz 11,1). Wyprowadzić zatem, wyzwolić, obdarować nową ojczyzną – oto dary Boga Zbawcy. Tak zaśpiewał o swoim *Abba* młody Kościół na Jasnej Górze w sierpniu 1991: „Ty wyzwoliłeś nas, Panie...”

Warto polską Pielgrzymkę Dekalogu wspominać paralelnie z jubileuszową Pielgrzymką Przymierza (szczególnie Synaj w 2000 roku), a wtedy słowa i znaki, miejsca i spotkania przemówią jeszcze mocniej i pozwolą uczyć się nowym pokoleniom, co znaczy „chodzić w przyjaźni z Bogiem”. IV Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny nosi bowiem znamiona przemówienia na plażach Morza Czerwonego i u stóp Synaju. Jego piętnowanie naszych złotych cielców i innych bałwanów, którym Polacy nie przestali się kłaniać, to nasz rachunek sumienia wolnych ludzi, to błaganie o dar wolnego sumienia, to wychowywanie narodu według tej miary wielkości człowieka. Przywołajmy jeden istotny passus rozważania w klasztorze św. Katarzyny na Synaju, który wprowadzi nas do dynamicznej releksji koszalińskiej homilii Ojca Świętego. „Tutaj, na Górze Synaj, prawda o tym, „kim jest Bóg”, staje się podstawą i gwarancją Przymierza. Mojżesz wkracza w „światłany obłok” i tam otrzymuje Prawo „napisane palcem Bożym” (Wj 31,18). Lecz jakie jest to Prawo? Jest to prawo życia i wolności.

W Morzu Czerwonym lud doznał wielkiego wyzwolenia. Ujrzał on moc i wierność Boga; odkrył, kim jest ten Bóg, który chce, aby Jego lud był prawdziwie wolny, jak to przyobiecał. Ale teraz, na wysokościach Synaju ten sam Bóg przypieczętowuje swoją miłość, zawierając Przymierze, którego nigdy się nie wyrzeknie. Jeżeli Jego lud będzie posłuszny Jego Prawu, zazna wolności na zawsze. Wyjście i Przymierze nie są jedynie wydarzeniami przeszłości: są one na zawsze udziałem całego ludu Bożego!²⁴ Czyż nie winniśmy w Koszalinie i stąd w całej Polsce tak czytać echo słów sprzed 16 lat: jeśli Bóg jest, w Nim nasza wolność ma swoje trwałe fundamenty, jeśli zaś chcemy żyć jakby Go nie było, cóż za ponowne zniewolenie sobie szykujemy...

3.3. „Jam jest Bóg twój – Wyzwoliciel”²⁵

Koszalińska homilia Jana Pawła II²⁶ nie może być przeoczona, albo przemilczana; jest ona czytelna i znacząca z tego powodu, że jest pierwszą

²⁴ Tamże, s. 40-41.

²⁵ Takie określenie Boga nawiązuje do hebr. czasownika IASZ'A, obecnego w imieniu Jehoszua (Jezua) znaczącego Pan (Jahwe) zbawia, Pankest-zbawicielem.

²⁶ „Bogu...” , dz. cyt.: s.21-23 (wszystkie cytaty w tym paragrafie pochodzą z tego tekstu).

w wolnej Polsce i otwierając pewien program doktrynalny, który ma wymiar profetyczny: stawia drogowskazy na drodze, której ważny etap dopiero się zaczyna, lecz jej początki opowiedziane są w historii biblijnej i w milenijnej historii Polski. Nie jest to tylko jakaś piękna katecheza nazywająca aktualne sprawy antyczną i monumentalną terminologią, abyśmy poczuli się lepiej, lecz nauczyciel odwołuje się do najważniejszych postaci i słów, miejsc i znaków, by przywrócić właściwy porządek myślenia w patrzeniu na sens dziejów i sens wiary przemieniającej każdy dzień człowieka aż do wieczności. Właściwie jest to prosta konstrukcja homiletyczna i chyba najkrótszy tekst wygłoszony w tamtych dniach drogi przez Polskę. Ojciec Święty nie boi się wykonywać gestów i interpretować ich tak, że wydaje się nam „nowym Mojżeszem” (w znaczeniu nauczyciela i przewodnika), a jeżeli jest w tym również duszpasterzem w imię Chrystusa, to prowokuje swych współbraci biskupów i kapłanów do tego samego: bądźcie Mojżeszami w odrodzonej Polsce, prowadźcie do Chrystusa w nowym tysiącleciu!

Można powiedzieć, że ponieważ jest to homilia programowa, to Papież skupia się na jednym istotnym wątku: Bóg jest i objawił siebie w historii, „wyjaśnił” siebie niejako w Prawie; zarazem człowiek jest i rozpoznaje prawdę o sobie w Synu Bożym, przyjacielu i zbawcy. Możemy powiedzieć, że tym, który odsłania tajemnicę człowieka, jest sam Bóg, który zaprasza człowieka do współpracy w tym objawianiu: „Bóg głosi prawo moralne nie tylko słowami Przymierza z góry Synaj i Chrystusowej Ewangelii – głosi je samą wewnętrzną Prawdą tego rozumnego stworzenia, jakim jest człowiek”. Zaraz na początku obok Mojżesza, powołanego do przewodzenia ludowi, widzimy postacie z naszej lokalnej historii w tej samej roli: Reinberna, milenijnego biskupa Pomorza; Ottona, misjonarza naszych ziem w czasach Bolesława III; Ignacego, biskupa-gospodarza tego dnia i tego miejsca. Tak, to konkretne osoby realizują Boży plan wyzwolenia, prowadzenia przez morze i pustynię, wychowywania do życia w Przymierzu, do życia moralnego.

„Ten moralny fundament jest od Boga, zakorzenia się w Jego stwórczej, ojcowskiej mądrości i opatrności. Równocześnie ten moralny fundament Przymierza z Bogiem jest dla człowieka, dla jego dobra prawdziwego”. Ani Dekalog, ani Ewangelia nie zniewalają, jak chciały je przedstawiać ideologie oświeceniowe i ateistyczny marksizm-leninizm. Przykazania są dla dobra człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym. Ojciec Święty zamyka swoje nauczanie jednoznacznym wezwaniem: „Stąd, znad Bałtyku, proszę Was, wszyscy moi rodacy, synowie i córki wspólnej Ojczyzny, abyście nie pozwolili rozbić tego naczynia, które zawiera Bożą Prawdę i Boże Prawo”. Lampa Słowa Bożego i skarb objawienia jaśnieją mocą prostych słów, dziesięciu słów. Kaznodzieja wymienia je, jakby proklamował Boże Prawo wobec swego narodu po raz pierwszy, jakby ogłaszał porządek moralny po czasie jego zapomnienia.

„Od tych dziesięciu prostych słów zależy przyszłość człowieka i społeczeństw. Przyszłość narodu, państwa, Europy, świata”. To jest nauka uniwersalna, która dotyczy tamtych słuchaczy w Koszalinie i ich dziedziców, ale odnosi się do świata, daleko ponad granicami narodów i państw.

Jan Paweł II zamyka swą naukę słowami z wieczernika, modlitwą Jezusa za Kościół (por. J 17,17): „Słowa Twoje, Panie, są prawdą. Uświęć nas w prawdzie”. Prośba Syna do Ojca powtarza treść i formuły obietnic o Duchu Poczieszycielu, Duchu Prawdy. Widać wyraźnie, jak drogie są Papieżowi te pojęcia i takie nazywanie trzeciej Osoby Boskiej. Pytania zatem o prawdę i Prawdę winny towarzyszyć w każdorazowym odczytywaniu słów Papieża w Koszalinie. Bóg Wyzwolicielem stawia nam przed oczyma wydarzenia aktualnie przeżywane i ukazuje ich znaczenie wyrastające ponad sens doraźnej polityki i kronikarskiej historiografii. Ustami Jana Pawła II jesteśmy wezwani, by rozpoznawać zamiary Boże w tym, co dzieje się z naszym udziałem, ale też przewidywać skutki naszych decyzji w tym czasie. Przymierze bowiem to nie sielanka owczarni chodzącej bezmyślnie i bezwolnie za Pasterzem, ale to twórczy wysiłek wyznaczania szlaków i brania odpowiedzialności za tych, co sami nie dają rady zmierzać skutecznie do ostatecznych celów Bożego planu, nie potrafią (nie chcą) włączyć się w realizację Bożego projektu w świecie.

W homilii centralną postacią jest człowiek i to „człowiek historyczny”, konkretny, ale w jego wymiarze ponadczasowym. Stojący tam w deszczu na placu stawali się Izraelem na pustyni i Pomorzanie epoki pierwszej ewangelizacji, reprezentowali naród polski i byliśmy częścią wspólnoty (inter-) kontynentalnej. Ludzie, ale również miejsca, odgrywają w tym Bożym *theatrum* istotne, wcale nie dekoracyjne role. Od początku do końca homilii Papież podkreślał „nadałtycki” wymiar naszej polskości: „Drodzy synowie i córki tej ziemi nad Bałtykiem. Nieraz wespół z waszym Biskupem patrzycie w stronę Góry Chełmskiej, która jest niewielkim nadmorskim wzniesieniem, ale uwydatnia się na tle rozległej pomorskiej równiny. Czy słowa Boga wypowiedziane na Synaju nie odezwały się dalekim echem również tu, na tej górze?” – pytał kaznodzieja. Bałtyk pojawia się aż sześciokrotnie w tej niedługiej przecież homilii. Czyż nie jest to jakieś odezwanie się Następcy Piotra Galilejczyka do wszystkich narodów żyjących nad tym naszym morzem?... Wymienia on z imienia cztery razy Górę Mojżesza, ale naszą koszalińską górę przywołuje imieniem dwukrotnie i czyni z niej znak rozpoznawczy naszej tożsamości, swego rodzaju *locus theologicus*: „Jako synowie Bożego przybrania podążamy na naszą Górę Chełmską nad Bałtykiem, tam, gdzie niegdyś dalecy nasi przodkowie na tej ziemi ‘szukali Boga po omacku’, przychodzimy ze światłem wiary. Przychodzimy, ‘nosząc w naszym ciele konanie Chrystusa, aby Jego życie objawiło się w naszym ciele’ (por. 2 Kor 4,10). W tej antropologii Jana Pawła II Chrystus, Odkupiciel Człowieka,

jest pierwszym znakiem odnowionego prawa; On jest nie tylko „Panem szabatu”, lecz „On jest też Panem i Gwarantem tego Przymierza Boga z człowiekiem, które jest stare, nowe i wieczne”. Homilia wszak przygotowywała misterium Eucharystii, pamiątkę mesjańskiej ofiary paschalnej.

Symbol Góry Chełmskiej posłużył także przypomnieniu pogańskich, to znaczy bałwochwalczych, skłonności zniewolonego i wolnego człowieka. W tym kontekście uderza trzykrotne powtórzenie w kluczowych momentach homilii pierwszego przykazania Dekalogu, co każe myśleć o szczególnym znaczeniu tego apodyktycznego głosu „zazdrosnego” o swój lud Boga. Objawiając siebie przez Prawo (Torę) i Ewangelię, Bóg prowokuje do szukania w życiu jednostek i wspólnoty owych „bogów cudzych”: jakie to bałwochwalstwo nam zagraża; czyimi są owe bożki, którym gotowi jesteśmy hołdować; jakiego rodzaju są owe duchy, które próbują zasłaniać nam „Jedynego-który-jest”? To są pytania Synaju i Golgoty, Jasnej Góry i Góry Chełmskiej, na które musimy sobie stale odpowiadać. Odpowiedzi na nie, raczej w czynie inspirowanym wiarą niż w ideologicznej teorii zapisywanej na kruchym materiale, będą obrazować prawdę o nas, o naszej służbie Bogu „w Duchu i prawdzie”. Dekalog i Ewangelia – to Boża prawda o człowieku, który przeszedł próg nowego tysiąclecia Wcielenia i Odkupienia.

3.4. Przemyslenia wokół koszalińskiego kazania

Podobnie jak doszukujemy się kluczy interpretacyjnych w nauczaniu Jana Pawła II (Duch Prawdy), tak trzeba przywołać podstawowe informacje biblijne o Dekalogu²⁷ i pierwszym przykazaniu. Możemy posługiwać się już w polskojęzycznej literaturze teologicznej opracowaniami i komentarzami Pięcioksięgu²⁸, a także sam Dekalog²⁹ cieszy się uzasadnionym

²⁷ P. J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa, 1999, s. 225-227; B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa, 1996, s. 135-136; EK t. 3, k. 1106-1109.

²⁸ S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, Poznań 1964, s. 180-204; tenże, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy*, Poznań-Warszawa 1971, s. 131-142; J. St. Synowiec, *Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987; tenże, *Izrael opowiada swoje dzieje*, Kraków, s. 53-61; S. Wypych, *Pięcioksiąg*, WwMiWKB 1, Warszawa 1987, s. 108-114. 181-184; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1997, s. 75-81.

²⁹ A. Offrański (red.), *Dekalog na nowo odczytany*, Szczecin 1993 (materiały pastoralno-katechetyczne nt. pierwszego przykazania: 15-36); Drożdż A., *Dekalog*, cz. 1-2, Tarnów 1994 (pierwsze przykazanie: cz. 1, s. 27-80); J. Salij, *Dekalog*, Poznań 1991; T. Zychiewicz, *Dziesięcioro przykazań*, Kalwaria Zebrzydowska 1983; A. Pronzato, *Powrót do Dekalogu*, t. 1., Kraków 2004, s. 43-156.

zainteresowaniem badaczy. Szczególną uwagę musimy zwrócić na swego rodzaju „trylogię Mojżeszową” koszalińskiego biblisty, ks. prof. Janusza Lemańskiego³⁰, który daje solidne podstawy dla zainteresowania się tą tematyką także w środowisku diecezjalnym.

Teksty prawnicze Pięcioksięgu zawierają dwa prawie jednobrzmiące zapisy Dekalogu: Wj 20,2-17 i Pwt 5,6-21. Mojżesz, biblijny prorok Boga Jedyneho, stawia na pierwszym miejscu wyznanie wiary Izraela w istnienie Boga Wyzwoliciele, który wyprowadził swój naród, zniewolony przez egipskich władców-bogów, z sytuacji duchowego niebytu. Nie dziwi zatem, że listę przykazań otwiera nakaz nieoddawania czci cudzym (innym) bogom w jakiegokolwiek formie rytualnej. Stąd to pierwsze przykazanie w prawodawstwie religijnym Izraela³¹ do dzisiaj poprzedza absolutny zakaz (drugie przykazanie) wykonywania obrazów rzeczy stworzonych, które miałyby służyć jako obiekty kultu. To, co nas łączy, co zostało potwierdzone jako stale aktualne i niezmiernie przez Rabbiego z Nazaretu, to przykazanie miłości Boga (por. Pwt 6,4-9), rozwinięte dalej w nakaz miłości bliźniego. Chrześcijańska katechizmowa wersja Dekalogu łączy te dwa pierwsze przykazania biblijnego Dekalogu, rozdzielając jednocześnie ostatnie - dziesiąte - na dwa elementy i pozwalając na zachowanie pełnej liczby „dziesięciu słów”. To pierwsze przykazanie, prawda o Bogu istniejącym, który jest rozpoznawalny przez swe działanie w ludzkiej historii, zostało niejako przeciwstawione w Koszalinie pokusom ideologii ateistycznych, proponujących człowiekowi etykę „rewolucyjną”, dostosowaną każdorazowo do zmiennych prądów kulturowych i mód obyczajowych. Z pewnością nauczanie Jana Pawła II dotyka też rzeczywistości wspólnotowej Kościoła, udziału w kulcie publicznym (niedziela, sakramenty, modlitwa) i obowiązku wychowania religijnego (katecheza, formacja teologiczna, treści medialne). Mówienie o Bogu obecnym w historii człowieka i możliwym czasem bałwochwalstwie, jako próbie stwarzania Boga „na obraz i podobieństwo” czciciela, nie jest tylko jakąś retrospektywą

³⁰ *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002 (Dekalog, s. 89-92); *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Między historią a teologią*, Szczecin 2006; monografia o mannie na pustyni w druku.

³¹ *Tora Pardes Lauder. Księga druga: Szemat*, S. Pecaric (red.), Kraków 2003, s. 190-220; *Aseres hadibrot (The Ten Commandments)*, A. Ch. Feuer (tłum. i kom.), New York 1981; *613 przykazań judaizmu*, E. Gordon (opr.), Kraków 2006, s. 241-242: judaizm zawiera w swej tradycji tzw. siedem przykazań dla potomków Noego (noachickich), które mają obowiązywać wszystkie narody: 1. Zakaz jedzenia członków żyjącego zwierzęcia, 2. Zakaz bluźnienia Bogu, 3. Zakaz rabowania, 4. Nakaz ustanowienia sądów, 5. Zakaz bałwochwalstwa, 6. Zakaz niemoralnych stosunków cielesnych, 7. Zakaz mordowania. Warto zauważyć, że także poganie (nie-Żydzi) mają swoje obowiązki wobec Boga Jedyneho (przyk. 2 i 5).

historyczną, ale otwarte jest na teraźniejszość i na perspektywę nowych pokoleń, co Papież wyraźnie nakreślił w swych jubileuszowych listach apostołskich³².

Prawda o Bogu i człowieku w homilii Jana Pawła II w Koszalinie była wielokrotnie podejmowana w późniejszym nauczaniu biskupa Rzymu. Wyjątkowe miejsce w wytyczaniu szlaków refleksji teologiczno-moralnej zajęła encyklika „*Veritatis splendor*” (1993), która adresowana jest głównie do środowiska akademickiego, intelektualnego. Nas jednak winno tu interesować, jakie są źródła koszalińskiej nauki, która otwierała drogę słowom Jana Pawła II w Ojczyźnie. Wspomnieliśmy już o szczególnym umiłowaniu imienia Ducha Świętego jako „Ducha Prawdy”. Możemy ze zdumieniem odkryć, że pierwsza encyklika³³ podpisana trzy miesiące przed pierwszą pielgrzymką do Polski w swoich istotnych miejscach posługuje się identycznymi elementami doktryny. Najpierw autor przywołuje słowa obietnic z wiecznika o posłaniu Kościołowi „Boskiego Nauczyciela” (por. J 15,26n.; 16,7.13). Jeden z pierwszych paragrafów (3) zatytułowany jest: „W zawierzeniu Duchowi Prawdy i Miłości” i te same imiona znajdujemy w końcowym fragmencie (22) o „Matce naszego zawierzenia”. Ma On być sprawcą jedności uczniów Chrystusa (6), obdarzonych w misterium Odkupienia „tym trzykrotnie świętym Duchem Prawdy” (9). W rozdziale „Misja Kościoła a wolność człowieka” (12) czytamy, że to Duch Święty tchnie Bożą prawdę w człowieka, którego „wolność oparta jest na prawdzie”, a wyraża się to w nowym rodzaju czci oddawanej Bogu, mianowicie „w Duchu i prawdzie” (por. J 4, 23n.). Najszerzej rozwija Papież tę naukę we fragmencie 19: „Kościół odpowiedzialny za prawdę”. Praca teologów ma służyć przekazywaniu ludziom Bożej prawdy (Ewangelii, Tradycji, Teologii), ale oni sami mają ją umiłować w osobie „Chrystusa, żywego Słowa Bożej Prawdy”.

Komentarz aktualizujący różne aspekty koszalińskiej homilii Jana Pawła II zawsze będzie odnosił się do całego nauczania owej „pielgrzymki Dekalogu”³⁴. Warto jednak podkreślić wagę jednego z wydarzeń, które miały wypełnić całe dziesięciolecie przed rokiem 2000. W przedostatnim dniu swej „polskiej nowenny” w 1991 r. Ojciec Święty zainaugurował II Polski Synod Plenarny, który miał być narzędziem posoborowej odnowy Kościoła w realiach suwerennego państwa. Owoce i niepowodzenia tego synodu, którego przedłużane trwanie nie przełożyło się na oczekiwaną odnowę życia kościelnego, szczególnie w wymiarze udziału świeckich we współpracy z duchowieństwem, dają nadal materiał do przemyśleń i działań. Także i wtedy,

³² *Tertio millennio adveniente* (1994) i *Novo millennio ineunte* (2001).

³³ Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, Warszawa 2007, s. 10.

³⁴ T. M. Dąbek, *Dziesięć słów*, w: *Dekalog dla Polaków*, Kraków 2006, s. 54-55.

gdy inicjował synod, chodziło Papieżowi o prawdę w Kościele. Przypomniał najpierw samookreślenie Jezusa: Droga, Prawda, Życie. W toku homilii³⁵ zostały nakreślone cele synodu: „poznanie prawdy i poznanie prawa”, „ukazanie piękna Bożej Prawdy i Bożego Prawa”, „umiłowanie prawdy i Bożego prawa”. Wszystko to jest możliwe dzięki współpracy z Duchem Prawdy. Rozpoznajemy łatwo pewne motywy zasygnalizowane już w Koszalinie, a zatem zapytajmy i w Koszalinie o przebieg i dziedzictwo synodu. Jaka jest pamięć o naszym etapie synodu i jego owocach po kilku latach? Jaka jest ta prawda o Kościele nad Bałtykiem?

Jakikolwiek publiczny czy prywatny rachunek sumienia w środowisku kościelnym nie tyle będzie stawiał doktrynalne pytania o istnienie Boga; tę prawdę wyznajemy dość powszechnie i łatwo. Jednak zarówno w wymiarze etyki jak i polityki, w odniesieniu do konkretnych postaw i wyborów trzeba nam się liczyć z konsekwencjami trwania w uporze wobec tej „najświętszej lustracji”, jaką jest spojrzenie na siebie w zwierciadle Ewangelii. Niechaj posłużą nam dla takiej próby wybrane teksty: spór Jezusa z synami kłamstwa (J 8,31-47) i pouczenia apostołskie o życiu w świetle prawdy (1 J 1,5-2,11). Kiedy pocieszamy się, że nikt nie widzi i nie pozna nigdy skrytych grzechów, warto zajrzeć na ostatnie karty Pisma Świętego, by odkryć, że wykluczeni z Nowej Jeruzalem są „kochający kłamstwo i żyjący według niego” (por. Ap 21,8.27; 22,15). Trudno jest nieraz podejmować próbę rozmowy o sumieniu, grzechu, nawróceniu, bo usłyszymy pozornie uczone, lecz w istocie cyniczne: *Quid est veritas?* (dialog z Piłatem - J 18,33-38). Wprawiać może niektórych w zakłopotanie Jezusowe pouczenie w rozmowie przy studni Jakubowej: „Nie na tej [waszej] górze, ani na żadnej innej, lecz w Duchu i prawdzie macie służyć Bogu” (por. J 4,23-25). Bolesna jest czasem konieczność zmiany perspektywy, nowe spojrzenie na siebie, na własną wspólnotę i potrzeba „wyjścia z domu niewoli”. Kiedy jednak chcemy poczuć się pewniej, zgadzając się na terapię odnowy, pamiętać warto, że na końcu Jezus będzie się nazywał imieniem, które jest naszym „najbardziej religijnym słowem”. „Amen”³⁶ to „świadek prawdomówny” (por. Ap 3,14), to nasz Nauczyciel i Sędzia, to nasz Orędownik. On sam jest prawdą o nas.

4. Czas Wielkiego Jubileuszu trwa!

Jan Paweł II nauczył nas uważnego czytania znaków czasu i poddawania się natchnieniom Ducha Świętego. Nie możemy pozostać mu dłużni zapatrzeni z nostalgią w przeszłość i narzekający, że „dobre czasy przeminęły”. Trwa

³⁵ „Bogu...”, dz. cyt., s. 222-224.

³⁶ Hebr. rdzeń AMN oznacza prawdę, prawdziwość, potwierdzenie rzeczywistości.

bowiem czas przygotowań do beatyfikacji (kanonizacji?), który rozpoczął Benedykt XVI wkrótce po swoim wyborze, jakby chciał zaakcentować, że nie trwamy w żałobie, że wierzymy w świętość jego poprzednika, że chcemy modlić się do Boga za jego wstawiennictwem. Chcemy również w Koszalinie pamiętać zarówno kilkadziesiąt tysięcy stronic zadrukowanych nauczaniem Jana Pawła II i tę jedną – „naszą” – godzinę z nim pośród nas.

Trwa rok wyjątkowych „rekolekcji lustracyjnych”, w których – przymuszeni niejako przez przykre wydarzenia polityczno-medialne – przeżywamy nasz kościelny rachunek sumienia, postanawiamy kapłańską pokutę, pytamy o nawrócenie z konkretnych zaniedbań, ułomności i zrad. Może jest to nadrabianie niedopełnionej w okresie Wielkiego Jubileuszu refleksji nad prawdą o Kościele w Polsce. Może winniśmy uczyć się stale odpowiadania na wołanie o „odnowienie oblicza tej ziemi”.

Przywołajmy w poczuciu odpowiedzialności za prawdę pewne niepowodzenia (odejście od schematu „Biblia-Sobór-życie” w pracach synodu plenarnego³⁷, słabnący entuzjazm w rozwoju Akcji Katolickiej, brak rozbudowy ośrodka pielgrzymkowego na Górze Chełmskiej) i zaniedbania (ustanie tzw. diecezjalnych niedziel biblijnych, powierzchowne traktowanie inicjatywy „kwadransów biblijnych”, niechęć do kręgów biblijnych i metody *lectio divina* w duszpasterstwie, nadprodukcję listów, komunikatów, orędzi do czytania w ramach niedzielnej liturgii słowa). Niechaj apel jubileuszowy Jana Pawła II (TMA, 1994), szczególnie wyraźny w Roku Chrystusa (1997): „Powróćcie z odnowionym zapałem do Biblii!” – nie będzie zapomniany, lekceważony, ignorowany³⁸. Bez Ewangelii czytanej i znanej nie tylko nie wiemy, kim jesteśmy, ale też nie mamy o czym mówić w naszych kościołach.

Na pewno kanonizacja Papieża z Polski będzie wielkim świętem nie tylko w Krakowie i Rzymie; także Koszalin będzie chciał i potrafił cieszyć się przyjaźnią ze Świętym i obywatelem nadbałtyckiego grodu u stóp Góry Chełmskiej. Warto już teraz spróbować nakreślić możliwe kierunki poszukiwań sposobów kultu, to znaczy realizacji zostawionego nam przesłania Jana Pawła II. Najpierw zobaczmy, że Wielki Jubileusz Wcielenia, świętowany przez Kościół z całym światem, właściwie otworzył epokę kolejnych lat uczestniczenia

³⁷ II Polski Synod Plenarny. *Teksty robocze*, Poznań-Warszawa 1991, s. 43-68.

³⁸ A. Vanhoye, „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki”. *Rok Święty jako celebrowanie tajemnicy zbawienia*, w: „Tertio millennio adveniente”. *Komentarz teologiczno-pastoralny*, AAVV Sandomierz 1995, s.65-77; H. Witczyk, *Jubileusz*, w: *Te Deum laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, Komisja Duszpasterska EP, Katowice 1999, s. 108-160; tenże, *Udział Kościoła w Jezusowym dziele Jubileuszu*, tamże, s. 249-273; H. Romanik, *Droga Słowa. Duszpasterstwo biblijne: doświadczenia, refleksje, projekty*, RBL 2 (20003), s. 95-111.

w „drugim millennium życia ziemskiego Jezusa”: 2000-2030³⁹. Pamiętajmy, że siedem wieków temu, w po raz pierwszy uroczyste obchodzone Roku świętym (1300), zbudowano obie katedry w Kołobrzegu i w Koszalinie. Co zbudujemy w naszym pokoleniu, aby kiedyś mówiono: „Oni żyli w czasach Papieża Polaka, który raz jeden odwiedził nasze ziemie?”.

Zmierzamy z Bożą pomocą ku Wielkiemu Jubileuszowi Odkupienia, który w wymiarze teologicznym zwiędzy misterium Obecności Syna Bożego w Kościele i w świecie. Z pewnością perspektywa obchodów Jubileuszu Odkupienia wydaje się dziś dość odległa, lecz chcemy odczytać w znakach czasu obecność w Koszalinie biskupa wychowanka kard. Wojtyły, aktualnie odpowiedzialnego w Konferencji Episkopatu Polski za wychowanie chrześcijańskie, za naukę religii w szkole, za parafialną katechezę dzieci i dorosłych (studentów). Zechciejmy razem wyobrazić sobie rok 2012, rok zaświadczony przez jednego z Ewangelistów (por. Łk 2,41-52), jako jubileusz pierwszej – młodzieńczej i rodzinnej – Paschy Jezusa i pierwszej „ewangelizacji” w Jerozolimie, rok katechezy we wszystkich jej wymiarach, rok szczególnej refleksji teologiczno-pastoralnej w naszych instytucjach formacyjnych (seminarium, instytut teologiczny, centrum edukacyjno-formacyjne, szkoły katolickie), w ruchach kościelnych i wspólnotach parafialnych, w rodzinnych domach i w domach zakonnych.

Dzieło Biblijne⁴⁰ im. Jana Pawła II, nowa instytucja Kościoła w Polsce, która rozwija się na barkach biblistów polskich od kilku lat, może stać się platformą nowym inicjatyw, pomysłów i akcji⁴¹. Jednak to zawsze odpowiedź konkretnych biskupów i duszpasterzy daje możliwość podjęcia i realizacji jakiegokolwiek słusznego apelu, urzeczywistnienia ważnego projektu. Mamy prawo ufać, że Ojciec Święty błogosławi z nieba naszym staraniom i cieszy się z nawet trochę spóźnionych odpowiedzi na jego prośby.

Dodajmy przy tym pewne uwagi do refleksji nad kalendarium życia diecezji. Rok 2012 będzie rokiem „ucznia i mistrza Jezusa” i 40-leciem diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej. W roku 2014 przypadnie 800-lecie historii Koszalina, która rozpoczęła się w słowiańskim grodzie pod Górą Chełmską. W latach 2014-18 będziemy mogli obchodzić millennium śmierci w Kijowie pierwszego biskupa Pomorza Reinberna. Historia sama podpowiada nam tematy

³⁹ H. Romanik, *Perspektywa kairolologiczna Wielkiego Jubileuszu Jezusa Chrystusa: 2000-2033*, w: *Ioannes Paulus – in memoriam. Księga pamiątkowa biblistów polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 2006, s. 345-365; tenże, *Modlitewnik za wstawiennictwem Jana Pawła II (Nowenna o Kościele)*, Kraków 2007.

⁴⁰ H. Witczyk, *Jan Paweł II – promotor przełomu w biblistyce katolickiej XX wieku*, w: *Ioannes...*, dz. cyt., s. 407-424.

⁴¹ Własna strona internetowa: www.biblista.pl

duszpasterskie, społeczne, naukowe, z których Karol Wojtyła – Jan Paweł II wiedziałby, jak uczynić sztandary duchowej pracy i wielorakiej twórczości ludzkiej. Idąc za nim, jako nauczycielem w czytaniu historii, chcemy spojrzeć na znaczenie tego jedyne go dnia na pomorskiej ziemi.

Spróbujmy wyobrazić sobie również w Koszalinie czas już po kanonizacji Sługi Bożego, gdy w katedrze pojawi się w tryptyku obraz nowego świętego i gdy może któryś z nowych kościołów będzie cieszył się wezwaniem św. Jana Pawła II. Możemy tak ukształtować dzień 1 czerwca, by stał się on dorocznym świętem stolicy diecezji, dumnej ze swego Pielgrzyma i Obywatela. Cztery stacje, miejsca odwiedzone przez niego, mogą stać sceną wielkiego papieskiego święta. Najpierw WSD, poświęcone w 1991 r., przywita od rana kilkogodzinny zjazd-pielgrzymkę kapłanów diecezji, która w programie może mieć elementy typowe i przydatne dla duszpasterzy (breviarz, konferencja biblijno-pastoralna z dyskusją, adoracja i okazja spowiedzi, kiermasz książek „papieskich”). Na Górę Chełmską, również przed południem, warto zaprosić na swoje święto dzieci, by naturalne elementy tamtego środowiska (las, stadion, kaplica z polaną) stały się miejscem zabawy i modlitwy (koncert, Anioł Pański z krótką nauką i błogosławieństwem). Kościół Ducha Świętego, blisko miejsca pontyfikalnej Eucharystii, to idealne środowisko na spotkanie miasta i diecezji na uroczystej liturgii z udziałem ciekawego gościa – kaznodziei. Katedra wreszcie wieczorem może zgromadzić delegacje wspólnot różańcowych przybywających na diecezjalne święto różańca (z Mszą św., pięknie ukształtowaną muzycznie i poetycko modlitwą maryjną), a Apel Jasnogórski pod pomnikiem Ojca Świętego i „Barka” (lub „Abba, Ojciec”) mogą zwiędzyć koszaliński dzień ze św. Janem Pawłem II...

Daj nam, Boże, dobrą pamięć, byśmy chcieli pamiętać o naszych obietnicach, ślubowaniach, postanowieniach. Duchu Święty, uświęć nas w prawdzie!

Ks. JANUSZ BUJAK

CZY NAUCZANIE O „COMMUNICATIO IN SACRIS” UTRUDNIA INTERKOMUNIE Pomiędzy KATOLIKAMI I LUTERANAMI?

1. Katolickie zasady wspólnoty w rzeczach świętych

Celem artykułu jest przypomnienie, jak była rozumiana *communicatio in sacris* przed Soborem Watykańskim II (1962-1965) oraz jakie zmiany nastąpiły pod tym względem po Soborze. Następnie zostaną ukazane perspektywy „wspólnoty w rzeczach świętych”, które otwiera przed nami ekumeniczny dialog katolicko-luterański.

a) *Communicatio in sacris* w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. terminy *communicatio in divinis* (kan. 2316; 2338 § 2), *partem habere in sacris* (kan. 1258 § 1) lub *participatio in celebrandis divinis officiis* (kan. 2259 § 2) określały zarówno uczestnictwo w kulcie sprawowanym przez niekatolików, jak i uczestnictwo osoby ekskomunikowanej w liturgii rzymsko-katolickiej¹. *Communicatio in sacris* było rozumiane tylko jako możliwość biernego asystowania w celebracjach (kan. 1258 § 1) w wyjątkowych wypadkach, takich jak pogrzeb lub ślub (kan. 1258 § 2)². Normy KPK z 1917 r. regulujące *communicatio in sacris* opierały się na trzech zasadach.

Pierwsza mówiła, że wspólnota *in sacris* jest możliwa jedynie z chrześcijanami trwającymi w pełnej komunii kanonicznej z Kościołem rzymskim, ponieważ wszyscy nie trwający w tej wspólnocie uznawani byli za ekskomunikowanych. W rzeczywistości jednak prawo to rozumiano dość szeroko, ponieważ – jak zauważa E. Lanne³ – po podziale Kościoła w 1054 r.

¹ Ekskomunika miała bardzo szeroki zakres w dawnym Kodeksie, mianowicie dotyczyła zarówno duchownych katolickich, którzy zostali ekskomunikowani, jak i wszystkich chrześcijan niekatolików.

² E. Lanne, *La „communicatio in sacris” du point de vue catholique-romain*, „Kanon” 8 (1987), s. 135.

³ Tamże, s. 136.

między katolikami i prawosławnymi było wiele przypadków *communicatio in sacris* nie tylko tolerowanych, ale niekiedy nawet popieranych przez hierarchów Kościoła katolickiego.

Drugie pryncypium, na którym opierała się dyscyplina *communicatio in sacris*, stanowiło „zbawienie dusz”, określane w tradycji Kościoła łacińskiego jako *suprema lex*. Kan. 2261 § 2 i 3 zezwalał wiernym prosić o udzielenie sakramentów u kapłana podlegającego ekskomunice, a także pozwalał udzielić sakramentów ekskomunikowanemu.

Wreszcie ostatnia zasada odwoływała się do rzymskiej tradycji teologicznej, która odróżnia sakrament należący do natury Kościoła od sakramentu udzielającego, który może być spoza wspólnoty Kościoła. Od czasów sporu papieża Stefana i Cypriana z Kartaginy w III wieku i po reakcji antydonatystycznej w wiekach IV i V, teologia zachodnia wyodrębniła pojęcia „godziwości” i „ważności” sakramentów. Stąd też kapłan lub biskup, będący poza komunią kanoniczną z Kościołem, może w razie konieczności udzielać ważne sakramentów (kan. 2261).

Najczęstszą sytuacją, w jakiej dochodziło do *communicatio in sacris*, był przypadek małżeństw mieszanych, zakazanych przez Kodeks (kan. 1060), w którym dyspensy koniecznej do zawarcia związku udzielano tylko pod surowymi warunkami (kan. 1061)⁴.

Uczestnictwo katolików w ruchu ekumenicznym spowodowało zmianę podejścia do Kościołów i Wspólnot kościelnych nie będących we wspólnocie kanonicznej z Kościołem rzymsko-katolickim. Pewien postęp pod tym względem widoczny był już w Instrukcji Świętego Oficjum z 20 grudnia 1949 r. na temat ruchu ekumenicznego, w której jednak nadal zabraniano uczestniczenia w celebracji sakramentów podczas spotkań ekumenicznych, natomiast nie zakazywano już udziału we wspólnych modlitwach⁵.

b) *Communicatio in sacris* w dokumentach Soboru Watykańskiego II

Zmiana stanowiska Kościoła katolickiego wobec interkomunii⁶ dokonała się podczas Soboru, gdyż wówczas miał miejsce iście kopernikański przewrót

⁴ Tamże, s. 137.

⁵ Kongregacja świętego Oficjum, *Instrukcja „De motione oecumenica”. O ruchu ekumenicznym*, w: „Ut unum sint”. *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 1982, s. 371-376; E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, art. cyt., s. 138.

⁶ A. Skowronek, *Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym*, w: *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 95, zauważa, że mimo kontrowersji wokół terminu „interkomunia”, nie powinno się z niego rezygnować. W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, s. 105-107,

w eklezjologii, nie tyle przez wymyślanie czegoś nowego, ile przez uporządkowanie wszystkich kwestii: najważniejszy jest Chrystus, potem Jego Kościół, a łaska Chrystusowa jest obecna, choć w różnym stopniu, także w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych na mocy sakramentu chrztu świętego⁷. Sobór uznał eklezjalny charakter Kościołów i Wspólnot niekatolickich.

O możliwości *communicatio in sacris* i jej warunkach mówi się przede wszystkim w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Dekret wprowadza rozróżnienie na Kościoły wschodnie i Wspólnoty eklezjalne powstałe w wyniku Reformacji. Z Kościołami wschodnimi *communicatio in sacris* już teraz jest możliwa, a nawet wskazana, „ponieważ (...) owe Kościoły mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostoelskiej kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym wciąż są z nami złączone najściślejszym węzłem”, zawsze jednak „w odpowiednich okolicznościach i za zgodą władzy kościelnej”⁸. Ze Wspólnotami powstałymi po Reformacji natomiast *communicatio in sacris* wciąż nie jest możliwa, ponieważ, stwierdza dokument, „(...) nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentalnego kapłaństwa”, choć należy też dodać, że „(...) sprawując w świętej Uczcie pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia”⁹. Sobór uznaje zatem za ważny w tych Kościołach wyłącznie sakrament chrztu świętego.

B. Forte zauważa, że w soborowej dyskusji na temat Eucharystii u protestantów Kościół katolicki wybierał pomiędzy opcjami „wszystko albo nic” a „wszystko i mniej”. Dekret o ekumenizmie był bliższy drugiej. Kard. Bea stwierdził w 1965 roku, że pomimo braku sukcesji apostoelskiej Eucharystia

wyjaśnia, że problem interkomunii powstał, podobnie jak ruch ekumeniczny, w łonie Wspólnot i Kościołów powstałych z Reformacji, które często pomiędzy sobą nie praktykowały wspólnoty stołu Słowa i Chleba. Termin „interkomunia” oznacza najczęściej przyjmowanie Komunii św. w innym niż swoim Kościele za zgodą hierarchii lub tzw. intercelebrację.

⁷ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (= LG), nr 8, s. 15; Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (=UR), nr 3.

⁸ *Unitatis redintegratio*, nr 15; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1339.

⁹ *Unitatis redintegratio*, nr 22; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1400.

protestancka ma pewien wymiar sakramentalny, tzn., że jest w niej pewna relacja do intencji Chrystusa i do praktyki apostołskiej¹⁰.

c) *Communicatio in sacris* w dokumentach Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II

Praktyczny i pastoralny wymiar *communicatio in sacris* objęły swym zakresem, opracowane po Soborze Watykańskim II w latach 1967 i 1993 przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium Ekumeniczne, które uściślają i uaktualniają nauczanie Kościoła na temat interkomunii.

Dyrektorium Ekumeniczne z 1967 r.¹¹ wprowadza rozróżnienie *communicatio* na: *in spiritualibus* i *in sacris*¹². *Communicatio in spiritualibus*, czyli „wspólnota w dobrach duchowych”, jest możliwa już teraz i wprost zalecana, ponieważ poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego istnieją dobra duchowe, które mogą wspomóc odbudowywanie jedności pomiędzy ochrzczonymi (DE I, 25; por. UR 3). „Wspólnota w dobrach duchowych” wynika z faktu istnienia pomiędzy chrześcijanami realnej, choć niedoskonałej komunii wypływającej z chrztu świętego, komunii, która może się wyrażać we wspólnej modlitwie i kulcie liturgicznym niesakramentalnym, jak czytamy w Dyrektorium Ekumenicznym z 1993r. nr 104 a. *Communicatio in sacris* natomiast dotyczy tylko sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. Oba Dyrektorium odróżniają wspólnotę *in sacris* z wiernymi Kościołów wschodnich od komunii z innymi Kościołami i Wspólnotami eklezjalnymi, wytyczając normy postępowania zgodne z tym, co zostało powiedziane w Dekrecie o ekumenizmie¹³.

Dyrektorium Ekumeniczne z 1967 roku nie rozwiązało wszystkich wątpliwości związanych z interkomunią. Już w momencie jego publikacji w Kościele katolickim istniało wiele niejasności w tej sprawie oraz klimat niesprzyjający właściwemu rozumieniu interkomunii. E. Lanne sądzi, że miało to również

dobre strony, ponieważ trudna sytuacja wymusiła podjęcie głębszej refleksji nad *communicatio in sacris*, zwłaszcza w zakresie Eucharystii, czego owocem były dokumenty wydane przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan¹⁴.

Pierwszy z nich pochodzi z 7 stycznia 1970 r. Było to oświadczenie Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, w którym potwierdzono raz jeszcze, że interkomunia jest niemożliwa, bez podawania dodatkowej argumentacji¹⁵.

Drugi dokument to Instrukcja z czerwca 1972 r. dotycząca szczególnych przypadków dopuszczania innych chrześcijan do komunii eucharystycznej¹⁶. Instrukcja podaje dwie zasady doktrynalne, które regulują przystępowanie niekatolików do Eucharystii sprawowanej w Kościele katolickim: po pierwsze, istnieje ścisły związek pomiędzy misterium eucharystycznym a misterium Kościoła; po drugie, Eucharystia jest niezbędnym pokarmem duchowym dla każdego ochrzczonego. Zasad tych należy przestrzegać w konkretnych przypadkach, spełniając jednak zawsze wymogi zachowania integralności eklezjalnej oraz dobra duchowego wiernych. Mówiąc o kwestiach szczegółowych, dotyczących wiernych Kościołów wschodnich i innych chrześcijan, Instrukcja odwołuje się do wskazań podanych w Dyrektorium Ekumenicznym (nry 39-54 i 55-63)¹⁷.

Jednakże niewłaściwa interpretacja Instrukcji spowodowała konieczność ogłoszenia kilka miesięcy później (17 X 1972) Noty o niektórych interpretacjach ww. Instrukcji¹⁸. Stwierdzono w niej, że należy zachować wszystkie warunki wymagane do dopuszczenia kogoś do Komunii eucharystycznej w Kościele katolickim. Przypomniano też związek, jaki istnieje między misterium Kościoła a misterium Eucharystii. Ponadto podkreślono, że Instrukcja mówi o konkretnych przypadkach, które należy badać osobno, stąd: nie można ogłaszać normy generalnej, która z wyjątku czyniłaby normę, lub też odwoływać się do *epikei*, czyniąc z niej normę generalną. Mając na uwadze wiarę wymaganą do przystąpienia do Eucharystii w Kościele katolickim,

¹⁴ E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, art. cyt., s. 144.

¹⁵ S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti...*, art. cyt., s. 126; „Service d'information” 9 (1970), s. 21-23.

¹⁶ Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Instrukcja „O szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do Komunii świętej w Kościele katolickim”*, w: „Ut unum sint”. *Dokumenty Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 194-200; „Biuletyn Ekumeniczny” 2 (1973), s. 25-31.

¹⁷ S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti...*, art. cyt., s. 126; Por. E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, s. 147.

¹⁸ Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Nota „Co do niektórych interpretacji Instrukcji dotyczącej poszczególnych wypadków dopuszczenia innych chrześcijan do Komunii Eucharystycznej w Kościele katolickim”*, „Biuletyn Ekumeniczny” 3 (1974), s. 24-27.

¹⁰ B. Forte, *La chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988, s. 12-13; W. Hanc, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXI, 6 (1974), s. 65.

¹¹ Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu* (= Dyrektorium ekumeniczne, dalej – DE), cz. I, w: „Ut unum sint”. *Dokumenty Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 112-130.

¹² DE, nr 26; por. DE z 1993 r., nry 102-107.

¹³ DE z 1967 r., cz. I, nr 55; DE z 1993 r., cz. IV, nr 122-124 i 130-134, gdzie czytamy, że niekatolicy mogą otrzymać Eucharystię od szafarza katolickiego w sytuacjach wyjątkowych, jak niebezpieczeństwo śmierci, prześladowanie lub nagła potrzeba duchowa; S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti delle altre Chiese da parte della Chiesa cattolica Romana*, „Kanon” 8 (1987), s. 121-125.

uściślono w dokumencie, że wiara ta nie ogranicza się tylko do potwierdzenia „realnej obecności” Jezusa Chrystusa w Eucharystii, ale obejmuje całą doktrynę katolicką o tym sakramencie. Zaznaczono również, że wierny katolicki w razie konieczności może zwrócić się z prośbą o udzielenie mu Eucharystii wyłącznie do szafarza, który ważnie otrzymał sakrament święceń¹⁹.

W 1983 r. papież Jan Paweł II promulgował Kodeks Prawa Kanonicznego, który zastąpił poprzedni z 1917 r. Nowy Kodeks zawierał wypowiedzi na temat możliwości *communicatio in sacris*, szczególnie gdy chodzi o Eucharystię, w kan. 844 § 2, 3 i 4, oraz kan. 908 i 1365²⁰. Kanon 844 § 4 mówi o sytuacjach, w których szafarze katolicy mogą godziwie udzielać sakramentu pokuty, namaszczenia chorych i Eucharystii chrześcijanom nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Warunkiem jest m.in. wyrażenie przez nich „wiary katolickiej” w stosunku do tych sakramentów²¹. Jak zauważa Lanne, określenie to jest bardziej precyzyjne niż obecne w DE z 1967 roku (nr 55), gdzie była mowa o „wierze zgodnej z wiarą Kościoła katolickiego w jego sakramenty”, co brzmiało bardziej ogólnie i sprawiało wrażenie oddzielania wiary w sakrament i wiary w Kościół²².

¹⁹ S. Manna, *Il riconoscimento dei sacramenti...*, art. cyt., s. 127.

²⁰ kanon 844, § 2, 3 i 4 KPK: § 2. „Ilekcroć domaga się tego konieczność lub zaleca prawdziwy pożytek duchowy i jeśli nie zachodzi niebezpieczeństwo błędu lub indyferentyzmu, wolno wiernym, dla których fizycznie lub moralnie jest niemożliwe udanie się do szafarza katolickiego, przyjąć sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarzy niekatolickich tego Kościoła, w którym są ważne wymienione sakramenty”. § 3 „Szafarze katolicy godziwie udzielają sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych członkom Kościołów wschodnich nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, gdy sami o nie proszą i są odpowiednio przygotowani. Odnosi się to także do członków innych Kościołów, które według oceny Stolicy Apostolskiej, gdy idzie o sakramenty, są w takiej samej sytuacji, co wspomniane Kościoły wschodnie”. § 4 „Jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo przynagla inna poważna konieczność, uznana przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu, szafarze katolicy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli odnośnie do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednio przygotowani”; kan. 908: „Katolickim kapłanom jest zabronione koncelebrowanie Eucharystii z kapłanami lub szafarzami kościołów lub wspólnot kościelnych nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim”; kan. 1365: „winny zakazanego uczestnictwa w rzeczach świętych ma być ukarany sprawiedliwą karą”; Por. E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, art. cyt., s. 144-145.

²¹ DE z 1993 r., cz. IV, nr 131.

²² E. Lanne, *La „communicatio in sacris”...*, art. cyt., s. 144.

Lanne dodaje, że KPK z 1983 r. usankcjonował długi proces dojrzewania teologicznego i pastoralnego do kwestii *communicatio in sacris*. Choć może się czasem wydawać, że nowe prawo stoi w sprzeczności z tym, które obowiązywało przez wieki – w istocie jednak tak nie jest. Zasady akceptacji lub zakazu „wspólnoty w rzeczach świętych” pozostają te same. Zmianie uległa jedynie sytuacja pastoralna, będąca efektem osiągnięć ruchu ekumenicznego²³.

Kolejnym bardzo ważnym dokumentem, poruszającym zagadnienie *communicatio in sacris*, jest encyklika papieża Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* z 17 kwietnia 2003 roku. W części IV, poświęconej relacji Eucharystii do komunii kościelnej, papież potwierdził związek Eucharystii z dążeniem do jedności chrześcijan, z ekumenizmem. W tym kontekście wskazał na nadużycia, do jakich niejednokrotnie dochodzi w przypadku koncelebry eucharystycznej, sprawowanej bez jedności w zakresie wiary, sakramentów i władzy kościelnej. „Tego rodzaju koncelebra nie byłaby ważnym środkiem, a wręcz mogłaby okazać się «przeszkodą do osiągnięcia pełnej komunii», pomniejszając poczucie dystansu dzielącego nas od celu, i wprowadzając lub uwiarygodniając nieścisłości w rozumieniu takiej czy innej prawdy wiary”, podkreśla Jan Paweł II (nr 44)²⁴. Eucharystia jest zbyt wielkim darem, by tolerować dwuznaczności i umniejszenia (nr 10). Jednocześnie papież przypomina, że w konkretnych przypadkach pojedyncze osoby z Kościołów lub Wspólnot kościelnych niekatolickich mogą przyjmować Eucharystię w Kościele katolickim. Nie jest to jednak interkomunia, gdyż ta nie jest możliwa „dopóty, dopóki nie będą w pełni zacieśnione widzialne więzy komunii kościelnej” (nr 45).

Suplementem do encykliki i jej kontynuacją jest Instrukcja *Redemptionis sacramentum*, ogłoszona przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 20 marca 2004 roku²⁵.

Instrukcja przypomina, że w normalnych warunkach „katolicy szafarze udzielają godziwie sakramentów tylko wiernym katolikom, którzy też godziwie przyjmują je tylko od katolickich szafarzy, z zachowaniem przepisów kan. 844 § 2, 3 i 4, oraz kan. 861 § 2. Ponadto, norm ustanowionych w kan. 844 § 4, których w żadnym przypadku nie wolno naruszać, nie należy od siebie odłączać: konieczne jest zatem równoczesne przestrzeganie tych ostatnich” (nr 85). W części poświęconej *graviora delicta* przeciw świętości Sakramentu

²³ Tamże, s. 147.

²⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia. Do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli, o Eucharystii w życiu Kościoła*, Wrocław 2003, s. 58-59.

²⁵ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis sacramentum. O zachowywaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*, Kraków 2004.

Eucharystii Instrukcja wymienia m.in. „koncelebrowanie Ofiary eucharystycznej, wbrew zakazowi, z szafarzami wspólnot kościelnych, które nie mają sukcesji apostoelskiej i nie uznają sakramentalnej godności święceń kapłańskich” (nr 172 c).

Troska o właściwe rozumienie sakramentu Eucharystii wyrażona w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* i w instrukcji *Redemptionis sacramentum* nie jest czymś nowym. Jest to tylko przypomnienie, w obliczu pojawiających się nadużyć i wypaczeń, tradycyjnej nauki Kościoła rzymsko-katolickiego na temat możliwości wspólnej celebracji eucharystycznej z chrześcijanami innych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Jako przykład nadużyć można podać głośną sprawę księdza G. Hasenhüttla, który podczas pierwszego Ekumenicznego Dnia Kościołów rzymsko-katolickiego i ewangelickiego, zorganizowanego w Berlinie w 2003 r., wbrew nauczaniu Kościoła odprawił w ewangelickim kościele połączone z interkomunią nabożeństwo. Następstwem tego było suspendowanie 69-letniego teologa przez jego biskupa – Reinharda Marxa z Trewiru. Oświadczył on m.in., że postępowanie księdza „szkodzi ekumenizmowi i autentycznym staraniom na rzecz jedności”²⁶.

Podobnych sytuacji jest więcej. Ich źródłem jest niecierpliwość i usilne pragnienie przyspieszenia dnia, w którym chrześcijanie różnych wyznań będą mogli wspólnie celebrować Pamiątkę Pana. Jednakże rozumienie Eucharystii jako lekarstwa na zranioną jedność jest właściwe dla naszych braci protestantów. Katolicy i prawosławni uważają, że wspólna celebracja eucharystyczna możliwa będzie dopiero po osiągnięciu pełnej jedności, wyrażającej się we wspólnocie wiary, sakramentów i urzędu kościelnego²⁷.

Jakie są wobec tego możliwości rozstrzygnięcia dylematów, które wciąż nas dzielą i uniemożliwiają wspólną celebrację Eucharystii? Co dotąd uczyniono w tym kierunku?

2. Eucharystia w centrum dialogu ekumenicznego

W nowożytnym ruchu ekumenicznym od początku zdawano sobie sprawę z tego, że odzyskanie utraconej jedności wśród chrześcijan wiąże się w sposób konieczny z jednością w zakresie doktryny i praktyki eucharystycznej. Dlatego nie dziwi fakt, że w wielu dialogach ekumenicznych o zasięgu światowym Eucharystię umieszczano w centrum dyskusji.

²⁶ E. Szumańska, *Kara za interkomunię*, „Tygodnik Powszechny”, nr 30(2820), 27 lipca 2003, s. 2.

²⁷ W. Hanc, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974) 6, s. 75-76.

Najsilniejsza potrzeba dialogu pojawia się w relacji do Kościołów i Wspólnot kościelnych powstałych w wyniku Reformacji, głównie z powodu różnic w eklezjologii i braku sakramentalnego kapłaństwa w tych Kościołach²⁸. Jakie są zatem najważniejsze uzgodnienia osiągnięte w ekumenicznym dialogu katolicko-luterańskim, gdy chodzi o Eucharystię?

Protest Lutra i ruchu reformacyjnego nie dotyczył wyłącznie, a nawet nie przede wszystkim, prymatu papieża. Jednym z głównych punktów zapalnych od początku były sakramenty, a wśród nich przede wszystkim rozumienie Mszy św. w Kościele katolickim – jako ofiary Chrystusa i Kościoła, realna obecność Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina, wyjaśniana od czasów scholastyki jako transsubstancjacja, obecność Ciała i Krwi po zakończeniu celebracji (kult Eucharystii poza Mszą św.), przyjmowanie Komunii św. rzadko i tylko pod jedną postacią.

Zarzuty pod adresem Kościoła katolickiego ze strony Lutra spotkały się z oficjalną odpowiedzią na Soborze Trydenckim (1545-1563), na którym utrzymano katolicką naukę na temat Eucharystii, kładąc jednocześnie nacisk na wymiary podważane przez protestantów, a więc na pojmowanie ofiarniczego charakteru Mszy św. (w odróżnieniu od rozumienia jej jako uczyty), realną obecność Chrystusa, konieczność kapłaństwa sakramentalnego do sprawowania Mszy św. w sposób ważny, wartość kultu Eucharystii poza Mszą św., czy wreszcie – na Komunię św. duchową.

Przez wiele wieków luteranie i katolicy utwierdzali się w przekonaniu, że druga strona tkwi w błędzie. Dopiero wiek XX i kontakty ekumeniczne pomogły zmienić tę sytuację i odkryć, jak wiele nas łączy, również w zakresie doktryny i kultu Eucharystii.

²⁸ dialog katolicko-anglikański *Deklaracja z Windsor* z 1971 r.; dialog katolicko-luterański *Wieczera Pańska* z 1978 r.; dialog katolicko-metodystyczny *Raport z Denver* z 1971 r. oraz *Raport z Dublina* z 1976 r.; dialog katolicko-prawosławny *Dokument z Monachium* z 1982 r. Jeśli chodzi o komentarze do tekstów por. A. Nossol, *Ku eklezjalnej wspólnocie eucharystycznej – aspekt ekumeniczny*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, s. 21-22; A. Skowronek, *Eucharystia – rozdroże czy pomost między Kościołami?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 5 (1997), s. 113-114; A. Skowronek, *Eucharystia komunią dzielącą Kościoły?*, w: *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, Warszawa 1989, s. 124-172; R. Bogusz, *Eucharystia w Kościele augsbursko-luterańskim*, w: *W blasku Eucharystii*, Wrocław 1996, s. 169; S.C. Napiórkowski, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, w: *Eucharystia i pojednanie*, Warszawa 1987, s. 84-103; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 266-270; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft: ökumenische Verpflichtung. Lehre und Praxis der Eucharistie in der ökumenischen Diskussion aus katholischer Sicht*, „Una Sancta” 4 (2001), s. 325-343.

Dokumentami, które najpełniej ukazują owoce dialogu katolicko-luterańskiego na temat Eucharystii, są *Wieczerza Pańska* z 1978²⁹ i *Dokument z Limy* z 1982 roku³⁰.

a) Eucharystia jako ofiara

Jednym z najważniejszych osiągnięć dialogu jest niewątpliwie porozumienie co do ofiarniczego wymiaru *Wieczerzy Pańskiej*. Luter przeciwstawiał się takiemu ujęciu Mszy św. Uważał, że zaciemnia ono prawdę o jednorazowości i całkowitej skuteczności krzyżowej ofiary Chrystusa i o usprawiedliwieniu tylko przez wiarę. W *Artykułach Szmalkaldzkich* określa on Mszę jako najgorsze bluźnierstwo i papieskie bałwochwalstwo, które sprawia, że na zawsze musimy pozostać rozdzieleni³¹. Podobne sformułowania znajdziemy w *Katechizmie Heideberskim*³². Dziś, dzięki biblijnej kategorii anamnezy – sakramentalnemu wspomnieniu (*Wieczerza Pańska* nr 35 i nn., nr 56 i nn., nr 61), które dokonuje się mocą Ducha Świętego, strona luterańska wraz z Kościołem katolickim potwierdza, że *Wieczerza Pańska* ma wymiar ofiarniczy. Obie strony zgodnie przyjmują, że Eucharystia nie powtarza ani nie zastępuje jedynej ofiary Chrystusa, niczego też jej nie dodaje³³.

Z uobecniającą się na ołtarzu ofiarą Chrystusa jest w nauczaniu katolickim ściśle związana ofiara Kościoła, czego luteranie nie uznają. Teologia katolicka uczy, że ofiara Chrystusa i ofiara Kościoła są identyczne. Ofiara Kościoła nie jest jakimś dodatkowym, autonomicznym aktem Kościoła, dodanym niejako do zbawczej ofiary Chrystusa, lecz zawiera się w krzyżowej ofierze Zbawiciela, którą Chrystus złożył, aby stać się Ciałem w swoim Kościele³⁴. Ofiara Kościoła

²⁹ *Wieczerza Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 141-167.

³⁰ *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 1989; A. Skowronek, *Eucharystia komunij...*, art. cyt., s. 130.

³¹ *Artykuły Szmalkaldzkie*, art. 2, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 335-358.

³² *Katechizm Heideberski*, pytanie 80; Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt aus ökumenischer Sicht. Kirchengemeinschaft als Bedienung von Eucharistiegemeinschaft*, „Una Sancta” 3 (1999), s. 194.

³³ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 195; S.C. Napiórkowski, *Wieczerza Pańska w dialogu...*, art. cyt., s. 97; R. Bogusz, *Eucharystia w Kościele augsbursko-luterańskim*, s. 170; A. Skowronek, *Eucharystia komunij...*, art. cyt., s. 133; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 258 nn.

³⁴ J. Neumann, *Kościół trzeciego tysiąclecia w literaturze teologicznej*, Warszawa, s. 197-201.

jest wypełnieniem powszechnego kapłaństwa wiernych, jak uczy nas Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii (nr 47)³⁵. Podczas składania eucharystycznej ofiary, wspólnota w akcie uwielbienia i dziękczynienia zostaje włączona do uobecnionego we Mszy św. ofiarowania się Chrystusa. W ten sposób ofiaruje ona samą siebie Bogu Ojcu wraz z Jezusem Chrystusem. Kościół nie może jednak uczynić tego sam z siebie, ale tylko dzięki temu, że Jezus Chrystus włącza go w swoją własną ofiarę. Jedynie powołując się na ofiarę Chrystusa, możemy zarazem wznosić do Boga nasze prośby, także za zmarłych³⁶.

b) Realna obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina

Po wiekach kontrowersji luteranie i katolicy odkrywają, że również ich rozumienie obecności Chrystusa w Eucharystii nie wyklucza się, lecz uzupełnia, podkreśla A. Skowronek³⁷. R. Bogusz, biskup Kościoła luterańskiego, twierdzi, że Luter i luteranie zawsze wierzyli, iż Eucharystia jest prawdziwym Ciałem i prawdziwą Krwią Chrystusa. Tym, co różni ich od katolików, jest sposób, w jaki rozumieją oni łączenie się elementów chleba i wina z Ciałem i Krwią Pańską. Luteranie odrzucili kategorię transsubstancjacji jako zbyt filozoficzną i za mało biblijną, dlatego mówią o konssubstancjacji (Ciało i Krew Chrystusa obecne „w”, „z” i „pod” chlebem i winem)³⁸. W tekstach dialogu ekumenicznego kwestia realnej obecności Chrystusa jest jasno wyartykułowana, zaś problem transsubstancjacji określany jest jako problem terminologii, a nie wiary³⁹.

³⁵ G.L. Müller, *Das Brot des Lebens. Die Theologie auf dem Weg zu einem vertieften Eucharistieverständnis*, „Theologische Revue”, 5 (2001), s. 367; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 274-275; 276-281.

³⁶ G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 332.

³⁷ A. Skowronek, *Eucharystia komunij...*, art. cyt., s. 132; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 334, który zauważa, że różnice w pojmowaniu obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina nie muszą niszczyć jedności pomiędzy chrześcijanami. Nawet Ojcowie Kościoła różnie ją pojmowali: niektórzy realistycznie, inni bardziej symbolicznie i duchowo. Dopiero Sobór Luterański IV zdefiniował tę obecność za pomocą terminu „transsubstancjacja”. Sobór Trydencki uznał ten termin za bardzo pomocny w rozumieniu Eucharystii, ale nie za dogmat; G.L. Müller, *Das Brot des Lebens...*, art. cyt., s. 369, przypomina, że po Soborze Watykańskim II pojawiały się propozycje innych określeń, takich jak transsignifikacja, transfinalizacja, jednak papież Paweł VI w encyklice *Misterium fidei* opowiedział się za utrzymaniem tradycyjnej terminologii.

³⁸ R. Bogusz, *Eucharystia w Kościele augsbursko-luterańskim*, s. 164-165.

³⁹ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 193.

Inaczej rzecz się przedstawia, gdy mowa o trwaniu tej obecności poza Mszą św. – tu drogi luteranów i katolików się rozchodzą, choć G.L. Müller podkreśla, że przeciwstawianie sobie Eucharystii jako pokarmu i adoracji eucharystycznej trzeba uznać za wtórne. Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii podpowiada nam bowiem, że samo spożywanie chleba eucharystycznego, *manducatio oralis*, nie doprowadzi do spotkania ze Zbawicielem, jeśli zabraknie uwielbienia Go – Jego bóstwa i człowieczeństwa – w duchu wiary. Różne formy pobożności eucharystycznej, takie jak: nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, procesje eucharystyczne, mają fundament dogmatyczny⁴⁰. Ponieważ jednak w Kościele katolickim doszło do przeakcentowania adoracji Eucharystii ze szkodą dla jej spożywania, protestanci odrzucili adorację i skupili się na Mszy św. jako Wieczery Pańskiej. Wynikało to również z przekonania, że Ciało i Krew Pańska są obecne pod postaciami eucharystycznymi wyłącznie w czasie celebracji eucharystycznej. Dlatego dzisiaj katolikom brakuje w Kościołach reformowanych szacunku dla chleba i wina pozostałych po Mszy św., podczas gdy luteranom obce są różne formy pobożności eucharystycznej obecne w Kościele katolickim. Sobór Watykański II przywrócił Eucharystii jej pierwotne znaczenie jako posiłku: „zaleca się bardzo ów doskonalszy sposób uczestnictwa we Mszy Świętej, który polega na tym, że po Komunii kapłana wierni przyjmują Ciało Pańskie z tej samej Ofiary” (Konstytucja o liturgii, nr 55). Przechowywanie i oddawanie czci Najświętszemu Sakramentowi musi być zawsze rozumiane jako przedłużenie Eucharystii rozumianej jako pokarm⁴¹. Z kolei katolicy wobec braci protestantów życzyliby sobie większego szacunku dla Ciała i Krwi Pańskiej pozostałych po Mszy św. lub Komunii chorych, tak jak się to działo już w Kościele starożytnym⁴². Dokument z Limy nr 32 mówi, iż „niektóre Kościoły podkreślają z naciskiem, że obecność Chrystusa w konsekrowanych postaciach trwa nadal także po celebracji. Inne kładą główny akcent na samą celebrację oraz na spożywanie elementów w akcie Komunii. Sposób odnoszenia się do postaci wymaga szczególnej uwagi. Co do

⁴⁰ G.L. Müller, *Das Brot des Lebens*, art. cyt., s. 369; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 335, zauważa, że cześć oddawana postaciom eucharystycznym w Kościele katolickim poza Mszą św. jest formą pobożności typową dla katolików – nie występuje np. w Kościołach wschodnich, choć i one wierzą w trwałą obecność Pana w Eucharystii poza Mszą św.

⁴¹ Dokument z Limy, nr 26: „Eucharystia jest drogowym pokarmem dla misjonarzy, chlebem i winem pielgrzymów w ich apostołowskiej podróży”.

⁴² Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 193-194; S.C. Napiórkowski, *Wieczera Pańska w dialogu...*, art. cyt., s. 96; A. Skowronek, *Eucharystia komunią...*, art. cyt., s. 132.

praktyki przechowywania postaci, każdy Kościół powinien respektować praktyki i pobożność innych”⁴³.

c) Relacja pomiędzy Eucharystią a Kościołem

Największą przeszkodą na drodze do wspólnej celebracji eucharystycznej okazuje się jednak nie kwestia realnej obecności Chrystusa czy też ofiarniczego wymiaru celebracji eucharystycznej, lecz różnice natury eklezjologicznej. Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego oraz prawosławnego nie można oddzielić wspólnoty kościelnej od wspólnoty eucharystycznej, ponieważ ta ostatnia jest najwyższym wyrazem wspólnoty eklezjalnej. Ci, którzy mają udział w eucharystycznym Ciele Chrystusa, stają się członkami Jego Ciała mistycznego, którym jest Kościół (por. 1 Kor 10, 16 nn.)⁴⁴. Obecnie poglądy prezentowane przez Kościoły w zakresie eklezjologii są zbyt odmienne, by można było wspólnie celebrować Eucharystię.

Zgodnie z teologią katolicką Kościół Chrystusowy tworzy jedną „rzeczywistość złożoną”, która składa się z pierwiastka boskiego i ludzkiego (por. Konstytucja o Kościele, nr 8). Oznacza to, że Kościół jest zarówno wspólnotą duchową zakorzenioną w Chrystusie, jak i wspólnotą ukształtowaną w sposób widzialny⁴⁵. W ujęciu katolickim, owa „złożona rzeczywistość” w relacji do zbawczego działania Boga jest „niejako sakramentem, jako że Kościół stanowi widzialny znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia Boga z ludzkością” (*Lumen gentium* nr 1). Jak Jezus Chrystus jest Sakramentem (znakiem i narzędziem) Boga wobec świata, tak Kościół jest Sakramentem dalszego jednoczącego działania Boga w stosunku do świata. W tej sakramentalnej perspektywie Kościoła można mówić o daleko idącej zgodności z teologią prawosławną: Kościół jest wyprzedzającym z Misterium Chrystusa widzialnym i skutecznym znakiem obecnej w nim niewidzialnej Boskiej rzeczywistości.

Ewangelicy ujmują Kościół jako zgromadzenie wiernych zwołane przez Trójjedynego Boga poprzez głoszenie Ewangelii i udzielanie sakramentów (*Wyznanie Augsburskie*, art.7)⁴⁶. Ten „prawdziwy” Kościół jest obecny w sposób ukryty w obrębie widzialnego Kościoła, co oznacza, że nie jest

⁴³ *Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., nr 52, gdzie czytamy, iż katolicy i luteranie wspólnie uznają, że eucharystyczna obecność Jezusa Chrystusa jest skierowana na komunie przyjmowaną z wiarą, oraz że obecność ta nie ogranicza się wyłącznie do momentu przyjmowania komunii, ani nie zależy od wiary tego, kto ją przyjmuje.

⁴⁴ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 196.

⁴⁵ J. Neumann, *Trynitarny charakter Kościoła*, „Communio” 4 (2003), s. 21-34.

⁴⁶ *Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 143-163.

tożsamy z Kościołem widzialnym. Zgodnie z przekonaniem ewangelickim, „prawdziwy” Kościół znajduje się tam, gdzie w ramach widzialnego Kościoła przepowiadana jest „prawdziwa” Ewangelia, a „administrowanie” sakramentami jest zgodne z ich ustanowieniem⁴⁷. Można zatem skonkludować, że podczas gdy teologia ewangelicka wyróżnia wewnątrz widzialnego Kościoła Kościół „prawdziwy” i „fałszywy”, teologia katolicka i prawosławna widzi całą rzeczywistość Kościoła wraz z jej aspektem widzialnym i niewidzialnym w sakramentalnej relacji do zbawczego Bożego działania⁴⁸.

Odmienne spojrzenia na Kościół nie muszą się nawzajem wykluczać; przeciwnie – mogą się dopełniać oraz stanowić źródło dalszych poszukiwań na drodze ku porozumieniu. Ewangelikom zależy na tym, by ze względu na czystość Ewangelii i Kościoła nie utożsamiać widzialnego Kościoła jako całości z Kościołem Jezusa Chrystusa. Pragnieniem katolików natomiast jest wyjaśnić działanie Boga wobec Kościoła oraz działanie Kościoła wobec świata w kategoriach „sakramentalności”, by w ten sposób uwydatnić realne stwórcze i zbawcze działanie Boga wobec świata.

Widać zatem jasno, że istnieją różnice w sposobie ujmowania Kościoła, które wyrażają różne, lecz teologicznie uprawnione perspektywy. Jest jednak możliwe osiągnięcie pomiędzy nimi konsensu, o ile nie zostaną przedstawione jako wykluczające się nawzajem.

d) Urząd święceń w Kościele. Sukcesja apostołska

Zgodnie ze stanowiskiem Kościoła katolickiego protestanci, przede wszystkim z powodu „braku” (*defectus*) dotyczącego sakramentu święceń, nie zachowali „prawdziwej i całkowitej rzeczywistości” (*substantia*) Eucharystii⁴⁹. Dlatego też teologia katolicka zwraca uwagę na powiązanie Eucharystii, urzędu i wspólnoty kościelnej: każda Eucharystia powinna odzwierciedlać wzajemność Gospodarza Uczty – Chrystusa, oraz gości – wierzących. Funkcję zastępcy Chrystusa pełni ustanowiony w sposób urzędowy kapłan (lub biskup), który

⁴⁷ W. Kasper, *Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff*, „Theologische Revue” 1 (2002), s. 7-9.

⁴⁸ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 196; 199, gdzie zaznacza on, że sakramentalność Kościoła jest kluczową kwestią dla rozwiązania problemu interkomunii. W dialogu katolicko-luterańskim w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* por. Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1 (1995), s. 43-138, znajdujemy już pewną konwergencję w tym temacie. Kościół jest tam ukazany jako narzędzie i znak zbawienia w sensie „sakrament zbawienia”. W dokumencie tym znajdujemy również odróżnienie sakramentu Kościoła od sakramentów chrztu i Wieczery Pańskiej.

⁴⁹ Dekret o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio* nr 22.

poprzez święcenia jest upoważniony do pełnienia tego urzędu. Z punktu widzenia nauki katolickiej musi on, w sposób bezpośredni (jako biskup) lub pośredni (za pośrednictwem pasterza diecezji) trwać w sukcesji biskupiej i we wspólnocie z kolegium biskupów oraz ich Kościołami rozproszonymi po całym świecie. Strona katolicka ma jednak poważne wątpliwości, czy biskupi protestanci spełniają to kryterium. Ponieważ, idąc za przykładem Kościoła starożytnego, jedność eucharystyczną – a co za tym idzie, także kościelną – utrzymywano tylko z tymi wspólnotami, względnie Kościołami lokalnymi, które przestrzegały powyższej zasady, Kościół katolicki nie widzi możliwości wejścia we wspólnotę urzędu z protestantami, a w konsekwencji – możliwości wspólnej celebracji eucharystycznej⁵⁰.

Jednak dziś, po Soborze Watykańskim II i latach dialogu ekumenicznego, dochodzimy do przekonania, że również w pojmowaniu urzędu kościelnego, katolików i luteranów więcej łączy niż dzieli.

Przed wszystkim przekonanie o powszechnym kapłaństwie Ludu Bożego, które wypływa z sakramentu chrztu św. *Martyria, leitourgia i diakonia* (świadczenie, liturgia i służba bliźnim) zostały powierzone całemu Ludowi Bożemu⁵¹. Każdy chrześcijanin posiada własny charyzmat (dar i uzdolnienie otrzymane z łaski) dla służby Bogu i światu, a także dla budowania jedynej Ciała Chrystusa (...). Poprzez chrzest wszyscy tworzą jeden kapłański Lud Boży (...). Wszyscy są powołani i posłani, aby dać prorockie świadectwo o Ewangelii Jezusa Chrystusa, aby sprawować wspólnie liturgię i aby służyć ludziom” („Urząd duchowny w Kościele”, nr 13)⁵².

Ponadto luteranie i katolicy wspólnie uznają, że w obrębie jednego kapłańskiego Ludu Bożego – Kościoła istnieją różne urzędy i posługi, do których należy też urząd publicznego przepowiadania Ewangelii. Obie strony podzielają przekonanie, że „urząd kościelny istnieje zarówno wobec wspólnoty,

⁵⁰ Jak zauważa S.C. Napiórkowski, *Wieczera Pańska w dialogu...*, art. cyt., s. 94-95, niektórzy teologowie katolicy zaangażowani w dialog ekumeniczny podkreślają, że trudno jest uznać luterański urząd święceń, jeśli sami luteranie nie są zgodni co do tego, jak należałoby go rozumieć.

⁵¹ J. Neumann, *Kościół w perspektywie świętości*, „Studia Sandomierskie” 10 (2003), s. 181-185.

⁵² *Urząd duchowny w Kościele (Das geistliche Amt in der Kirche) w: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 1, 1931-1982*, Paderborn 1991, s. 329-357; *Il ministero pastorale nella chiesa, w: Enchiridion Oecumenicum I, Dialoghi internazionali 1931-1984*, Bologna 1986, s. 702-742; omówienie dokumentu w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 81-90.

jak i we wspólnocie” (Dokument „Ewangelia i Kościół”, nr 50)⁵³. Oznacza to, że zadaniem tego szczególnego urzędu kościelnego jest głoszenie wspólnocie Ewangelii „w imieniu Chrystusa” (2 Kor 5, 20). Nowina o bezwarunkowej miłości Boga do ludzi nie znajduje się we władaniu wspólnoty, lecz pochodzi od Boga. Dlatego urząd kościelny znajduje się zarówno we wspólnocie, jak i wobec niej, mając za zadanie głoszenie niezależnej od wspólnoty Dobrej Nowiny. Urząd kościelny jest częścią Kościoła, jako że sam przyjmuje Ewangelię i podlega jej obietnicom i wymaganiom. Urząd staje jednak również wobec Kościoła, ponieważ wspólnota musi pozwolić sobie ogłosić obietnice i wymagania Ewangelii. Z tego względu urząd kościelny w pojęciu katolickim i luteranckim nie jest rodzajem „zawodu” wykonywanego na podstawie delegacji otrzymanej od wspólnoty. Katolicy i luteranie są raczej przekonani, że to „(...) Bóg ustanowił urząd przepowiadania...” (Wyznanie Augsburskie, art. 5).

Przekazanie tego urzędu jednemu z członków wspólnoty dokonuje się w akcie modlitwy i nałożenia rąk z przywołaniem Ducha Świętego. Kandydat zostaje publicznie powołany oraz posłany, aby w imieniu Chrystusa i wspólnoty głosić Ewangelię i udzielać wspólnocie sakramentów Chrystusa. Akt ten nosi nazwę „święceń” lub „ordynacji” (z łac. *ordo* – urząd) i ma on charakter niepowtarzalny w obu Kościołach.

Właściwa teologiczna różnica pomiędzy katolickim a reformowanym rozumieniem urzędu polega na uznaniu znaczenia, jakie nadaje się ordynacji i ustanowieniu na urządzie. Zgodnie z doktryną katolicką chodzi tu o święcenia sakramentalne, które podkreślają, że wyświęcony nie jest zwyczajnym delegatem wspólnoty. Nie sprawiają one jednak, że staje się on lepszym chrześcijaninem. Raczej poprzez akt święceń zostaje obdarowany przez samego Chrystusa szczególnym, urzędowym zadaniem. Natomiast, według ewangelików, ordynowany otrzymuje publiczne powołanie do działalności, którą w istocie, dzięki sakramentowi chrztu, może wykonywać każdy chrześcijanin i każda chrześcijanka. Już sam chrzest daje możliwość pełnienia urzędu, zaś ordynacja dla jakiejś konkretnej wspólnoty „uaktywnia” tylko tę możliwość, ze względu na konieczność zachowania ładu w Kościele.

Jasne staje się teraz, dlaczego ewangelicka teologia, w odróżnieniu od katolickiej i prawosławnej, nie uważa urzędu za jeden ze „znaków szczególnych” bycia Kościołem. W perspektywie teologii ewangelickiej bowiem, to raczej sakramenty Chrztu i Wieczery Pańskiej, obok przepowiadania Ewangelii, budują Kościół w sposób duchowy. Co prawda, urząd jest niezbędny dla przepowiadania Ewangelii i udzielania sakramentów,

ale zgodnie z ewangelickim nauczaniem nie jest on takim samym duchowym „miejsmem” działania Boga w Kościele, jak Ewangelia i sakramenty.

Kościół katolicki i prawosławny naucza z kolei, że urząd duchowny ma niebagatelne znaczenie dla życia Kościoła. Nie można jednak powiedzieć, że jest on jakimś niezależnym i samodzielnym „miejsmem” w Kościele. Dlatego właśnie, że jego zadaniem jest służyć całemu Kościołowi, jest on radykalnie skierowany na przekazywaną wiarę apostołską i na cały Kościół, tzn. na ludzi wierzących. Dotąd mocno akcentowane różnice w spojrzeniu na urząd kościelny były formułowane w taki sposób: katolicy/prawosławni ucza, że tam, gdzie jest biskup, tam jest Kościół. Według ewangelików natomiast Kościół jest tam, gdzie Ewangelia jest przepowiadana we właściwy sposób i gdzie „administrowanie” sakramentami odbywa się zgodnie z ich ustanowieniem.

Dialog ekumeniczny sprawił, że obie strony ubogaciły swoje rozumienie urzędu duchownego w Kościele. Strona katolicka doszła do przekonania, iż nie samo istnienie urzędu biskupa może decydować o eklezjalności jakiegoś wyznania, lecz to, czy dany biskup strzeże we wspólnocie wierzących przekazywanego przez Tradycję depozytu wiary apostołskiej. Dlatego dziś katolicy uznają, że tam, gdzie biskup trwa w apostołskiej jedności ze swoim ludem, przepowiada Ewangelię i sprawuje Eucharystię (sakramenty), tam jest obecny Kościół Chrystusa (por. *Lumen gentium*, nr 26).

Po stronie ewangelickiej natomiast z biegiem czasu uznano, że głoszenie Ewangelii i „administrowanie” sakramentami nieodzownie wiąże się z urzędem przepowiadania. Stąd dziś ewangelicy twierdzą, że tam, gdzie Ewangelia jest we właściwy sposób przepowiadana przez sprawującego urząd, oraz gdzie szafowanie sakramentami odbywa się zgodnie z ich ustanowieniem, tam obecny jest Kościół Chrystusowy.

Nie oznacza to jednak, że w ten sposób zostały usunięte wszelkie różnice w katolickim i luteranckim rozumieniu kapłańskiego i sakramentalnego charakteru urzędu. Obecnie jednak zarysowują się one w innym świetle. Obie strony zwracają uwagę na istotną wzajemną relację, istniejącą pomiędzy urzędem przepowiadania a wspólnotą (Kościołem) wobec Boga.

Z kolei, gdy chodzi o kwestię sukcesji apostołskiej, to można ją rozumieć albo jako nieprzerwane formalne przekazywanie urzędu (katolicy, prawosławni), albo też jako przekaz treści tradycji wiary i życia pierwszych pokoleń wierzących w Chrystusa (luteranie).

Katolicy uważają, że nie można rezygnować z ciągłości misji w urzędzie w formie nałożenia rąk przez biskupa, gdyż dzięki temu może zostać zachowana treściowa ciągłość w wierze (wyjawszy pojedyncze przypadki). Dla ewangelików wspólnota ochrzczonych jako całość jest odpowiedzialna za zachowanie wiary. Nie istnieje ich zdaniem misja urzędu różna od misji całego Kościoła. Dlatego jest bez znaczenia, czy ów łańcuch (święceń biskupich)

⁵³ *Ewangelia i Kościół, czyli tzw. Raport z Malty*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 117-139.

został kiedyś zerwany, czy też nie. Apostolskość Kościoła, tak w jednym, jak i w drugim wypadku, pozostaje nienaruszona. W ten sposób strona ewangelicka bez trudu może utrzymywać, że mimo zerwania następstwa w urzędzie biskupim (co, w interpretacji katolickiej, niewątpliwie dokonało się w okresie Reformacji) została zachowana integralna wiara apostolska. Dla katolików i prawosławnych taka wizja jest nie do przyjęcia⁵⁴.

Czy istnieje możliwość rozstrzygnięcia tego problemu?

Według takich teologów, jak Böttigheimer i Voss, konieczne jest spojrzenie na Kościół nie tylko jak na sakrament Chrystusa, ale i Ducha Świętego. Kościół jest instytucją, ale także wydarzeniem lub funkcją Ducha Świętego. To On jest podstawą życia i działania Kościoła, jest obecny i w charyzmatkach, i w strukturach⁵⁵. Jeśli cały Kościół jest sakramentem Ducha Świętego, wtedy także sukcesja apostolska podlega prawom pneumatologii. Tylko dzięki Duchowi staje się ona instrumentem, który buduje komunie kościelną i pozwala trwać Kościołowi w prawdzie ewangelicznej. To Duch Święty, a nie urząd sam z siebie, gwarantuje życiodajne odniesienie Kościoła i jego urzędów do apostolskich początków. Jak podkreśla Böttigheimer, ważność urzędów w Kościołach niekatolickich nie może zależeć od wypełnienia przez te wspólnoty wszystkich instytucjonalnych kryteriów, ale od duchowej wierności pierwotnej wspólnoty apostolskiej. Odpowiedź na pytanie o urząd w dialogu ekumenicznym znajdzie się wówczas, gdy sukcesja w Słowie będzie miała większe znaczenie niż sukcesja w urzędzie, a kwestia sukcesji apostolskiej zostanie umieszczona w ramach eklezjologii pneumatologicznej. Otworzą się wtedy perspektywy uznania urzędu kościelnego w tych wspólnotach i Kościołach, które nie zachowały sukcesji w biskupstwie, ale trwają w pneumatologicznej jedności z Kościołem Apostołów. W zjednoczonym Kościele Chrystusowym jest miejsce na więcej niż jedną formę apostolskiej sukcesji⁵⁶.

3. Możliwości interkomunii dziś

Jak zostało powiedziane wyżej, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 844 określa, kiedy i z kim możliwa jest wspólnota eucharystyczna. Podstawą rozeznania jest zbawienie dusz, ponieważ „*salus animarum suprema*

⁵⁴ P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Regensburg 2000, s. 70 nn.; W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 116, gdzie autor wśród trudności w rozumieniu urzędu wylicza także problem ordynacji kobiet w Kościołach i Wspólnotach protestanckich.

⁵⁵ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 200.

⁵⁶ Ch. Böttigheimer, *Eucharistie und Amt...*, art. cyt., s. 201; G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 341-342; Skowronek, *Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym*, art. cyt., s. 104.

lex" (por. kan. 1752). Czy w dzisiejszej sytuacji można zgodzić się na pełny udział wiernych z innych Kościołów w Eucharystii sprawowanej w Kościele katolickim? Czy katolickie nauczanie w temacie „*communicatio in sacris*” nie staje na przeszkodzie do pełnej wspólnoty eucharystycznej luterancko-katolickiej? Z pewnością nie, zasada ta pomaga raczej przygotować grunt teologiczny i prawny na spotkanie przy wspólnym eucharystycznym stole i już dziś otwiera katolików na chrześcijan innych wyznań.

Jaką zasadę w kwestii interkomunii proponuje przyjąć kard. Ch. Schönborn? Korzystając z możliwości, jakie daje ogólnokościelne prawo kanoniczne biskupowi miejsca, arcybiskup Wiednia podaje prostą regułę, gdy chodzi o komunie eucharystyczną niekatolików, zwłaszcza w kontekście małżeństw różnowyznaniowych⁵⁷. Kardynał zaznacza, że choć reguła nie jest jego autorstwa, przytacza jej treść ze względu na jej czytelny i przekonujący wymiar. Zgodnie z nią, każdy ochrzczony może przystąpić do Komunii św., jeśli na koniec Modlitwy Eucharystycznej wraz z całą wspólnotą może z wiarą odpowiedzieć „Amen”, potwierdzając w ten sposób zgodność swojej wiary z wiarą katolicką. Modlitwa Eucharystyczna, mówi kard. Schönborn, „czyni” Eucharystię. To podczas niej dokonuje się Przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Kto może odpowiedzieć „Amen” na Modlitwę Eucharystyczną, ten może powiedzieć „Amen” także przed Komunią eucharystyczną. W Modlitwie Eucharystycznej (np. trzeciej) mowa jest o Mszy św. jako ofierze Chrystusa, którą Bogu przedstawia Kościół. Jest mowa o wspólnocie z Jezusem Chrystusem, ale i o wspólnocie świętych (zwłaszcza o Maryi Pannie), o ich wstawienniczej modlitwie za nas. Modlimy się za cały Kościół, za biskupów, za papieża, za kapłanów i diakonów. Modlimy się za zmarłych o życie wieczne dla nich. Kto np. z ewangelików może odpowiedzieć „Amen” na wszystkie te treści zawarte w Modlitwie Eucharystycznej, ma udział w wierze Kościoła katolickiego i może przyjmować w nim Eucharystię. Kardynał zachęca też, by biskupi Kościołów – katolickiego, ewangelickiego czy prawosławnego, zachęcali swoich wiernych, by ci żyli zgodnie z tym, czego nauczają i co praktykują ich własne Kościoły i nie żądali od chrześcijan z innych wspólnot, by ci łamali reguły obowiązujące w ich Kościołach i wspólnotach. Np., jeśli prawosławni nie chcą, by katolicy przyjmowali u nich Komunię św., nie należy tego czynić, nawet jeżeli mamy odmienny punkt widzenia. Podobnie może brzmieć apel do ewangelików, by nie żądali od katolików łamania ich kościelnych reguł. Wzajemny szacunek polega na

⁵⁷ G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft...*, art. cyt., s. 339; W. Kasper, *Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff*, s. 5-6.

uznaniu granic, które wprawdzie dzielą, ale poniekąd i łączą. Tym, który nas jednoczy, jest Chrystus i nie ma niczego ważniejszego od wspólnoty w Nim⁵⁸.

Ks. PAVOL DANCÁK

MYŚL JANA PAWŁA II W KONTEKŚCIE *PAIDEIA*

Rozpatrywanie kwestii wychowania w kontekście świata i ludzkiego społeczeństwa zapoczątkowali Grecy. Odkrywanie istnienia obiektywnych norm doprowadziło ich do uświadomienia sobie istnienia prawa naturalnego. Za wychowawcę Greków uważa się Homera, który w swoich eposach tłumaczył czyny człowieka oddziaływaniem czynników pozaludzkich. Opisuje on rzeczywistość we wszystkich jej aspektach i przy pomocy mitu wyjaśnia miejsce człowieka w świecie – w kosmosie, którego porządek został przez ludzi zakłócony. Takim zakłóceniem było według Homera wprowadzenie Heleny¹.

Jest oczywiste, że wysiłek wychowawczy – *paideia* – nie może się ograniczyć do jednego i w dodatku wczesnego etapu życia². Z kolei pojęcie dzielności – *arete* – ma swoje źródło w wychowywaniu szlachty rycerskiej w kulcie bohaterów³. Hezjod podkreśla ciche bohaterstwo pracującego człowieka. *Arete* – ta zdolność do właściwego działania – odnosi się do cech duchowych, ale także do sił wojownika, potrzebnych do utrzymania jego domu, a tym samym społeczeństwa. Sofiści nawiązują do Homera, abstrahując od historii, relatywizują wychowanie, pomijając transcendentne ukierunkowanie wychowania⁴. Protagoras mówi o bogach, stwierdzając, że nie możemy wiedzieć nawet tego, czy oni istnieją, czy nie. Sofiści koncentrują się na człowieku, wyznają polityczną *arete*. Ich zasługą jest utworzenie pojęć: wychowania i kultury. Myśli sofistów na temat człowieka wywierają duży wpływ na nowożytny humanizm.

Ideał humanistyczny nie został zarysowany tylko w interpretacji sofistycznej. Z punktu widzenia najgłośniejszej trójki greckich myślicieli – Sokratesa, Platona i Arystotelesa – ten sofistyczny kształt *paidei* wydaje się wręcz dekadentki. Przebieg tej degradacji Werner Jaeger przedstawia na przykładzie przemiany dokonującej się w dziełach wielkich mistrzów tragedii antycznej (Ajschylos, Sofokles, Eurypides). Religijna tradycja narodu stopniowo zmienia się w pragmatyczną myśl kultury, której sam człowiek nadaje miarę⁵.

¹ Z. Kratochvíl, *Výchova, zřejmost, vědomí*, Praha 1995, s. 72.

² W. Jaeger, *Paideia I.*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 37.

³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 229.

⁴ Platon, *Protagoras*, tłum. F. Novotný, Praha 1992, 316d.

⁵ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1957, s. 41 – 42.

⁵⁸ Katecheza Kard. Ch. Schönborna z 11. 07. 2004, *O sacrum convivium in quo Christus sumitur. Uneins im Herrenmahl? Grenzen der Kommuniongemeinschaft*, www.kath.net.

Koncepcja wzoru wychowawczego znana jest przynajmniej od czasów Homera. Podziw wobec wzoru popycha ku naśladownictwu. Wzór ma w wychowaniu jednostki charakter normatywny – podobnie jak ustawa w społeczeństwie, ustawa, która według Protagorasa przypomina linię, służącą jako pomoc podczas nauki pisanie. Zadaniem ustawy jest przystosowanie do społeczeństwa ludzi, których przystosować się nie da⁶. Nikomu nie wolno bezkarnie podważać fundamentów sprawiedliwości. Dike – bogini sprawiedliwości – strzeże ładu, według którego prawo ziemskie oparte jest na prawie boskim.

Inny sofista – Kallikles – uważa wychowanie za łańcuch, który skruca człowieka. *Nomos* i *fizis* są w ten sposób ustawione przeciwko sobie⁷. Przed Grekami otwierają się dwie możliwości – sformułowana przez państwo ustawa, będąca najwyższą formą ludzkiego zachowania albo pozostaje w harmonii z porządkiem boskim, albo jest sprzeczna z zasadami ustanowionymi przez boga. Rozważając te możliwości, sofisci nie zauważyli jednej cechy, którą podkreśla Radim Palouš, a mianowicie, że polis ma boską naturę⁸.

Początki naturalizmu, relatywizującego autorytet norm, można zauważyć już w eposie Homera. Według Antyfona sprawiedliwość nie wykracza poza ustawy państwa, w którym żyjemy. Rozróżnia on ustawę sformułowaną na podstawie natury oraz ustawę sztuczną. Ustawy ludzkie są względne⁹. Sofisci hołdują hedonizmowi. W ich wysiłkach nie sposób nie zauważyć zamiaru, który prowadziłby do uzyskania pewności w najważniejszych kwestiach religii, moralności i wychowania, jeżeli brakuje im uzasadnienia metafizycznego. Słusznie uważamy sofistów za twórców *paidei*, wychowania i humanizmu. Brakuje im jednak tego, co najważniejsze, a mianowicie wewnętrznej pewności, że cel wychowania istnieje¹⁰. Dopiero Sokrates i Platon nadają ideałowi wychowawczemu zasadniczy fundament, powracając do myśli, które ten ideał poprzedzały.

Sokrates wyczuwa i głosi transcendentne powołanie życia człowieka, odwołując się do boskiej inspiracji¹¹. Wychowanie ma ukierunkowywać na miłość i stawiać wobec prawdy. Sokrates podchodzi do problemu wychowania w sposób podobny, jak czynili to sofisci, ale uwzględnia przy tym całość – bez odpowiedzi na pytanie, co jest całościowym celem życia, nie jest możliwe wychowanie. Według Sokratesa w życiu jednostki i społeczeństwa na pierwszy

⁶ Platon, *Protagoras*, 326c-d.

⁷ Platon, *Gorgias*, tłum. F. Novotný, Praha 1992, 483e-484b.

⁸ R. Palouš, *Čas výchovy*, Praha 1991, s. 53.

⁹ K. Popper, *Otevřená společnost a její nepřítel*, Oikoymenth, Praha 1994, s. 70.

¹⁰ W. Jaeger, *Humanizmus i teologia*, s. 44 – 48, tenże, *Paideia I.*, s. 318.

¹¹ Platon, *Theaitethos*, tłum. F. Novotný, Praha 1996, 150b-e.

plan wysuwa się problem moralny, który przez sofistów odsuwany jest w cień. Działalność wychowawcza Sokratesa była skierowana na życie społeczne – na politykę, lecz on sam nie brał w polityce udziału¹². Sokrates uczy, jak troszczyć się o siebie, czyli o swoją duszę. Metodę właściwego działania stanowi dialog, którego podstawą jest poznanie. Zadaniem uczestników dialogu jest poszukiwanie logosu. Nieuchwytność logosu sprawia, że człowiek pokorniej wobec wyższości boskiego Logosu – nie prowadzi to jednak do zanegowania własnego „ja”. W tym miejscu bardzo ważne okazuje się panowanie nad sobą, co wskazuje na wolność człowieka. Zdolność do panowania nad sobą wyzwala człowieka od zwierzęcej części jego natury. Stanowi też fundament cnoty i podkreśla siłę jedności *arete* w rozmaitych sytuacjach moralnych. Jak widać z powyższego, autonomia w ujęciu Sokratesa nie odrzuca możliwości istnienia wyższego prawa; wręcz przeciwnie – ona to istnienie zakłada¹³. Sokrates obrazowo przedstawia zależności między członkami społeczeństwa, porównując ich do organów ludzkiego ciała. Wychowanie musi być oparte na absolutnych normach etycznych – ich uzasadnienie wywodzi się od boga, odmiennego od tych, w których wierzyli współcześni Sokratesowi. Wychowawcze działanie Sokratesa polega na trosce o duszę, w której odzywa się boski głos, towarzyszy temu wyjaśnienie pojęcia boga i oczyszczenie tego pojęcia.

W powszechnie uznawanej *arche* wychowania europejskiego zawarta jest idea Platona, przedstawiona na kartach „Państwa” w słynnej metaforze jaskini¹⁴. Radim Palouš tłumaczy ten obraz, posługując się inną metaforą¹⁵. Porównuje on wychowanie do nauki pływania ludzkich istot, które zanurzone w morzu nie mogą się z niego wydostać o własnych siłach. *Paideia* ukierunkowana jest na to, co „nad-ludzkie”. Konieczne jest przekroczenie sytuacji, w której się znajdujemy¹⁶. Według Platona, w wysiłkach wychowawczych ważny jest stosunek do Prawdy. W jego dialogu „Fajdros” pojawia się stwierdzenie, że dusza nie może stać się człowiekiem, jeżeli zabraknie kontemplacji¹⁷. Z kolei w Państwie filozof dochodzi do przekonania, że człowiek sam wybiera swój los. Ludzka cnota pozostaje w związku z wolnym wyborem człowieka; kto podejmuje wybory ze względu na cnotę, ten ją osiągnie¹⁸. Posługując się

¹² Ksenofont, *Spomienky na Sokrata*, Bratislava 1970, tłum. Etela Šimovičová, I.2. s. 16, II.1. s. 42 – 47.

¹³ J. Patočka *Sokrates*, Praha 1991, s. 146.

¹⁴ Platon, *Štát*, tłum. J. Špaňár, Tatran, Bratislava 1990, 514a-b.

¹⁵ Platon, *Faidon*, tłum. J. Špaňár, Tatran, Bratislava 1990, 109b-110a.

¹⁶ R. Palouš, *K filozofii výchovy*, Praha 1991, s. 46.

¹⁷ Platon, *Faidros*, tłum. J. Špaňár. w: *Predsokratici a Platón*, Bratislava 1970, 249b.

¹⁸ Platon, *Štát*, X, 617d-e.

logosem i *mythosem*, Platon prowadzi człowieka ku Prawdzie – Prawdzie, bez której nie można sobie wyobrazić wychowania.

Również Arystoteles troszczy się o duszę. Jego troska o kształtowanie życia ludzkiego przesuwają się od agatologii ku ontologii¹⁹. Podobnie jak starania wychowawcze słynnych poprzedników Arystotelesa, także i jego koncepcja odnosi się do prawdy. Sokrates i Arystoteles prezentują odmienne podejścia do sztuki retoryki, lecz obydwoj są przekonani, że prawdziwy mówca podporządkowuje swoje przemówienie prawdzie. Sokrates odrzuca przypochlebianie się słuchaczom, nawet gdyby mówcę miało to kosztować życie. Człowiek powinien troszczyć się nie tylko o to, aby wyglądać na dobrego, lecz powinien rzeczywiście być dobry w życiu publicznym i prywatnym. Według Arystotelesa, rzeczywistość nie ogranicza się do zanurzenia w codziennych troskach. W jego ujęciu transcendencja ma inną naturę, stanowi rozpoznanie zwykłych okoliczności w całości. Sokrates, Platon i Arystoteles są przekonani, iż najwyższą zasadę porządku społecznego i natury stanowi bóg, bóg, do którego można się zbliżyć poprzez racjonalną refleksję nad całością rzeczywistości²⁰.

Bóg w myśleniu greckim jest problematyczny. Jego charakterystykę stanowi to, że jest jednostką żywą i nieśmiertelną²¹. Naszemu, chrześcijańskiemu wyobrażeniu Boga najbliższa jest być może idea Dobra w nauce Platona. Jednak Dobro stanowi raczej intelligibilną przyczynę, a więc raczej przedmiot niż osobę. Bogowie podporządkowani są Przeznaczeniu (Mojra). Ludzka dusza jest bogiem i działanie wychowawcze polega właściwie na religijnym rozpoznaniu przez duszę swego własnego bóstwa. Arystoteles łączy pierwszą przyczynę z pojęciem boga – jednak bóg Arystotelesa nie stworzył świata, tylko wprowadził go w ruch²². Według Arystotelesa dusza nie jest bogiem, lecz formą; posiada jednak coś boskiego, a mianowicie intelekt²³. Ten Arystotelesowski bóg pozostaje w niebie, a ludzie powinni się troszczyć o świat. Z tego modelu Arystoteles wywodzi rady etyczne sformułowane dla syna. Platon twierdzi, że bóg stanowi miarę wszystkich rzeczy. *Paideia* oparta jest na bogu jako najwyższej normie; cnota polega na przypodobaniu się bogu²⁴. W obrębie kryzysu greckiego ideału kultury rodzi się ideologia, która spełnia zadania formułowane przez humanizm. Jednak samo odwołanie się do nadludzkiego źródła jeszcze nie gwarantuje właściwego zachowania się

¹⁹ R. Palouš, *K filozofii výchovy*, s. 65.

²⁰ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, s. 45.

²¹ E. Gilson, *Bůh a filosofie*, tłum. Miloš Calda, Praha 1994, s. 16-17.

²² Arystoteles, *Metafyzika*, tłum. J. Špaňár. w: *Od Aristotela po Plotina*, Bratislava 1972, XII. 7.

²³ Arystoteles, *Etika Nikomachova*, tłum. A. Kříž, Praha 1996, X. 7.1177b 30.

²⁴ Platon, *Theaitethos*, tłum. F. Novotný, Praha 1996, 176b.

człowieka. Troska o idealne uporządkowanie życia skrywa w sobie niebezpieczeństwo totalitaryzmu²⁵. Jednak według Karla Poppera totalitaryzm w ujęciu Platónskim nie był prawdziwym totalitaryzmem, ponieważ źródłem jego motywacji nie jest wyzysk innych, lecz dążenie do harmonii²⁶. Platónska *paideia*, która wskazuje, iż rzeczywisty humanizm odzwierciedla całość i granicę oraz że wolność nie jest absolutem czy boskością, ale stanowi drogę ku czemuś boskiemu²⁷.

Filozofia, będąca umiłowaniem mądrości, stanowi przygotowanie dla zaistnienia chrześcijaństwa. Według tradycji judeochrześcijańskiej człowiek jest stworzony przez Boga i został powołany do rozwijania swoich talentów. Adam i Ewa nawet po grzechu nie zostali odrzuceni, ale wysłani w pełną udręki drogę, która jednak wiedzie ku Królestwu Bożemu. Bóg prowadzi ludzi, wychowuje ich i wskazuje prawdziwy sens ich istnienia. Wychowanie jest świętą sprawą. Kościół, będący nowym rodzajem ludzkiego społeczeństwa, dociera do Greków właśnie wtedy, gdy idea polis przeżywa kryzys. Wychowanie nie polega na opanowaniu wiedzy, lecz opiera się na naśladownictwie, samooddaniu i wydaniu siebie²⁸.

Greckie rozumienie człowieka jako dialektycznej struktury ciała i duszy różni się od biblijnego rozumienia człowieka jako osoby intymnej i integralnej²⁹. Człowiek stworzony jest na obraz Boży. Prawdziwym wzorem jest dla człowieka Jezus Chrystus. Duch – *pneuma* – wprowadza nową dialektykę życia zewnętrznego i wewnętrznego. To serce stanowi miejsce, gdzie człowiek spotyka się z Bogiem³⁰. Ciało ludzkie nie jest więzieniem, lecz ma duże znaczenie i ostatecznie zostanie wskrzeszone. Bóg stworzył cielesność na mocy swej wolnej decyzji – także Syn Boży przyjął ciało. Na przestrzeni dziejów można wskazać istnienie dwóch kategorii ludzkich zachowań: kategorii grzesznika i kategorii nowego człowieka. O człowieku można mówić, tylko odnosząc go do Boga. Sensem antropomorfizmu biblijnego jest przestanie wychowawcze. Człowiek połączony z Bogiem jako ze swoim Stworzycielem od Niego zależy. W sercu – czyli w sumieniu – człowieka zamknięte jest jego posłuszeństwo. Posłuszeństwo to możliwe staje się tylko dzięki wolności, co oznacza, że człowiek jest istotą autonomiczną.

Ze swej natury człowiek jest istotą społeczną. Odmienność płci stanowi wzór dla życia w społeczeństwie opartym na fundamencie miłości. Bóg zawiera

²⁵ Platon *Štát*, tłum. Július Špaňár, Bratislava 1990, 537a, 466e-467e.

²⁶ K. Popper, *Otevřená společnost a její nepřítel I*, s. 54.

²⁷ J. Patočka, *Platón*, Praha 1992, s. 24.

²⁸ R. Palouš, *Čas výchovy*, s. 64.

²⁹ C. Tresmontant, *Bible a antická tradice*, tłum. J. Sokol, Praha 1970, s. 81.

³⁰ X. Leon-Defour, *Slovník biblické teologie*, Zagreb 1990, s. 1213 – 1217.

ze swym ludem umowę, przyrównywaną do zaręczyn. Relacja między Bogiem a człowiekiem jest analogiczna do relacji ojca i syna. Bóg ustanawia człowieka panem natury, lecz Boży zamysł jest w pełni zrealizowany dopiero w Chrystusie. Chrystus jest wzorcowym człowiekiem. Człowiek jest nakierowany na drugiego – również na Drugiego – to znaczy jest tym bardziej sobą, im bliżej jest Innego, samego Boga. Boży obraz w człowieku jest zniekształcony przez dziedzictwo grzechu, a Bóg chce to zniekształcenie wyleczyć dzięki długiej drodze wychowania, uwzględniając jednak wolną wolę człowieka. Człowiek jest człowiekiem dzięki temu, że wykracza poza samego siebie. Centralną myślą wychowania chrześcijańskiego jest ubóstwienie człowieka, co właściwie oznacza bliżej nieokreślony „udział” w naturze Boga. Ubóstwienie nie oznacza zniszczenia człowieka, lecz jego wypełnienie jako człowieka³¹. Człowiek nie identyfikuje się z Bogiem, ale zbliża się do Niego. Istnienie Jezusa Chrystusa dotyczy całej ludzkości³². Wychowanie chrześcijańskie nie dochodzi do swego uniwersalizmu przez abstrakcję, lecz dzięki koncentracji (Ef 1,10). Nie można już osiągnąć ideału, jakim było stworzenie, nie sposób też podążać wprost do niego. Odtąd człowiek musi przejść od podobieństwa zniekształconego, jakie charakteryzuje grzesznika, do idealnego obrazu sługi Bożego. Tutaj w pełni ujawnia się sens wychowania. Mesjasz nie jest nadczłowiekiem – to Baranek, który gładzi grzechy świata i prowadzi braci i siostry. Jezus unżył samego siebie i był posłuszny aż do śmierci. Całe życie Chrystusa stanowi tajemnicę rekapitulacji – powtórzenia i odnowienia stworzenia.

Z wyjątkiem sofistów, Grecy w swoim pojęciu wychowania stawiali na relację człowieka do boskości, lecz koncepcja Boga była zasadniczo odmienna od chrześcijańskiej. Koncepcja jedyne Boga niesie w sobie ważne konsekwencje, zarówno filozoficzne, jak i praktyczne. Bóg nie jest już ani anonimowy, ani nieosobowy – Bóg jest Ojcem. To ktoś bardzo bliski człowiekowi. Obie koncepcje wychowania zmierzają do przezwyciężenia w człowieku poczucia „zatonięcia” w nieustannym, pełnym trudów poszukiwaniu, w nigdy niekończącym się poszukiwaniu pewności tam, gdzie pewności ostatecznie być nie może³³. Obie te koncepcje są refleksją nad skończonością. Inaczej niż chrześcijaństwo, myśl grecka wymaga wiary w los i konieczność. Tworzą one ostateczny i wszechobejmujący horyzont, na tle którego człowiek pojmuje siebie i świat. To przekonanie o istnieniu konieczności przejawia się również w totalizujących koncepcjach wychowania, wywodzących się z dzieł Platona. Odmienne pojmowanie wolności

³¹ D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 86 – 87.

³² J. Ratzinger, *Úvod do křesťanství*, Řím 1982, s.155.

³³ R. Palouš, *Čas výchovy*, s. 67.

i konieczności stanowi najbardziej istotną różnicę pomiędzy chrześcijańską i grecką koncepcją *paidei*. Świat nie wywodzi się z konieczności, nie jest też wynikiem kosmicznej katastrofy, lecz stanowi efekt wolnej decyzji Boga³⁴. Optymizm chrześcijański jest zakorzeniony w przekonaniu, iż zło w świecie nie pochodzi z metafizycznej prazasady, lecz wywodzi się z wolnej i indywidualnej decyzji człowieka, który odrzucił Boży nakaz. Dla chrześcijańskiej *paidei* jest charakterystyczne, że stanowi ona przejaw wolności – wolnego zwrócenia się ku Bogu. To wiara i miłość jako odpowiedź człowieka na objawienie Miłości i Prawdy. Wychowanie chrześcijańskie nie rości sobie pretensji do bycia elitarnym – przed czym nie uchronił się Sokrates – lecz chce wychowywać wszystkich. W tak rozumianym wychowaniu inicjatywa należy do Boga, lecz istotne i niezastąpione miejsce zajmuje w nim wolna wola człowieka, który musi odpowiedzieć na tę inicjatywę.

Głoszenie Ewangelii nie skończyło się nad Morzem Martwym. W czasach rozpowszechniania Dobrej Nowiny świat był zdominowany przez kulturę grecką. Również Żydzi byli w znacznej mierze zhellenizowani – i to nie tylko Żydzi mieszkający w diasporze. Podobnie jak rozmaite szkoły filozoficzne, także prorocy Ewangelii obiecują pełnię życia, lecz odwołują się do Mistrza, który nie tylko odkrywał prawdę, ale sam był Prawdą. Wykorzystują filozofię, w której dostrzegają znakomity środek, bowiem bóg filozofów zawsze był odmienny od bogów olimpijskich.

Klemens Rzymski w piśmie skierowanym do chrześcijan w Koryncie reaguje na brak ładu w Kościele korynckim i wskazuje na istnienie ładu w kosmosie, w legionach rzymskich i w ludzkim ciełe (podobnie jak czynili to Platon i św. Paweł). Jako wzór posłuszeństwa uznaje świętych Piotra i Pawła, ale wzorem najdoskonalszym jest Jezus Chrystus. Sam Klemens nazywa swoje przesłanie aktem wychowania chrześcijańskiego, które rozumiane jest jako oczyszczenie grzesznika³⁵.

Dialog św. Justyna z Żydem Tryfonem pokazuje, że głosiciele Ewangelii starali się znaleźć wspólną płaszczyznę z tymi, z którymi prowadzili dialog. Św. Justyn za wspólny punkt uważa filozofię i kulturę. Również wśród Żydów istniały wspólnoty religijne traktowane jako szkoły filozoficzne (Józef Flawiusz, Filon), przy czym poglądy poszczególnych ich przedstawicieli oparte były na idei Objawienia. Chodzi więc już nie tylko o poszukiwanie prawdy w ogóle, ale o przyjęcie konkretnej prawdy³⁶. Nie jest możliwe rozważanie o Bogu bez posługiwania się antropomorfizacją. Musimy wychodzić od

³⁴ E. Coreth, *Co je člověk?*, tłum. B. Vik, Praha 1994, s. 26.

³⁵ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 36-37.

³⁶ W. Jaeger, *Wczesne....*, s. 66.

doświadczenia i nie mamy innego doświadczenia, jak ludzkie. Wielcy myśliciele greccy uściślali poglądy religijne na drodze refleksji racjonalnej i podobnie postępowali również pierwsi chrześcijańscy myśliciele z Aleksandrii³⁷.

Klemens Aleksandryjski nawiązuje do Sokratesa i greckiej *paidei*. W dziele *Pedagogos* przedstawia Chrystusa jako boskiego wychowawcę, który wszystko przewyższa. Klemens Aleksandryjski porusza się pomiędzy przyjęciem i odrzuceniem tej filozofii, którą docenia, bowiem przynosi jakiś przejaw prawdy, lecz według niego została ona wykradziona z kultury żydowskiej; porównuje on osoby Platona i Mojżesza³⁸. Twierdzi, że filozofia jest *propaideia*, będącą udziałem człowieka, a rzeczywista *paideia* pochodzi od Boga³⁹. Najważniejszym zadaniem jest w życiu człowieka poznanie Boga i dlatego wierzącego nazywa gnostykiem. Bóg to Absolut, Stworzyciel, Demiurg, Pantokrator; Chrystus to Logos, Kirios. Klemens mniema, iż Platon wiedział, że Bóg jest tylko jeden. Docenia grecką ideę wstrzemięźliwości, lecz większe znaczenie przypisuje czynieniu dobra, ponieważ czyniąc je, człowiek traci swe złe skłonności. Filozofię grecką przyrównuje do orzecha, który należy rozbić, aby wyluskać ziarno⁴⁰.

Etnocentryzm Żydów i Greków został w myśli chrześcijańskiej odrzucony. Paweł przychodzi do Aten, a Piotr wchodzi do domu człowieka, który nie został obrzezany. Wizja wychowania wszystkich dochodzi do głosu dopiero dzięki uniwersalizmowi chrześcijaństwa. Orygenes przynosi nowy, chrześcijański pogląd na kosmologię, według którego świat został stworzony z niczego⁴¹. W zestawieniu z manicheizmem i gnostycyzmem myśl chrześcijańska musi bronić sformułowania, iż wszystko, co stworzył Bóg, „było dobre“. Musi również bronić godności człowieka, która zasada się na jego wolności. Orygenes pojmuje człowieka jako istotę zdolną do podejmowania swobodnych wyborów moralnych⁴². Wszystko zależy od ludzkiej zdolności do swobodnego działania moralnego i rozróżniania pomiędzy dobrem rzeczywistym i pozornym, pomiędzy prawdą i fałszem, pomiędzy bytem i niebytem. W tym momencie filozofia staje się *paideią*. W ten sposób dla Orygenesusa to Platon stał się najbardziej znaczącym sojusznikiem w toczącej się wojnie myśli⁴³.

³⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 53.

³⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, I.19.

³⁹ tamże, I. 28,1-4

⁴⁰ tamże, V. 95,4

⁴¹ W. Jaeger, *Wczesne...*, s. 74.

⁴² Origenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 231.

⁴³ W. Jaeger, *Wczesne...*, s. 80.

Chrystus to boski Logos. Przychodzi na świat jako wynik Bożej inicjatywy, nie jest bowiem efektem ludzkiego wysiłku. Orygenes odrzuca cechy wychowania zaproponowane przez Platona, a które ocenia on jako „totalitarne“. Odrzuca również podział społeczeństwa, bowiem Chrystus troszczy się nie tylko o wybranych Żydów i wykształconych Greków, ale dba o wszystkich ludzi⁴⁴. Do właściwego działania nie wystarcza tylko poznanie, potrzebna jest jeszcze łaska Boża. Przyjście Chrystusa na świat Orygenes ocenia jako zwieńczenie wysiłków wychowawczych Boga – wychowania, które trwa od czasu upadku Adama. *Paideia* stanowi stopniowe spełnianie Bożej Opatrzności.

Z kolei św. Grzegorz z Nyssy dostrzega w platońskim modelu wychowania strukturę, którą można wykorzystać do wychowania chrześcijańskiego. *Paideia* otrzymuje nową treść. Św. Grzegorz podziela filozoficzne przekonanie, zgodnie z którym poznanie prawdy prowadzi do życia cnotliwego. Ale wychowanie chrześcijańskie stanowi proces formacyjny i wymaga stałej troski, przy czym do osiągnięcia życia cnotliwego potrzebna jest łaska Boga. Zło zaślepia człowieka i dlatego człowiek nie dokonuje właściwych wyborów. Według Grzegorza z Nyssy Chrystus jest Lekarzem i Uzdrowicielem⁴⁵.

Grecka *paideia* została ukierunkowana nie tylko na rozwój podmiotu, lecz również na wpływ podmiotu na przedmiot, który pełnił funkcję formy. W tym procesie duchowym obok sztuk wyzwolonych i filozofii ważną rolę odgrywała literatura, przede wszystkim teksty Homera. Grzegorz z Nyssy przedstawia Biblię jako *paideię* chrześcijanom, którzy byli wychowani na kulturze greckiej. Wychowanie chrześcijanina jest więc wynikiem nieustannego czytania Biblii jako *paidei*, której celem jest *imitatio Christi*⁴⁶. Zaproponowana przez niego egzegeza zakłada, że Pismo święte ma podwójne znaczenie: historyczne i wychowawcze. Św. Grzegorz, cytując Biblię, nie posługuje się sformułowaniami typu „prorok mówi“ czy „Chrystus mówi“ – lecz: „prorok nas poucza“ czy „Chrystus nas poucza“. To podkreślenie wskazuje na wychowawczą interpretację Biblii, którą św. Grzegorz ujmuje jako całość, nie jako zbiór dzieł poszczególnych autorów, bowiem wszyscy zostali zainspirowani przez Ducha Świętego⁴⁷. Mojżesza, proroka Starego Testamentu, przedstawia jako typ człowieka, który przeżył życie w bliskości. Stroma

⁴⁴ Origenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 216-218.

⁴⁵ Grzegorz z Nyssy, *Wielka Katecheza*, 14. w: DZIDEK, T.: *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 120.

⁴⁶ W. Jaeger, *Wczesne...*, s. 103.

⁴⁷ Gregor Nyssky, w: *inscriptiones Psalmorum*, I, 3 /GNO V, 30,25-31,9. w: L. Karfikova, *Rehoř z Nyssy*, Praha 1999, s. 81.

i niedostępna droga na górę Synaj przedstawia niedostępność Boga. Wychowanie człowieka stanowi pielgrzymkę, która ostatecznie nigdy nie dociera do swego celu, lecz samo poszukiwanie piękna spełnia swą funkcję i napełnia człowieka radością. Ruch duszy obejmuje w sobie „erotyczne” pragnienie piękna⁴⁸. Człowiek, stworzony na obraz Boży, powinien żyć w przyjaźni z Bogiem. Ważne zadanie wychowawcze przypisuje Księdze Psalmów, które przedstawiają stopniową metamorfozę człowieka⁴⁹.

Połączenie świata antyku z chrześcijaństwem prowadzi do powstania nowej kultury. Zasady nowego humanizmu, który wykorzystuje strukturę *paidei*, możemy dobrze obserwować w liście św. Bazylego Wielkiego – jest to zachęta dla młodych, aby wykorzystali wartość literatury świeckiej⁵⁰.

Wychowanie bierze swój początek w filozoficznej koncepcji człowieka. Odkrywanie prawdy o człowieku nie jest sprawą jedynie akademicką, a dzisiaj jest szczególnie potrzebne do ochrony zagrożonej ludzkości. W następstwie globalizacji poszczególne społeczeństwa nie są od siebie oddzielone, chodzi więc dziś o uratowanie ludzkości jako całości. Globalne następstwa są kształtowane tylko za pomocą lokalnej aktywności, co odsyła nas raz jeszcze do dziedziny wychowania. Wychowanie powinno kształtować odpowiedzialny stosunek człowieka do własnego bytu, przy czym odpowiedzialność ta powinna odnosić się nie tylko do bycia w świecie, lecz sięgać także poza to bycie – *sub specie aeternitatis*.

Karol Wojtyła przystępuje do rozważań nad człowiekiem, zdając sobie sprawę z bytowego zagrożenia człowieka⁵¹. W wyniku postępu nauki i następującej w jej obrębie specjalizacji, a więc coraz bardziej zawężonego poglądu na rzeczywistość, całościowa wizja człowieka może być zagrożona poglądami cząstkowymi. Niebezpieczeństwo stanowią również te kierunki filozoficzne, których wspólnym mianownikiem jest redukcjonizm. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II podkreśla, że nawet w obecnej sytuacji najwyższa samorealizacja człowieka polega na włączeniu się w prawdę, na pełnym urzeczywistnieniu wolności, na realizacji powołania do miłości i na poznaniu Boga⁵². Wbrew rozwojowi nauk ścisłych – lub właśnie ze względu na ten rozwój – człowiek znajduje się w stanie niepewności i pragnie szybkiego i ostatecznego rozwiązania podstawowych kwestii filozoficznych. W ten sposób

⁴⁸ W. Jaeger, *Wczesne...*, s. 100.

⁴⁹ L. Karfikova, *Řehoř z Nyssy*, s. 88.

⁵⁰ Sv. Bazil Velky, *Povzbudnie mladým, Listy I (r.357 – 374)*, tłum. D. Škoviera, Prešov 1999, II / 7, s. 27.

⁵¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 94 – 95.

⁵² A. Tat, *Múdrosť u Jána Pavla II*. s. 73. w: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov 2006, s. 73 – 77.

często ulega pokusie zadowolenia się odpowiedziami redukcjonistycznymi. Jednak poszukiwanie prawdy nigdy się nie kończy – to nigdy niekończące się docieranie do Tajemnicy. W wychowaniu konieczne jest uwzględnienie stosunku do Tajemnicy⁵³.

Myślenie Karola Wojtyły nasycone jest wysiłkiem wychowawczym w tym najbardziej pierwotnym sensie. Otwarte jest na wszelką refleksję ogólną, podkreśla konieczność ukierunkowania na prawdę i odnosi się z szacunkiem do doświadczenia wewnętrznego, z którego się wywodzi. W jego myśleniu można zauważyć podobieństwa do poglądów Sokratesa i jego troski o duszę, podobnie jak Sokrates, Wojtyła podkreśla, iż trzeba bardziej słuchać głosu boskiego niż głosów innych ludzi. Od młodości Karol Wojtyła interesuje się człowiekiem i rozwiązywaniem praktycznych kwestii życiowych – „Co mam robić?”⁵⁴. Wysiłek wychowawczy Wojtyły oparty jest na przekonaniu, że człowiek – osoba – stworzony jest na obraz Boży. Kluczem do poznania prawdy o człowieku jest doświadczenie czynu, w którym człowiek przejawia się jako człowiek. Wojtyła rozbudowuje tę koncepcję w czasie, kiedy totalitaryzm wulgarnie zredukował ludzkie czyny do produkcji. Wojtyła wskazuje na powiązania istniejące pomiędzy doświadczeniem człowieka i doświadczeniem moralności. W czynie łączy się mnogość rozmaitych aspektów i wymiarów bytu ludzkiego. Czyn jest doświadczany w postaci faktu dostępnego jego twórcy, lecz także w postaci faktu dostępnego innym⁵⁵. Analiza czynu stanowi przesłankę dla wychowania, przesłankę w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, co robić.

Sposób filozoficznego myślenia Wojtyły wywodzi się z dwóch kierunków filozofii europejskiej, które cechują się odmiennym podejściem do rzeczywistości – to filozofia bytu i filozofia podmiotu. Wojtyła już w czasach studiów dochodzi do wniosku, iż filozofię arystotelesowsko-tomistyczną należy uzupełnić o wyniki filozofii nowożytnej⁵⁶. Uświadamia sobie również, że filozofia nie może wypowiedzieć ostatniego słowa o człowieku – zdolna jest co najwyżej postawić te kwestie – bowiem pełne, całościowe zrozumienie nie jest możliwe bez wiary i Objawienia. Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa⁵⁷. W tym miejscu spotykają się filozofia i teologia, i pojawia się wątpliwość, czy nie chodzi o niepoddające się ograniczeniom pomieszanie kompetencji. Za św. Anzelmem Karol Wojtyła twierdzi, że wiara potrzebuje

⁵³ Jan Pavol II, *Fides et ratio*, Bratislava 1998, 106, 107.

⁵⁴ Jan Pavol II, *Prekročit' prah nádeje*, tłum. M. Hučko, Bratislava, Nové mesto, Súčasn 1995, s. 117.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*. s. 423 – 425. w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 421 – 432.

⁵⁶ tamże, s. 424.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 38-39.

zrozumienia. Jego poglądy filozoficzne możemy nazwać holistycznymi. Możliwość wyjścia z kryzysu dostrzega w zwrocie ku Bogu lub w poruszaniu się w Jego kierunku. Czy to wyjście może się urzeczywistnić za pośrednictwem wiary? Filozof właściwie stale pozostaje w stanie niepewności. Filozofowanie oznacza obserwowanie, jak Logos wymyka się nam, a rola filozofa polega na pokornym wyczuwaniu prawdy, co *implicite* zakłada postawę wiary. Odrzucanie Boga i zamykanie się w świecie cieni nie jest nowością, jaką przyniosła filozofia dopiero po Nietzsche, ponieważ do tego doszli już sofisci. Myślenie Sokratesa, Platona i Arystotelesa, które przebiega drogą rozumu, a więc logosu, zbliżyło ich do *theosu*. To Platon wśród kryzysu kultury greckiej powiedział, że miarą wszystkich rzeczy jest Bóg. Kwestie dotyczące stosunku człowieka do Boga mają prawo bytu na terenie filozofii. Filozofia, która chciałaby zaprzeczyć istnieniu możliwości całościowego i ostatecznego sensu, byłaby nie tylko nieodpowiednia, ale wręcz błędna. Wydaje się, że w kwestii wolności, która nie urzeczywistnia się w podejmowaniu decyzji przeciw Bogu, Wojtyła zbliża się do starochrześcijańskiego myślenia greckiego, gdzie jakiegokolwiek ukierunkowanie horyzontalne interpretowane jest w perspektywie ukierunkowania pionowego. Papież nalega na podejście metafizyczne, jest bowiem przekonany, że to obowiązkowa droga do przezwyciężenia kryzysu i usunięcia błędów w zachowaniach, które rozpowszechniły się w naszym społeczeństwie⁵⁸. Humanizm Jana Pawła II ma swoje źródło w Chrystusie, a nie w jakiejś powszechnej idei człowieczeństwa – jest teocentryczny i antropocentryczny zarazem⁵⁹. Antropocentryzm i teocentryzm najlepiej harmonizuje miłość. W głębi tajemnicy krzyża działa miłość, ponownie doprowadzająca człowieka do udziału w życiu, którym jest sam Bóg. Jan Paweł II podkreśla posłuszeństwo wiary – wzór, który urzeczywistnił się w Maryi⁶⁰. Odwołując się do Soboru Watykańskiego II, przypomina, że niesłuszne jest oddzielanie człowieka od Boga. Ogłasza humanizm, który nie walczy z Bogiem o terytorium, lecz oddaje Bogu, co boskie – a więc wszystko. To Chrystus stanowi wzór, który powinniśmy naśladować.

Karol Wojtyła, wychodząc od filozofii Maxa Schelera, łączy zasadę naśladowania z ideałem moralnej doskonałości, lecz – w odróżnieniu od Schelerowskiego akcentowania intencjonalnego ideału doskonałości⁶¹ – opowiada się za realistycznym charakterem⁶². Odrzuca również Schelerowskie oddzielenie etyki i religii, twierdząc, iż etyka w nauczaniu Jezusa Chrystusa jest

⁵⁸ Jan Pavol II, *Fides et ratio*, 83.

⁵⁹ Jan Pavol II, *Dives in misericordia*, Trnava 1993, 1.

⁶⁰ Jan Pavol II, *Redemptoris Mater*, Trnava 1993, 13.

⁶¹ M. Scheler, *Řád lásky*, Praha 1991, s. 41.

⁶² K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 268 – 269.

w sposób immanentny połączona z religią⁶³. Za pośrednictwem dobra moralnego zbliżamy się do Boga. W tym sensie pozostawanie w bliskości Boga jest zasługą człowieka i akt ma charakter religijny. Życie moralne otwiera człowieka na Boga i wszczepia nas w Niego. To wszczepienie i wynikający z tego stan ludzkiego szczęścia jest jednak równocześnie zawsze darem i łaską. Sam człowiek nie jest zdolny wszczepić się w Boga, nawet jeśli dokona najbardziej bohaterskiego czynu⁶⁴. Najgłębsze szczęście człowieka nie wynika z niego samego, lecz płynie z realnego połączenia z Bogiem.

Fundamentalną myślą filozofii Karola Wojtyły – która uprawnia nas do traktowania go jako kontynuatora wychowania zgodnego z intencjami Sokratesowskimi – jest obok bojaźni Bożej również podmiotowość osoby. Świadomość stanowi jeden z elementów, które współkonstytuują podmiotowość. W nowoczesnym myśleniu do świadomości częstokroć podchodzi się w sposób ekstremalny – bywa niezauważana lub – przeciwnie – absolutyzowana. Według Wojtyły świadomość nie stanowi samodzielnego bytu. Świadomość jest pewną cechą realnego bytu. Nie możemy jej również zredukować do wrażliwości⁶⁵. Świadomość ma charakter duchowy i intelektualny i pełni dwie funkcje: odzwierciedla to, co już zostało poznane i kształtuje stosunek do podmiotu.

Wojtyła podkreśla osobowy sposób istnienia świadomości, jej indywidualność, konkretność i niepowtarzalność⁶⁶. Świadomość czynu stwarza możliwość oddziaływania wychowawczego, lecz potrzebne jest przy tym odróżnienie faktu, gdy człowiek działa świadomie, od faktu, iż posiada samoświadomość⁶⁷. Dzięki świadomości człowiek przeżywa swoje czyny jako moralne. Intelkt łączy rozmaite zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie samego siebie i dzięki temu możemy mówić nie tylko o doświadczeniu własnego „ja“, lecz nawet o doświadczeniu człowieczeństwa. Doświadczenie przekonuje nas o tym, że jesteśmy świadomymi twórcami własnych czynów. Konieczne jest odróżnienie *actus humanus* i *actus hominis*. Wojtyła odrzuca deterministyczne podważanie wiarygodności doświadczenia i podkreśla, że wynikiem wszystkich redukcjonizmów jest zubożenie samopoznania człowieka. Prowadzi to do heteronomizacji etyki, z czego wynika, iż nie może istnieć odpowiedzialność za czyny tam, gdzie zredukowane są one do *actus hominis*⁶⁸.

⁶³ K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 104.

⁶⁴ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, Kraków, 1994, s. 77.

⁶⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 82.

⁶⁶ tamże, s. 94-95.

⁶⁷ tamże, s. 87.

⁶⁸ tamże, s. 87 – 91.

Wojtyła stopniowo odkrywa całe bogactwo, które tkwi w stwierdzeniu, iż – człowiek działa.

Filozofia osoby ludzkiej prowadzi do koncepcji stosunku człowieka do innych ludzi. Staje się to możliwe dzięki samostanowieniu, które integruje rozmaite przejawy dynamizmu ludzkiego na poziomie osoby. Wojtyła w analizie czynu odkrywa dwa zasadnicze punkty: świadomość i samostanowienie⁶⁹. Samostanowienie otwiera kwestię wolności, którą Wojtyła pojmuje jako podstawową cechę bytu ludzkiego. Wolność jest w swej istocie autodeterministyczna. Taka koncepcja wolności jest realistyczna, opiera się bowiem na napięciu pomiędzy samostanowieniem i innymi dynamizmami istniejącymi w człowieku⁷⁰. Być wolnym to znaczy – według Wojtyły – być wolnym: od tego, co jest niższe od człowieka; od tego, co od niego wyższe; od tego, co znajduje się w jego wnętrzu; od tego, co wobec niego zewnętrzne⁷¹.

Przemoc i nacisk pozostają w sprzeczności z godnością człowieka. Inaczej niż Jean Paul Sartre, Karol Wojtyła uważa za najgłębszą formę zniewolenia tę, która znajduje się we wnętrzu człowieka. Mówi o zniewoleniu człowieka przez własność, przez organizację życia społecznego, stosunki ekonomiczne, środki komunikacji publicznej itd. Uświadamia sobie, że żyjemy w czasach ograniczania wolności, ale również w epoce jej nadużywania. Wolność zewnętrzna nie stanowi warunku wolności wewnętrznej⁷².

Kwestie wychowania możemy rozważać tylko w związku z wolnością. Należy jednak odróżnić *agere* i *pati*. Na to rozróżnienie pozwala moment autorstwa czynu. Człowiek wywołuje czyn, który zapada w jego tło, i w ten sposób człowiek tworzy własne „ja”⁷³. Za pośrednictwem swych czynów człowiek staje się moralnie dobry lub zły. Dopiero w kontekście podejmowania decyzji moralnej można uchwycić sedno wolności. Ludzkie czyny odnoszą się do normy moralności. Moralność jest połączona z naturą człowieka, a więc z ludzkością. Człowiek nie jest tylko sprawcą swych czynów, lecz poprzez nie jest jednocześnie w jakiś sposób „twórcą samego siebie”⁷⁴.

Samostanowienie stanowi relację, która polega na tym, że osoba, a więc podmiot, staje się dla siebie pierwszym przedmiotem⁷⁵. Również samostanowienie posiada strukturę dwubiegunową – ja podejmuję decyzję o sobie. Człowiek wolny – to znaczy: w dynamizowaniu swego podmiotu zależny od samego siebie; a więc być wolnym, znaczy być określanym przez

⁶⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 160.

⁷⁰ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 217.

⁷¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 166, 183.

⁷² Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, Praha 1996, 17.

⁷³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 117.

⁷⁴ tamże, s. 119

⁷⁵ tamże, s. 161 przypis 39.

siebie. Ważnym punktem filozofii Wojtyły jest twierdzenie, iż czyn jest autoteleologiczny⁷⁶.

Z punktu widzenia aksjologicznego człowiek jest samokształtującym się bytem, lecz nie oznacza to, że jest twórcą norm. W każdym akcie samostanowienia ponownie urzeczywistnia siebie jako posiadanie i siebie jako opanowywanie i w ten sposób kształtuje się „ja”⁷⁷. A więc coś jest już dane. Człowiek rodzi się wyposażony w pewne siły, które byt i ludzkie działanie konstytuują na poziomie osoby⁷⁸. Kształtowanie się człowieka przebiega w trzech fazach: somatyczno-wegetatywnej, psychiczno-emotywniej, moralnej.

W procesie kształtowania się człowieka ważną rolę odgrywa sumienie, które w obiektywnym porządku znajduje gotowe normy moralności i prawa⁷⁹.

Człowiek posiada siebie i zarazem jest tym, kto jest posiadany za pośrednictwem siebie. Te myśli są bliskie heglowskiej idei bytu dla siebie⁸⁰. Różnica pomiędzy koncepcjami Hegla i Wojtyły polega na tym, że Hegel za własną przestrzeń urzeczywistniania wolności uważa świadomość, a Wojtyła łączy wolność z realnymi strukturami bytu ludzkiego. Rozważanie o samostanowieniu wywodzi od św. Tomasza. Akt woli jako duchowej zdolności człowieka stanowi odpowiedź na dobro poznane przez podmiot; akty woli mają charakter intencjonalny i pozostają w relacji do prawdy, szczególnie do prawdy o dobru⁸¹. Przedmiot przedstawiony jako dobro staje się obiektem chcenia woli. Jest to prosty akt chcenia, podjęcie decyzji. Złożony lub rozwinięty akt woli polega na wyborze spośród kilku możliwości. Wolność nie stanowi wolności „od” wartości, lecz „do” wartości lub – jeszcze lepiej – „dla” wartości. Cała godność człowieka polega na zdolności wyboru wartości moralnych. To, co jest potrzebne do życia moralnego, odbywa się na poziomie świadomości moralnej, a nie w ukrytych motywach ducha ludzkiego⁸². Waga normatywnej prawdy w sumieniu określa granice wychowania⁸³. „Wyzwolenie” od prawdy w życiu praktycznym zniewala człowieka przez to, co „podludzkie”.

Wojtyła twierdzi, że w doświadczeniu samostanowienia odkrywa się samoposiadanie i samoopanowanie. Nie oznacza to jednak zamknięcia się

⁷⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385. w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 371 – 414.

⁷⁷ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 428.

⁷⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 108.

⁷⁹ tamże, s. 208.

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha* I. 231

⁸¹ A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, s. 444. w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, 437 – 448.

⁸² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 124.

⁸³ tamże, s. 198.

w sobie, ale gotowość do ofiarnego „daru samego siebie“. Tutaj ujawnia się paradoks wolności – wolność nie spełnia się w egoizmie, lecz w dobrowolnym darze miłości dla drugiej osoby⁸⁴.

Jan Paweł II wysoko ocenia miłość małżeńską. Swe słowa adresuje do dzisiejszego człowieka, który nie docenia miłości jako szczytu wolności. W ten sposób podobnie jak Paweł VI wzywa do rozpowszechniania „cywilizacji miłości“ i „kultury życia“, by człowiek zafascynowany wolnością nie zatrzymał się w pół drogi, poprzestając na konsumpcyjnym zaspokajaniu swych pragnień. Ostrzega przed „kulturą śmierci“. W encyklikach *Evangelium vitae* i *Veritatis splendor* zwraca uwagę, że absolutyzowanie wolności jako samostanowienia prowadzi do dzikiej wolności, co w końcu przejawia się jako totalitaryzm. Wolność oznacza bycie tutaj dla drugich⁸⁵. Wojtyła jako papież ponownie prezentuje pogląd, że najpełniejsze doświadczenie wolności polega na przekraczaniu siebie w kierunku dobra w świetle prawdy⁸⁶. Analiza samostanowienia, która odkrywa samoposiadanie i samoopanowanie, stanowi znaczący przyczynek dla wysiłków wychowawczych, gdzie wolność i prawda nawzajem się warunkują, uzupełniają i pogłębiają⁸⁷. Czyn jest sobą za pośrednictwem prawdy – szczególnie prawdy o dobru. Doświadczenie winy potwierdza wewnętrzną zależność od prawdy. Prawda tkwi we wnętrzu człowieka jako „wewnętrzny nauczyciel“⁸⁸. Sumienie jest miejscem podporządkowania się wolności prawdzie. A więc sumienie nie jest po prostu świadomością, lecz zmierza do norm obiektywnych⁸⁹. Stosunek pomiędzy wolnością i prawdą wskazuje na granice autonomii osoby ludzkiej. Człowiek realizuje siebie jako istotę wolną, lecz realizuje się za pośrednictwem prawdy o sobie, która mówi, że człowiek nie może się spełnić bez darowania siebie innym osobom, a szczególnie bez transcendencji Boga. Wolność wynika ze struktury bytu i odbywa się w relacji do prawdy i dobra w miłości. Drugi człowiek może ograniczyć moją wolność, lecz nie może mi zabrać wolności fundamentalnej. Spotkanie z drugim stanowi szansę na urzeczywistnienie osobistej struktury samostanowienia i zarazem stanowi wezwanie do przejawiania dobra i miłości. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II twierdzi, że człowiek jest bytem dialogicznym⁹⁰. W taki sposób rozumiana wolność osiągnęła szczyt w Jezusie Chrystusie. *Evangelium vitae* wskazuje na

⁸⁴ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 431.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Do młodych całego świata*, Wrocław 1985, s. 47.

⁸⁶ Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, 21.

⁸⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 189.

⁸⁸ tamże, s. 201 – 203.

⁸⁹ tamże, s. 204

⁹⁰ Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, 13.

połączenie wolności i życia⁹¹. Oddanie samego siebie stanowi sens życia i wolności ludzkiej. Wolność jest darem i powołaniem i stanowi specjalny przejaw Bożego obrazu w człowieku. Wolność przynosi prawdę i obowiązki. Wolności i prawdy należy bronić. Chrystus – Bóg i człowiek – uczy nas, co jest najlepszym spełnieniem wolności. To miłość. Chrystus nie zakłóca naszej wolności.

Papież ostrzega przed pozorną wolnością, która nie uwzględnia prawdy o człowieku⁹². Rozerwanie konstytucyjnego związku między wolnością a prawdą pociąga za sobą relatywizm i odrzucenie moralności. Ostatecznie przynosi to totalitaryzm na poziomie prywatnym, lecz również społecznym. Absolutyzacja wolności prowadzi do kultury śmierci, skoro odrzuca połączenie pomiędzy wolnością i naturalnością. Jest to mentalność „anti-life“, która prowadzi nie tylko do zniszczenia drugiego człowieka, lecz do samodestrukcji tego, kto wolność oddziela od prawdy. Wizja absolutnej wolności rości sobie prawo do decydowania o zabijaniu dzieci, ludzi starych, chorych, niewygodnych itd.⁹³.

Wojtyła przedstawia prawdziwą koncepcję wolności i w tym zamiarze kontynuuje wysiłki, będąc papieżem. Stawiając Kościół w pozycji obrońcy wolności i życia, tym samym nadaje mu starochrześcijańską atrakcyjność. W tym kontekście przedstawia również negatywne nakazy moralne, które właściwie odgrywają ważną funkcję pozytywną, bowiem zawarte w nich bezwarunkowe „nie“ pełni rolę wyznaczania limitów. Chrystus uczy nas wolności i wzywa do rozwijania talentów. Harmonia pomiędzy wolnością i prawdą wymaga jednak ofiar aż do męczeństwa. Wychowanie do życia jest wychowaniem do wolności. Takie wychowanie musi znaleźć swe miejsce w rodzinie, szkole i właściwie ma przenikać całe środowisko ludzkiego życia. Ważną rolę odgrywają środki masowego przekazu, które swą działalność powinny prowadzić z szacunkiem dla wolności, prawdy i odpowiedzialności.

Rozwiązaniem sytuacji nowoczesnego człowieka jest – według Wojtyły – pełne zrozumienie osoby. Człowiek razem z innymi odkrywa nowy wymiar siebie jako osoby. Uczestnictwo to taka cecha osoby, dzięki której współlistnieje z innymi ludźmi i przy tym nie tylko nie traci nic z siebie, lecz przeciwnie – w ten sposób znajduje spełnienie i sens swego bytu⁹⁴. Wojtyła rozróżnia dwa wymiary uczestnictwa. Pierwszy wymiar odnosi się do relacji „ja-ty“; drugi do relacji społecznych⁹⁵. Takie rozumienie uczestnictwa wskazuje na

⁹¹ Jan Pavol II, *Evangelium vitae*, Trnava 1995, 96.

⁹² Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, 21.

⁹³ Jan Pavol II, *Centesimus annus*. w: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997., 4.

⁹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 331.

⁹⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 396-402.

pokrewieństwo myślenia prezentowanego przez Karola Wojtyłę z tradycją filozoficzną, która łączy grecką tradycję intelektualistyczną i myślenie biblijne. Społeczny wymiar uczestnictwa związany jest z ideą dobra wspólnego. Jan Paweł II podkreśla, iż bytem podstawowym nie jest społeczeństwo, a człowiek jako osoba, do pełni której należy wymiar uczestnictwa. W ten sposób odrzuca humanistyczne koncepcje indywidualistycznego i kolektywistycznego autoramentu. Ostrzega przed relatywizmem moralnym w życiu społecznym. Demokracja bez wartości łatwo przekształca się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm⁹⁶. Dzisiejsze społeczeństwo budowane na myśli naukowo-technicznej bywa zagrożone przez redukcjonizm, relatywizm i pozytywizm, a więc musi zostać wzbogacone przez duchowy wymiar ludzkiego serca i jego powołanie do miłości Bożej. Personalizm chrześcijański w jasny sposób stwierdza, że drugi człowiek nie stanowi zagrożenia, lecz jest bliźnim⁹⁷. Życie społeczne, wymaga stałego samoograniczenia, czego wymaga dobro. Relatywizm moralny przynosi to, co jest przeciw życiu – morderstwa, nieludzkie warunki życia, handel niewolnikami, wyzyskiwanie dzieci itd. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II przypomina, że komunizm obiecywał wolność całej ludzkości, lecz zniewolił całe narody. Tak więc znów potwierdziło się, że wolność bez prawdy traci swoją treść. Jeżeli wolność ma być dla człowieka pożyteczna, musi to być wolność odpowiedzialna, która uwzględni całość⁹⁸.

Człowiek stanowi byt kulturalny, to znaczy, że wszystko, co się w nim znajduje, ani nie jest tylko produktem natury, ani nie stanowi tylko rezultatu działania samego człowieka, lecz wypadkową tych dwóch czynników⁹⁹. Ten całościowy pogląd na rzeczywistość, której na imię „człowiek“, w sposób najbardziej trafny wyraża termin *paideia*. *Paideia* stanowi cechę charakterystyczną, odróżniającą człowieka od zwierząt i roślin. Człowiek jest istotą niezakończoną, i w dużej mierze tworzy sam siebie. Według Jana Pawła II pierwotnym celem kultury jest „obróbka”. Kultura jest tym wysiłkiem wychowawczym, za pośrednictwem którego człowiek staje się bardziej człowiekiem, bardziej „jest“ we wszystkich kierunkach swojego bytowania.

⁹⁶ Jan Pavol II, *Veritatis splendor*, Trnava 1994, 101, tenże, *Centesimus annus*, 46.

⁹⁷ E. Sienkiewicz, *Koncepcja „Rewolucji wspólnotowej“ w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 352 – 355.

⁹⁸ Jan Pavol II, *Centesimus annus*, 46.

⁹⁹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury, Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*. w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 68.

Ks. DARIUSZ JASTRZĄB

ZNAK CZASU – KRYZYS OJCOSTWA

Znajdujemy się w sytuacji odczuwanej transformacji społeczeństwa. Wraz ze wzrostem poziomu życia pojawiają się nowe standardy kulturowe i obyczajowe. Egzystencja ludzka naznaczona jest dzisiaj potencjałem technicznym, nie do wyobrażenia jeszcze dwadzieścia lat temu. Wraz z nim zmienia się pojęcie rodziny, którą przestaje się postrzegać jako nuklearną, scaloną wokół wspólnego patrymonium ze ściśle określonymi funkcjami w rodzinie. W nowym modelu rodzinnym nazwanym „egalitarno-partnerskim”, bądź „dwa karier”, pojawia się odmienne pojmowanie ról ojca i matki. Niekoniecznie są to zmiany destruktywne czy niszczące małżeństwo bądź rodzinę. Czynnikiem niewątpliwie pozytywnym jest promocja pozycji społecznej kobiety. Widoczne są też zmiany w zakresie pojmowania roli ojca, już nie w sensie paternalizmu, ale w znaczeniu jego partnerskiej współodpowiedzialności za kształt rodziny. Niemniej z ubolewaniem należy stwierdzić, że kryzys ojcostwa stanowi najboleśniejszy objaw z gamy problemów, z którymi zmagają się dzisiaj rodziny. Odczuwana nieobecność (fizyczna bądź psychiczna) ojców w rodzinach pociąga za sobą konsekwencje osłabienia roli macierzyństwa oraz duchowe zagubienie dzieci. Akt prokreacyjny nie wystarcza, by być nazwanym ojcem. Ojcostwo to także rodzenie duchowe, obowiązek wychowawczy, pomoc przy kształtowaniu tożsamości dziecka.

Spójrzmy zatem na przyczyny tego procesu dewastacji ojcostwa najpierw w perspektywie wieloaspektowych przeobrażeń cywilizacyjnych Zachodu, by po szkicowym określeniu skutków takiego stanu rzeczy, wskazać pryncypialne elementy niezbędne w odbudowaniu roli ojca w rodzinie i społeczeństwie.

1. Społeczno-kulturowe przyczyny degradacji funkcji ojcostwa

1.1. Narodziny przemysłu i rewolucje społeczne

Powszechnie wiadomo, że pod koniec wieku XVIII dokonała się najpierw w Anglii, a zaraz potem na Zachodzie Europy, rewolucja industrialna. Wraz z rodzącym się przemysłem ojciec rodziny opuszcza swoje miejsce pracy, z którym złączeni byli także inni członkowie rodziny. Jeśli był rzemieślnikiem albo pracował na roli, to jego działalność wkomponowana była w ramy

funkcjonowania rodziny. Z momentem znalezienia zarobku w fabryce opuszcza, przynajmniej okresowo rodzinę, angażuje się w pracę, która w znacznym stopniu pochłania jego energię i wolę odkrywania tajemnicy życia. Przez to *wyjście ojca z domu*, dzieci (zwłaszcza syn), tracą naturalną możliwość nabywania własnej tożsamości w oparciu o wzrastanie przy boku ojca. „Minęło zaledwie sto czterdzieści lat od zapoczątkowania na Zachodzie pracy fabrycznej w pełnym tego słowa znaczeniu, a w przeciągu tego okresu z każdym pokoleniem słabły więzi ojca z synem, z katastrofalnymi skutkami”¹.

Na te przemysłowo-urbanistyczne przeobrażenia nakłada się rewolucja francuska, uderzająca ideowo w wizję Boga-Ojca, w rolę *ojców* Kościoła, jak i ojców rodzin. Danton, główny przywódca zwolenników obalenia monarchii, mówił: „dzieci należą nie do rodziców, lecz do republiki”. Robespierre natomiast, na forum parlamentu wykrzykiwał: „Naród ma prawo wychowywać swoje dzieci; nie można powierzać ich wychowania rodzinie kultury mającej uprzedzenia i arystokratyczne ideały; chcemy, by wszystkie dzieci otrzymały takie samo wychowanie, nie zamierzamy dochować się panów, lecz obywateli”². Rewolucja francuska występowała przeciwko rodzinie, zmierzając do utworzenia społeczeństwa bezklasowego. Uderzając w rodzinę, rewolucja francuska, chciała zniweczyć społeczeństwo patriarchalne z dominującą pozycją ojca w rodzinie.

Następna rewolucja, marksistowska w Rosji, zrodziła jeden z najokrutniejszych totalitaryzmów dwudziestego wieku. Przy pomocy środków represji system ten zmierzał do przejęcia funkcji wychowawczej nad dziećmi. Państwo, przyjąwszy rolę paternalistyczną, decydowało o stylu życia i przyjmowanym systemie wartości. Jednocześnie rolę ojców sprowadzano do osiągnięć produkcyjnych i do zaangażowania się na rzecz ideologii. Komunizm przyniósł zatem atrofie ojcostwa, doprowadzając do praktycznej nieobecności ojca w rodzinie. Dodatkowym czynnikiem degradującym obraz ojca w krajach tak zwanego bloku wschodniego był rozpowszechniony alkoholizm, którego skutki odczuwane są do dziś.

1.2. Dziedzictwo Woodstock

Rok 1968 jest datą symboliczną przełomu w dziedzinie obyczajowości. Wobec *establishmentu* politycznego i finansowego na Zachodzie dochodzi do rewolty kontrkulturowej zainspirowanej przez środowiska młodzieżowe.

¹ R. Bly, *Żelazny Jan, Rzecz o mężczyznach*, Poznań 1993, s. 116-117.

² Cyt. za N. Fragelli, cykl wykładów wygłoszonych od 4 do 15 lutego 2004 roku w Krakowie, Białymstoku, Warszawie i Lublinie pt. *Polityka krajów UE wobec rodziny - oznaka postępu czy cywilizacyjnego upadku? Jaki jest cel promowania związków jednopłciowych?*, www.studzianka.alleluja.pl/tekst.php?numer=10654, z 08.02.2006.

W Stanach Zjednoczonych dodatkowymi iskrami zapalnymi są problemy rasowe oraz wojna w Wietnamie. Przekaznikiem filozofii kontestującej młodzieży staje się muzyka. To właśnie muzyka młodego pokolenia lat sześćdziesiątych przemienia się w broń skierowaną przeciwko zakłamanemu sytemowi społeczeństwa Ameryki i Europy Zachodniej. Emblematem kultowego już festiwalu w Woodstock (1969) staje się skrzyżowana gitara z karabinem. W potoku wielu nurtów muzyki, literatury, teatru, pokoleniowa agresja skierowana jest także przeciwko rodzinie, która w opinii młodego pokolenia pozwoliła się uwikłać w zakłamanie. Dostatek materialny był bardzo często fasadą ukrywającą rzeczywisty brak więzi rodzinnych, brak miłości w domach. Bob Dylan śpiewał wtedy o pozostawieniu domu, o koniecznym odejściu, o czasie zmian: „Ojcowie i matki przybądźcie też tu / Potępiac jest łatwo, zrozumieć już nie / Że córki, synowie, odeszli gdzieś w dal / Wasz świat już się bardzo zestarzał / Więc dłonie karzące zabierzcie znad karków / Bowiem czas, czas zmienia się bardzo”³.

Dzieci uciekają z domów, gdyż nie chcą uczestniczyć w „ideologii sukcesu” (*wyścigu szczurów*) i w traktowaniu - jak twierdzą - erotyki na sposób represyjny. Tworzą swój kodeks moralny, kryją się w komunach, traktując je jako „grupowe małżeństwa”. Wyznając wolną miłość, kreują tymczasowe „wspólnoty symboliczne”. Stanowią odbicie braków wyniesionych z własnych domów, swoiste protezy rodzin ustanawiane tymczasowo i spontanicznie⁴.

Inny kultowy wokalista tamtych lat, Jim Morrison, jeżeli ucieka, to z pewnością we wściekłość i agresję skierowaną także do rodziców. Przykładem takiego napastliwego nastawienia jest cytat zaczerpnięty z płyty zespołu The Doors, *The End* z 1967 roku: „Father, yes son, I want to kill you / Mother... I want to...fuck you”. Zaczepność tej frazy połączona z wulgarnością wzięła się między innymi z braku odczuwalnej miłości rodziców do dzieci, z ich fizycznej i psychicznej nieobecności. Ojcowie, zajęci *businessem* i karierą, pozostawiali synów samym sobie. Nie potwierdzone przez miłość ojcowską synostwo wywołało zatem reakcję nieuznawania ojcostwa⁵. Jakże wymowne w tym sensie są słowa utworu muzycznego *The Wall*, grupy Pink Floyd z 1989 roku: „Tatuś przepłynął przez ocean / Pozostając tylko we wspomnieniach / I na fotografii w rodzinnym albumie / Tatusiu, co jeszcze mi zostawiłeś? / Tatusiu, co zostawiłeś mi po sobie? / W końcu była to tylko kolejna cegła w Murze”⁶.

³ B. Dylan, *The Times They Are A-Changing*, w: tenże, *Bob Dylan*, M. Zgaiński (tłum.), Poznań 1991, s. 44.

⁴ S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984, s. 26-27.

⁵ G. Castaldo, *Ziemia obiecana*, Znak, Kraków 1997, s. 156.

⁶ R. Waters, *Another brick in the Wall (Part I)*, LP „The Wall”, 1979; W. Michalski, W. Rzeszutek, (tłum.), <http://pinkfloyd.rockmetal.art.pl/pl/tlumacz/woll.htm>, z 1. 02.2006.

Opisana powyżej sytuacja niestety trwa aż do czasów współczesnych. Zbuntowani synowie z lat sześćdziesiątych dziś mają już swoich wnuków. Paradoksalnie, przynajmniej w Polsce, dla najmłodszej generacji organizuje się latem koncerty pod tym samym hasłem *Woodstock*. Oznaczałoby to między innymi to, że proces niedojrzałości rodzicielskiej ojców i bunt synów pogłębia się i znajduje kontynuatorów w zakłętym łańcuchu powtarzania tych samych błędów.

1.3. Nihilizm akademickich *campusów*

Obok zjawiska kontrkulturowej rebelii niekochanych synów i córek, zbuntowanych wobec ojców i matek warto wspomnieć o jeszcze jednej przyczynie zauważanego kryzysu ojcostwa. W drugiej połowie dwudziestego wieku środowiska uniwersyteckie zaczynają hołubić filozofię nihilizmu i egzystencjalizmu ze sztandarowymi koryfeuszami buntu wobec ojcostwa Boga, którymi są F. Nietzsche i J.P. Sartre. Do dziś w Europie wyprawa do księgarni z działem filozofii kończy się spostrzeżeniem, iż dominują w nim tytuły tych właśnie autorów, poszerzone o myślicieli ponowoczesności, takich jak E. Cioran, G. Deleuze, J. Derrida czy J. Baudrillard.

Tak wielkie nakłady książek samego F. Nietzschego, oddziałują niewątpliwie na warstwę intelektualistów, ludzi zaangażowanych w działalność artystyczną, wychowawczą, społeczną, naukową. Fascynacja myślą „filozofa podejrzeń”, w której Bóg (-Ojciec) jest przedstawiany jako tyran, ciemnyzyciel, kształtuje świadomość kolejnego już pokolenia. F. Nietzsche uważa, że „z nastaniem chrześcijańskiego Boga, jako Boga największego z dotychczas osiągniętych, ukazało się także największe poczucie winy na Ziemi”⁷. To z kolei spowodowało, że „człowiek o nieczystym sumieniu zawładnął przesłanką religijną, aby swoje samoumartwienie doprowadzić do najstraszliwszej surowości i srogości. Wina wobec Boga: idea ta staje się dlań narzędziem tortury”⁸.

W konsekwencji „dzięki Nietzschemu znów stała się możliwa psychologia jako najważniejsza z nauk o człowieku”⁹. Jeśli chodzi o negatywny obraz ojcostwa obecny we współczesnej kulturze, to niewątpliwym wpływem na kształtowanie tego wizerunku mają poglądy S. Freuda. W swoich teoriach nadał on synowi piętno seksualnego rywala ojca w odniesieniu do matki. Kiedy syn (synowie we wzajemnej konkurencji o dominację w hordzie) zdołał zabić ojca, wtedy zajął jego stanowisko w stadzie, przypieczętowując ten moment aktem kanibalizmu, jako próbą identyfikacji z ojcem. W następstwie tego precedensu, ażeby prześlagać ojca, zaczął oddawać mu cześć, czyniąc to w formie

⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Znak, Kraków 1997, s. 97.

⁸ Tamże, s. 98.

⁹ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 247.

totemicznej. Freud, dla umotywowania swoich tez, odnosił się nie tylko do psychologii, ale osadzał swe poglądy na założeniach kulturowych, sugerując wysublimowaną dziedziczność tych zachowań między ojcem a synem. Freud w swojej hipotezie dochodził nawet do interpretowania Eucharystii we wspomnianym kluczu¹⁰. Teorie takie, jak ta przytoczona - z pewnością wykładana na niejednej uczelni - miała i ma niebagatelny wpływ na wizję relacji syn-ojciec. Dla zilustrowania żywotności tego typu poglądu, spójrzmy na fragment z książki znanego polskiego krytyka teatralnego, wydanej pod znamienym tytułem „Ojcobójcy”. Autor, promując postulat oderwania się od tworzenia teatru w kategoriach pokolenia „ojców”, zachęca do sięgania po nowe, odważne pomysły i wizje. Używa przy tym stylistyki powielającej właśnie freudowską hipotezę: „Ojcobójcy mają obowiązek zabić w sobie ojca i jego poglądy. Nieważne, czy ojciec był duchowym mistrzem, czy upiorem dzieciństwa. Trzeba go zabić, by narodzić się samemu, z piętnem zbrodni, która nie pozwoli odnaleźć spokoju. [...] Ojcobójców budzi w nocy krzyk erynii. Kiedy wszyscy śpią spokojnie, ojcobójcy muszą walczyć o siebie, bez wytchnienia. Dążenie jest zasadą ich życia i działania. Dążenie, a nie spełnienie”¹¹.

Można tylko żywić nadzieję, że na wykładach uniwersyteckich pojawia się także pogląd wybitnego religjologa M. Eliade, który pod datą 14 grudnia 1960 roku odnotowuje: „Przedstawione przez Freuda interpretacje odnoszą coraz większy sukces, ponieważ należą one do mitów przemawiających do człowieka współczesnego [...] Nie da się odnaleźć ani jednego przykładu zamordowanego ojca w archaicznych religiach czy mitologiach. Ten mit został stworzony przez Freuda”¹².

2. Skutki degradacji ojcostwa

Doświadczony przewodnik duchowy, kanadyjski cysters A. Louf, w jednym z opublikowanych w Polsce artykułów, opisuje proces nabywania tożsamości przez dziecko. Według zakonnika, w sposób zrozumiały dziecko jest związane naturalnie z matką już w okresie prenatalnym. W momencie dorastania dostrzega ono, że istnieje więź miłości także pomiędzy matką a ojcem. Jest to relacja, w której ono nie może uczestniczyć. Przez niemożliwość partycypowania w relacji małżeńskiej rodziców, obraz ojca staje się dla dziecka „znakiem pierwotnego zakazu” oddzielającego go od matki.

¹⁰ S. Freude, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, KR, Warszawa 1994, s. 98 n; tenże, *Totem i tabu*, KR, Warszawa 1993.

¹¹ P. Gruszczyński, *Ojcobójcy. Młodzi zdolniejsi w teatrze polskim*, Warszawa 2003, s. 8 – 9.

¹² B. Dobroczyński, *Według ojca i syna*, „Charaktery” 12(1998), s. 14. (M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Puls Publications, London 1990).

Przy stanowczości ojca oraz opiekuńczej i dającej bezpieczeństwo miłości matczynej dziecko, odrywając się od matki i chcąc zbliżyć się do ojca, nabywa samodzielności i zdolności do konfrontacji ze światem. W toku trwania tego procesu dziecko stopniowo doświadcza wewnętrznej autonomii, zdolności kochania także innych osób¹³.

W perspektywie powyższego modelu psychologicznego nietrudno wyobrazić sobie, co dzieje się z dzieckiem w momencie, kiedy ojciec jest nieobecny (fizycznie bądź duchowo). Brak czynnika ojcowskiego (męskiego) powodować może zamknięcie się dziecka w obszarze opiekuńczej miłości matczynej. Mądra matka wie, że w takiej sytuacji musi uruchomić w życiu dziecka działanie brakującego *ramienia* mężczyzny-ojca. W wypadku chłopców ważne jest wtedy pobudzenie identyfikacji z męskością, czyli jak niektórzy mówią "dzikiego serca"¹⁴. W innym wypadku, w miarę lat, dziecko miast nabywać tożsamości i umiejętności kochania innych, może wycofywać się w kierunku matki, w obszar *emocjonalnego ułożenia embrionalnego*. To taki duchowy powrót do łona, do miejsca, gdzie zawsze było bezpiecznie.

Jeżeli popatrzymy na oznaki chorobowe współczesnej kultury, zauważymy, że ludzie poszukują dzisiaj własnej tożsamości¹⁵. Bez poczucia tożsamości świat dla człowieka będzie zawsze wrogi, obcy i niebezpieczny. Jakże łatwo wtedy można - poszukując społecznego *ułożenia embrionalnego* - wstąpić do sekty, która odbierając wolność, przynajmniej gwarantuje ochronę przed światem. W takich sytuacjach często sięga się po używki w celu obłaskawienia cierpienia rodzącego się na skutek nieumiejętności życia w świecie, który razi okrucieństwem. Osoba nie wiedząca kim jest, prowokuje pewne zachowania w grupach anarchistycznych, gdzie brutalność i wulgarność nie jest niczym innym, jak wołaniem o zauważenie i o miłość. W tym samym kluczu można zastanowić się nad coraz bardziej agresywną *kulturą* gejowską, nad wzrostem liczby rozbitych małżeństw. Jeśli synowie nie zdołają, przy pomocy innych, poradzić sobie z nabyciem własnej tożsamości, mają wszelkie zadatki ku temu, by krzywdzić później własne dzieci.

W wypadku, gdy ojciec obecny jest fizycznie, ale nie okazuje miłości dziecku, prowokuje tym samym sytuację agresji wobec siebie. Ten, kto nie był nigdy uznany za syna, nie uzna nigdy ojcostwa. Walka o uznanie i zauważenie rozciąga się niekiedy na całe życie. Codziennosc pełna jest przykładów walki synów o swój status bycia najpierw synem, a w konsekwencji ojcem. Można mówić o reakcji łańcuchowej zależności. Jak to zauważa Ch. Bobin: „Nie ma

¹³ A. Louf, *Czułość i moc*, „Pastores” 2(1999), s. 35.

¹⁴ J. Eldredge, *Dziki serce, tęsknota męskiej duszy*, „W drodze”, Poznań 2003.

¹⁵ J. Neumann, *Człowiek jako „wyznacznik” duszpasterstwa w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, STV 2 (2003), s. 169-178.

większego niebezpieczeństwa dla syna, niż stawić opór ojcu w duchowej walce: przeciwstawiać się komuś, znaczy mniej czy bardziej przybierać jego odcień. Synowie, którzy mężnieją w walce z ojcem, w końcu pod wieczór własnego życia dziwnie się doń upodabiają¹⁶. W perspektywie wiary, proces przejmowania negatywnych zachowań po niekochającym ojcu, nie przybiera jednak nigdy charakteru absolutnego. Zawsze istnieje możliwość odniesienia się do innych osób (dziadek, wujek, ksiądz), które pomogą dziecku w nabyciu tożsamości.

Jedną z dogłębnych analiz skutków nieobecności ojca (jest to zarazem ilustracja zarysowanego powyżej procesu), przeprowadził w swojej ostatniej powieści „Bracia Karamazow” Fiodor Dostojewski¹⁷. Wprawemu czytelnikowi nietrudno jest zauważyć problemy osobowe porzuconych przez ojca trzech synów (jednego, jeśli odbieramy ich jako bohatera kolektywnego). Bolesny przebieg nabywania własnej (synowskiej) tożsamości wiedzie tu przez oczyszczenie rozumu, uczuć i zdolności kochania, nie zawsze wiodących do poradzenia sobie z osieroceniem duchowym. Trzej synowie powieściowego Fiodora Karamazowa, to trzy obszary wnętrza samego Dostojewskiego (uczucia-rozum-serce). Ojciec pisarza, gdy ten miał 18 lat, został zamordowany z powodu molestowania służby domowej. Powieść pod pewnym względem jest zatem próbą rozwiązania problemu niesionego przez całe życie i ilustruje, jak głębokie mogą być zadry duchowego osierocenia przez zdeprawowane ojcostwo.

3. W kierunku ocalenia ojcostwa

Jak wynika z powyższego, zagadnienie kryzysu ojcostwa w dobie obecnej jest problemem wieloaspektowym i złożonym. Bez wątpienia przebadanie tego zjawiska od strony socjologicznej, psychologicznej czy historycznej ma swoją wagę i konieczność. Często jednak brakuje temu interdyscyplinarnemu wysiłkowi wspólnego punktu odniesienia, jak go określa Gabriel Marcel: „stałego czynnika, który oczywiście może być zakryty czy zapomniany, ale zapoznanie to pociąga za sobą straszne konsekwencje w całej ekonomii duchowej”. Redukcja zagadnienia ojcostwa na przykład do biologizmu, czyni go *de facto* momentem zapłodnienia. Również potraktowanie go w sposób czysto legislacyjny prowadzi do podobnego redukcjonizmu¹⁸.

¹⁶ Ch. Bobin, *Najniższy*, „W drodze”, Poznań 1995, s. 57.

¹⁷ D. Jastrząb, *Doświadczenie ojcostwa na przykładzie Braci Karamazow Fiodora Dostojewskiego*, w: J. Augustyn (red.), *Ojcostwo*, WAM, Kraków 1998, s. 87; tenże, *Ojcostwo i synostwo w Braciach Karamazow*, „Życie Duchowe” 36(2003), s. 21.

¹⁸ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki*, PAX, Warszawa 1984, s. 101-102.

Tematyka ojcostwa powinna zatem być podejmowana w kontekście nie tyle problemu, co tajemnicy. Rozszerzenie zagadnienia na obszar tajemnicy jest konieczne. Pomaga bowiem w rozpatrywaniu i przyjęciu tak pogmatwanych sytuacji jak te, kiedy ojciec nie chciał dziecka albo, gdy dziecko odkrywszy to, czyni wyrzuty, że nie *prosiło się na świat*. Przyjmując perspektywę tajemnicy poczęcia, w którym to akcie uczestniczy także Bóg, obie strony, ojciec i dziecko, zdolne są do zaakceptowania ojcostwa i synostwa. Poszerzenie perspektywy problemowej o odniesienie do tajemnicy pozwala na pogłębienie zagadnienia i nietraktowania go jedynie od strony zewnętrznej. Przyjęcie ojcostwa w kontekście tajemnicy domaga się od mężczyzny wewnętrznego zaangażowania w obszarze miłości, gdyż tajemnicę przeżywa się tylko na poziomie miłości. Uzewnętrzniając i zamieniając tajemnicę w problem, stawiamy stosunki rodzic-dziecko na poziomie samego rozumu, a przez to stajemy bezradni wobec aporii spowodowanej niejednoznacznością sytuacji życiowych¹⁹.

Osadzenie zagadnienia ojcostwa w perspektywie tajemnicy, w którą wpisana jest obecność Boga, pociąga za sobą kolejny czynnik wpływający na formowanie się odpowiedzialnego rodzicielstwa mężczyzn. Niewątpliwie ojciec winien kształtować w sobie coś, co G. Marcel określa jako „pragnienie twórcze”. Brak tej zdolności duchowej oznacza, że ojciec nie jest związany ze wszechświatem i nie wypracował w sobie, choćby śladowo, świadomości uczestnictwa w życiu. Przez absencję „pragnienia twórczego” nie dokonał się jego rozwój osobowy, pozwalający przyjąć narodziny dziecka w sensie wezwania do ponoszenia za nie odpowiedzialności. W konsekwencji taki mężczyzna nie jest w stanie pojąć aktu prokreacyjnego, jako aktu domagającego się pełnej świadomości i decyzji²⁰.

Poza wskazanymi czynnikami osadzenia ojcostwa w kontekście tajemnicy i próby uformowania w mężczyźnie „pragnienia twórczego”, ważnym warunkiem ojcostwa odrodzonego jest pojmowanie go w sensie biblijnym. Archetypicznym przykładem ojcowskiej miłości w Starym Testamencie jest historia miłości Dawida do swego syna Absaloma. Kluczowym zdaniem obrazującym ogrom tej miłości ojca do syna są słowa wypowiedziane przez Dawida po śmierci dziecka: „Synu mój, Absalomie! Absalomie, synu mój, synu mój! Kto by dał, bym ja umarł zamiast ciebie? Absalomie, mój synu, mój synu! [...] Synu mój, Absalomie, Absalomie, synu mój, mój synu...” (2 Sm 19, 1. 5). Wielokrotnie powtarzające się imię i nazywanie zbuntowanego do niedawna dziecka synem, świadczą wyraźnie o nieskończonej miłości Dawida (ojca) do swego potomka. W sensie głębszym

¹⁹ R. Habachi, *W stronę człowieczeństwa*, PAX, Warszawa 1982, s. 80 - 82.

²⁰ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki*, PAX, Warszawa 1984, s. 123.

odkrywamy tu miłość Boga do wszystkich swoich dzieci, także tych zbuntowanych i pogubionych moralnie.

W Starym Testamencie obok sformułowania miłości na sposób ludzki, po męsku, odnajdujemy także porównania do miłości matczynej. „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15). „Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem je” (Oz 11, 4).

Powyższe odniesienia do Starego Testamentu zawierają istotę miłości ojcowskiej. Znany obraz Rembrandta, z Ojcem kładącym swe ręce na ramionach Syna Marnotrawnego, wskazuje nam na dwa nierozzerwalne, wywiedzione z Pisma Świętego, komponenty ojcowskiej miłości. Z jednej strony mamy miłość określoną terminem *hesed* (wskazuje on na postawę «dobroci», wierności sobie samemu w «miłości»), z drugiej zaś, uzupełniającej to określenie termin *'emet* (oznaczający «stałość», «pewność», «wierność», LXX: «prawdę»)²¹. Choć przypisany strukturze ojcowskiej jest raczej *'emet*, to jednak ojcostwo ludzkie, kształtowane na wzór Boskiego, winno realizować oba wskazane aspekty miłości²².

Idąc za sugestią R. Habachi, ten pierwszy odcień miłości ojcowskiej możemy nazwać «czułością». Wyraża się w niej „litość, posiadająca zbawczą moc”²³. Jest to przede wszystkim „troska o życie”²⁴. Jeśli zabrakłoby miłosierdzia i czułości, wówczas prawo, jakie ustanawia i reprezentuje ojciec, staje się niszczącym. Czułość męska pozwala przyjąć dziecko takim, jakim ono jest, a nie takim, jakim ewentualnie miałyby być w wyobrażeniach ojca. Wymagania moralne bez czułości zmieniłyby się szybko w moralizatorstwo, wzbudzałyby lęk, chęć ucieczki bądź agresję. Ojciec ma najpierw kochać dziecko, by zdobywając zaufanie, zyskiwać przez to posłuszeństwo, a ostatecznie autorytet. Wymaganie posłuszeństwa bez kontekstu miłości zmienia ojcostwo w paternalizm pozbawiony zdolności rodzenia życia.

Biorąc pod uwagę drugi aspekt tej miłości ojcowskiej, pamiętajmy, że realizuje się ona w procesie „ustrukturyzowania życia”²⁵ dziecka, a dokonuje się mocą słowa (prawa). Jeśli w tej miłości jest jedynie czułość, a nie ma w niej słowa (obowiązku, prawdy), to dziecko nigdy nie stanie się dorosłe w wierze. Do przyjęcia prawa reprezentowanego przez ojca potrzeba, by dziecko

²¹ Jan Paweł II, *Dives In Misericordia*, 4, przypis nr 52.

²² A. Louf, *Czułość i moc*, „Pastores” 2(1999), s. 32-33.

²³ R. Habachi, *W stronę człowieczeństwa*, PAX, Warszawa 1982, s. 8.

²⁴ J. M. Verlinde, *Tajemnica ojcostwa*, Kraków 1997, s. 35-36.

²⁵ Tamże, 36 nn.

posiadało do ojca zaufanie. Ufność wobec ojca sprawia, że dziecko wzrasta w wolności. Ponadto sprawia, że chce ono uczynić swoją wolą zgodną z wolą osoby kochanej. Wtedy słowo przyjęte zostaje bez zastrzeżeń, bez buntu. Jest to bowiem słowo, które zaprasza do dialogu, nie niweczy wolności, budzi w sercu dziecka wdzięczność²⁶. Ojciec nabywa przez to pozycję obdarzoną autorytetem, staje się wzorem dla dziecka, powoduje jego wzrost. Pojęcie łacińskie *augeo*, od którego wywodzi się *autorytet*, oznacza podnoszenie, wznoszenie. Ojcostwo odpowiedzialne to ojcostwo obdarzone autorytetem, dające życie i podnoszące we wzroście. Ku budowaniu takiego obrazu ojcostwa w rodzinach mamy zmierzać w naszych poindustrialnych czasach naznaczonych pustką nieobecności ojców w domach.

Ks. RYSZARD KOZŁOWSKI

CZŁOWIEK BEZ TWARZY
Studium z filozofii człowieka
ks. Józefa Tischnera

Jeżeli maska kłamie i zwodzi, to kim jest ten, który za nią się ukrywa, który maskę założył, by odgrywać swoją rolę w życiu? Idea maski nie jest jedynym tropem, którym idzie Józef Tischner, by zgłębiać tajemnicę człowieka, ale jest tropem szczególnym, ponieważ wprowadza czytelnika od razu w osobliwą przestrzeń myślenia, a jest to przestrzeń na wskroś dramatyczna. Już od momentu „założenia” maski dzieje się z człowiekiem coś, co fascynowało nie tylko Tischnera, ale fascynuje chyba każdego, bo postawiony problem jest uniwersalny, ogólnoludzki - jak ogólnoludzkie jest stawianie pytania - kim jestem? kim jesteś? Dociekając odpowiedzi, nie traktuje się człowieka obojętnie, a już na pewno nie w dyskursie filozoficznym, w którym chodzi przede wszystkim o poznanie samego siebie i poznanie drugiego człowieka, z osobą Boga na czele. To, co tu zostanie zaprezentowane, dotyczy takiej właśnie postawy - i egzystencjalnej i metodologicznej - a poszczególne kroki posłużyć mają zgłębieniu tego bodaj najbardziej pociągającego fenomenu ze wszystkich fenomenów - osoby ludzkiej¹.

Człowiek i twarz

Być istotą dramatyczną - uczy Tischner - znaczy: „przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”². Dramatyczny świat zawiera trzy struktury: ja sam, inni i scena, a całość zanurzona jest w czasie, czyli dana jest mi do przeżycia, a nie do fenomenologicznego oglądu, z którego nic nie wynika. Teatrolologiczna interpretacja człowieka, która sięga swymi korzeniami do teatru greckiego, do stoików, tutaj znalazła rozwinięcie. Trudno widzieć rzecz inaczej, jeśli cały ludzki świat jest udramatyzowany. W punkcie wyjścia tej interpretacji znajduje się pojęcie *prosopon* (w gr. oznacza twarz, maskę, oblicze, osobiste zetknięcie się z kimś, zważanie na czyjś wygląd, rolę dramatyczną, osobę dramatu, stałą

²⁶ J. M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, „Pastores” 2(1999), s. 13.

¹ R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006.

² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 7.

pozycję społeczną, główną osobistość w mieście, reprezentanta). Tischnerowi najbliższa jest kategoria maski. Maski zakładane przez aktorów zasłaniały to, co w danym momencie było nieważne, drugoplanowe, czyli indywidualność samego aktora. Ich celem natomiast było ukazywanie tego, co ważne i istotne dla spektaklu, zatem tego, co naprawdę jest – tu i teraz. A prawdziwy był tylko los człowieka. Maskę więc to „twarz ludzkiego losu. W świetle takiego rozumowania, o osobie można było powiedzieć, że jest czymś więcej niż jest: jest tym, czym nie jest, i jest tym, czym jest. Innymi słowy: jest wyrazem”³. Złodziej zakłada maskę uczciwego, kłamca – prawdomównego, a komediant – mędrca. W każdym razie, za maską stoi konkretny człowiek, ze swoją historią, ze swoim bólem i lękami, z cierpieniem, człowiek, do którego trzeba się długo nieraz przebijać. Człowiek sam dla siebie pozostaje też tajemnicą, sam przed sobą gra, sam się ukrywa, ucieka od siebie, szuka siebie, słucha wewnętrznego głosu, wpatrzony jest w duchowe światło, rozpoznaje swe życiowe role, ale najbardziej zależy mu jednak na tych prawdziwych rolach, dyktowanych przez Stwórcę.

Homo capax – człowiek otwarty

Człowiek, jako egzystencja dramatyczna, charakteryzuje się potrójnym otwarciem: otwarty jest na scenę dramatu, na drugiego człowieka i na przepływający czas. Do natury człowieka dramatycznego należy „dramatyczny czas oraz dwa otwarcia – intencjonalne otwarcie na scenę i dialogiczne otwarcie na innego człowieka. Być istotą dramatyczną, znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę”⁴. Najważniejsze jest tu dialogiczne otwarcie na drugiego człowieka, dialogiczne, a nie intencjonalne jak wobec świata rzeczy. A dialogiczny czas to ten, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu. W ten sposób Tischner określa nieskończoną potencjalność bytu ludzkiego, możliwość jego rozwoju, określa także kierunek tegoż rozwoju. Jako uczestnicy tego samego dramatu, Bosko-ludzkiego dramatu, związani jesteśmy dziejącym się czasem, tworzącym zwłaszcza ludzki świat. Czas nie jest już udręką, z którą trzeba się zmagać, albo od której uciekać, historia nie jest przeciwniczką życia, ale jest jego szansą. Czas dramatyczny wiąże poszczególne elementy dramatu: człowieka z człowiekiem i człowieka ze sceną, na której cały ten dramat się rozgrywa. Koncepcja Tischnera, jak widać, jest koncepcją nie tylko teatrologiczną, dramatyczną, a przede wszystkim dynamiczną. Człowiek

³ J. Tischner, *Rodowód ludzkiej wolności*, „W drodze”, 1986, nr 4, s. 52.

⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 10.

okazuje się bytem tajemniczym, zamaskowanym, więc interpretowanie go przez „okna systemu”⁵, jest i niezasadne, i metodologicznie szkodliwe.

Problematyka przestrzeni, w filozofii dramatu, w ścisłym sensie nie odnosi się do kategorii sceny, a więc do „przedmiotów świata”, czy też „rekwizytów dramatu”. Przestrzeń nie jest przestrzenią świata, ale jest przestrzenią dramatu, która uświadamia człowiekowi, że jego bycie jest byciem „przy”, byciem „dla”. Analizę przestrzeni ułatwiają Tischnerowi teksty biblijne, do których *nota bene* często się odwołuje. W tym miejscu chodzi o scenkę z *Księgi Rodzaju*, kiedy to tzw. człowiek został poddany próbie, w czasie której przegrał, ulegając pokusie „bycia jak Bóg”. Zdradził więc „bycie dla” z „byciem jak”. Po próbie, gdy Bóg przychodzi ponownie do człowieka, pyta go: „gdzie jesteś?”. Człowiek, dając odpowiedź, sytuuje siebie w określonej przestrzeni bycia – pomiędzy innymi, pośród innych, i pełni już tu określoną funkcję (jest ojcem, matką, synem, zdrajca); określa się, ujawnia swoją rolę, czyli to, kim jest.

Istota dialogicznego otwarcia

„Gdzie jesteś?” – oto podstawowe pytanie, jakie zadaje człowiek człowiekowi, słyszy je też człowiek, gdy mówi do niego Bóg. Sytuacja ta dobrze objaśnia istotę otwarcia dialogicznego. W analizie tego zagadnienia powołuje się Tischner na wypowiedź Rosenzweiga: „<<Gdzie jesteś?>> Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty. Nie o istotę Ty; w mgnieniu oka nie jest to jeszcze zasięg widzenia, lecz wprawdzie tylko Gdzie. Gdzie w ogóle istnieje jakieś Ty? Pytanie o Ty – wszystko, co o nim wiemy. Ale pytanie to wystarczy, aby Ja odkryło siebie; nie potrzeba widzenia Ty, nawet nie mając go przed oczyma, zapowiada siebie i wypowiada się jako Ja. Ja odkrywa siebie w tym samym mgnieniu oka, w którym potwierdza istnienie Ty przez pytanie o Gdzie tego Ty”⁶. Metodologia, którą stosuje Tischner w podejściu do człowieka, charakteryzuje się przede wszystkim bezzałożeniowością, a polega ona na tym, że syntetyczna wiedza o nim wyłaniać się powinna z wnętrza badanego zjawiska, czyli z samej istoty poznawania i rozumienia człowieka⁷. Fenomen poznania i rozumienia przenosi się dalej na płaszczyznę języka i stanowi jakby „poznawcze zwierciadło”. Mówiąc innymi słowami, chodzi tu o sposób, w jaki najprościej można zapytać o drugiego człowieka, albo powiedzieć mu coś

⁵ Jest to aluzja do filozofii człowieka, którą reprezentuje A. Krapiec w swojej książce pt. *Ja-człowiek*, Lublin. Szczegółowe uwagi Tischnera na ten temat znajdujemy w: *Myślenie według wartości*, Kraków 1994.

⁶ Tamże, s. 111. Cytat z: F. Rosenzweig, *Der Stern Erlösung*, Haag 1976, s. 195.

⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 269.

o sobie. Tischner odpowiada: przedstawić mu się, powiedzieć wprost, kim jestem. Przedstawiając się, nie chcę uczynić z siebie przedmiotu jako jednego z wielu tego świata. Sprowadzenie siebie do świata, do jakiejś przestrzeni, paraliżuje moją więź z przeszłością i przyszłością, paraliżuje wolność, a więc to, co w momencie przedstawiania siebie jest istotne.

Tischnera nie zadowala koncepcja Drugiego jako „inne ja”, zawiera ona bowiem pewne przeciwieństwo: „wiem, że jest drugi, bo wiem najpierw, że jestem ja sam”, albo „moje ja jest drugim ty”. Niepotrzebne jest to zdwajanie jaźni, Tischner przetłumacza te przeciwstawności ja-ty w analizie aktu przedstawienia siebie, którego istota polega na tym, że „pozwala się drugiemu być”; wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”, i podsumowuje: „Postawa ta jest wolna od dążenia do dominacji i manipulacji. Cechuje ją dążenie do dialogu „na równych prawach”. Wyklucza to bezkrytyczne przenoszenie modeli rzeczowych i przedmiotowych na dziedzinę poznawczego obcowania z drugim. (...) Świadomość „jesteśmy” budzi się w dialogu z drugim, w konfrontacji spojrzeń, w sporze i jednoczesnym dążeniu do zgody, w których inicjatywa i oświecenie przychodzą często od drugiego”⁸.

Za pytaniem „gdzie jesteś?” idzie bezpośrednio drugie pytanie – pytanie o imię: „kim jesteś?” Imię bezpośrednio wskazuje na osobę, na konkretnego człowieka⁹, w ten sposób otwiera się Tischnerowska „imienna przestrzeń sensu”. Człowiek, który podaje drugiemu swoje imię, zna siebie, i w tym imieniu identyfikuje samego siebie. Dlatego w ten więc sposób najlepiej może przekazać drugiemu człowiekowi prawdę o sobie samym. Imię to „kierunkowy wskaźnik”, wskazuje na aksjologiczne Ja obecne w człowieku. Ja aksjologiczne

⁸ Tamże, s. 273.

⁹ Na „imię” zwraca uwagę Stary Testament, w ślad za egipską szkołą w Memfis i tradycją sumeryjską. Imię oddaje osobę; także istotę postaci, głównie w jej duchowym aspekcie, religijnym i absolutnym. Określa rolę człowieka, jego zadanie do odegrania w planie Bożym. Mamy tu do czynienia – jak zauważa Cz. Bartnik – z ujęciem osoby historiozbowczym i eschatologicznym. W każdym razie, „imię” oddaje sedno tajemnicy konkretnej osoby, niekiedy jest kluczem i kodem historii tej osoby. „Imię” jest uniwersalizacją i konkretyzacją zarazem. Uniwersalizacją – bo jest imieniem w ogóle, tzn. jest posiadaniem nazwy, słowa, istotnej relacji do języka; absolutną konkretyzacją – bo jest niepowtarzalne w swym ucieleśnieniu i w swej realizacji. Imię w pewnym sensie zastępuje definicję osoby. Imię o treści ogólnej określa istotę uniwersalną osoby, a imię konkretne, określa tę oto jedyną i niepowtarzalną i niekomunikowalną nikomu innemu rolę (merytoryczną i historyczną) w dramacie Wszechrzeczywistości. Imię to „osobisty, niepowtarzalny i relatywnie absolutny świat tego oto <<kogoś>>. Jest to najbardziej jedyna i własna partia-rola, wyznaczona danemu człowiekowi przez Trójkę Świętą w historii stworzenia i zbawienia, gdzie stworzenie jest alfą, a zbawienie omegą personacji stawania się osobą”. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 73.

to jego ważność, godność, honor. Być człowiekiem, to być kimś, i to kimś ważnym, wielkim, godnym.

Koncepcję „Ja aksjologicznego” rozwija Tischner w kontekście poszukiwania najwłaściwszej koncepcji filozoficznej „Ja”. Wyróżnia np. koncepcje idealistyczne, które – jak pisze – utożsamiają Ja z podmiotem, co z konieczności pociąga za sobą utożsamienie świata z przedmiotem. Więc relacja Ja i nie-Ja zostaje sprowadzona do relacji podmiot-przedmiot. Inne koncepcje, przed którymi przestrzega, to strukturalizmy, konstruujące ideał całości złożonej z wielości elementów składowych (doznaniowych, dążeniowych, przeżyciowych). Podsumowuje i negatywnie ocenia przytoczone rozwiązania: żaden z przypadków nie jest pozytywnym odniesieniem Ja do Ty. Brak im zaczepienia we właściwej przestrzeni, brak im odwiecznego pytania „gdzie jesteś”, a więc brak im „przestrzeni dialogu”, w której „Ja jest ważne dla Ty”.

Imię natomiast, którym obdarzony jest człowiek, ujawnia wartość jego osoby, otwiera także przed drugim człowiekiem „szczególny horyzont sensu”, w którym nastąpić może poznawcze bycie wobec drugiego, poznawcze obcowanie z nim. Ten biblijnego pochodzenia termin – „obcowanie” – oznacza pełne egzystencjalne poznanie drugiej osoby, osobowe z nią zjednoczenie, na płaszczyźnie duchowej, psychicznej i cielesnej. Ów horyzont sensu wypełniają natomiast gesty i czyny, wrażenia i dążenia człowieka, zwrócone oczywiście w kierunku drugiej osoby, z nią wiążą się najściślej, przynależą doń jako do pewnej całości, a wszystko to dzieje się dzięki ukonstytuowaniu przez imienny horyzont sensu. Mówiąc nieco inaczej i od innej strony: analiza czynów, gestów, działań materialnych i duchowych człowieka wskazuje na jeden integrujący i usensawiający (czyniący „byciem-dla”) wspólny temat – istnienie osobowo. To osoba wykonuje gest do drugiej osoby, osoba wyciska łzy drugiej osobie i budzi też radość i uśmiech na twarzy.

W imiennym horyzoncie sensu otwieramy się na innych i na świat. Zakreśla on całokształt wszelkich możliwych obcowania człowieka z człowiekiem, w aspekcie sensu i znaczenia. Bycie w przestrzeni jest klasycznym wyrazem bycia „dla” i „wobec”. Imienny horyzont sensu to jakby „wspólny świat”, gdzie jestem i ja, i drugi, gdzie jesteśmy razem i dla siebie. Tu, kiedy się np. przedstawiam, mówiąc „kim jestem” (jaka jest moja rola społeczna), określam siebie w sposób całościowy, wskazuję na to, co nie jest zależne od chwilowych nastrojów i zamiarów (intencji). Czyniąc z samego z siebie przedmiot, określam tym samym siebie słowem dla drugiego jasnym i zrozumiałym, „wystawiam siebie na jego widok”¹⁰. Wzajemne poznawanie się w imiennym horyzoncie sensu wyklucza jakikolwiek proces „chwytania” natury drugiej osoby, tu proces dokonuje się w odwrotną stronę: „odkrywamy, że za

¹⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 281.

każdym razem wskazuje się na miejsce, jakie człowiek zajmuje w imiennej przestrzeni sensu: człowiek, mówiąc kim jest, odsłania to, gdzie jest"¹¹.

Formuła przedstawiania się („jestem nauczycielem”) dopuszcza istnienie obok mnie innych ludzi. „Ja” zajmuje konkretne miejsce we wspólnej przestrzeni sensu, zajmuje je też wielu innych ludzi. Uwagę zwraca „miejsce” przestrzeni sensu – zajmując je, wyraźnie odróżniam się od innych, ale też jestem z nimi w ścisłym i bezpośrednim związku. Moje bycie w „miejscu” jest także dążeniem do identyfikacji (do „bycia nauczycielem”). „Miejsce” jest najpierw określonym i twórczym spłotem możliwości, jest otwartością, jest – jak mówi Tischner – „polem wolności”¹².

Ostateczna odpowiedź na pytanie o przestrzeń w filozofii dramatu wiąże się z ideą twarzy. Prawdziwym obliczem twarzy człowieka jest właśnie miejsce wspólnej z innymi przestrzeni sensu. Bo człowiek, gdy mówi „jestem nauczycielem”, od razu podlega wartościującej kwalifikacji – bycia dobrym albo złym nauczycielem. Określanie się przez „bycie w miejscu”, czyli „bycie nauczycielem”, jest wyjściowym punktem „bycia dla” drugiego, służby i poświęcenia. Bywa, że zniewoleni życiowym pędem, w zapomnieniu o sobie, w pewnej nieporadności, stwierdzamy: „brakuje mi miejsca”, wtedy znaczy to zarazem brak identyfikacji z samym sobą i brak twórczego odniesienia do innych, a ujmując rzecz skrajnie – może prowadzić do jakiegoś dramatycznego „autyzmu” bycia, czyli „nie-bycia”. Jednak „bycie w miejscu” tchnie istnieniowym optymizmem i wyciąga uśpionego nieraz człowieka na scenę dramatycznego teatru bycia.

Pytający i Odpowiadający – aktorzy dramatu

Logicznym dopełnieniem pojęcia „dramatycznej przestrzeni” jest „dramatyczny czas”. Tak jak przestrzeń pozwala na „zlokalizowanie” drugiego człowieka na planie dramatu, tak czas oznacza konkretne już odniesienie jednego do drugiego, dlatego mowa jest o czasie dramatycznym, a nie czasie, jakim posługują się nauki przyrodnicze. Powiedziano już, że „być istotą dramatyczną, znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę”¹³. Czas dramatyczny oznacza właśnie ów sposób otwierania się człowieka, jest to czas, który „dzieje się” między nami, jest to samo „dzianie się”. Ale samej istoty czasu nie da się uchwycić na drodze bezpośredniego oglądu, potrzeba więc pewnych zabiegów, by zbliżyć się poznawczo, a może bardziej egzystencjalnie, by rozjaśnić naturę tego

¹¹ Tamże, s. 282.

¹² Tamże, s. 284.

¹³ Tamże, s. 10.

„dziania się”, przeżywania (współ-przeżywania). Tischner do swoich analiz wprowadza dwie osoby – jakby dwie role: Pytającego i Odpowiadającego. Pytający zadaje pytanie i oczekuje odpowiedzi. Zapada chwilowe, ale dialogiczne milczenie, bo pytanie padło do drugiego człowieka. „Zadane pytanie pozostawia we mnie swój ślad: wiem, że trzeba dać odpowiedź. Trzeba tu i teraz. To „tu” i „teraz” znaczy, że ten, kto zadał mi pytanie, jest o b e c n y . Będzie przy mnie tak długo, jak długo nie usłyszy odpowiedzi. Zapada chwila milczenia, cisza, przeniknięta oczekiwaniem – jego oczekiwaniem na moją odpowiedź. Każdy moment zwłoki jest momentem mojej zwłoki na odpowiedź dla niego”¹⁴. W ten sposób konstituuje się dialogiczna obecność, dzięki dramatycznemu czasowi, czyli dzięki temu, że coś zaczęło się dziać między nami. Od tej pory pytający i zapytany należą już do siebie.

Relacja „należenia” w żadnym razie nie przypomina tu relacji „posiadania” czy też „pożądania”, nie jest też żadną formą osobowego zniewolenia. Tischner wskazuje przez to wyraźnie, że istnieje możliwość takiego bycia razem, które jest byciem w wolności, a która to wolność wcale nie musi być dla człowieka „nieszczęsnym darem”, z którym sam nie wie, co ma zrobić. To „współ-bycie” przejawia się jak najbardziej w opisanej wyżej formie „bycia dla”, ale z „byciem jak” nie ma nic wspólnego. „Bycie jak” – jak Bóg, jak inny, jak rzecz – sprowadza człowieka do roli przedmiotu, rekwizytu na dramatycznej scenie, gdy tymczasem poszukiwane są wciąż formy bycia człowiekiem naprawdę. Takie posunięcie pozwala Tischnerowi na uchwycenie niezwyklej wewnętrznej dynamiki osoby ludzkiej, głównego uczestnika dramatu, w którym odsłania się ona sama sobie i odsłania się wobec innych. Ukazana tu sztuka bycia, jest sztuką bycia wobec-Drugiego, dla-Drugiego i z-Drugim.

Tischnerowskie fascynacje dialogami, których pierwszą inspiracją jest dialog pomiędzy Bogiem-Stwórcą a człowiekiem w *Księdze Rodzaju*, są w rzeczywistości kolejnymi próbami odsłony natury ludzkiej, są próbami zrywania fałszywych masek, które człowiek zakłada. Tak dzieje się właśnie z biblijnym Adamem. W rajskiej przestrzeni, w przestrzeni Dobra („Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było dobre”), człowiek zapytany „gdzie jesteś?” ujawnia swój własny dramat, który aktualnie przeżywa. Scenka ta kończy się słowami: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (*Rdz 3, 10*), ukazuje sama przez się niezwykle skomplikowaną sytuację człowieka, w jakiej się znalazł. W odpowiedzi swej człowiek mówi niemal wszystko o sobie, wszystko o swoim odniesieniu do Pytającego (ukryłem się) i o sobie (przestraszyłem się, jestem nagi).

¹⁴ Tamże, s. 99.

Trudno nie wspomnieć tu o innym, ważnym i nieco kłopotliwym w interpretacji, dialogu ojca z synem – Abrahama z Izaakiem, i ich podróży na górę Moria¹⁵. W jego świetle znowu odsłania się przed czytelnikiem ta szczególnie ważna relacja synowsko-ojcowska, uwidaczniając meritum wzajemnej zależności. Korzeniami sięga samego Boga, który wzywa Abrahama, powołuje do złożenia ofiary z tego, co mu najdroższe. Abraham był przez Boga wielokrotnie przygotowywany do tego aktu (np. przez opuszczenie rodzinnej ziemi), i choć ofiara z syna okazuje się czymś niezwykle trudnym, to jednak możliwym. Możliwość ta zasadza się nie na zdolnościach Abrahama do okrucieństwa, ale na całkowitym poddaniu się woli Boga.

Cała ta scena jest historiozbowym opisem kondycji człowieka na ziemi. Człowiek bowiem zaprezentowany tu zostaje jako „istota odkupiona” (*homo redimendus*), co oznacza, że posiada strukturę istnienia „ofiarniczego”, czyli płaci cenę za swoje istnienie, za to kim jest, kim chce być – dla siebie i dla swojego syna, tego, z kim jest. Człowiek, uczestnicząc w dramacie Bożo-ludzkim, odchodzi tu już od pokusy „bycia jak Bóg”, by zbliżyć się w miarę swoich możliwości do „bycia dla”, które w ostateczności jest najdoskonalszą formą miłości¹⁶.

Rozwinięciem tego wątku jest studium Tischnera dotyczące filozofii E. Lévinasa w zbiorze *Myślenie według wartości*¹⁷. Przygląda się tu „metafizyce żydowskiej”, bo – jak uważa – jej istotą „są ludzkie pragnienia, płynące z pragnienia wędrówki, niezwykle oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i podtrzymywanie w nim nadziei”¹⁸. I tu chodzi właśnie o ukazywanie owych szczególnych związków człowieka z człowiekiem, o których współczesność zdaje się już zapomnieć. Związki te są, przede wszystkim, typu transcendentnego, wykraczają bowiem poza system, czyli mają swoje znaczenie i sens nie dzięki temu, że wkomponowane są w określony kontekst myślowy, ale mają go same w sobie i z siebie, są o wiele głębsze niż sens bytu, bowiem sens bytu uwarunkowany jest przez samego człowieka, który sensu tego pragnie i szuka. Sensem bytu jest osoba ludzka, a sensem osoby jest osobowy Bóg¹⁹.

¹⁵ R. Kozłowski, *Droga na górę Moria. Dramatyczny wymiar dialogu*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, T. 3, Poznań 2005, s. 131-138.

¹⁶ „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (*J*, 3, 16). Miłość, jako „bycie dla” rozwija K. Wojtyła, zwłaszcza w studium pt. *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1968.

¹⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 179-202.

¹⁸ Tamże, s. 181.

¹⁹ Cz. S. Bartnik, *Sens bytu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, T. XXVIII, z. 2, 1981, s. 97-109.

Tischner, w pytaniu o sens, najwyraźniej związany jest z myśleniem personalistycznym. Charakteryzuje się ono tym, że jako sens bytu widzi pierwotnie wartość osobową, osobę, ale rozumie ją jako rzeczywistość już dokonaną, zarazem dokonującą się wielokształtnie. Istotny jest tu rys „nie-dokonania”, permanentnego rozwoju osoby i sensu, co wyraża nie tylko wewnętrzną i zewnętrzną jej dynamikę, ale i dynamikę (rozwój) sensu. W filozofii osoby stosuje się tu następujące rozróżnienie: człowiek z jednej strony jest strukturą osobową, z drugiej – istnieniem osobowym. Sens bytu związany z jest z tymi dwoma wymiarami człowieka, ale zwłaszcza w ten sposób, że sensem wszystkich form bytu jest struktura osoby, a sensem wszelkiego istnienia jest ku-osobowe istnienie. Oddając tę myśl innymi słowami, można powiedzieć, że „osoba brana w całości jest żywym sensem reszty świata. (...) Osoba jest jakimś totalnym punktem odniesienia dla wszelkiego bytu”²⁰. Dialog z drugim człowiekiem ma jeszcze trzecią charakterystyczną cechę, a dotyczącą więzi człowieka z Nieskończonym, która to więź jest jego integralnym składnikiem²¹. Dotykamy tym samym sedna tego, kim jest człowiek jako istota dramatyczna, ta, która zakłada maski, która kłamie, która sama przed sobą nie potrafi się odsłonić, a odsłania się właśnie w dramatycznym dzianiu się – poza ludzką twarzą, odsłania się boska nie-twarz²².

Dopełnieniem tych dramatycznych spotkań jest dialog Hioba z Bogiem, a wszystko to kulminuje w dialogu Chrystusa na krzyżu z Ojcem, gdzie padają te rozstrzygające dla losu człowieka słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (*Mt* 27, 46). Od tego momentu sytuacja ludzka ulega istotnej zmianie, bowiem światło nadziei rzucone jest na tych, którzy są najbardziej oddaleni od Boga – wyobcowani ze świata i z siebie – mają możliwość powrotu. Chrystus w doświadczeniu opuszczenia ukazuje zarazem jego sens. Ale nie tak, że droga rozpacz pozostaje zamknięta, ale otwarta zostaje droga nadziei. I o taką właśnie nadzieję walczył słowem i życiem ks. J. Tischner.

Teraz możliwa jest pełniejsza odpowiedź na pytanie: Kim jest „Ja-pytające” i kim „Ja-odpowiadające”. „Pytający jest w oczach zapytanego wartością ambiwalentną. Mistrz pyta, a pytając, obiecuje prawdę. Zarazem jednak wytrąca z dotychczasowej sytuacji. (...) Mistrz przeczy, wytrąca z samotności, z jednoczesnego zachwyty światem, z przyzwyczajęń, ze świętego spokoju. To boli”²³. Ale ból ten ma swój sens, bo odsłania prawdę ludzkiego losu, zrywa maski ułudy i zakłamania. W takiej sytuacji dopiero człowiek może naprawdę być człowiekiem, i często nim bywa, choć wymaga to całkowitej ofiary ze swego Ja, z tej zaślepiającej chęci zdominowania świata

²⁰ Tamże, s. 103.

²¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 182-183.

²² Tamże, s. 183.

²³ Tamże.

i drugiego człowieka. Kim jest „Ja-odpowiadające”? „Aby odpowiedzieć, trzeba pokonać siebie. A nawet jeszcze wcześniej: trzeba pokonać siebie, by w ogóle usłyszeć. Odpowiadając, trzeba wyjść z siebie”²⁴. Ja-odpowiadające jest skrótem ukazującym istotę osobowego rozwoju człowieka, i to rozwoju na płaszczyźnie osobowej, indywidualnej, jak i społecznej, wspólnotowej.

Typowymi postaciami pochodzenia biblijnego są tu wygnaniec, wdowa i sierota. To oni właśnie zadają pytania wagi największej, bo rozgrywane się – mówiąc językiem religijnym – na osi zbawienie-niezbawienie, a mówiąc językiem filozoficznym – na osi byt-niebyt, dobro-zło. Wybrane typy są upostaciowieniem prawdziwej mądrości, są prawdziwymi mistrzami, którzy nie tyle pouczają, ale pytają, czekając jednocześnie, by zapytany sam w sobie znalazł właściwą odpowiedź²⁵. I rzeczywiście znajduje, bo nie może inaczej. Jakkolwiek unik będzie kłamstwem i to nie tylko etycznym, ale metafizycznym, będzie zakłamanie swego bytu, swej jedynej i wyjątkowej roli, jaką aktualnie ma do odegrania.

Człowiek jako monada

Ostateczny rozrachunek Tischnera dotyczący kwestii Pytający-Odpowiadający jest przybliżeniem się, próbą przybliżenia się do Leibnizowskiej koncepcji monady, którą – jak mówi – w pewnym sensie jesteście. „Nie wiem – pisze – co się dzieje w tobie, ani Ty nie wiesz, co się dzieje we mnie. Niemniej wiem, że Ty – Ty dla mnie – jesteś Ja dla samego siebie, i podobnie Ja – Ja, który jestem Ja dla siebie – jestem dla ciebie Ty”²⁶. Powraca tu Tischner do najbardziej znaczącego w dramatycznym dialogu słówka „dla”, które kryje w sobie idee bycia „dla drugiego” określoną wartością. Filozofia człowieka przeniesiona została tym samym na poziom aksjologiczny, na której podstawowym zapytaniem nie jest sens bytu, ale jego wartość, ważność. „Gdy mówię Ja – jestem wartością dla siebie. Gdy słyszę, że ktoś do mnie mówi Ty – wiem, że jestem <<ważny>> dla niego, i wtedy również on staje się ważny dla mnie”²⁷. Analizy człowieka prowadzone na poziomie aksjologicznym, odchodzą najwyraźniej od tradycyjnej metafizyki osoby, która interpretuje byt ludzki jako substancję i jako osobę, ukazując tym samym związek indywidualium z tym, co uniwersalne i powszechne, czy nawet z drugim indywidualium. Tischner pozostaje tu wierny swej krytyce

²⁴ Tamże.

²⁵ R. Kozłowski, *Wewnętrzny nauczyciel człowieka*, „Albo albo. Inspiracje jungowskie” 4/2005, s. 53-66.

²⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 111.

²⁷ Tamże.

substancjalizowania człowieka, ponieważ kategoria substancji odbiera człowiekowi wiele istotnych dla niego cech²⁸. Przedmiotem refleksji Tischnera jest żywy człowiek, ten, który cierpi, ale i się rozwija, który przeżywa swój własny dramat życia, i dramat drugiego, z którym przyszło mu się spotkać. Dlatego w kolejnym kroku niniejszej prezentacji omówiony zostanie sens cielesności ukazujący na swój sposób donatywny (*donum* – łac. dar) wymiar człowieka, jako egzystencji dramatycznej.

Sens cielesności

Najgłębszy sens cielesności, i związane z nim nadzieje, odślania się w takich doświadczeniach granicznych, jak ból, cierpienie, radość, smutek, śmierć. Osoba, jako podmiot dramatu, nie jest tylko kimś, kto pyta i odpowiada, ale tym, kto ma ciało, jest ucieleśniona.

W refleksji nad cielesnością człowieka powraca Tischner do źródła, czyli do Platona. Ciało jest więzieniem. Myśląc o ciele, trudno nie przywołać raz jeszcze ciągle obecnej w naszej świadomości na różne sposoby Platońskiej intuicji, że „ciało jest więzieniem duszy”. Dialogi prowadzone z rzecznikiem Platona, Sokratesem, w tym właśnie miejscu tchną jakimś filozoficznym smutkiem, a nawet rozpaczą, a z pewnością uzalaniem się nad sobą. Biedni na swój sposób są ci, co kochają naukę, oni to „poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany”²⁹. Niezwykle inspirująca metafora więzienia w rozumieniu Platońskim jest próbą przybliżenia i wytłumaczenia źródeł poznawczych złudzeń – „Bo każda rozkosz i każdy ból niby gwoździem duszę do ciała przybijają i niby szpilkami ją do niego przyczepia, i cielesne cechy jej nadaje; potem jej się zdaje, że to jest prawda, co tylko jej ciało podyktować zechce”³⁰.

Rozprawy filozoficzne z zakresu problematyki cielesności i duchowości człowieka dowodzą jednoznacznie występowania pewnego konfliktu, twórczego napięcia, między ciałem a duszą w osobie. W sytuacji konfliktu istnieje dość mocna pokusa opowiedzenia się za jedną ze stron. Nasz Autor doskonale wie, że ten, kto chciałby uniknąć zaistniałych skrajności, powinien przyjąć wersję dualistyczną, gdzie dusza i ciało wiążą się ze sobą jak dwa równorzędne pierwiastki, ale z tego rodzi się problem kolejny, i nierozwiązany,

²⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 328 n.

²⁹ Platon, *Fedon*, tłum W. Witwicki, XXXIII, 82-83 A.

³⁰ Tamże, D.

a dotyczący zasady łączenia ze sobą dwóch niezależnych od siebie pierwiastków, które by się ze sobą łączyły i wzajemnie na siebie działały³¹. Pierwszym krokiem udzielania odpowiedzi będzie odkrycie zasadniczej prawdy, że cielesność jest darem, że jest nam po prostu zadana. Cielesność człowieka trwa z nim w dramacie od samego początku, a chodzi tu o to, by rozpoznać i zrozumieć właściwy jej w nim sens³².

Filozofia dramatu w swej refleksji nad ciałem dostrzega przede wszystkim obecność innego ciała. Jak pisze Tischner: „Świadomość własnego ciała – raczej: własnej cielesności – jest zapośredniczana przez ciała innych”³³. Warto przytoczyć kilka wypowiedzi Tischnera z wywiadu udzielonego dla telewizji³⁴.

— Czy człowiek powinien kochać swoje ciało i w jaki sposób?

Pani Kasiu to jest tak trochę, że z człowiekiem, który jest istotą dialogiczną to jest trochę tak, że ja Kocham swoje ciało o tyle, o ile to ciało znajduje pewne uznanie w drugim. To znaczy o tyle, o ile ono przynosi pożytek, innym i mnie. Proszę zwrócić uwagę na okres młodości, gdzie problem cielesności jest niezwykle ważny. Jaka rolę odgrywa w życiu młodego chłopca i młodej dziewczyny problem uznania dla ciała. Czy ja się podobam, czy ja się nie podobam, prawda? Czy ja znajdę uznanie w mojej cielesności w oczach dziewczyny czy w oczach chłopaka, prawda? Bo, o co tutaj chodzi? Chodzi o to, że ciało, no nie chce być samotne. Ono idzie w stronę dialogiczności. I teraz jeżeli się kocha własne ciało, to się je kocha przez to, że nas ludzie, w naszej cielesności, akceptują.

— Ale to straszne, bo jeżeli kogoś nie akceptują? To jest dramat.

³¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 70-71.

³² Tamże, s. 72. Z rozmowy z ks. Tischnerem: „Ale to ciało jest w sumie, czymś takim, bardzo podejrzanym. Dlatego, że wydawałoby się, że jest czymś nam najbardziej bliskim, a z drugiej strony mówimy, że mamy ciało. Nie jesteśmy w ciele, tylko mamy je. W związku z tym można zakładać, że to ciało zostało nam dane i w pewnym momencie zostanie odebrane. Jak to jest z tą cielesnością? Skąd my czerpiemy wiedzę o cielesności?”

To jest bardzo celna uwaga, to słówko - mam, mam ciało. Kiedy bliżej się przyjrzymy dramaturgii tego słowa, to zauważymy, że używamy tego słowa - mam - zawsze wtedy, kiedy mamy do czynienia z jakimś dobrem. Że coś dobrego stoi obok nas. Stąd mam to także w góralskiej mowie, kiedy mąż mówi o żonie, to wystarczy jak powie <<moja>> i żona o mężu <<mój>>”.

³³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 72.

³⁴ Teksty "Rozmów" drukuje *Tygodnik Powszechny*. W formie książkowej ukazały się w wydawnictwie „Znak”.

To jest prawdziwy dramat. To jest prawdziwy dramat dla tego człowieka. Tak, rzeczywiście to jest dramat. I bardzo często wtedy trzeba uczynić dodatkowy wysiłek, żeby odkryć, odkryć jakieś wartości drugiego w jego cielesności, powiedzieć - to, że jesteś jest dla mnie ratunkiem - bo to tak wygląda zawsze. To jest trochę tak, jak w tej pierwszej miłości - to, że jesteś jest dla mnie ratunkiem. I to, że ja widzę, na przykład, ułomnego na wózku, to wtedy odkrycie musi takie być, że ja jestem wdzięczny za to, że jesteś, bo to jest dla mnie ratunkiem. Bo jesteśmy stworzeni po to, żeby nawzajem sobie pomagać, a gdybyśmy wszyscy mieli jednakowe dary od Boga, to byśmy tej pomocy nawzajem nie musieli sobie świadczyć. Ale to są istotne tragedie. Tak, ja bym powiedział nawet, że większość tragedii religijnych, może, i także tych rozmaitych komplikacji psychologicznych, bierze początek w problematyce cielesności.

Ludzka cielesność wpisuje się w horyzont dobra i zła. Nie ma cielesności „czystej” „bez-znaczeniowej”, obojętnej, ogólnej. Cielesność, będąc cielesnością zawsze w jakimś dramacie, ogarnięta jest przez określony porządek wartości. „Nie ma świadomości ciała – pisze Tischner – bez współświadomości hierarchii znaczeń: cielesność, która od początku jawi się jako <<bezforemna materia>>, jako <<żywiol>>, jest następnie przenikana i przesycana znaczeniami, które określając jej sens, określają również jej miejsce w porządku wartości. Cielesność – będąc bólem, przyjemnością, znużeniem, rzeźkością – jest zawsze czymś więcej niż tylko cielesnością”³⁵. Powyższy kontekst, w nawiązaniu do platońskiej myśli o „ciele jako więzieniu duszy”, rozjaśnia prawdę i sens użytej tu metafory. O ciele myśleć należy „jako o...” np. więzieniu, a słowo to jest nadaniem nowego sensu, nowego znaczenia ciała. „Cielesność domaga się określenia przez znaczenie. Nie wystarczy jej to, że jest tym, czym jest, ona chce jeszcze znaczyć. W swym dążeniu do znaczenia cielesność jest wieloznaczna”³⁶. A więc ciało nie jest już samym ciałem, ale jest czymś więcej niż jest – jest „więzieniem dusz”, jest „grobem duszy”, jak uczyli pitagorejczycy, wyjaśniając sprawę za pomocą gry słów *soma-sema*. Od tej pory ciało jest czymś ważnym znaczącym, ma swoją wartość.

Ciało (i cielesność) włączone w całość dramatu ludzkiego bycia mieni się różnymi odcieniami znaczeń i sensów. Podmiot dramatu – ucieleśniona osoba ludzka – nie jest filozoficznym abstraktem „urodzonym” na białej kartce papieru według zamysłu żyjącego jakby w zaświatach pseudo-filozofa, jest kimś realnym, zanurzonym w czas i przestrzeń dramatu, a więc dziejącym się w sposób historyczny.

³⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 72.

³⁶ Tamże, s. 98-99.

Ekspresje cielesności

Refleksja nad ludzką cielesnością nie zatrzymuje się nad jej uznaniem i przyjęciem, nad jej dialogicznym i „znaczącym” charakterem, ale idzie głębiej, chce – jak mówi Tischner – „wydobyć coś, co jest jego rdzeniem, jego głównym nurtem. Takim drogowskazem – odpowiada zaraz – może być <<pożądanie>>”³⁷. Dlatego też stwierdza, że ciało jest „miejszem pożądań”, że ciało jest to jakby czasoprzestrzeń, którą pożądania wypełniają³⁸. Analiza pożądań – rozumianych jako „znaczące” – to w zasadzie analiza „mowy ciała”. Wchodzimy jakby w głąb ciała (nie chodzi tu o refleksję), w jego dynamikę, jego ruchliwość i potencjalność. Zresztą, mało interesują Tischnera rozwiązania tzw. statyczne, bezczasowe, czy nieliczące się z czasem; nie „rozumieją” one bólu i radości codziennej egzystencji, cierpienia i śmierci. W tekście wprowadzającym refleksję nad pożądliwością sceptycznie odnosi się do rozważań Arystotelesa. Napisał w *Sporze o istnienie człowieka*: „Patrząc na tekst Arystotelesa [że pożądania są zasadą, źródłem działania³⁹ – RK] przez pryzmat filozofii dramatu, można odczuć pewien niedosyt. Jego opis ma charakter statyczny, oderwany od doświadczenia czasu, wyzuty z niespodzianek, z bólu i rozkoszy. Nie ma tu mowy o dramatach młodości, o starości, o konfliktach między pożadaniami i między ludźmi przez nie opanowanymi, nie ma mowy o śmierci ani o lęku przed nią”⁴⁰.

Pożądania, będąc – jak określa Tischner – „ekspresją cielesności”, zajmują dość znaczące miejsce w całości bytu osobowego. Dzięki nim bowiem człowiek ma dostęp do świata przyjemności (rozkoszy), ale i przykrości (bólu)⁴¹. Myśl ta nawiązuje do Arystotelesa, który uważa, że pożądanie ma związek z tym, co przyjemne i co przykre, przysługuje jedynie człowiekowi nieopanowanemu, i doznają go też istoty nierozumne⁴². Przychodzi na myśl kusząca intuicja: czyżby pożądanie było jakimś elementem degradującym człowieka, w pewien sposób poniżającym go, sprowadzającym do istot, jak zauważył Arystoteles, nierozumnych? Nie. Fenomen pożądania „niesie”, raczej porywa człowieka w jego cielesności ku temu co poza-cielesne, w świat ducha. Pożądania stanowią rodzaj „pomostu” łączącego to, co cielesne, materialne, z tym, co niecielesne, duchowe⁴³. Warto przywołać w tym miejscu postacie

³⁷ Tamże, s. 72.

³⁸ Tamże, s. 72 i 75.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1111 a, b; por. *Etyka eudemejska* 1223 a, b.

⁴⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 75.

⁴¹ Tamże, s. 77.

⁴² Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1111 b; por. *Etyka eudemejska* 1223 a.

⁴³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 78.

Homeryckiej *Iliady* i *Odysei*, w których toczyła się niemal nieustanna walka poszczególnych sił: siły ciała i ducha. Konflikty między umysłem a sercem, między cnotą rozumnej mowy a cnotą cielesnej siły opisywane są przez Homera bardzo często. „Pomostu” tego szukali filozofowie bardzo długo, ale często szukali źle, tam, gdzie było jaśniej i bezpieczniej, dziś droga ta jest już przetarta przez wielu, czas więc, by także poważną refleksję nad człowiekiem poprowadzić i tą drogą.

Tischner podkreśla różnicę między pożadaniami skierowanymi do rzeczy a pożadaniami skierowanymi ku ludziom. Pierwszym, wzorcowym może być głód, a drugim pożądanie seksualne. Kiedy pożądanie zwrócone ku rzeczy dąży do jej zniszczenia, to drugie zmierza do zachowania; pierwsze nie pojawia się w horyzoncie dobra i zła, piękna i brzydoty, podczas gdy drugie ściśle odnosi się do określonej hierarchii wartości. Pożądanie drugie jest, można powiedzieć, pierwotne w stosunku do pierwszego, bo uczestniczy w dramacie i jakoś je realizuje (będąc odniesieniem, pożądaniem drugiego) i dopiero w tym kontekście ma jakikolwiek sens pożądanie jakiejś rzeczy; pożądanie zwrócone ku człowiekowi jest „przenoszone” na pożądanie zwrócone ku rzeczom⁴⁴. Tak więc ludzka cielesność, rozważana w aspekcie pożądania, „wnika” w cielesność drugiej osoby, nie niszcząc jej integralności i indywidualności. „Ekspresja cielesności” to nie „ucieleśnienie człowieka” rozumiane potocznie jako „zmaterializowanie” czy wręcz „odczłowieczenie”, ale to przede wszystkim dramat, dialogiczny dramat ludzkiej cielesności, która nie ucieka i nie boi się tego, co on sam niesie – nieporozumień, konfliktów i niepewności; to jakies ciągle oczekiwanie na „Inne”, na „Nowe”; to bycie w stanie nadziei i marzeń, pytań, ale i obietnic na ich spełnienie. Cielesność to nie sprowadzenie człowieka do sceny dramatu, czy, jeszcze gorzej, do jakiegoś rekwizytu, ale to już konkretny i dość wyraźny zarys tajemniczego i rodzącego się Ja wobec (z) Ty.

Cielesność i czas

Naszkiecowa wyżej problematyka ciała jako „oznaczającego” („ciało jest więzieniem...”), pogłębiona i poszerzona o refleksję nad „rdzeniem” cielesności, czyli pożądliwością, teraz domaga się kroku kolejnego, jakby zwieńczającego – wskazania i opisanie cielesności, przez którą „płyne czas”. Nie należy mylić tego sformułowania z bergsonowską metaforą czasu jako płynącej rzeki, w której zanurzone są poszczególne byty i niekiedy porywane jej

⁴⁴ Tamże, s. 79.

byстрыm prądem. W ujęciu Tischnera czas „płynie” inaczej – jest to czas poszczególnych wydarzeń: czas ojcostwa, macierzyństwa, dziecięctwa i starości, no i śmierci. „Poszukajmy – pisze Tischner – tajemnicy ciała w czasie ciała. Czas nie jest zewnętrzną rzeczywistością wobec ciała. Płynie poprzez nie i pozostawia w nim ślad swej obecności. Czas cielesny zaczyna się od chwili poczęcia, a kończy śmiercią. Między poczęciem a śmiercią człowiek przechodzi przez dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość”⁴⁵. Każdy moment jest ważny, każdy ma swoje znaczenie, każdy kreśli sobie najwłaściwsze „ramy czasu” i „przestrzeni”, każdy wpisuje się w horyzont dobra i zła, piękna i brzydoty.

Chcąc uchwycić naturę czasu, Tischner idzie drogą sobie właściwą, drogą „myślenia według wartości”. Zauważa, że „każdy okres życia podsuwa człowiekowi szereg wartości do przeżywania, a odmawia innych”⁴⁶. Wyróżnia więc „okres zabawy”, „czas gry”, „czas powagi i odpowiedzialności”, „czas starości” i powoli wyłaniająca się „perspektywa końca”; wskazuje dalej, że każdy z nich charakteryzuje się określonym sposobem przeżywania wartości⁴⁷.

Zachwyt nad tajemnicą istnienia własnego, innych i tysiąca rzeczy wokół to postawa najczęściej chyba ujawniająca się w pierwszych gestach dziecka, w nieudolnie wypowiedzianych słowach i w „próbowaniu” świata, czy jest dobry czy zły, a więc czy da się zjeść czy nie. „Czas zabawy”; najczęściej nawiązuje on do okresu dziecięctwa i młodości, choć niewykluczona jest możliwość zabawy w wieku dojrzałym; a może nawet wskazana. Zabawa to „ekspresja czystej radości życia”, która w śmiechu i tańcu znajduje swój najpełniejszy wyraz, a wygląda to tak, jakby człowiekowi przyprawiono skrzydła⁴⁸. Tischner, dalej, koncentrując się na fenomenie tańca, odkrywa dzięki niemu istotną wartość okresu młodości. Wartość tańca i zabawy to wartość najpierw „uczestnictwa” we wspólnocie tańczących, we wspólnocie ludzi, czyli we wspólnym dramacie. Świadomość harmonii i rytmu łączy tańczących. Tischner, powołując się na tradycję pitagorejską dotyczącą harmonii, wyjaśnia, że „taniec nabiera metafizycznego znaczenia: uczestnictwo

⁴⁵ Tamże, s. 103.

⁴⁶ Tamże, s. 104. J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobrazy wstydu*, „Znak” 1995, nr 8(483), s. 77-87. Rozważając kategorie „wstydu”, Tischner penetruje wyróżnione przez siebie (przez ciało w zasadzie) horyzonty cielesności: „bycie z ciała”, „bycie ciała przeciw ciału”, „bycie ciała dla ciała”. W świetle przeprowadzonej analizy fenomenologicznej dochodzi do wniosku, że po prostu „mamy ciało”, ale nim nie jesteśmy. Indywidualne i uniwersalne znaczenie ciała oznacza dalej, że ciało jest tym, co najbardziej moje, jak i nie moje. Dlatego istnieje możliwość „wypowiadania” się mojej natury przez ciało. „Człowiek jest tym, czym jest, dzięki temu, co ma; w jego ciele jego mieć poprzedza jego być” (s. 87).

⁴⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁸ Tamże, s. 105.

w muzyce otwiera nam drogę do uczestnictwa w harmonii bytu. Albo inaczej: tylko ten, kto jest zdolny do tańca, może pojąć tajemnice istnienia”⁴⁹.

Gorący i burzliwy okres młodości to czas poszukiwania własnej tożsamości, to czas podejmowania może pierwszych ważnych decyzji, które przecierają szlak dla nadchodzącej odpowiedzialności. Nie wybiegajmy jednak za daleko i pozostajmy przy młodości, a więc w „czasie gry”. Rozpatrując słowo w potocznym znaczeniu, odsłaniamy pewną dwoistość – czy „gracz” oznacza kogoś, kto przybiera jakąś maskę, kto chce zmylić drugiego, chce „odegrać” kogoś, kim w rzeczywistości nie jest (ułudą, fikcją); albo „gracz” to ten, kto bierze udział w grze i dlatego jest „graczem”, funduje sobie nowe zasady, nowe prawa – „prawa gry” i gra według nich. Gra i szuka w tym wszystkim przede wszystkim siebie, gdy „wrzuca” się w nieznane sytuacje i symulowane przeszkody. Jest jakby obywatelem „wirtualnego świata”, w którym w zasadzie wszystko można, ale jednak nie można, bo wypada się z gry, przegrywa. Czy są granice gry, czy są gry zakazane, czy można oszukiwać i na ile? Oto pytania wyrastające z fenomenu gry, pytania jednak obecne w świecie, w którym żyjemy na poważnie. Nie one są najważniejsze, najważniejszy jest zawsze człowiek-gracz i jego kolejny ruch – ku odkryciu swej tożsamości, bądź jej zatracenia przez utonięcie w kłamstwie...

„Czas odpowiedzialności” został przygotowany wcześniej przez „czas gry”. Ale to nie wiek dojrzenia i młodości jest tu bohaterem, ale czas ojcostwa, macierzyństwa, kapłaństwa. Jest faktem, że podaje się niekiedy konkretny moment nadejścia tego czasu, jednak najpewniejsze jest to, że pozostaje on w ścisłym związku z rozwojem ciała danej osoby⁵⁰.

Ciało ma swój własny zegar i odlicza godziny według swojej wewnętrznej miary, którą człowiek może odkryć i z pokorą przyjąć. Cielesny czas, który teraz przechodzi przez ciało, w momencie podejmowania i trwania decyzji obejmującej już całość życia, ujawnia bardzo wyraźnie związek samej odpowiedzialności z dobrem i złem, z wolnością, kłamstwem i zwycięstwem, ale też z cielesnością – świadczyć mogą o tym nieprzespane noce, psychiczne napięcia, które rodzą się nie tylko na marginesie przeżywania rzucanego z głębi serca, albo ze strony społeczeństwa czy rodziny tego odwiecznego i tajemniczego pytania „gdzie jesteś?”; a często jeszcze poszerzanego o „gdzie byłeś” i „gdzie będziesz?”. Skończyła się niezobowiązująca zabawa, dobiegł kresu czas gry. Rekwizyty teatralne odłożyć trzeba na bok i zacząć żyć pełnią życia, pełnią odpowiedzialności za siebie i drugiego, swoją rodzinę, dziecko, wspólnotę. Tischner mówi na ten temat mocne i przekonujące słowa:

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 118.

„Świadomość odpowiedzialności wyłania się z głębi osoby i ogarnia jej całość. Można powiedzieć: osoba to całość jej odpowiedzialności”⁵¹.

Czas odpowiedzialności to „gotowość do ofiary z ciała”. Wyraża się w niej jakieś nastawienie przyszłościowe, otwarcie na „przyszłość” na „nowość”. Jest to odkrywanie wciąż nowych i zaskakujących jego możliwości. Ten istotny rys filozofii ciała jest dość często zaniedbywany, sądzi się bowiem – niesłusznie – że to czynnik duchowy w człowieku jest głównym jego inspiratorem i przesądza o jego wewnętrznej i zewnętrznej dynamice. Tymczasem to ciało właśnie, jako struktura alfa, jest punktem wyjścia jego osobowego stawania się i rozwoju. Znane są, nie tylko w psychologii, próby „zatrzymywania” tego naturalnego biegu, przez „nakładanie” na teraźniejszość interpretacji z przeszłości, czyli robienie z czasu odpowiedzialności „czasu zabawy” albo „gry”. Zatrzymuje się tu to, co było, oczywiście fikcyjnie, bo czas i tak „płynie”, a ciała nie da się oszukać, wyobraźnię może tak, ale z marnym skutkiem, o czym donoszą terapeutyci. Może dlatego właśnie tak ważna jest ludzka cielesność – bo uczy nas prawdy samego ciała i tym samym prawdy naszego bytu osobowego? Moment „ofiary” skrywa w sobie istotną wartość, jaką jest wybór. Na złożenie ofiary nie jest się skazanym, ale to się wybiera; kiedy jest moja wolna i odpowiedzialna decyzja, wtedy ofiara jest ofiarą. Wchodzi się tu w szczególny związek z drugim człowiekiem, gdyż – jak zauważa Tischner – składam ofiarę „za kogoś”, „dla kogoś” i „z czegoś” (ze swojego ciała, bo ono da się zniszczyć, ono podlega niszczącej śmierci)⁵².

W świetle powyższych analiz odkrywamy głęboką i osobotwórczą wartość ludzkiej cielesności w uwarunkowaniach czasoprzestrzennych. Wartości, jakie wydobywa na jaw czas cielesności, są z pewnością niezaprzeczalne i budują mozolnie całość ludzkiej egzystencji. Od zachwyty istnieniem w wieku dziecięcym, przez odkrywanie swej tożsamości, często pośród rozterek, dramatów i niepewności, po czas odpowiedzialności, w którym już wyraźnie, chyba najwyraźniej jest się „Kimś”, jako określonym przez odniesienie się do pewnej przestrzeni w określonym czasie ciała. Odstania się zarazem jakaś możliwość harmonii, tj. zharmonizowania bycia w jakiejś przestrzeni (np. bycia ojcem) we właściwym czasie cielesności. Jak czas służy przestrzeni, tak i przestrzeń czasowi. Jedno przez drugie lepiej się tłumaczy, wyjaśnia i realizuje. Czas może być pewną „możliwością”, pewną siłą dla wejścia w daną przestrzeń, ale i ta uświadamia człowiekowi jego bycie w określonym czasie. Brak harmonii między czasem a przestrzenią może rodzić, jeśli nie dramaty, to przynajmniej poważne zgrzyty i nieporozumienia.

⁵¹ Tamże, s. 119.

⁵² Tamże, s. 120-121.

Nawiązując do tradycji pitagorejskiej, powiedzieć można, że zbudowany na harmonii świat jest nie tyle światem przeliczalnym na liczby, ale przeliczalnym na harmonię, którą liczby wyrażają. Świat więc jest nie tyle „wyliczany”, ile „grany”. Symfonia świata, przez rytm i harmonię, wprawia nas ludzi w odwieczny taniec. Jest to niezwykle taniec w czasie ciała i przestrzeni dramatu, choć możliwy do odtańczenia w samotności, tańczony jednak z innymi, w dialogu.

Zakończenie

Fascynacja człowiekiem trwała w życiu ks. Józefa Tischnera aż do ostatnich momentów jego życia. Czy mogło być inaczej? Czy mogło być tak, że ten, który większość swojego naukowego trudu poświęca człowiekowi właśnie i jego sprawom, w pewnym momencie zdradza go na rzecz tego, co od człowieka jest nieco dalej? Porzucić człowieka, to porzucić siebie, porzucić ludzki świat, świat, który wypełniony jest aż po brzegi nadzieją, ale też o nią głośno, a niekiedy rozpaczliwie wołający.

Tischnera koncentracja na człowieku nie popadła w oślepiający subiektywizm, ale też nie była naiwnością, by akceptować wszystko to, co jego dotyczy, czym żyje, do czego dąży. Była to koncentracja krytyczna i uważna, która tropiła to, co najlepsze, a to, co złe i niehumanitarne, tępiła u samych korzeni. Konsekwencja, z jaką autor *Filozofii dramatu* wytykał człowiekowi jego słabości, jego tchórzostwo i egoizm, idzie w parze z nieustającym trudem, by nierzadko spodłonego i zniewolonego człowieka podnosić na duchu. Tak też się działo. Jego pisma, i te o charakterze wybitnie filozoficznym, ale i te o nachyleniu polityczno-kulturowym powoływały do istnienia ośmieszane idee solidarnościowe, wskrzeszały ducha narodowego, a indywidualnym myślicielom, zwłaszcza czasu przemian ustrojowych w Polsce, ukazywały nowe drogi myślowe, nowe intuicje intelektualne i nowe propozycje.

Wspólnym mianownikiem wszystkich jego działań był człowiek z całym wewnętrznym światem wartości. Uczył „myślenia według wartości”, a krytykował z ostrością myślenie według korzyści i prywatnego interesu, zwłaszcza interesu partyjnego, ale nie tylko – interesowności w ogóle. Z tej fascynacji życiem człowieka i jego spraw rodzą się poszczególne wątki filozoficzne, które z czasem przybierają formy książkowe, z których najważniejsze w tej dziedzinie to wspomniana *Filozofia dramatu* i *Spór o istnienie człowieka*. W świetle zaprezentowanych tam analiz, człowieka można określić jako „egzystencję dramatyczną”. Dramatyczny jest bowiem sam udział człowieka w życiu, które rzeczywiście jest dramatem – dramatem od narodzin do śmierci. W tym dramacie człowiek czuje się nadzwyczaj blisko spokrewniony z drugim człowiekiem, czuje, że jest za niego odpowiedzialny, że

na swój sposób – mówiąc językiem biblijnym – obcuje z nim. Obcowanie to wyznacza atmosfera wzajemności albo obcości, bliskości albo oddalenia. Akcent ostatecznie pada na wzajemność, która oznacza „bycie dla”, a wyrażając się bardziej osobowo – „bycie dla siebie”.

Temat niniejszego szkicu – *Człowiek bez twarzy* – rzeczywiście jest prowokacją do tego, by podjąć wszelkie możliwe starania, na gruncie nauk filozoficznych i teologicznych, które chciałyby wnikać w samą istotę człowieka i przeżywanych przezeń dramatów. Chociaż twarz wiele może wyrażać, i naprawdę wyraża, to palącym zadaniem jest pójście o krok dalej, w głąb człowieka, i tak zmierzyć się z jego życiowym dramatem, jak on się z nim mierzy. Aby – wreszcie – poszczególne odsłony prawdy o człowieku stały się odbłaskiem Prawdy wiecznej.

Ks. REMIGIUSZ KRÓL

GŁÓWNE WĄTKI TOMASZOWEJ ANTROPOLOGII

Przedstawienie głównych wątków Tomaszowej antropologii zacząć należy, zgodnie z intencją *Sumy teologicznej*, od ukazania samej istoty człowieka. Pierwsze, i dla dalszych ustaleń zasadnicze, rozstrzygnięcie to fakt, iż dusza, i to nie tylko człowieka, ale w ogóle jakakolwiek, nie jest ciałem. Jest to ustalenie na tyle zasadnicze, iż warto w tym miejscu zrekonstruować przedstawiony przez Tomasza dowód. Dusza jest naczelną zasadą wszelkich żyjących istot. Naczelną zasadą życia nie jest jakakolwiek zasada funkcji życiowych, bo w ten sposób duszą mogłoby być, np. oko jako zasada widzenia. Żadne przy tym ciało nie może być naczelną zasadą życia (choć może być jedną z zasad), bo to oznaczałoby, że żyje dlatego, że jest ciałem; takie ustalenie prowadziłoby do poglądu, że każde ciało jest żywe. Ciało więc żyje lub jest (choćby tylko partykularną) zasadą życia nie dlatego, że jest ciałem, ale dlatego, że jest takim, a nie innym ciałem. Pod tym względem jest określone przez jakąś zasadę będącą jego aktem. Dusza więc, która jest naczelną zasadą życia, nie jest ciałem, lecz aktem ciała.¹

Dusza człowieka jest zasadą jego działalności umysłowej. Zasada, przez którą byt wykonuje swoją działalność, jest wszak formą, czyli aktem tego bytu. A to dlatego, że wszelki byt działa w tym stopniu, w jakim jest zaktualizowany. Tym zaś, przez co bezpośrednio żyje ciało, jest właśnie dusza. Życie przy tym przejawia się w rozmaitych działaniach, wśród których odnajduje się poznanie umysłowe. Jest to myśl przejęta od Arystotelesa, przedstawiona w dziele *O duszy*. Znajdujemy tam dowód, iż dusza nie tylko nie jest ciałem, ale sama zasada jej działalności jest czymś niecielesnym. Inaczej być nie może, bo przecież dusza jako zasada działalności umysłowej odpowiada za to, iż człowiek swym intelektem może poznawać naturę wszelkich ciał. „Co zaś może poznawać pewne rzeczy, nie może w swej naturze zawierać niczego z tych rzeczy, bo wówczas to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby

¹ W dowodzie tym budzić może wątpliwość utożsamienie określoności pewnego - mogącego być partykularną zasadą życia - ciała, jego aktowości z aktem jako takim. Z takiego punktu widzenia, sprowadzonego do jego formalnometafizycznej natury, zdaje się być postrzegana dusza.

w poznawaniu innych rzeczy”.² Nie może więc w zasadzie działalności umysłowej tkwić natura jakiegoś ciała, bo wtedy człowiek, działając w oparciu o tę zasadę, nie mógłby poznawać wszystkich ciał. Skoro zaś każde ciało ma jakąś określoną naturę, to zasada działalności umysłowej nie może być cielesna.

Ciało nie bierze zatem udziału w funkcjonowaniu zasady działalności umysłowej, stąd też dusza działa w sposób samoistny, a w oparciu o zasadę *operatio sequitur esse* (działanie stosuje się do istnienia) dochodzi Tomasz do wniosku, że jest ona również czymś samoistnym, czyli zdolnym do istnienia zarówno bez pomocy podłoża, w którym musiałaby tkwić, jak i jakiegoś przedmiotu, z którym, dopiero w ten sposób mogąc zaistnieć, musiałaby współbytować.

Dusza składa się tylko z formy. Jako zasada poznania umysłowego określa sposób funkcjonowania tej władzy. Ten zaś jest taki, że człowiek poznaje zmysłowo w sposób oderwany, np. kamień jako kamień, a nie jako ten konkretny, specyficznie dla siebie uposażony obiekt - poznaje więc formę rzeczy. Zważywszy na fakt, że wszelki byt przyjmowany, a więc i poznawany, przez inny byt jest przyjmowany w sposób właściwy przyjmującemu, trzeba dojść do wniosku, że dusza, jeżeli poznaje tylko formy, sama jest tylko formą.

Dusza człowieka jest nieśmiertelna. Tomasz nazywa to w sposób bardziej techniczny - „niezniszczalnością”. Dusza nie może przestać istnieć, bo jako samoistna mogłaby przestać istnieć tylko sama przez się (*per se*), a nie w wyniku działania jakiejś przyczyny przypadłościowej (*per accidens*) - w taki sposób giną dusze niesamoistne, a więc zwierzęce czy też roślinne. Rzeczy bowiem w ten sam sposób powstają i ulegają zniszczeniu, w jaki same istnieją. Do tego wszystkiego dusza jest tylko formą, czyli aktem, a jemu z istoty przysługuje istnienie. Forma nie może odłączyć się od siebie samej, tracąc w ten sposób istnienie, które jej jako aktowi przynależy, tak, jak może to „zrobić” materia, która w ten sposób przestałaby istnieć.³

O jednym trzeba jeszcze wspomnieć: dusza człowieka nie jest substancją tego samego gatunku, co anioł. Substancje niecielesne, a o takich

² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1 -1, q. 75, a. 2 (wszystkie odniesienia dotyczące fragmentu *Sumy* znanego jako *Traktat o człowieku*)

³ Nie bez przyczyny Tomasz woli mówić o niezniszczalności duszy zamiast o jej nieśmiertelności. Wskazuje bowiem na immanentną cechę formy, która nie tyle jest nieśmiertelna w sensie, w jakim zwykło się rozumieć to określenie, ale jest właśnie niezniszczalna, w sensie niewiele chyba odbiegającym od - po platońsku rozumianej - trwałości, niezmienności. Nieśmiertelność wskazuje na pewną przeszkodę, którą należałoby pokonać czy wręcz ustawicznie się jej opierać; niezniszczalność pozwala się rozumieć w sposób negatywny. Porównaj interesujące na ten temat uwagi Ludwika Feuerbacha w: tegoż, *O istocie chrześcijaństwa*, w tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 233-234.

w obu tych przypadkach mowa, nie mogą różnić się liczbowo, nie różniąc się tym samym gatunkowo (tak samo nie ma wielu aniołów tego samego gatunku, każdy z nich stanowi własny, odrębny gatunek). Nie jest bowiem możliwością istnienie w ramach jednego gatunku więcej niż jednej formy oddzielonej. Gdyby wszak mogła istnieć oddzielna, np. białość, to istniałaby tylko jedna jedyna; różnice, jakie występują między białymi barwami, biorą się stąd, że każda z nich jest barwą innego przedmiotu. Różnica w obrębie jednego gatunku może być spowodowana tylko za sprawą materii, która w przypadku duszy i anioła nie występuje.

1. Jedność psychofizyczna

Rozpatrując problem duszy, nie można pominąć kwestii, która prowadziła do wielu trudności interpretacyjnych. Idzie tu o problem jedności psychofizycznej człowieka. I w tym względzie Tomasz konsekwentnie utrzymuje stanowisko hylemorfizmu. Konsekwentnie to nie znaczy radykalnie - nie zaszedł tak daleko, jak twórca doktryny powszechnego hylemorfizmu, Awicebron, uważający, że wszystkie byty poza Bogiem, w tym więc i dusza człowieka, złożone są z materii i formy. Sama dusza jest dla Tomasza jedynie formą, ale będąc nią, potrzebuje materii, by połączywszy się z nią, stworzyć substancję (oczywiście, aby tak się stało, musi być ona formą substancjalną, a nie przypadłościową, dołączającą się do już istniejących substancji).⁴

Trzeba tutaj zaznaczyć, że filozofowie scholastyczni, świadomie nie wychodzący poza metafizyczny, czyli do najbardziej podstawowych momentów istotowych sięgający, obszar swych dociekań, wyróżnili jedynie pięć typów substancji.⁵ Tyle też jest form substancjalnych, jako że każda z nich ustanawia odrębny rodzaj substancji, a żadna substancja nie może się obejść bez swej formy substancjalnej. Są to zatem: forma elementarna (*forma elementi*) konstytuująca pierwsze elementy świata materialnego, coś, o czym można już powiedzieć, że jest; forma ciała zespolonego (*forma mixti*), czyli czegoś złożonego z tych elementów; dusza roślinna (*anima vegetativa*) tworząca wszystkie organizmy roślinne; dusza zmysłowa (*anima sensitiva*); dusza rozumna (*anima rationalis*).

Pomiędzy tymi formami zachodzi stosunek ze względu na stopień zależności każdej z nich od materii. Jest on bowiem w każdym przypadku inny - najwyższy w formie elementarnej, najniższy - w duszy rozumnej. Ten ostatni

⁴ Mieczysław A. Krąpiec, *Ja - Człowiek*, Lublin 1979, przede wszystkim s. 121 - 125.

⁵ Przede wszystkim wzięło się to z przekonania o zasadniczej niepoznawalności substancji, o konieczności zdawania się tu na pośrednictwo przypadłości, o jedynie filozoficznej spekulacji jako mogącej właściwie pokonać tę drogę.

przypadek ciekawy jest nie tylko z powodu swego skrajnego w tej hierarchii położenia, ale i z faktu, że dusza rozumna jako jedyna niejako przewycięża opór materii - ta nie ma wpływu na jej działalność.

Kolejny problem wiąże się z zasadniczą dla Tomaszowej ontologii tezą - jedności formy substancjalnej. Każda substancja posiada tylko jedną konstytuującą ją formę, nie każda zaś, jak na przykład właśnie człowiek, jest jednolita pod względem funkcjonalnym. Dusza rozumna jest jedyną formą substancjalną człowieka, ale nie jest ona podmiotem tylko jego działalności umysłowej - nie jedynej, jaką on podejmuje. Z tego wynika, że jest ona podmiotem także jego aktywności, na przykład wegetatywnej. Aby uczynić ten wniosek przekonującym, Tomasz odwołuje się do pewnej heurystycznej figury zaproponowanej przez Arystotelesa: każda wyższa forma substancjalna obejmuje sobą niższą, tak jak czworobok obejmuje sobą trójkąt.⁶ Wyższa forma substancjalna spełnia więc wszystkie funkcje niższej i jeszcze jakieś, których tamta już nie spełnia. W ten sposób Arystoteles, a za nim Tomasz, starali się zejść z niebezpiecznej wedle nich drogi - przyjmowania przez Platona i jego zwolenników trzech „form substancjalnych” w człowieku: duszy rozumnej, popędliwej i pożądlivej.

Forma substancjalna, będąc jak widać elementem skupiającym w sobie całą istotę danej substancji, wszystkie jej momenty posiadające nie tylko „treściowy” charakter, musi zatem być bardzo „obszerna” funkcjonalnie. Tomasz wyjaśnia wspomniany już udział formy substancjalnej jako podmiotu w działalności pozaumysłowej człowieka, stwierdzając, że każde działanie ciała posiada oparcie w duszy, nadto jednak mówi, że dusza jako forma substancjalna człowieka jest jego zasadą istnienia.⁷

Ważnym problemem pozostaje jednostkowość człowieka, nie ta za życia, bo ona jest oczywista, ale po śmierci. Formą substancjalną człowieka jest dusza rozumna, która w momencie śmierci, oddzielając się od materii, zdaje się tracić swą zasadę jednostkowania i w ten sposób tworzyć wraz z innymi duszami, w tym stanie już będącymi, jeden byt. Takie twierdzenie do pewnego stopnia uzasadnia sam Arystoteles, stwierdzając, iż umysł ludzki nie jest związany z ciałem.⁸ Z tych słów (wyżej przedstawiony wniosek) wyciągnęła większość filozofów arabskich, a najbardziej z nich radykalny, Awerroes, który nawet w jeszcze żyjącym człowieku nie widział zasady ujednostkowującej jego duszę, traktując jako jeden i powszechny intelekt możnościowy.⁹

⁶ ST. 1 -1, q. 76, a. 3 i Arystoteles, *O duszy* 2,3.

⁷ ST. 1 -1, q. 76, a.4.

⁸ Arystoteles, *O duszy* 3, 5. O znaczeniu tego poglądu Arystotelesa będzie też mowa później.

⁹ O tym będzie mowa dalej.

Trudność tę rozwiązuje Tomasz, odwołując się do twierdzenia. (jednego z najważniejszych twierdzeń w swym systemie), że zasadą jednostkowania jest tylko materia oznaczona ilościowo (*quantitate signata*). To stanowisko ma może niewielkie znaczenie w sytuacji, kiedy człowiek jeszcze żyje, ale po śmierci dzieje się inaczej. Dusza bowiem jest wedle Tomasza w pewien sposób dostosowana do ciała, zawiera w sobie te właściwości ilościowe, które wystąpiwszy w ciele w momencie jej złączenia się z nim, czynią je właśnie oznaczonym ilościowo. Dusza dostosowana jest przy tym do konkretnego, a nie jakiegokolwiek ciała. Nosi więc w sobie jakiś jego „obraz”, w określonym zakresie realnie ją konstytuujący. Po oderwaniu się od ciała nic się w tym nie zmienia, przeto dusza i wtedy posiada w sobie zasadę jednostkowującą.¹⁰

2. Władze człowieka

Zajmę się obecnie problemem władz (fakultetów), w jakie wyposażony został człowiek. Na początek poruszę najbardziej podstawowy aspekt zagadnienia - ich sposób istnienia. Tomasz twierdzi, że władze duszy różnią się wzajemnie od siebie, tak jak one wszystkie od samej duszy, w sposób realny.¹¹ Widać tu genialną intuicję Tomasza, który doskonale - na wiele stuleci przed Kurtem Lewinem i Levi-Straussem - wskazał na fakt, iż całość (compositum elementów ustrukturuowanych) jest czymś strukturalnie i funkcjonalnie „większym” i „innym” od prostej, mechanicznej struktury elementów. Ta realna różnica nie niweczy jednakże jedności człowieka. Dzieje się tak, bowiem władze duszy są jej przypadłościami, ona sama zaś jest ich podmiotem (*subiectum*), możliwością przez nie aktualizowaną. Przypadłościami duszy nie są jednak wszystkie władze człowieka, lecz władze duchowe. W przypadku pozostałych władz sytuacja jest bardziej złożona - z jednej strony ich podmiotem jest byt złożony z duszy i ciała, czyli cały człowiek.¹² Z drugiej strony - zgodnie z zasadą, że każdy byt posiada tylko jedną formę substancjalną, będącą przez to czynnikiem, z którego pochodzą wszystkie jego właściwości - dusza, nie będąc ich podmiotem, jest przynajmniej ich zasadą (*principium*).¹³

Różnorodność władz w człowieku oraz ich „specyfika” pozwala na pewne hierarchizujące odniesienie człowieka do innych bytów ożywionych. Ujęcie to jest wyrazem rozpowszechnionego w łacińskim średniowieczu

¹⁰ Zagadnienie to szczegółowo zostało opracowane przez Stefana Świeżawskiego w: tegoż, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd Filozoficzny” 44, (1948) zeszyt 1-3.

¹¹ ST. 1 -1, q. 77, a.1.

¹² Tamże, 1 -1, q. 77, a. 5.

¹³ Tamże, 1 -1, q. 77, a.6.

przekonania, iż człowiek znajduje się w centrum wszechświata - dokładnie, na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych. Na pograniczu dlatego, że spośród bytów cielesnych wyraża największą złożoność, ogromne bogactwo swych władz. W tym materialnym wymiarze jest to zaś kryterium doskonałości. Natomiast w wymiarze duchowym mamy do czynienia z odwrotnością - tutaj najdoskonalszą istotą jest istota najmniej złożona. Pierwsze miejsce, nie tylko pod względem ilościowym od innych, zajmuje Bóg - jako jedyny absolutnie prosty, bo będący czystym aktem bytu. Nie ma w nim - by tak powiedzieć - „miejsca” dla jakichkolwiek przypadłości. Człowiek - istota najbardziej złożona ze wszystkich istot duchowych - znajduje się w tej hierarchii na końcu.¹⁴

Ludzkie złożenie posiada wiele władz, które można wyszczególnić w oparciu o różnice zachodzące pomiędzy typami aktów wyrażających możliwość tkwiącą w danej władzy. Na podstawie aktu poznaje się władzę. Akty przynależą do jednego typu, jeżeli posiadają jednakowy przedmiot. Nie chodzi tu o przedmiot realnie istniejący na zewnątrz podmiotu poznającego, ale o ten jego aspekt, który jest w danym akcie poznawany. Żaden akt nie ujmuje przedmiotu całkowicie, a to, co pozwala na poznanie przedmiotu, wynika z samej natury aktu. Co innego poznaje akt władzy wzroku człowieka, co innego analogicznej władzy jakiegoś zwierzęcia.¹⁵ Rozróżnienie takie wystarcza, by na podstawie odmiennego z istoty charakteru przedmiotów przynależnych do danych aktów wyróżnić ich typy, na ich zaś podstawie - rodzaje władz.¹⁶

Można teraz bardziej szczegółowo omówić Tomaszową klasyfikację władz. Najbardziej podstawowymi są władze vegetatywne, (trzy rodzaje). W tym względzie Tomasz pozostaje wierny tradycji filozoficznej, uznając, że władza odżywiania, działająca przez cały czas życia, jest najniższą spośród władz vegetatywnych. Kolejną w hierarchii jest władza wzrostu, która nie działa przez cały okres życia człowieka. Najwyższą zaś jest władza rozrodcza, która co prawda też nie funkcjonuje przez cały okres życia - a więc nie jest tak podstawowa, i właśnie przez to niżej w hierarchii usytuowana - jednak

¹⁴ Tamże 1-1, q. 77, a. 2. Na ten temat pisze Stefan Świeżawski, w: *Dlaczego tomizm?*, w: tegoż, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 163-164.

¹⁵ W ten sposób - idąc chyba dalej niż sam Tomasz - specyfikuje to Stefan Świeżawski, mówiący nie tylko o przedmiocie formalnym (poznawanym aspekcie), który w odróżnieniu od materialnego (realnie istniejącego) miałby wskazywać na daną władzę jako poznającą go, ale o właściwym przedmiocie formalnym (np. barwy dla wzroku) i adekwatnym przedmiocie formalnym (np. te barwy, które może swym wzrokiem postrzegać człowiek). Dopiero w oparciu o adekwatny przedmiot formalny, miałby wedle niego przeprowadzać Tomasz podział władz. Komentarz Stefana Świeżawskiego w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty, 1998, s. 162.

¹⁶ ST. 1-1, q. 77, a.3.

w odróżnieniu od władzy wzrostu jej przedmiotem nie jest tylko aktualne ciało posiadającego ją bytu, ale działa ona w odniesieniu do jakiegoś nowego, mającego powstać ciała.¹⁷

Wyższym rodzajem władz są władze zmysłowe. Trzeba tu zaznaczyć, że żadne z nich nie są w stanie funkcjonować bez udziału elementu niematerialnego. Podmiot tych władz musi sobie w jakimś stopniu uświadomić to, co dzięki zmysłom zostało przez niego zaobserwowane, by dopiero wtedy rzeczywiście, „efektywnie” to poznać. Oznacza to, że zwierzętom, posiadającym przecież władze zmysłowe, nie można odmówić jakiegoś duchowego, przynajmniej w tym bardzo ograniczonym zakresie, wymiaru. Ogólnie: władze zmysłowe dzielą się na dwa rodzaje - zewnętrzne i wewnętrzne. Te pierwsze są niższego typu - materialny czynnik ma w nich większy udział. Do nich należą władze wszystkich pięciu zmysłów, które ułożone są wedle następującej hierarchii: dotyk jako najniższy, a dalej kolejno: smak, węch i wyraźnie od nich wyższe słuch i wzrok.¹⁸

Obok zmysłów wewnętrznych istnieją również i zewnętrzne. To one stanowią ten drugi, obok bezpośredniego sposobu odbierania samej rzeczy (niezbędny dla jej poznawania), obszar duchowy. Zmysły te nie poznają samej rzeczy, zachowując jedynie to, co z niej poznały zmysły zewnętrzne. Dzielą się one na cztery rodzaje. Najniższym, czyli najbardziej podstawowym, jest zmysł wspólny, którego funkcją jest łączenie konkretnych, jednostkowych, niepowiązanych ze sobą wrażeń zmysłowych w jakieś poszczególne grupy wielu danych składających się na wyobrażenia. Tak więc dzięki temu zmysłowi konstytuuje się przedmiot. Na wyższym miejscu w tej hierarchii znajduje się wyobraźnia, która zapewnia ciągłość życia zmysłowego. Ta ostatnia przechowuje wypracowane już przez zmysł wspólne wyobrażenia i w oparciu o nie konstruuje nowe.¹⁹ Kolejnym, wyższym zmysłem wewnętrznym, jest władza osądu. Chodzi o możliwość dokonywania pewnych *quasi-sądów*, na podstawie których zwierzęta są w stanie w danej sytuacji rozpoznać, co jest dla nich dobre. Są to *quasi-sądy*, bo nie wykraczają poza sferę konkretów, nie

¹⁷ ST. 1-1, q. 78, a.2.

¹⁸ Tamże, 1-1, q. 78, a.3. Dodać wypada, że swoją hierarchię władz pięciu zmysłów zewnętrznych Tomasz opiera na „ilości” czynnika niematerialnego, jaki musi w działaniu każdej z nich występować - w przypadku wzroku jest ona największa, w przypadku dotyku - najmniejsza. Dotyk zresztą różni się od smaku nie tyle ową „ilością” czynnika niematerialnego ile faktem, że w przypadku dotyku poznawanie pociąga za sobą nie tylko niematerialną (uświadomienie sobie tego, co się poznało), ale też naturalną zmianę (np. palec przyłożony do gorącego przedmiotu sam się nagrzewa) - tamże, ST. 1-1, q. 78, a.3, ad.4.

¹⁹ Ta druga funkcja przysługuje jednak tylko wyobraźni człowieka - u zwierząt jest ona ograniczona do pierwszej.

wykorzystują pojęć. Władza osądu pod tym względem wydaje się najbardziej zbliżona do sfery władz umysłowych, a w człowieku przybiera charakter jeszcze bardziej ją upodabniający: jest ona rozumem szczegółowym (*ratio particularis*), czymś, co jeszcze nie wykorzystuje powszechników, ale już w dużym stopniu przypomina intelekt. Najwyższym zmysłem wewnętrznym jest pamięć. Jej funkcja jest bardzo zbliżona do wyobraźni - o ile jednak tamta przechowywała wyobrażenia uzyskane dzięki zmysłowi wspólnemu, ta utrwała to, co uzyskało się dzięki władzy osądu.²⁰

Omówiłem władze wegetatywne i zmysłowe, niższe w człowieku. Wyższymi są władze umysłowe. Przedstawiając je, trzeba na początku stwierdzić, iż dla Tomasza, inaczej niż dla wielu czerpiących głównie z tradycji platońskiej, intelekt może występować w różnym stopniu doskonałości, chociaż stale posiada tę samą naturę. I tak, intelekt Boga różni się od intelektu bytów stworzonych, wśród których także - i to nawet w obrębie samych czystych, ale stworzonych inteligencji - występuje pod tym względem zróżnicowanie, a więc i hierarchia. Stosunkiem kształtującym związki zachodzące w tej hierarchii jest uczestnictwo. W filozofii Tomasza jest to jedna z podstawowych kategorii, a wyraża ona partycypację istoty, która nie jest urzeczywistniona w pełni swej formalnej treści, lecz ową pełniejszą treść posiada. Ostatecznie więc wszystko prowadzi do istoty posiadającej formę urzeczywistnioną w sposób absolutnie pełny. W tej perspektywie jasno widać, iż intelekt człowieka uczestniczy w intelekcie najniższego z rodzajów czystych duchów, że ostatecznie uczestniczy w intelekcie Boga i że, z drugiej strony, władze zmysłowe człowieka uczestniczą w intelekcie. To ostatnie stwierdzenie może co prawda wywołać zdziwienie, ale dla Tomasza różnica między tymi dwiema sferami, aczkolwiek ogromna, jest i tak chyba mniejsza od różnicy między intelektem człowieka a jakimkolwiek intelektem czystego ducha.

Intelekt ludzki różni się przede wszystkim tym od jakichkolwiek innych, wyższych intelektów swym możliwościowym i czynnym charakterem. Podział ten odpowiada odmiennemu od władz zmysłowych sposobowi poznawania właściwemu ludzkiemu intelektowi. Zmysły poznają rzeczy bezpośrednio; lecz przedmiotu właściwego intelektowi (którym jest istota jestestw cielesnych) człowiek nie poznaje w ten sposób. Tomasz jest empirystą i do jego przekonań można odnieść słynne stwierdzenie Arystotelesa, że nie ma niczego w umyśle, czego by wcześniej nie było w zmysłach. Intelekt ludzki nie poznaje bezpośrednio, a jedynie za pomocą bazującej na wrażeniach zmysłowych i na tej podstawie wyprowadzanej abstrakcji. Ta zaś jest już aktem, funkcją intelektu, który działa. W ten sposób Tomasz odróżnia się od tradycji platońskiej, a przynajmniej od samego Platona uznającego bezpośredniość

²⁰ ST. 1-1, q. 78, a.4.

(opierającą się na bierności) poznania intelektualnego właściwego człowiekowi. Człowiek jest w stanie osiągnąć poznanie istoty, ale nie jest mu ono dane apriorycznie, przez co jego intelekt posiada też swoją stronę możliwościową.²¹

Trzeba tu wspomnieć o drażliwym, aczkolwiek bardzo ważnym aspekcie tej teorii. Arystoteles stwierdzał, że intelekt czynny jest czymś oddzielnym.²² To enigmatyczne sformułowanie rozumiano na różne sposoby, najczęściej przypisując intelektowi czynnemu osobny, istniejący poza człowiekiem (lecz wspólny dla ogółu ludzi), substancjalny byt. Tomasz stwierdza, że jest on przynależny każdej jednostce jako jej właściwy i odseparowany od innych byt.²³ Jego bycie oderwanym to nic innego jak możliwość obywania się bez danych zmysłowych.²⁴

Intelekt spełnia trzy funkcje: tworzy pojęcia (*simplex apprehensio*, czyli proste ujęcie rzeczy), przeprowadza sądy twierdzące bądź przeczące (*compositio et divisio*, czyli zespalanie i rozdzielanie) oraz rozumuje (*processus de uno in aliud*, czyli przechodzenie z jednego do drugiego). Intelekt jako spełniający tę trzecią funkcję określany jest słowem *ratio*, czyli rozum, który nie jest odrębną od intelektu władzą, ale jedną z jego funkcji.²⁵

Najwyższą jest funkcja rozumowania, ale w człowieku występuje ona w najpośledniejszej, bo złożonej formie. Duchy czyste poznanie (które człowiek uzyskuje drogą rozumowania), osiągają dzięki intuicji²⁶, stosunkowo najbliższej związanej z samą pojęciowością. Intuicja z jednej strony jest u nich pierwotna w sensie niezłożoności, a z drugiej w zakresie, który obejmuje - bardzo szeroko. Człowiek, chcąc ten zakres osiągnąć, musi wyjść poza pojęcia zasadzające się na abstrakcji ku konstrukcjom jeszcze bardziej złożonym, a więc sądom czy rozumowaniom.

Pięć zmysłów zewnętrznych, cztery wewnętrzne, intelekt możliwościowy i czynny są zatem władzami poznawczymi człowieka. Władze zmysłowe i umysłowe obok swej strony poznawczej posiadają także pożądczą.²⁷

²¹ ST. 1-1, q. 79, a.3.

²² Arystoteles, *O duszy*, 3, 5; 430 a. 17.

²³ ST. 1-1, q. 79, a. 5.

²⁴ Tamże, 1-1, q. 79, a. 5, ad. 2.

²⁵ Tamże, 1-1, q. 79, a. 8. Trzeba przy tym zaznaczyć, że Tomasz, uznając rozum za jedynie funkcję intelektu, często go z nim w zasadzie utożsamia. W całym tym zagadnieniu chodzi mu przede wszystkim o odrzucenie tezy o ich odmienności jako stanowieniu osobnych władz w człowieku.

²⁶ Ten pogląd przejmuje Tomasz od Pseudo-Dionizego Areopagity, na którego zresztą świadomie się powołuje. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, 7,2.

²⁷ Władze pożądcze ściśle rozumiane są jednak osobnymi władzami, a nie tylko np. aspektami władz poznawczych. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane*

Pożądanie (*appetitus*) rozumie Tomasz w dwóch znaczeniach, a przez to i zakresach. W najszerszym jest to pożądanie naturalne (*appetitus naturalis*), przysługujące wszelkim bytom, nawet nieposiadającym władz poznawczych, ale w ogóle jakichkolwiek. Byty bowiem, posiadając swą naturę, w pewien sposób dążą do jej jak najpełniejszego zrealizowania, zaktualizowania wszystkich możliwości tkwiących w ich istocie, stania się *entelechią*. Tak rozumiane pożądanie nie jest oczywiście władzą podmiotu.²⁸ Pożądanie w sensie ścisłym (*appetitus elicitus* lub *appetitus animalis*) jest władzą przejawiającą się w swych aktach. Dąży ona do tego, co ujmuje jako dobro podmiotu, któremu ono (pożądanie) przysługuje, a więc ostateczny lub pośredni cel, ku któremu zmierza, będący zrealizowaniem jemu właściwej doskonałości. Pożądanie naturalne nie jest czymś różnym od natury, której przysługuje; jest tylko jej, jako dochodzącej do swej doskonałości, aspektem. Pożądanie ściśle rozumiane, jako będące władzą, jest różne od tego, czemu przysługuje.

Pożądanie jest więc czymś ściśle związanym z poznaniem, ale od niego różnym. W przypadku pierwszego z członów tego twierdzenia zrodzić się może wątpliwość co do poznania mającego towarzyszyć pożądaniu naturalnemu, a więc występującemu także u bytów nieożywionych. Tomasz trudność tę rozwiązuje, odwołując się do tezy o ładzie panującym we wszechświecie stworzonym przez Boga, który jako rozumny nadał całemu swemu stworzeniu taki charakter i stąd w każdym obszarze świata odnaleźć można zamysł Boży. Pożądaniu naturalnemu towarzyszy więc poznanie samego Boga jako stworzyciela natur, w których istocie leży takie pożądanie.

Bycie przez pożądanie czymś różnym od poznania - drugi człon tego stwierdzenia - oznacza odrzucenie sokratejskiego intelektualizmu etycznego. Na gruncie etyki Tomasz też był intelektualistą, jednak właśnie nie tak skrajnym, by uważać, że pożądanie i poznanie to w zasadzie jedno i to samo, skoro wystarczy wiedzieć, czym jest dobro, by być dobrym. Poznaniu przysługuje prymat, co jednakże nie oznacza, że jest ono czymś jedynym.

Pożądanie w znaczeniu ścisłym jest związane z poznaniem do tego stopnia, że jest przezeń określane. Poznaniu zmysłowemu odpowiada więc zmysłowe pożądanie (*appetitus sensitivus*), które jest po prostu uczuciem, zaś poznaniu umysłowemu - pożądanie umysłowe (*appetitus intellectivus*), czyli wola.²⁹ Pożądanie opierające się na niższym poznaniu jest mniej doskonałe, na wyższym zaś, czyli umysłowym, jest ono doskonalsze. Pewną miarą pośledniości pożądania zmysłowego jest jego organiczny charakter - nie tylko,

o prawdzie (DV), w tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, q. 22, a.3.

²⁸ ST. 1-1, q. 80, a. 1.

²⁹ Tamże, 1-1, q. 80, a. 2 oraz DV q. 22, a. 4.

że jego organem jest jakaś część ciała (mózg wedle Tomasza), ale że przede wszystkim - co wynika z tamtego i, z drugiej strony, z przynależności do poznania zmysłowego - pożąda ono byty konkretne, jednostkowe, szczegółowo przezeń ujmowane. Inaczej pożądanie umysłowe, wola - ta byty, które pożąda, ujmuje jako ogólne. Polega to przede wszystkim na wyciągnięciu ich z czasowo-przestrzennego kontekstu, jak i z jakiegokolwiek innego, w którym pierwotnie mogą być ujęte. Wola uchwytuje bardziej ogólny aspekt pożądanego przez nią bytu, można powiedzieć: bardziej dogłębnie, a przez to właśnie bardziej adekwatnie, właściwie, rozpoznaje³⁰ ewentualne dla jej podmiotu tkwiące w pożądanym bycie dobro.³¹

³⁰ W tej konieczności w eksplikowaniu tego problemu posługiwania się - jako wyjaśniającymi, a więc w sposób bardziej podstawowy uchwytującymi naturę zjawiska - terminami odnoszącymi się przede wszystkim do wymiaru poznawczego jakoś chyba znajduje wyraz przynajmniej pewien aspekt Tomaszowego prymatu sfery intelektualnej nad praktyczną.

³¹ ST. 1-1, q. 80, a. 2, ad.2.

Ks. JERZY KUŁACZKOWSKI

UCZESTNICTWO W WIĘZI CHRYSYTA Z KOŚCIOŁEM ISTOTĄ SAKRAMENTALNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Ważnie zawarte małżeństwo chrześcijan uzyskuje rangę sakramentu, czego następstwem jest otrzymanie przez małżonków specjalnej łaski, dzięki której tworzą oni komunie osób i zostają wzmocnieni do wypełniania obowiązków swego stanu i godności¹. Łaska sakramentalna jest wyłącznie darem wysłużonym w Dziele Zbawienia przez Jezusa Chrystusa, a nie przysługującym im uprawnieniem².

Tematyka sakramentalności małżeństwa była przedmiotem zainteresowań już Ojców Kościoła. Przykładem jest Tertulian, który stwierdza, że Ojciec Niebieski włączył małżeństwo w ekonomię zbawienia, oraz że Chrystus jest zawsze obecny w małżeństwie zawierającym przed Jego obliczem, jako Ten, Który łączy dwoje ochrzczonych w jedno. Podkreśla on w ten sposób, że to Bóg sankcjonuje małżeństwo dwojga ochrzczonych chrześcijan. Ponadto Tertulian uważa małżeństwo pobłogosławione przez Chrystusa za święte, czyli że jest ono sakramentem³, co oznacza w tym przypadku rzecz uświęconą, jak i uświęcającą⁴.

Do sakramentalności małżeństwa nawiązał też św. Augustyn. Wychodząc od prawdy naturalnej, w myśl której małżeństwo jest zorganizowaną formą życia społecznego, spotykaną od początku istnienia człowieka na ziemi i odznaczającą się monogamicznością⁵, przechodzi on do zagadnienia sakramentalności związku małżeńskiego. Jest pierwszym z Ojców Kościoła, który zajął się szczegółową analizą Ef 5,21-32. Traktując ten fragment jako punkt wyjścia dla rozważań, nazwał małżeństwo sakramentem, zakładając, że sakrament jest znakiem świętym i widzialnym tego, co niewidzialne.

Św. Augustyn łączy ze sobą w jedno pojęcie sakramentu dwie cechy: świętość i znaczenie. Dlatego uważa on, że sakrament małżeństwa wskazuje na Chrystusa i Jego miłość do Kościoła. W jego rozumieniu małżeństwo zawiera

¹ KPK, 1055, 1134.

² W. Góralski- *Kościelne prawo małżeńskie*. Płock 1987 s. 107.

³ PL, 1. 1299; EP 319.

⁴ F. Adamski. *Rodzina między sacrum a profanum*. Poznań 1987 s. 40.

⁵ S. Biskupski. *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymsko-katolickiego*. Warszawa 1956 s. 27.

trojaki dobro. Pierwszym z nich jest potomstwo, umożliwiające trwałość rodzaju ludzkiego. W ten sposób zostaje podkreślony pożytek społeczności świeckiej i kościelnej. Drugim dobrem jest wierność wzajemna małżonków w ich intymnym pożyciu, oczywiście z wykluczeniem innych osób. Trzecie dobro dotyczy nierozzerwalności małżeństwa, która zostaje utwierdzona poprzez podniesienie tej wspólnoty do godności sakramentu. Wykluczona zostaje możliwość rozwiązania małżeństwa, ponieważ jest ono znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej, czyli Tajemnicy Chrystusa w Jego Kościele. Jeśli wspólnota ta miałaby być rozwiązywalna, wówczas zostałaby zburzony jej sakralny symbolizm. W związku z tym treścią małżeństwa staje się moralny obowiązek, czyli polecenie do wykonania. To zobowiązanie, w ujęciu św. Augustyna, zostaje wzmocnione sakralnym symbolizmem małżeństwa. Nic nie może podważyć sakralnego odniesienia do tajemnicy związku Chrystusa z Kościołem. Nie chodzi tu więc ani o niewierność małżeńską, czyli cudzołóstwo, ani odejście jednego ze współmałżonków⁶.

W przekonaniu Ojców Kościoła świętość małżeństwa wyrasta z ewangelicznej sakralizacji małżeństwa naturalnego, przerastającej głębią i sensem treści jego pogańsko-sakralny wymiar. Fundamentem świętości małżeństwa chrześcijańskiego jest jego sakramentalność oznaczająca powstanie i trwanie między chrześcijańskimi małżonkami specyficznego rodzaju związku na wzór przymierza Chrystusa z Kościołem. Kościół pierwszych wieków, w poglądach Jego Ojców, stał na stanowisku, że świętość małżeństwa jest źródłem niezbędnej pomocy nadprzyrodzonej, dzięki której małżonkowie mogą w sposób pełny realizować swą zbawczą funkcję i uświęcać siebie nawzajem. Specjalna łaska uzdalnia małżonków chrześcijańskich do zachowania wszystkich cech małżeństwa chrześcijańskiego, czyli: nierozzerwalności, wierności, czystości i płodności. Tak więc Kościół pierwszych wieków posiadał wzniosłe pojęcie o małżeństwie.

Rangę prawdy o sakramentalności małżeństwa podkreślił też Sobór Chalcedoński, podający normę, w myśl której wierni powinni zawierać małżeństwo wewnątrz samej społeczności kościelnej⁷. Postanowienie to było podyktowane troską tego soboru o spełnienie podstawowej misji Kościoła, chodziło również o uchronienie jednostki, jak i wspólnoty przed niebezpieczeństwami, wynikającymi z zawierania małżeństw mieszanych, czyli takich, w których tylko jedna strona była ochrzczona⁸. Tak więc już ustawodawstwo kościelne pierwszych wieków starało się podkreślić ten nadprzyrodzony wymiar związku małżeńskiego. Nauka ta była stale

⁶ E. Schillebeeckx. *Marriage, Human Reality and Saving Mystery*. New York 1965 s. 282.

⁷ Sobór ten miał miejsce w 451 roku i był IV Soborem powszechnym w kolejności.

⁸ W. Góralski. *Kościelne prawo małżeńskie* s. 95.

podtrzymywana przez Kościół, który zaliczył małżeństwo do znaków ustanowionych przez Chrystusa i dających specjalną łaskę.

Ważność sakramentalności małżeństwa podkreślił również Sobór Florencki w słowach: „siódmym sakramentem jest małżeństwo, będące obrazem związku Chrystusa z Kościołem, zgodnie z tym, co mówi Apostoł: „Wielka to jest tajemnica, a mam na myśli stosunek Chrystusa do Kościoła” [Ef 5,33]⁹.

Z kolei Sobór Trydencki sakramentalność małżeństwa ogłasza jako dogmat¹⁰. „Łaskę zaś, która by tę naturalną miłość udoskonalała, umacniała nierozzerwalną jedność i uświęcała małżonków, wysłużył nam swoją męką sam Chrystus, ustanowiciel i sprawca czcigodnych sakramentów. Ponieważ dzięki Chrystusowi małżeństwo przewyższa łaską starotestamentowe związki małżeńskie, słusznie zatem święci Ojcowie, Sobory oraz powszechna Tradycja Kościoła zawsze głosili i głoszą, że należy je zaliczyć do sakramentów Nowego Przymierza”¹¹.

Do tak ujętej prawdy o małżeństwie jako sakramencie nawiązał Leon XIII w encyklice *Arcanum*. Przypomina w niej, że w małżeństwie chrześcijańskim nie może powstać prawdziwa i prawna umowa, aby tym samym nie była sakramentem¹².

Sakramentalność małżeństwa była także przedmiotem pouczeń w encyklice Piusa XI *Casti connubi* napisanej przez Piusa XI, w której jest przypomniana prawda o sakramentalności małżeństwa i jego nierozzerwalności. W dokumencie tym zawarte jest następujące stwierdzenie: „sakrament ten bowiem u tych, którzy nie stawiają przeszkód łasce, nie tylko wzmacnia trwałą zasadę życia nadprzyrodzonego, jaką jest łaska uświęcająca, lecz ponadto niesie ze sobą dary szczególne: dobre natchnienia, zarodki łaski, wzmacnia i udoskonala siły naturalne, aby małżonkowie mogli nie tylko pojąć swym umysłem, lecz również wewnątrznie smakować, mocno strzec, skutecznie chcieć i realizować w praktyce to wszystko, co się odnosi do stanu

⁹ Sobór Florencki. *Dekret dla Ormian (1439)*. Sobór Florencki był w kolejności XVII soborem powszechnym i jego obrady obejmowały lata 1438-1445. Natomiast Dekret dla Ormian z 1439 roku, wypracowany w czasie trwania tego soboru, jest streszczeniem całej wiary katolickiej. Znajdują się w nim również przypisy dotyczące małżeństwa, ponieważ zarzucano wówczas Ormianom głoszenie opinii, że współżycie małżeńskie jest grzeszne. Poza tym Ormianie, podobnie jak Grecy, przyjmowali możliwość rozvodu w wypadku cudzołóstwa.

¹⁰ Szczególną troską Ojców Soboru było uwydatnienie nadprzyrodzonego charakteru małżeństwa jako sakramentu i obrona kompetencji Kościoła we wszystkich kwestiach związanych z małżeństwem katolików. Sesja XXIV (1563).

¹¹ *BF*, VII 595.

¹² H. Denzinger. A. Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg im Br. 1963 nr 3145 p. 613.

małżeńskiego, jego celów i obowiązków. Wreszcie sakrament ten daje im prawo do uzyskania pomocy łaski uczynkowej, ilekroć będą jej potrzebowali do wypełnienia obowiązków swego stanu¹³. Oba przedstawione elementy wypływają ze stosunku Chrystusa do Kościoła. Leon XIII zwraca uwagę na wzajemną pomoc, jaką małżonkowie powinni sobie okazywać w uświęceniu i duchowej odpowiedzialności za siebie.

Do sakramentalności małżeństwa, jej źródła, natury i znaczenia odniósł się również Sobór Watykański II. Dokumenty tego soboru pouczają, że małżeństwo ochrzczonych staje się znakiem Nowego Przymierza, istniejącego pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Co więcej, urzeczywistnia się ono w tym przymierzu i je uobecnia. W ten sposób więź Chrystus – Kościół, staje się ideałem więzi mąż – żona, dzięki czemu małżeństwo jest faktycznie sakramentem. Naturalna miłość małżeńska, zamierzona przez Boga w akcie stworzenia, zostaje włączona w moc zbawczą i tym samym uzyskuje ona nadprzyrodzony wymiar, skutkiem czego jest absolutna nierozzerwalność. Tak więc małżeństwo sakramentalne nie zostało dodane do małżeństwa naturalnego, ale stanowi dalszą jego realizację w planie zbawienia.

To naturalne małżeństwo przez Chrystusa podniesione do godności sakramentalnej, zmienia w pewnym sensie swój charakter, ponieważ nie pozostaje wyłącznie w sferze doczesnej, lecz w udoskonalonej rzeczywistości staje się elementem realizującym porządek zbawienia. Chrystus więc nie zmienia nic w małżeństwie naturalnym ani podstawowych jego elementów, ani jego znaczenia. Włączył je jednak do planu zbawienia, sprawiając, że odtąd zaczyna ono spełniać o wiele donioślejszą rolę niż miało dotychczas¹⁴. Prawdziwa miłość małżeńska zostaje w ten sposób włączona w miłość Bożą i przez to kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić do Boga oraz wspierać małżonków i dodawać im otuchy we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego właśnie osobny sakrament umacnia i konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu.

Wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga¹⁵. Tak więc przymierze małżeńskie należy określić jako sakrament, w którym małżonkowie otrzymują specjalną łaskę Bożą, potrzebną

¹³ Pius XI. *Casti connubi. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim*. Tekst polski. Kraków 1931 s. 24.

¹⁴ K. Wojtyła. *Rodzina jako „communio personarum”*. AK 83 (1974) z. 3 (395) s. 347.

¹⁵ KDK, 48. 49.

do należytego wypełniania ich powołania oraz obowiązków w dziele zbawczym, jakie w Kościele im odtąd przypadają¹⁶.

Zagadnienie sakramentalności małżeństwa stało się również przedmiotem nauczania Jana Pawła II. Przypomina on, że naturalna instytucja małżeństwa staje się z woli Chrystusa prawdziwym sakramentem Nowego Przymierza, opatrzonym odkupieńczą pieczęcią Jego Krwi¹⁷. Jan Paweł II stwierdza, że sakrament małżeństwa jest właściwym małżonkom darem danym im przez Boga, umożliwiającym im właściwe przeżywanie ich związku¹⁸. Dar ten jest dla małżonków jednocześnie powołaniem i przykazaniem¹⁹. Poprzez ten sakrament małżonkowie stają się uczestnikami zbawienia, ponieważ jest on właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżonków²⁰. Dzięki niemu stają się oni stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu.

Łaska sakramentu małżeństwa wpływa na wszystkie aspekty życia małżeńskiego²¹. Ponadto na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa, wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny²². W sakramencie tym zostaje małżonkom udzielony Duch Święty, który użycza małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii miłości, będącej żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, czyniącej z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa²³.

Także *Katechizm Kościoła Katolickiego* nawiązuje do sakramentalności małżeńskiej, gdy poucza, że małżeństwo jest jednym z siedmiu sakramentów istniejących w Kościele²⁴. Jak każdy inny sakrament Nowego Prawa, został ustanowiony przez Chrystusa²⁵, co oznacza, że jest on widzialnym znakiem i narzędziem ukrytej rzeczywistości zbawienia. Poprzez sakrament chrześcijanie otrzymują dar od Boga, jakim jest łaska Boża potrzebna do uświęcenia²⁶. Tak więc małżonkowie otrzymują w tym sakramencie konieczną i właściwą dla ich stanu i godności łaskę, by żyć zgodnie z wolą Bożą²⁷. Oznacza to, że

¹⁶ KK, 11.

¹⁷ LR, 18.

¹⁸ FC, 5.

¹⁹ FC, 20.

²⁰ FC, 56.

²¹ FC, 33.

²² FC, 13.

²³ FC, 19. 21.

²⁴ KKK, 1113.

²⁵ KKK, 1210. 1601.

²⁶ KKK, 2003. 2030.

²⁷ KKK, 1620.

udoskonala ona miłość małżonków oraz umacnia ich nierozzerwalną jedność²⁸. Najważniejszym skutkiem sakramentu małżeństwa jest powstanie węzła małżeńskiego, wyłącznego, nierozzerwalnego i wieczystego²⁹. Sakrament małżeństwa jest zaliczany do tego rodzaju sakramentów, które służą komunii i posłaniu wiernych³⁰. Jest on więc nastawiony na służbę bliźnim, aby poprzez nią osiągnąć zbawienie³¹. Specyfiką sakramentu małżeństwa jest to, że sami małżonkowie udzielają go sobie nawzajem³². Dokonuje się to w specjalnym obrzędzie liturgicznym, zazwyczaj podczas Mszy św.³³.

Z powyżej przytoczonych wypowiedzi Kościoła wynika, że szczególnym podkreśleniem nadprzyrodzonego wymiaru małżeństwa, jest określenie go jako „sakramentu”. Jako sakrament, należy je rozumieć w potrójnym znaczeniu. Po pierwsze, jest to zewnętrzny znak, widzialny, nierozdzielnej jedności, wspólnoty Chrystusa z Kościołem, czyli wyrażającym wiarę i ją umacniającym. Po drugie, jest znakiem łaski i jej udzieleniem w Kościele przez Chrystusa. Obowiązki nałożone na małżonków należą do porządku nadprzyrodzonego. Po trzecie, miłość małżeńska jest podobna do miłości Bożej, Chrystusowej, dająca się całkowicie nie tylko w sferze psychologiczno-uczuciowej, ale poświęcająca się i dająca w całości dla utwierdzenia i pełnego realizowania wzajemnej wspólnoty sakramentalnie uświęconej, tworzącej Komunię Kościelną. Stąd też, małżeństwo jest określane jako najmniejszy Kościół.

1. Zbawczy charakter relacji Chrystus - Kościół

Podstawowy tekst biblijny, wskazujący na relację Chrystus-Kościół, jako podstawę sakramentalności małżeńskiej, znajduje się w Ef napisanym przez św. Pawła³⁴. Jest nim fragment Ef 5,31-32. Autor Ef przytacza najpierw

²⁸ KKK, 1641.

²⁹ KKK, 1638. 1640.

³⁰ KKK, 1211.

³¹ KKK, 1534.

³² KKK, 1623.

³³ KKK, 1621. 1622. 1624.

³⁴ List do Efezjan wraz z Flp, Kol, Flm, zaliczany jest do grupy listów określanych jako „więzienne” (A. Jankowski. *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp i przekład z oryginału wraz z komentarzem.* Poznań 1962), ponieważ Paweł mówi w nich o swoich „więzach” (J. Szłaga. *Teologiczne przesłanie Listów więziennych. Inspiracje* 8 (1999) s. 12-13; A. Urban. *Listy więzienne.* w: *PSB* kol. 670). Wyrażenie to oznacza pobyt Pawła w więzieniu. Zarówno Dzieje Apostolskie, jak i niektóre listy Pawła, mówią o wielokrotnym jego

fragment Rdz 2,24. Wychodząc od małżeństwa ludzkiego, odnosi je do oblubieńczego związku istniejącego pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Cytat z Księgi Rodzaju jest w tym miejscu potrzebny nie tyle ze względu na przypomnienie tej jedności małżonków, która została określona „od początku” w dziele stworzenia, ile ze względu na prezentację tajemnicy Chrystusa i Kościoła, przedstawienie jedności pomiędzy Chrystusem i Kościołem, z której św. Paweł wyprowadza prawdę o jedności małżonków³⁵.

Kluczowym słowem, pomagającym w pełni zrozumieć sens wiersza 32, jest wyraz „tajemnica” (grec. *μυστήριον*). Wywodzi się on z języka greckiego i często występuje w pismach św. Pawła. Wyraz ten dosłownie oznacza tyle, co „tajemnica, tajemniczy obrzęd, sekret, uroczysty obrzęd, święta, objawiona tajemnica Boża”³⁶. Początkowo to greckie słowo było używane na określenie tajemnych obrzędów kultowych sprawowanych w ukryciu. Nazywano je „mysteryjnymi” ze względu na ich tajemnicze rytuały inicjacyjne, mające zjednoczyć nowych członków z bóstwem w tym celu, aby żyli wiecznie. Tłem tego pojęcia były religie mysteryjne późnego antyku, które, powstając pod wpływem kultury orientalnej, odgrywały dużą rolę w czasach powstawania

uwięzieniu (Dz 21,33-23,30; 23,31-26,32; 28,11n; 2 Kor 6,5; 11,23). Wydaje się, że list ten był napisany podczas uwięzienia św. Pawła w Rzymie w latach 61-63. W Ef widoczna jest już bardziej rozwinięta, niż w innych listach, myśl teologiczna (K. Romaniuk. *Zbawcza inicjatywa Boga (według Ef 1,3-14).* RBL 18 (1965) nr 6 s. 328-346; A. E. Klich. *Dary wywyższonego Chrystusa (Ef 4,11).* SSA 3 (1999) nr 3 s. 169-177). Brak w nim pozdrowień, co pozwala przypuszczać, że list ten nie jest przeznaczony do konkretnych adresatów (w tym przypadku do Kościoła w Efezie), lecz miał on raczej charakter listu okólnikowego, przeznaczonego do odczytania w wielu Kościołach Azji Mniejszej, w tym także w Efezie (H. Langkammer. *Problemy literackie Listu do Efezjan, jego aspekty teologiczne i jego eklezjologia.* RTK 27 (1980) z. 1 s. 93-102). Wskazuje na to także bardzo dojrzała nauka o Kościele, jako Ciele Mistycznym Chrystusa (A. Suski. *Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2,11-22.* StPł 11 (1983) s. 13-38; S. Chład. *Chrystus i Kościół według Ef 4,7-16.* CzST 19-20 (1991-1992) s. 7-21). Centralnym tematem jest Jezus Chrystus, wypełniający dzieło zbawienia poprzez Kościół, jako wspólnotę wierzących (S. Mędała). *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan).* w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła.* J. Frankowski, (red.) S. Mędała. Warszawa 1997 (*Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych;* J. Frankowski, (red) t. 9) s. 448-485; R. A. Sikora. *Kościół jako Ciało Chrystusa w Kol i Ef.* RTK 44 (1997) z. 1. s. 129-1380). Przedstawione są tu również zobowiązania moralne chrześcijan, które wynikają z przynależności do Chrystusa.

³⁵ Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich.* Watykan 1986 s. 359.

³⁶ O. Jurewicz. *μυστήριον.* w: *Słownik grecko-polski.* T. 2. Warszawa 2001 s. 68.

Nowego Testamentu³⁷. Jednak w Piśmie Świętym Nowego Testamentu użycie tego słowa nie ogranicza się wyłącznie do określenia tajemnic kultowych, ale posiada ono znacznie szerszy zasięg.

Biblijne rozumienie tajemnicy nie wykazuje większego związku z jakimiś misteriami, czyli obrzędami, ale wskazuje raczej na tajemne zrządzenie Boże, określony plan Boga wobec człowieka. Plan ten polega na tym, że nadejdą czasy, kiedy ludzie popełniający zło, zostaną ukarani, a czyniący dobro, wynagrodzeni przez Boga. Jest to jednak wiedza samego Boga, ukryta przed człowiekiem. Nie można jej przeniknąć rozumem. Jest ona tajemnicą, ponieważ nie była powszechnie znana. Może być objawiona wybranym przez Boga ludziom (Iz 48,3; Am 3,7). Przekazywanie jej może się dokonywać w różny sposób (Rdz 17,1; Rdz 20,3; Lb 22,23; 2 Sm 23,2; Ez 1,1). Wiedza taka jest potrzebna do określenia stosunków człowieka z Bogiem. W takim ujęciu słowo „tajemnica” posiada aspekt zbawczy. Takie właśnie znaczenie słowa „tajemnica” przejmuje Nowy Testament i odnosi go do osoby Jezusa Chrystusa, jako obiecanego Mesjasza, w Którym Bóg najpełniej i w sposób ostateczny odsonił przed człowiekiem swój zbawczy plan wobec niego (Ef 1,1-14). Można przyjąć, że rzeczownik *μυστήριον*, występujący jeszcze cztery razy w Ef (1, 9; 3, 3. 4. 9), oznacza Boży plan zbawienia, Boże postanowienie podjęte przed wiekami.

Chodzi tu więc o tajemnicę ukrytą najpierw w myśli Bożej, z kolei objawionej w dziejach człowieka. Tajemnicę „wielką” ze względu na jej doniosłość. Jako zbawczy plan Boga względem ludzkości, tajemnica ta jest centralnym tematem całego Objawienia. Chodzi nie o przekazanie samej tylko „dobrej nowiny” o zbawieniu, ale równocześnie o zapoczątkowanie dzieła zbawienia jako owocu łaski uświęcającej człowieka na żywot wieczny w zjednoczeniu z Bogiem. Jest to plan zbawienia wobec stworzenia, realizowany w historii i uzyskujący swą pełnię w Synu Bożym, Jezusie Chrystusie, a uobecniany w Kościele³⁸. Wyraźnie ukazuje to Kol 1, 15 – 20, gdzie całe stworzenie jest przedstawione jako zmierzające do swej pełni w Bogu, poprzez Osobę Chrystusa. Szczególnym tego przykładem jest więc pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Dzięki temu staje się ona ilustracją chrześcijańskiego małżeństwa³⁹. Jest dla niego przykładem i ideałem, do którego ono powinno zmierzać. Ale nie tylko to. Zawiera się tu jeszcze coś więcej. Wiąż Chrystusa z Kościołem jest fundamentem, umożliwiającym istnienie małżeństwa chrześcijańskiego. Jedność małżonków istnieje właśnie

³⁷ H. M. Teeple. *Tajemnica*. w: *Encyklopedia Biblijna*. P. J. Achtemeier (red.). Warszawa 1999 s. 1232.

³⁸ G. Bronkamm. *Mysterion*. w: *TWNT IV* s. 825 – 829.

³⁹ A. Jankowski. „Tajemnica to jest wielka” (Ef 5, 32). *RBL* 14 (1961) s. 32 – 42.

dlatego, ponieważ istnieje więź Chrystus – Kościół⁴⁰. Św. Paweł wskazuje na to, że podstaw omawianej analogii należy szukać na linii łączącej w zbawczym planie Boga, małżeństwo jako objawienie tego planu w świecie stworzonym z dziełem ostatecznym, w którym Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego siebie samego⁴¹. W ten sposób, nadając swej odkupieńczej miłości charakter i sens oblubieńczy, autor Listu do Efezjan pisze nie tylko o wielkiej tajemnicy ukrytej w Bogu, ale także – i to nade wszystko – o tajemnicy urzeczywistniającej się przez to, że Chrystus, który aktem miłości odkupieńczej umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, tym samym aktem zjednoczył się z Kościołem na sposób oblubieńczy, podobnie jak jednoczą się ze sobą mąż i żona w ustanowionym przez Stwórcę małżeństwie⁴².

Miłość i jedność w małżeństwie odnajduje swoją „miarę” i uzasadnienie w miłości Chrystusa do Kościoła nie tylko w sensie jakiegoś wzorca, ale w tym znaczeniu, że małżeństwo znajduje swój podstawowy, pełny i trwały sens w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem⁴³. Jedność między małżonkami powstaje już nie tylko z faktu, że oni są tym samym „ciałem” („kość z moich kości i ciało z mego ciała” – Rdz 2, 33), lecz przede wszystkim dlatego – i to jest rys małżeństwa specyficznie chrześcijański – że oboje są członkami jednego Ciała Chrystusa, czyli Kościoła⁴⁴. Jezus w małżeństwie swych wyznawców przedstawia się jako Pan, ukazujący wartość i przymioty prawdziwej miłości. To właśnie On poprzez swe słowo i działanie, zwłaszcza przez Misterium Paschalne, urzeczywistnił możliwość przeżywania małżeństwa w mocy Jego Ducha, zgodnie z pierwotną ideą Stwórcy, małżeństwo chrześcijan jest w takim kontekście naznaczone tajemnicą Nowego Przymierza. To Przymierze umożliwia realizację ideału wyznaczonego małżonkom przez Boga w akcie stworzenia. W gruncie rzeczy przymierze małżeńskie jest aktualizacją w historii więzi Chrystus – Kościół. W ten sposób małżeństwo chrześcijan jest formą obecności w świecie odwiecznej miłości Boga, objawionej w Jezusie Chrystusie. Miłość ochrzczonych małżonków jest więc symbolem realnym zbawczego przymierza Boga z ludzkością i Chrystusa

⁴⁰ K. Rahner. *Die Ehe als Sakrament*. *ThJ* 14 (1971) s. 264 – 280.

⁴¹ J. Grześkowiak. *Partycypacja małżeństwa w oblubieńczej więzi Chrystusa z Kościołem według Ef 5,31-32*. *RTK* 33 (1986) z. 6 s. 73-96; M. Figura. *Chrystus i Kościół – wielka tajemnica (Ef 5,32)*. *Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego*. *Com* 18 (1998) nr 1 s. 71-83.

⁴² Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 362-363.

⁴³ J. Lang. *Grundzüge einer Theologie der Ehe*. „*Wissenschaft und Weisheit*” 35 (1972) s. 105 – 120.

⁴⁴ J. Grześkowiak. *Centralne idee teologii małżeństwa*. w: *Małżeństwo i rodzina*. A. L. Szafranski (red.). Lublin 1985 s. 21 – 53.

z Kościołem⁴⁵. Małżeństwo dlatego można nazwać sakramentem, ponieważ we wspólnocie małżeńskiej realizuje się to, co stanowi istotę sakramentalnej struktury Kościoła – więź Chrystusa z Jego ludem. Będąc symbolem sakramentalnym, małżeństwo jednoczy małżonków z całością historii zbawienia, począwszy od dzieła stworzenia przez Boga, ze starotestamentalnym przymierzem, z paschalną tajemnicą Chrystusa, z misterium Kościoła i eschatyczną pełnią królestwa Bożego⁴⁶. Sakramentalność małżeństwa, którą ukazuje św. Paweł w analizowanym fragmencie, polega więc na uświęceniu samej istoty antropologicznej małżeństwa i całej istoty tego związku przez bezpośrednie włączenie go w nadprzyrodzony porządek Zbawienia⁴⁷.

Małżeństwo chrześcijańskie objawia i aktualizuje miłość Chrystusa do Kościoła⁴⁸. To jest bardzo ważny aspekt małżeństwa chrześcijańskiego⁴⁹. Dzięki temu nie należy ono tylko do rzeczywistości tego świata, lecz włączone jest w strumień zbawczej działalności Chrystusa⁵⁰. Dokonuje się to nie tylko dlatego, że obydwoje małżonkowie są ochrzczeni, lecz również dlatego, że ich status małżeński odbija w sobie oblubieńczy i zbawczy związek, który łączy Chrystusa z Kościołem⁵¹. Związek ten może być więc porównany do przymierza, które oznacza wzajemne i całkowite oddanie się sobie małżonków (Prz 2,17; Ml 2,14)⁵².

⁴⁵ J. Kudasiewicz. *Geneza Pawłowej symboliki małżeństwa*. RTK 5 (1958) s. 3 – 33.

⁴⁶ J. Grześkowiak. *Centralne idee teologii małżeństwa* s. 44.

⁴⁷ J. Bajda. *Powołanie małżeństwa i rodziny. Próba syntezy teologiczno-moralnej*. w: *Teologia małżeństwa i rodziny*. K. Majdański (red.). Warszawa 1980 s. 17 – 25.

⁴⁸ R. Bartnicki. *Tajemnica wielka w Chrystusie i w Kościele (Ef 5,21-33)*. w: *W służbie godności małżeństwa i rodziny. 10-lecie Instytutu Studiów nad Rodziną ATK*. K. Majdański (red.). Łomianki k. Warszawy 1985 s. 46-50.

⁴⁹ Jedność istniejąca pomiędzy Chrystusem i Kościołem jest podstawą realizacji jedności pomiędzy małżonkami, gdyż ta druga włącza się w tę pierwszą, z niej czerpie swe inspiracje i moc. Jest to włączenie się w jeszcze szerszy proces, jakim jest jednoczenie się całego wszechświata z Bogiem. Ten proces trojakiemu jednoczeniu jest naczelnym motywem Listu do Efezjan. S. Bielecki. *Perykopa o chrześcijańskim małżeństwie (Ef 5,21-33) w kontekście całego listu*. *Współczesna Ambona* 16 (1988) nr 3 s. 140.

⁵⁰ A. Jankowski. „Tajemnica to wielka” (Ef 5,32) s. 32-42.

⁵¹ J. Kudasiewicz. *Pieśń nad Pieśniami chrześcijańskiego małżeństwa (Ef 5,21-33)*. W: *U źródeł mądrości*. S. Hareźga (red.). Rzeszów 1997 s. 241.

⁵² R. Schnackenburg. *Der Brief an die Epheser (EKK)*. Zurich-Neukirchen 1982 s. 262.

2. Obrzęd liturgiczny sakramentu małżeństwa sposobem włączenia małżonków w relację Chrystus - Kościół

Włączenie małżonków w więź Chrystusa z Kościołem dokonuje się za pomocą obrzędu liturgicznego sakramentu małżeństwa⁵³, który nie tylko udziela małżonkom łaski sakramentalnej, ale również jest on jej opisem i wyjaśnieniem. Na tym polega duszpasterska rola samej liturgii zaślubin, która powinna być zawsze wykorzystana⁵⁴. Choć forma liturgiczna tego sakramentu nie jest konieczna do jego ważności, to jednak jest ona wymagana do godziwości zawarcia związku małżeńskiego. Podkreślona zostaje w ten sposób doniosłość sakramentu małżeństwa jako specyficznego źródła sakramentalności. Wyrażają to precyzyjnie przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego w tej materii⁵⁵.

Obrzęd liturgiczny sakramentu małżeństwa nie może zostać zredukowany do samej ceremonii, która byłaby jedynie efektem różnych kultur i uwarunkowań socjologicznych. Zwyczaje poszczególnych narodów i plemion mogą jednak zostać wykorzystane w celebracji pod warunkiem, że będą one wyrażały gromadzenie się wspólnoty eklezjalnej będącej znakiem wiary Kościoła, który w sakramencie małżeństwa rozpoznaje obecność Zmartwychwstałego Pana jednoczącego małżonków z Miłością Trynitarną⁵⁶.

Obrzęd liturgiczny zawierania sakramentu małżeństwa istniał w Kościele od bardzo dawna. Początkowo Kościół przejął obrzędy zawierania małżeństwa ze środowiska, w którym żyli chrześcijanie, czyli z poszczególnych kultur basenu Morza Śródziemnego, o czym świadczy autor Listu do Diogneta, czy też pisma Tertuliana⁵⁷. Jednak małżonkowie chrześcijańscy, w odróżnieniu od innych, mieli świadomość, że ich związek jest oparty na Chrystusie.

Znaczniejszy rozwój liturgii sakramentu małżeństwa miał miejsce od połowy IV wieku po Chrystusie, ponieważ zaczyna się go wiązać z liturgią słowa i Eucharystią. Dołączone zostają do tego także różne modlitwy, które celebrans zanoszą do Boga, celem uproszenia łask dla małżonków wraz

⁵³ KKK, 1621-1624.

⁵⁴ W. Świerzawski. *Liturgia sakramentu małżeństwa*. w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*. A. Szczotok, (red.) E. Liskowacka. Katowice 1993 s. 230.

⁵⁵ KPK, 1119-1120.

⁵⁶ Papińska Rada ds. Rodziny. *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*. Nr 60. w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*. T. II. K. Lubowicki (red.). Kraków 1999.

⁵⁷ B. Nadolski. *Liturgika. Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*. T. III. Poznań 1992 s. 192. 195.

z błogosławieństwem⁵⁸. Oznacza to, że stopniowo chrześcijaństwo zaczęło wnosić do zastanych obrzędów zawierania małżeństw swoje treści duchowe. Wymownym tego przykładem są sakramentarium Leonianum i Gelasianum. Zostały one później zastąpione przez coraz bardziej rozpowszechniony w liturgii rzymsko-gregoriańskiej tak zwany Liber Sacramentorum, przypisywany papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu⁵⁹.

Wkład Soboru Trydenckiego w liturgię sakramentu małżeństwa wyraził się w dekreście Tametsi, w którym Kościół po raz pierwszy określił kanoniczną formę zawierania małżeństwa⁶⁰. Po Soborze Trydenckim forma liturgiczna zawierania małżeństwa w Kościele łacińskim została szczegółowo opracowana przez Pawła V⁶¹.

Najważniejsza z reform w dziedzinie obrzędowości sakramentu małżeństwa została podjęta przez Sobór Watykański II. Była ona podyktowana koniecznością pogłębienia sposobu rozumienia tej obrzędowości i dostosowania jej do wymogów współczesnego świata, poddanego licznym i głębokim przemianom politycznym, a zwłaszcza kulturowym. Zadanie to zostało podjęte przez Konstytucję o liturgii świętej, która w sposób krytyczny rozpatrzyła dotychczasowy obrzęd zawierania małżeństwa. Należało wypracować zwłaszcza formę obrzędu, która jaśniej oznaczałaby łaskę sakramentu małżeństwa i podkreślała obowiązki małżonków⁶². W oparciu o tę wytyczną Święta Kongregacja Obrzędów wydała w formie księgi liturgicznej dekret zatwierdzający i promulgujący nowy obrzęd sprawowania małżeństwa⁶³. W ten sposób został odnowiony obrzęd zawierania małżeństwa zawarty w Rytuale Rzymskim.

Dekret Kongregacji stał się wzorcem i podstawą do opracowania obrzędów sakramentu małżeństwa w językach narodowych, które uwzględniałyby prawnie przyjęte zwyczaje lokalne. W języku polskim po raz

⁵⁸ B. Kleinheyer. *Riten und Ehe und Familie*. w: *Gottesdienst der Kirche*. Hg. H. B. Meyer. T. VIII. *Sakramentalische Feiern II*. Regensburg 1984 s. 85.

⁵⁹ M. A. Żurowski. *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*. Katowice 1987 s. 335-336.

⁶⁰ W. Schenk. *Liturgia sakramentów świętych*. T. II. Lublin 1962 s. 129.

⁶¹ Forma ta została wydana w 1614 roku w Rytuale Rzymskim. Nowsze wydanie tego rytuału dostosowane do potrzeb polskich zostało wydane w Katowicach w 1927 (*Rituale Romanum Ecclesii Poloniae accomodatum*. Katowice 1927). Wyjątki z tego rytuału przygotowane do użytku duchowieństwa w Polsce zostały wydane w 1963 (*Collectio Rituum cintonens excepta*. w: *Rituali romano Ecclesii Poloniae adaptato*. Katowice 1963 s. 155n).

⁶² *KL*, 77.

⁶³ Zostało to dokonane 19 III 1969 roku. W. Góralski. *Kościelne prawo małżeńskie* s. 90.

pierwszy obrzęd taki został zatwierdzony w 1973 roku⁶⁴. Przepisy nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego ogłoszone w 1983 roku zezwalają poszczególnym Konferencjom Episkopatu na opracowanie własnego obrzędu zawierania małżeństwa, lecz wymagającego zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską, odpowiadającego miejscowym i ludowym zwyczajom, przystosowanym do ducha chrześcijańskiego z zachowaniem odpowiedniego prawa⁶⁵. W oparciu o te wytyczne Komisja Episkopatu Polski do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego przygotowała drugie wydanie wzorcowe obrzędów sakramentu małżeństwa w języku polskim⁶⁶.

Nowy obrzęd liturgiczny sakramentu małżeństwa podkreśla pewne aspekty teologii małżeństwa. Pierwszy z nich, który można określić jako trynitarny, dotyczy wspólnoty małżeńskiej, jako utrwalającej prawdziwy obraz Bożej miłości. To Trójosobowy Bóg jest źródłem miłości małżeńskiej, która dzięki temu może uczestniczyć w życiu samego Boga. Drugi aspekt, teocentryczny, odnosi się do wzajemnej miłości małżonków jako ukazującej przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem. Przymierze to wywodzi się ze Starego Testamentu, jednak swoją pełnię uzyskuje ono w Nowym Testamencie poprzez dzieło Zbawienia, którego dokonał Syn Boży, Jezus Chrystus. Trzeci aspekt, chrystocentryczny, dotyczy wspólnoty zaślubionych jako symbolu związku Chrystusa z Kościołem. Oznacza to, że małżeństwo jest sakramentem, czyli stale odtwarza i urzeczywistnia ten związek, który jest udziałem w rzeczywistości zbawczej. Ostatni aspekt teologii związku małżeńskiego, zwany eklezjalnym, który odsłania nowy obrzęd sakramentu małżeństwa, wskazuje, polega na tym, że małżonkowie, będąc włączeni w społeczność Kościoła, dają wobec świata świadectwo o Bogu. Są oni więc powołani do apostołstwa⁶⁷. Te cztery aspekty teologicznego spojrzenia na małżeństwo, wyrażone w odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa, przedstawiają związek małżeński na tle historii zbawienia jako instytucję Bożą, mającą nie tylko ukazywać wielkie wydarzenia zbawcze, ale jednocześnie włączoną w główne nurty działania Bożego.

⁶⁴ M. Tschuschke. *Małżeństwo i rodzina w świetle odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa*. *AK* 84 (1975) z. 1 (396) s. 86.

⁶⁵ *KPK*, 1120.

⁶⁶ Zostało ono przedłożone i następnie zatwierdzone przez watykańską Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w 1990 roku. Trzecie wydanie tych obrzędów zostało zatwierdzone przez tę Kongregację w 1993 roku i jest ono obecnie obowiązujące w Polsce (*Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego*. Katowice 1996).

⁶⁷ M. Tschuschke. *Małżeństwo i rodzina w świetle odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa* s. 87-94.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do *Obrzędów sakramentu małżeństwa* po przypomnieniu znaczenia i godności sakramentu małżeństwa, obowiązków duszpasterza oraz wskazaniu, że będąc ustanowionym także dla wzrostu i uświęcenia ludu Bożego, jego sprawowanie ma charakter wspólnotowy, zaleca, aby w liturgii małżeństwa, którą zwykle należy sprawować podczas Mszy św., występowały zasadnicze elementy. Pierwszym z nich jest liturgia słowa, która uwypatnia znaczenie chrześcijańskiego małżeństwa w dziejach zbawienia, jak również jego zadania i obowiązki uświęcenia małżonków. Drugim elementem jest zgoda zawierających umowę małżeńską, o którą pyta i przyjmuje od narzeczonych asystujący kapłan, jako urzędowy świadek Kościoła. Następnym elementem jest modlitwa nad oblubieńcem i oblubienicą, w której kapłan prosi o błogosławieństwo Boże dla ich związku małżeńskiego. Ostatnim elementem obrzędu liturgicznego sakramentu małżeństwa jest Komunia eucharystyczna obojga małżonków (w przypadku gdy dwie strony są katolikami) i pozostałych uczestników. Jest ona głównym źródłem ich miłości, dzięki której wchodzi we wspólnotę z Bogiem i ze sobą wzajemnie⁶⁸.

Dla zachowania podniosłości sakramentu małżeństwa i niewarunkowania jej przez jakikolwiek czynnik ludzki jest zalecane, ażeby w czasie sprawowania liturgii małżeństwa nie okazywać żadnych szczególnych względów prywatnym osobom lub stanowiskom społecznym⁶⁹. Chodzi tu zwłaszcza o rozbudowane nadmiernie ceremonie i zewnętrzną wystawność⁷⁰. Należy zadbać, aby szczegóły celebracji sakramentu małżeństwa odznaczały się umiarkowaniem, prostotą i autentycznością⁷¹. Jediną możliwością odstępstwa od tej zasady jest zgodne z przepisami liturgicznymi okazanie szacunku należnego odpowiednim władzom świeckim.

Co się tyczy czasu sprawowania obrzędu sakramentu małżeństwa, to można tego dokonać niemal w każdym okresie roku liturgicznego z zachowaniem jednak pewnych wskazań. Dotyczą one wyboru odpowiednich formularzy mszalnych lub właściwych czytań⁷². Zakazane jest sprawowanie

⁶⁸ *Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich.* Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego nr 35.

⁶⁹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich.* Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego nr 31.

⁷⁰ *KL*, 32.

⁷¹ Papieska Rada ds. Rodziny. *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa.* Nr 71. w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie.* T. II.

⁷² *Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich.* Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego nr 34.

obzędów sakramentu małżeństwa w takie dni, którymi są: Wielki Piątek Męki Pańskiej i Wielka Sobota⁷³.

Podsumowując analizy dotyczące sakramentalności małżeństwa, należy stwierdzić, że jej podstawą jest relacja pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Badając istotę tej relacji, można stwierdzić, że sakramentalność małżeństwa polega na możliwości działania zbawczego w tym związku stworzonym przez męża i żonę. Wynika to głównie z faktu, że jedność małżeńska czerpie swój wzór z jedności istniejącej pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Ta przestrzeń zbawcza jest fundamentem dla wszystkich zasad życia małżeńskiego.

⁷³ *Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich.* Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego nr 32.

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI

JAK WYGLĄDAŁA ARKA PRZYMIERZA (Wj 25,10-22)?

Arka Przymierza jest jednym z tych świętych przedmiotów pierwszego przymierza, o których w Biblii mówi się najczęściej. Statystyki podają, że słowo 'ārôn pojawia się w samej tylko Biblii hebrajskiej ponad dwieście razy¹. Znamienne jest, że spośród wszystkich tych wzmianek o tajemniczym przedmiocie kultu wiele razy podaje się sposób obchodzenia się z Arką, różne jej nazwy oraz zmieniające się funkcje, które spełniała, ale raz tylko mówi się o jego wyglądzie. Opis ten znajduje się w Księdze Wyjścia 25,10-22. Instrukcje o budowie Namiotu Spotkania, mobilnego sanktuarium będącego pierwowzorem świątyni jerozolimskiej, w zgodnej opinii egzegetów, przypisywane są redakcji kapłańskiej. Oznacza to, że opis wyglądu Arki Przymierza, nazywanej w tym materiale Arką Świadcstwa, powstał najwcześniej w okresie wygnania babilońskiego, a być może jeszcze później². W tym czasie Arka uznana była już za zaginioną (por. Jr 3,16-17)³ i nie stanowiła istotnego przedmiotu kultowego. Jej rola od czasów szkoły deuteronomistycznej, a więc co najmniej od drugiej połowy VII wieku przed Chrystusem, była zredukowana do symbolu reprezentującego przymierze, stąd dominujące określenia Arka Przymierza czy później Arka Świadcstwa. Można, a nawet trzeba, zatem postawić sobie pytanie o to, czy kapłański opis Arki jest wiarygodny historycznie, czy też ma raczej do spełnienia jedynie określone cele teologiczne. W większości przedstawień ikonograficznych, także tych współczesnych, Arka ukazywana jest dokładnie

¹ H.J. Zobel, 'ārôn, w: ThWAT, t. I, s. 397; S.T. Hauge, 'ārôn, w: NIDOTTE, t. I, s. 501.

² Na temat dyskusji dotyczącej datacji tradycji kapłańskiej por. J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią i teologią* (Studia i rozprawy 9), Szczecin 2006, s. 176—176.

³ Na temat różnych hipotez związanych ze zniknięciem Arki por. M. Haran, *The Disappearance of the Ark*, IEJ 13/1963, s. 46-58; R. Price, *Searching for the Ark of the Covenant. Latest Discoveries and Research*, Eugene 2005.

tak, jak przedstawia to opis z Wj 25,10-22. Za wiarygodny uznaje się także ten opis w niektórych opracowaniach podejmujących dyskusję o wyglądzie Arki⁴.

1. Kontekst teologiczno-literacki Wj 25,1-22

Jak zostało to już wspomniane, panuje względny konsensus wśród badaczy klasyfikujący Wj 25-31.35-40 jako materiał kapłański⁵. Różnice pomiędzy pierwszą częścią (instrukcje) i drugą (wykonanie) pozwalają sądzić, że proces redagowania tego kompleksu był rozciągnięty w czasie i do pierwotnej wersji opowiadania dopisywane były kolejne uzupełnienia. Takie dodatki mogą stanowić także rozdziały 30-31. Księga Wyjścia, począwszy od rozdziału 19, opowiada o teofanii na Synaju, objawieniu Prawa i zawarciu przymierza (Wj 19-24). Opowiadanie to kończy się zapowiedzią przekazania dwóch kamiennych tablic (Wj 24,12-18), co zostanie spełnione dopiero w Wj 31,18. Pomiędzy Wj 24,18 i 31,18 pojawia się długa sekwencja zawierająca kolejne przemówienie Boga (por. Wj 25,1) dotyczące tym razem szczegółowych instrukcji związanych z budową przenośnego sanktuarium: Namiotu Spotkania wraz z jego wyposażeniem. Nietrudno się domyślić, że intencją autorów kapłańskich było nadanie statusu woli Bożej planowanym lub już wykonywanym elementom przyszłej świątyni i sprawowanym w niej praktykom kultowym.

Pośród sprzętów znajdujących się w najświętszej części sanktuarium, tzw. Przybytku (Wj 25-26), na pierwszym miejscu znajduje się Arka opisana szczegółowo w Wj 25,10-22. Przyglądając się kapłańskim rytuałom z okresu drugiej świątyni, trudno nie zauważyć centralnej roli tzw. Dnia Przebłagania i miejsca, jakie w tym rytuale odgrywa przebłagalnia (Kpł 16). Dokładnie nad nią Bóg przemawia do Mojżesza (Wj 25,22; por. 30,6; Lb 7,89). Bez wątplenia jest więc najważniejszym elementem wchodzącym w skład centralnej części drugiej świątyni. Przebłagalnia jest ułożona na Arce, ale w taki sposób, aby stanowić niezależny od niej element (por. Wj 35,12), a szczegółowy jej opis świadczy o tym, że autor kapłański traktuje ją jako coś ważniejszego niż znajdująca się pod nią Arka⁶. Takie podejście autora kapłańskiego nie powinno nikogo dziwić. W jego czasach Arka jest już jedynie odległym wspomnieniem, a przebłagalnia ważnym i aktualnie używanym akcesorium kultowym. Powyższe, wstępne spostrzeżenia mogą budzić podejrzenia, że cały opis Arki jest fikcyjny i służy jedynie legitymizacji archaicznego statusu przebłagalni.

⁴ A. Mozgól, *Arka Przymierza*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 37-65.

⁵ A. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis 1992, s. 44-61.

⁶ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 316.

Z drugiej strony, nawet jeżeli takie podejście jest uzasadnione, nie można wykluczyć, na co słusznie zwracają uwagę niektórzy egzegeci⁷, że autor kapłański, choć osobiście Arki nie widział, posłużył się przekazaniem przez tradycję opisem jej prawdziwego wyglądu. Problem może pomóc rozstrzygnąć konfrontacja z tym, co przekazuje nam jako materiał porównawczy archeologia oraz dokładna analiza egzegetyczna wspomnianego opisu kapłańskiego.

2. Dane historyczne

Według Pwt 10,1-5 (por. 1 Krl 8,9) Arka wydaje się być prostą skrzynią, służącą jako pojemnik na tablice przymierza⁸. Teologia deuteronomistyczna ogołociła ten święty przedmiot z jakiegokolwiek tajemniczości. O ile w starszych tekstach zachowanych przez nią w księgach historycznych (np. 1 Sm 4-6; 2 Sm 6)⁹ Arka wydaje się pełnić rolę pewnego *numinozum* emanującego mocą Bożą i reprezentującego samego Jahwe, o tyle dla Deuteronomisty w jego własnych opracowaniach wszystkie te elementy ustępują miejsca przekonaniu, że Bóg Izraela jest wystarczająco reprezentowany przez swoje IMIĘ, a jedynym symbolem tej obecności są dwie kamienne tablice z zapisaną na nich wolą Bożą potwierdzającą fakt zawarcia przymierza. Ponieważ tablice te znajdują się w Arce, to nosi ona miano „Arki Przymierza”. Sama z siebie nie ma jednak żadnego szczególnego znaczenia. Jest pojemnikiem na tablice przymierza i niczym więcej.

Taka koncepcja zgadza się w pełni z etymologicznym znaczeniem słowa „arka”. W większości języków semickich słowa wywodzące się prawdopodobnie z tego samego rdzenia oznaczają skrzynkę lub pojemnik¹⁰. Takie podstawowe znaczenie zachowało się także w Biblii hebrajskiej (por. 2 Krl 12,10.11; 2 Krn 24,8.10.11). Materiał porównawczy pozwalający wyobrazić sobie Arkę jako przenośne sanktuarium nie jest zbyt bogaty. Próby wykazania podobieństw pomiędzy archaicznym obiektem kultowym Izraela, a przykładami przenośnych sanktuariów znanych z kultury nomadycznej, zwłaszcza protoarabskiej i wczesnoislamskiej¹¹, nie pozwalają wyciągnąć zbyt daleko idących wniosków, gdyż dzieli je od Arki dystans ponad tysiąc lat. Większość współczesnych badaczy przychyliła się ponadto do tezy o pochodzeniu Arki

⁷ J.I. Durham, *Exodus* (WBC 3), Waco 1987, s. 357-358.

⁸ Problematykę tę rozwinąłem w mojej, cytowanej już książce *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, s. 158-169.

⁹ Tamże, s. 58-141.

¹⁰ D. Marcus, *The Term 'Coffin' in the Semitic Language*, JANES 7/1975, s. 85-94. S.T. Hauge, *'ārôn*, s. 500.

¹¹ J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting*, HUCA 17/1943, s. 153-266. Na ten temat także J. Lemański, *Arka Przymierza*, s. 17-21.

z kraju o wysoko rozwiniętej kulturze. Ponieważ tradycja biblijna łączy budowę Arki z czasem wędrówki po pustyni, część egzegetów jest zdania, że pierwowzorem Arki były „święte skrzynie” licznie używane w kulcie egipskim. Ich przykładem są choćby znaleziska pochodzące z grobu słynnego Tutankhamona, które można oglądać dziś w Muzeum Kairskim¹². Podobnych obiektów kultowych nie brakowało jednak również w Babilonii, czego przykładem jest „kosz” bogini Tammuz, mini świątynie Hetytów i Nabatejczyków czy domki-sanktuaria dawnych Kanaanejczyków znalezione w Megiddo.

Wszystkie przywoływane przykłady i porównania pozwalają mieć wyobrażenie, jak mogła wyglądać i w jaki sposób była używana Arka Przymierza, nie rozstrzygają jednak kwestii, czy jej biblijny opis z Wj 25,10-22, a przede wszystkim relacja o jej budowie podczas wędrówki po pustyni (por. Wj 37,1-9; Lb 10,1-9; 14,44), są reminiscencją autentycznej tradycji, czy jedynie wytworem teologicznych potrzeb szkoły kapłańskiej, która dążyła do archaizacji wszystkich znanych sobie instytucji, praktyk i obiektów kultowych?

3. Opis Arki w Wj 25,10-22

Opis Arki ma wyraźnie dwie części. W pierwszej z nich (ww. 10-16) mówi się o skrzyni (ww. 10-11) stanowiącej jej zasadniczy element, drążkach do jej przenoszenia (ww. 12-15) i przeznaczeniu (w. 16). W drugiej (ww. 17-22) natomiast przedmiotem zainteresowania jest przebłagalnia (w. 17), cheruby umieszczone na jej szczycie (ww. 18-20) i rola, jaką odgrywać będzie przebłagalnia w kontaktach z Bogiem (w. 22). Wiersz 21 informuje natomiast o wzajemnej relacji obu opisanych przedmiotów i w istocie jest jedynym biblijnym „dowodem” połączenia przebłagalni z Arką.

Skrzynia opisana w ww. 10-11 pozwala sądzić, że Arka miała wymiary i kształt średnio dużej skrzyni o wymiarach prostokąta (około 125x75x75 cm)¹³. Odpowiada to podstawowemu znaczeniu słowa „arka”. Akacja, z której wykonany ma zostać święty obiekt, jest typowym drzewem rosnącym na półwyspie Synaj (por. Wj 25,5bB)¹⁴ często używanym także przez starożytnych Egipcjan ze względu na wyjątkowe walory, jak lekkość i trwałość (LXX określa ją jako *asēpta*). W Egipcie uważano ją także za święte drzewo. Skrzynia ma być cała pokryta czystym złotem i obramowana złotym ornamentem (w. 11). Ten

¹² R. Price, *The Searching for the Ark*, s. 48-49.

¹³ Na temat miary *'ammāh* tłumaczonej zwykle jako „łokieć”, R. Fuller, w: Nidotte, t. I, s. 421-424.

¹⁴ P. Maiberger, *Akacie*, w: NBL, t. I, s. 68-69; B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, Kraków 2004, s. 86-88.

kruszec uważany jest za najcenniejszy i jako jedyny godzien jest pokrywać najświętsze miejsce w świątyni. Arka wzmiankowana jest jako pierwszy element przyszłego sanktuarium i stanowi jego centrum.

Cztery odlane ze złota pierścienie, rozmieszczone symetrycznie po obu stronach Arki na każdym z jej rogów (w. 12), służą do wkładania drążków niezbędnych do odpowiedniego, naznaczonego respektem, przenoszenia świętego przedmiotu (ww. 13-14). Podobnie jak skrzynia, drążki też mają zostać pokryte złotem. Zgodnie z instrukcją po umieszczeniu ich w pierścieniach nie powinny one być już stamtąd wyciągane (w. 15). Tradycja w tym względzie jest jednak sprzeczna. Według Wj 40,20 (P?) nakaz ten nie był respektowany, zaś według 1 Krł 8,8 (DtrH) drążki pozostawały na swoim miejscu po zdeponowaniu Arki w świątyni Salomonowej. Autor kapłański wydaje się mieć zatem przed oczyma sytuację opisaną przez Deuteronomistę. Usytuowanie pierścieni pozwala sądzić, że chodzi o zachowanie nietykaności Arki (por. 2 Sm 6,6-7) i uszanowanie *sacrum*, które zawiera. Można się jedynie domyślać, czy pierścienie pełniły także rolę nóżek, które oddzielały Arkę od ziemi¹⁵.

Wiersz 16 wyjaśnia uprzywilejowane miejsce Arki w kapłańskiej koncepcji całego sanktuarium. Jest ona pojemnikiem zawierającym „świadectwo” (*'ēdut*). Dla P słowo to przyjmuje szczególne znaczenie, wskazuje na postanowienia i zobowiązania wynikające z przymierza zawartego pomiędzy Bogiem i Izraelem¹⁶. Już Deuteronomista postrzegał Arkę inaczej niż wcześniejsze tradycje. Nie była ona dla niego emanującym straszliwą mocą *numinozum* reprezentującym Boga, ale zwykłym pojemnikiem zawierającym tablice z przykazaniami (Pwt 10,1-9). Autor kapłański przejął tę koncepcję Arki, ale zrezygnował z określenia „Arka Przymierza” używanego przez swego poprzednika i konsekwentnie nazywał świętą skrzynię „Arką Świadectwa”¹⁷. Zmiana nazwy wiąże się zapewne ze zmianą w rozumieniu samego przymierza, które jest dla P bez wątpienia równie ważne jak dla autora deuteronomistycznego. Po katastrofie wygnania babilońskiego i kryzysie religijnej tożsamości narodu wybranego P proponuje jednak znacznie dalsze odniesienie do idei przymierza niż tylko przymierze Synajskie. Abraham (Rdz 17) i Noe (Rdz 9) są nośnikami tradycji o przymierzu-obietnicy, w odniesieniu do którego, Synaj jest tylko etapem na drodze realizacji Bożego planu zbawienia. Z tego też względu żaden przedmiot, w tym także Arka, która zaginęła w tajemniczych okolicznościach jeszcze przed deportacją do Babilonii (por. Jr 3,16-17), nie może determinować trwania samego przymierza. Dla

¹⁵ Na ten temat por. C. Houtman, *Exodus* (HCOT), t. I, Leuven 2000, s. 378-379.

¹⁶ J. Lemański, *Arka Przymierza*, s. 179.

¹⁷ C.L. Seow, *Ark of the Covenant*, w: ABD, t. I, s. 386-392.

P znacznie ważniejsza od samej Arki jest pamięć o tym, co ona zawierała i co ta zawartość reprezentowała¹⁸.

Począwszy od w. 17 zaczyna się opis zupełnie innego przedmiotu. Znaczenie nazwy *kappōret* jest wciąż dyskusyjne. Rdzeń *kpr*, z którym większość badaczy łączy etymologię tego słowa, może oznaczać: „oczyszczać”, „dokonywać ekspiacji”, „wymazywać”, ale i „pokrywać”, „przykrywać”¹⁹. Antyczne tłumaczenia przyjmują pierwszy sens (LXX: *hilastērion*, Wulgata: *propitiatorium* – przebłagalnia). Opis w w. 21 sugeruje jednak, że chodzi o pokrywę zamykającą Arkę od góry. Z kolei dalsza część wypowiedzi (w. 22) pozwala sądzić, że przebłagalnia będzie mieć w przyszłości do spełnienia ważną rolę w rytuale Dnia Pojednania (Kpł 16). Powiązanie „przebłagalni” z Arką wydaje się więc zabiegiem czysto literackim. Poza materiałem kapłańskim Arka nigdy nie występuje razem z przebłagalnią, a i sama przebłagalnia nie pojawia się w tekstach nie-kapłańskich. Wyjątek stanowi 1 Krn 28,11, gdzie miejsce, w którym dawniej znajdowała się Arka, nazywane jest „domem przebłagalni”. Połączenie ma więc na celu archaizację i podniesienie rangi *kappōret*, ważnego w kapłańskim rytuale ekspiacyjnym obiektu kultowego z okresu powygniowego. Autor kapłański dokonuje tego, łącząc go z Arką – zaginionym obiektem sakralnym o uznanym w przeszłości statusie.

Również sposób opisanie cherubinów budzi wiele wątpliwości co do zgodności z rzeczywistością historyczną (ww. 18-20). Dla autorów biblijnych cheruby to postaci o wyglądzie hybrydy łączące w sobie różne elementy zwierzęce, czasem też ludzkie²⁰. Badania artefaktów, jakimi są m.in. starożytne trony, pozwalają sądzić, że idea tych postaci wywodzi się z koncepcji gwardii strzegącej tronu władcy²¹. Istotnie w Pięcioksięgu cheruby, poza rolą strażników Edenu (Rdz 3,24), pojawiają się jeszcze tylko w połączeniu z Arką. W innych tekstach pełnią też rolę tragarzy noszących samego Boga lub Jego tron (Ps 18,11; Ps 80,2; 99,17; 2 Sm 22,11; 2 Krl 19,15; Iz 37,17; Ez 9,3; 10,4). Najstarszy biblijny opis tych postaci znajduje się w relacji o budowie świątyni Salomona i dużej mierze odpowiada on koncepcji zapoznanej ze wspomnianych już artefaktów pochodzących ze starożytnego Bliskiego Wschodu²². Niewykluczone więc, że pierwotna koncepcja *debir* – najświętszego

¹⁸ M. Görg, *Zur „Lade des Zeugnisses”*, BN 4/1977, s. 13-15.

¹⁹ R.E. Averbeck, *kpr*, w: NIDOTTE, t. II, s. 687-710.

²⁰ C. Meyers, *Cherubim*, w: ABD, t. I, s. 899-900.

²¹ R. de Vaux, *O cherubinach i Arce Przymierza, o sfinksach – strażnikach i boskich tronach w tradycji starożytnego Wschodu*, w: H. Olescho (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2003, s. 25-32.

²² Szczegółową analizę por. M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron* (AOAT XV.1), t. I, Neukirchen-Vluyn 1985, s. 311-319.

i centralnego miejsca w świątyni Salomona, polegała na tym, iż cheruby reprezentowały niewidzialny tron Boga²³. Ich obecne usytuowanie na wieku przykrywającym Arkę nie pokrywa się jednak ani rozmiarami tych postaci, ani ich opisem z tym, co zawiera opis Deuteronomisty (1 Krl 6,23-28). P zaczerpnięło więc swoją wizję z wcześniejszej tradycji, ale nadało jej własną charakterystykę właściwą potrzebom obecnego opisu. Cheruby są tu znacznie mniejsze, zwrócone twarzami do siebie i zarazem w kierunku przebłagalni, a ich skrzydła wydają się osłaniać *kappōret*, co sugeruje rdzeń *skk* – „przykrywać”, „strzec”, „osłaniać”. Nie ma więc wątpliwości, że to przebłagalnia jest dla P najistotniejszym elementem całej konstrukcji.

Dwa pochodzące z różnych okresów i mające różne zastosowania kultowe przedmioty: Arka i przebłagalnia zostają teraz połączone (ww. 21-22). Przebłagalnia wydaje się pełnić rolę przykrywy lub wieka zamykającego Arkę od góry (w. 21a). Najistotniejsze jest jednak to, że kiedy już nie było samej Arki, przebłagalnia mogła uchodzić za autentyczny i najważniejszy jej element zachowany i używany w kulcie podczas jednego z najważniejszych rytuałów ekspiacyjnych okresu powygniowego (por. Kpł 16,11-19). Zastąpiła też Arkę w przypisywanej jej przez najstarsze tradycje roli reprezentowania Boga²⁴. Bóg Izraela będzie objawiał się teraz nad przebłagalnią i pomiędzy skrzydłami cherubów (w. 22; por. Kpł 16,2; Lb 7,89). W ocenie autora kapłańskiego Arka była i pozostała zatem jedynie pojemnikiem na Świadek (w. 21b).

Wnioski

Opis Arki Świadectwa (Wj 25,10-22) jest jedynym przekazem biblijnym na temat wyglądu tego świętego obiektu. Dokonany został przez szkołę kapłańską w czasach, gdy Arka już zaginęła. Rozłożenie akcentów w całej perykopie zawierającej instrukcje budowy Arki wyraźnie pokazuje, że nie ona, ale przebłagalnia, ukazana tu jako przykrywa Arki oraz chęć jej legitymizacji stoi w centrum zainteresowania autora kapłańskiego. Również cheruby nie odpowiadają wcześniejszym relacjom na temat tych postaci i wyraźnie podporządkowane zostają tu podkreśleniu znaczenia przebłagalni. Nie można mieć zatem żadnej pewności co do autentycznego wyglądu Arki Przymierza. Materiał porównawczy, jak i sama etymologia słowa „arka”, pozwalają mieć jedynie pewność, że Arka rzeczywiście miała kształt skrzyni.

²³ E. Borowski, *Cherubim God's Throne?*, BAR 21/1995, s. 36-41.

²⁴ J. Lemański, *Arka Przymierza*, s. 236-237.

ALICJA ŁYSKAWKA

JAN PAWEŁ II I JEAN PAUL SARTRE O ODPOWIEDZIALNOŚCI W ŚWIETLE WOLNOŚCI

W książce *Pamięć i tożsamość*¹ Jan Paweł II zawarł między innymi zwięzłą i zarazem krytyczną analizę współczesnego rozumienia ludzkiej wolności i wynikającej z niej odpowiedzialności, nawiązując do filozoficznych przemyśleń Jean Paul Sartre'a². Obaj pokazują bowiem nierozzerwalny związek ludzkiej wolności z odpowiedzialnością i obaj zaznaczają, że rozumienie tej ostatniej zależy od koncepcji ludzkiej wolności. Prześledźmy i porównajmy uzyskane przez nich rozstrzygnięcia dotyczące implikowanej przez wolność odpowiedzialności.

J.P. Sartre jest zdania, że sama wolność jest niedefiniowalna. Nie jest możliwe uchwycenie jej istoty. Stąd nie znajdujemy w jego filozofii jej definicji. Wolność przeżywamy i jest to jedyna droga dojścia do niej: „jestem w sposób konieczny świadomością wolności”³. W celu pokazania, że człowiek jest wolnością, Sartre łączy wolność ze świadomością, która jest „tym, czym nie jest, nie będąc tym, czym jest”⁴. Innymi słowy, świadomość sama dla siebie jest swym własnym niebytem, sama siebie neguje. Jest ona dynamicznym stawaniem się, które się samo zaprzecza. Intencjonalność sprawia, że jest ona ciągle czymś innym: jest i zarazem nie jest. Coś intencjonalnego jest gwarantem jej istnienia i jednocześnie nie jest ona tym, czego jest intencjonalnością. Świadomość to dialektyczny, asubstancjalny, nigdy niekończący się proces. Nic jej nie ogranicza, bo zawsze może być tym, czym nie jest. Następuje bowiem w niej moment neantyzowania (unicestwiania) świata, jak i siebie samej. W ten sposób nie ulega ona determinizmowi *bytu w sobie* ani *bytu dla siebie*. Jest to możliwe, gdyż w świadomości istnieje „nie-pozycjonalna” świadomość jej

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

² Jan Paweł II ma tu na uwadze poglądy J.P. Sartre'a zawarte przede wszystkim w dziele *Egzystencjalizm jest humanizmem*; J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.

³ J.P. Sartre, *Byt i nicłość*, fragmenty przeł. K. Pomian, J. Piasecka, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 352.

⁴ Tamże, s. 353.

istnienia, która przejawia się właśnie jako wolność. Ta możliwość wychodzenia do nicości, nieustanna możliwość przekraczania siebie ku czemuś, co nią nie jest, co wobec niej jest nicością, jest - według Sartre'a - wolnością⁵. Beztreściowa wolność jest pierwotną treścią świadomości. Wolności nie da się oddzielić od istnienia świadomości, ona jest tym istnieniem⁶. Wolność i świadomość są czymś jednym.

W nawiązaniu do rozstrzygnięć Arystotelesa Jan Paweł II przypomina, że wolność jest „własnością woli, która urzeczywistnia się przez prawdę”⁷. Wolność jest definiowalna i wiąże się z władzą człowieka, jaką jest wola. Człowiek w swym działaniu ma wolność, ponieważ jego wola jest wolna. Żadne konkretne dobro nie jest w stanie jej ukoniecnić. A nie jest w możliwości tego uczynić, ponieważ nie jest dobrem absolutnym. Wolność jest kategorią etyczną, u podstaw której znajduje się określona antropologia⁸. W przeciwieństwie do Sartre'a, Papież twierdzi, że człowiek jest wolny, ale nie jest samą wolnością. Nie posiada bowiem absolutnej wolności. Jego wolność nie jest indeterminizmem, nie jest nieograniczona. Jan Paweł II wyjaśnia, że wolność człowieka jest jego autodeterminacją – samostanowieniem o sobie⁹, która zasadza się na ludzkiej decyzji, będącej syntezą i rozumem, i woli. Ludzka decyzja nie jest oparta tylko na woli lub tylko na rozumie, lecz jest rezultatem tego związku. „Samostanowienie osoby dokonuje się poprzez akty woli jako centralnej władzy duszy ludzkiej. Jednakże samostanowienie nie utożsamia się z aktami woli w jakiegokolwiek ich postaci, gdyż jest ono właściwością samej osoby. (...) Jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wole”¹⁰. Wolność jako samostanowienie jest wsobnym aktem scalającym całego człowieka, aktem osoby ludzkiej, który ją spełnia. Jan Paweł II jest przeświadczony, że wolność wpisana w naturę człowieka jest człowiekowi zadana. Nie jest ona gotową, ukształtowaną strukturą woli, którą się posiada od razu z samą władzą woli. Dlatego wolność realizuje się we wnętrzu człowieka i na miarę człowieka. Samostanowienie o sobie jest bowiem syntezą poznanej przez człowieka

⁵ J. Gałkowski, *Z historii pojęcia wolności. Duns Szkot, Kant, Sartre*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 2, s. 88.

⁶ W. Gromczyński, *Ateizm Sartre'a*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” (1960) nr 1, s. 86.

⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 47.

⁸ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 47.

⁹ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, T. Styczeń (red.) i in., Lublin 1994, s. 423-432; A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Z. Zdybicka (red.) i in., Lublin 1997, s. 437-447.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 426-427.

prawdy o dobru i wyboru tego dobra zgodnie z jego prawdą. Wolność utrzymuje się poprzez zmaganie, które dokonuje się w ciągłych aktach wyboru dobra w pryzmacie jego prawdy.

J.P. Sartre zalicza wolność do kategorii ontologicznej, która warunkuje właściwą sobie (odpowiednią) antropologię. Przeprowadzając analizę świadomości w jej nierefleksyjnej, niepozycjonalnej postaci, w której nie znajduje żadnej treści ani znaczeń, Sartre wysuwa tezę o pierwotnej wolności człowieka, która czyni go samą wolnością. Człowiek nie tyle ma wolność, co jest wolnością=świadomością. W *Egzystencjalizm jest humanizmem* czytamy: „(...) Nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością”¹¹. Zaczynając istnieć, człowiek nie posiada w sobie określonej natury, którą miałby realizować jako człowiek. Jest on beztreściowym istnieniem pozostawionym samemu sobie i samotnie istniejącą nieokreślonością-nicością wrzuconą w świat, z którego to względu automatycznie staje się wolnością. Jego wolność wyprzedza jego byt. Dlatego wolność=świadomość jest istnieniem człowieka, która poprzedza jego treść - zgodnie z Sartrowską zasadą, że egzystencja poprzedza esencję. A na płaszczyźnie ontologicznej wolność jest niezniszczalna. Człowiek nie może przestać być wolny, gdyż nie może zniszczyć w sobie władzy wyboru. Zawsze będzie wybierał. Nawet bowiem powstrzymanie się od wyboru jest przecież także wyborem. Sartre zredukował więc wolność człowieka do samej tylko możliwości wyboru.

Jan Paweł II zgadza się z tym, iż człowiek nie może wyzbyć się aktu wyboru, ale odrzuca tezę o wolności jako możliwości wyboru. Sama bowiem możliwość wyboru wyrażona słowami „mogę – nie muszę” nie jest jeszcze wolnością. Wprawdzie wolność woli urealnia wolność człowieka i do natury woli należy to, że ona wybiera, lecz nie ona poznaje i dlatego jest omylna. Wolność człowieka jest taką własnością woli, która się realizuje przez prawdę. Bez spełnienia tego warunku, bez odniesienia do prawdy - nie ma wolności. W swej wolności wyboru, wola musi kierować się obiektywną prawdą ukazaną jej przez rozum. Prawda zaś, przez którą wolność jest urzeczywistniana, jest prawdą o dobru. Głosi ona, że istnieje dobro obiektywne, w którym można wyróżnić trzy rodzaje dóbr¹². Jan Paweł II ukazuje więc, że wola, wybierając

¹¹ J. P. Sartre, tamże, dz. cyt., s. 38.

¹² Jan Paweł II wskazuje na etyczny podział dobra zakorzeniony w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Jest to dobro użyteczne – *bonum utile*, dobro przyjemne – *bonum delectabile* oraz dobro godziwe – *bonum honestum*. Celem dobra użytecznego jest korzyść – osobista lub kolektywna. Celem dobra przyjemnościowego – przyjemność. Zaś celem dobra godziwego – dobro samo w sobie - dobro godziwe. Prawdą dobra użytecznego jest to, że jest ono dobrem-środkiem prowadzącym do osiągnięcia celu, a nie dobrem samym w sobie. Prawdą dobra przyjemnego jest to, że ono również, jak dobro użyteczne, nie jest dobrem i celem samym w sobie. Jest ono

dobro, czyni to zawsze według jakiegoś kryterium¹³. Znając prawdę o dobru, owym kryterium wyboru wolności woli, staje się dobro godziwe. Takim dobrem jest osoba ludzka. Zatem, gdy człowiek wybiera i realizuje prawdziwe dobro, wówczas ziszcza się jego wolność. Wolność jest wówczas wolnością i jest dla niego dobrem, i nie staje się złem¹⁴. Wtedy człowiek unika jej dewiacji lub stopniowo je przezwycięża. Papież zauważa, że kryterium używania wolności uznało nawet oświecenie. Przyjęło ono jednak, że jest nim użyteczność i przyjemność, twierdziło bowiem, że człowiek w swym działaniu dąży jedynie do korzyści lub szuka przyjemności, a nie godziwości.

W odniesieniu do wolności J.P. Sartre odrzucił istnienie jakiegokolwiek kryterium. Wolność bowiem zwraca się sama ku sobie; jest sama dla siebie przyczyną i celem. Eliminuje wszelkie przeszkody, które jawią się w świadomości. Jest wolnością dla samej wolności i nie daje się niczym ograniczyć. „Dałem ci wolność po to, byś mi służył. Być może, ale teraz obróciła się ona przeciw tobie i nic na to nie możemy poradzić ani ty, ani ja. (...) Nie jestem ani panem, ani niewolnikiem swojej wolności. Ja jestem swoją wolnością.”¹⁵ Wolność, jaka definiuje człowieka, jest absolutnie niezależna od niczego. Jej naturę cechuje nieograniczoność i nieskończoność, mające źródło w ludzkiej świadomości. Człowiek, istniejąc jako wolność=świadomość, jest wolny w sposób nieograniczony i niczym nie uwarunkowany. I z tego powodu nie może jej zanegować. Sartre powie wręcz, że w przypadku człowieka jako *bytu dla siebie*, w którym egzystencja poprzedza esencję, człowiek skazany jest na wolność. Innymi słowy, wolność jest dla człowieka ciężarem, któremu nie może w żaden sposób poddać. Od samej nawet wolności zależy czy będzie ona zagłuszana czy nie. Dlatego życie człowieka jest dręczącym pasmem wyborów, od których nie może się uwolnić. A taka sytuacja ma miejsce, „ponieważ [człowiek] nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi”¹⁶.

dobrem ze względu na samą wykonywaną czynność. Prawdą zaś dobra godziwego jest to, że jest ono dobrem ze względu na nie samo. Spełnieniu tego dobra towarzyszy wewnętrzna radość. W tym kontekście Papież przypomina, że jaki jest dokonany przez człowieka wybór dobra, taki jest jego cel działania. Dlatego, jeśli się prawdę o dobru użytecznym lub przyjemnościowym wypacza lub zapomina przy nim o dobru godziwym albo zamienia się je na dobro samo w sobie, wówczas popada się w skrajny utylitaryzm.

¹³ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 42, 45.

¹⁴ Tamże, s. 51.

¹⁵ J. P. Sartre, *Muchy*, przeł. J. Lisowski, w: tenże, *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 100.

¹⁶ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 39.

Jan Paweł II ujmuje i wyjaśnia to w innym duchu. Uważa, że wolność jest dobrem, i że dobro wolności - to dobro cnoty¹⁷. To cnoty kardynalne warunkują urzeczywistnianie się ludzkiej wolności i realizowanie się jej w prawdzie. Osiągane przez człowieka cnoty (roztropność i sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie) sprawiają, że jest on wolny w swym działaniu, a jego wolność kształtuje się w prawdzie. Cnoty kardynalne usprawniają go do wyboru dobra zgodnie z prawdą o dobru. Z wolnością jest jak z każdą inną sprawnością - wymaga ćwiczenia. Brak ćwiczenia się w wolności może być przyczyną zniewolenia. Trafnie ujął to Antoine de Saint-Exupéry: „Ale żebyś był wolny jak śpiewak improwizujący przy wtórze instrumentu, musisz mieć wpraw wyćwiczone palce i znać sztukę śpiewu. A to oznacza walkę, przymus i wytrwałość”¹⁸. Brak cnoty, czyli stałej i natychmiastowej skłonności woli do czynienia dobra, prowadzi do pojawienia się wad i do stopniowej utraty wolności. Na to, że działanie człowieka jest dobre lub złe, wpływają wolność i omylność woli¹⁹. Człowiek jest w możliwości do użycia wolności dobrze - i wówczas mamy do czynienia z dobrem moralnym lub źle - i wówczas powstaje zło moralne. Gdy człowiek wybiera dobro niezgodnie z jego prawdą, uznając dobro użyteczne lub przyjemnościowe za dobro samo w sobie albo uznając dobro godziwe za jedynie dobro użyteczne lub przyjemnościowe, wtedy jest to błędne bądź złe korzystanie z wolności. Dlatego dobrem wolności są cnoty kardynalne, które jako *habitus* woli gwarantują jej wolność. Dzięki nim wola nie jest podatna na zniewolenie, a sama wolność nie jest rozumiana jako dręczący człowieka ciężar.

W książce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II mocno akcentuje nierozłączny związek wolności człowieka z moralnością, która implikuje jego odpowiedzialność²⁰. Człowiek chce dobra, jest w wolności jego wyboru, wybiera je zgodnie z jego prawdą lub nie, i dlatego jest odpowiedzialny za swój wybór. Człowiek w swej wolności odpowiada za wybór dobra lub pojawienie się zła. W tym sensie wolność ma charakter zobowiązujący. Niestety - jak zauważa Papież - w obecnych czasach odrywa się wolność człowieka od wymiaru dobra i zła moralnego i pomija się odpowiedzialność etyczną. Uwaga jest skupiona przede wszystkim na samej wolności - wolności „od wszystkiego” i „do wszystkiego”, co ma znamiona prymitywnego liberalizmu lub utylitaryzmu.

W kontekście zagadnienia wolności i odpowiedzialności, Jan Paweł II rozmyślnie wskazuje na J. P. Sartre'a, albowiem zastanawiające jest to, że

¹⁷ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 47.

¹⁸ Tenże, *Twierdza*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1998, s. 357.

¹⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 45, 41.

²⁰ Tamże, s. 45.

filozof, który przypisał człowiekowi absolutną wolność, nie pominął odpowiedzialności. Dlaczego człowiek ma być odpowiedzialny, skoro jest samą wolnością? Odpowiedź na tę kwestię znajdujemy w swoistej antropologii Sartre'a. „Człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje”²¹. Człowieka nie da się zdefiniować u początku jego egzystencji. Nie jest to możliwe, gdyż pierwotnie jest on niczym. Dopiero w trakcie swego życia człowiek stanie się człowiekiem. Uzyska on pewną treść, którą sam sobie wytworzy. Stanie się takim człowiekiem, jakim się sam uczyni. Sartre bowiem nie przyjmuje istnienia określonej ludzkiej natury. Według niego nie ma czegoś takiego, jak istota ludzka. Ona nie istnieje, ponieważ nie ma Boga, który mógłby ją stworzyć. Człowiek istnieje bez racji swego istnienia. Dlatego, istniejąc jako wolność, tworzy się sam. Zdefiniowanie człowieka nie jest możliwe także później - w czasie jego życia, pomimo tego, iż nabiera on już jakiejś treści. Człowiek bowiem nigdy się nie określa raz na zawsze, lecz ciągle ewoluje, „jest projektem przeżywanym subiektywnie”²². Jeśli bowiem Bóg nie istnieje, to nie ma obiektywnych norm, według których mógłby się człowiek tworzyć. Jest to projektowanie bez określonego celu. Ciągły nieukończony proces, przed którym nic uprzednio nie istniało. Człowiek będzie tym, co zrealizuje jego subiektywna, niczym nie kierowana wola. I dlatego Sartre twierdzi, że nie ma innej rzeczywistości niż działanie. Człowiek określa siebie w działaniu, dopiero działanie ukazuje, kim jest. Można by powiedzieć, tylko wtedy człowiek istnieje, gdy się realizuje. Człowiek „jest tylko zespołem swoich czynów, jest tylko swoim własnym życiem”²³, które sam projektuje, sam realizuje, sam przeżywa, sam ocenia. Nigdy w tym nie ustaje, gdyż projektująca z siebie świadomość=wolność tworzy sytuacje i przedmioty, którym nigdy nie podlega i nie ulega. Udzielając bytowi sensu – poprzez wybór - sprawia, że istnieje on na fundamencie jego wolności=świadomości, co jest niejako stwarzaniem bytu w jego treści i wartości. Ludzie więc egzystują i stają się - choć na krótko - tym, co uczynią w swoim życiu. Stają się zmienną sumą swoich przedsięwzięć, które dokonują się w działaniu poprzez określony wybór danej sytuacji. Każdy człowiek określa swoją postać, którą zawsze może zmienić. Nie istnieje on bowiem jako podmiot będący fundamentem tożsamości. Dlatego – zdaniem Sartre'a - bardzo ważne jest zaangażowanie się w swoje życie. Tylko to pozwala człowiekowi żyć i projektować swoje człowieczeństwo. Zaangażowanie musi być całkowite i jest wymagane zawsze - w każdej sytuacji i w każdym działaniu. W swoich wyborach człowiek nie posiada oparcia w jakichś wskazaniach, normach czy wartościach. One bowiem

²¹ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 26.

²² Tamże, s. 27.

²³ Tamże, s. 52.

nie istnieją, dopóki sam człowiek, swoim wyborem, ich nie utworzy. Ani poza sobą, ani wewnątrz siebie, człowiek nie ma żadnego oparcia. Jedyną podstawą wyboru jest jego wolność, która jest beztreściowa, gdyż rzeczywistość została zneantyzowana. Może on polegać tylko na sobie samym, na swoim niczym nieskrępowanym „chcę”²⁴. Dlatego to człowiek nigdy nie jest i nie może być bierny. Zawsze jest aktywny. Na nim spoczywa wielka odpowiedzialność, ponieważ jedynie on jest za wszystko odpowiedzialny. Każdy akt wyboru dokonany przez pojedynczego człowieka ma walor powszechności i jest wzorem dla wszystkich. Człowiek jest więc twórcą siebie i całego człowieczeństwa. Jest to możliwe, ponieważ – według Sartre'a - człowieka nie determinują żadne transcendentne treści, które nie pozwalałyby mu na powszechność jego indywidualnych aktów. Taki stan rzeczy rodzi jednak poczucie osamotnienia i niepokoju. Nie ma wyboru, w którym by tego poczucia nie było. Ono jest zawsze, ale to nie powstrzymuje człowieka przed działaniem. Z tego elementarnego poczucia niepokoju, które towarzyszy człowiekowi w jego osamotnieniu, odpowiedzialności i beznadziejności sytuacji, nic i nikt, i nawet on sam, nie potrafi wyzwolić. I dlatego człowieka charakteryzuje odkrywczość i inwencja twórcza. Sartre porównuje wybór moralny człowieka do tworzenia dzieła sztuki. Ich wspólnym elementem jest tworzenie (creation) i odkrywczość (invention). Oczywiście chodzi tu o moralność egzystencjalną, która nie decyduje a priori, jak należy postępować. Tak jak dzieło sztuki nie istnieje przed wykonaniem, tak moralność nie istnieje przed wyborem. Człowiek w jednym i w drugim przypadku jest w twórczej sytuacji. Treść moralności jest zmienna, jak i cała pozostała wartość oraz sens wszelkich bytów²⁵. Wszystko zależy od tego, jakiego człowieka dokona wyboru. Wszystko może się zdarzyć. Człowieka nic nie ogranicza, niczym się on nie kieruje. Determinizmu - twierdzi Sartre - nie ma, bo nie istnieje w świecie przyczynowości. Człowiek jest absolutnie wolny „od” wszystkiego, a przede wszystkim wolny „do” wszystkiego, i w tego typu wolności podejmuje swoje decyzje. Dokonuje nawet wyboru samego siebie, przez co czyni siebie człowiekiem.

Jan Paweł II nie zgadza się z przedstawioną przez Sartre'a koncepcją wolności i wynikającej z niej odpowiedzialności. Bez odniesienia do prawdy – do prawdy o dobru, po pierwsze - wolność uzależnia prawdę od siebie: po drugie – wolność jest nadużyciem sprawiającym szkodliwe skutki moralne²⁶. Z wolności pojętej jako indeterminizm wypływa działanie realizujące się poza

²⁴ J. Gałkowski, *Z historii pojęcia wolności. Duns Szkot, Kant, Sartre*, art. cyt., s. 89-90.

²⁵ J. P. Sartre nie rozróżnia dobra moralnego od dobra ontologicznego, S. Grygiel, „Muchy” – dramat o ludzkim istnieniu, „Znak” 15 (1963) nr 106 (4), s. 435.

²⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 51.

współrzędnymi dobra i zła. Człowiek wówczas ustawia się poza dziedziną wartości, których ostatecznym sprawcą jest Bóg. Człowiek sam stanowi o tym, co jest dobre, a co złe. Sens tego oddaje zasada: myśleć i działać tak „jakby Bóg nie istniał” – etsi Deus non daretur²⁷. W antropologii filozoficznej pojawia się ona w koncepcji „człowiek-Bogiem” opartej na kategorii absolutnej wolności. Jan Paweł II ujmując to tak: „Człowiek (...) sam uważa się za Boga. Mniema, że sam sobie potrafi wystarczyć”²⁸. I rzeczywiście współcześnie lansuje się rozumienie człowieka, który sam - bez Boga - jest twórcą własnych dziejów. On sam decyduje o tym, co jest prawdą, a co nie; co jest dobrem, a co złem. W ten sposób ma dokonać przewartościowania, prowadząc przez to do aksjologicznego, epistemologicznego i ontologicznego relatywizmu. W tej perspektywie współczesny człowiek powinien istnieć i działać. Mówiąc innymi słowami - działać samemu - bez Boga.

Odrzucając istnienie Boga, z myślą o ludzkiej wolności, Sartre wiąże ją z absolutną odpowiedzialnością i pokazuje, że człowiek staje się twórcą prawdy, dobra i zła. Twierdzi on: „Bóg nie istnieje, i (...) trzeba z tego wyciągnąć konsekwencje aż do końca”²⁹. Tak pojmowana wolność i jej zobowiązujący charakter okazuje się jednak dla człowieka dręczącym go ciężarem prowadzącym do bezsensu życia. Gdy Jan Paweł II przyjmuje istnienie Boga w perspektywie ludzkiej wolności, to również wiąże ją z odpowiedzialnością przed prawdą za dobro i zło. Ludzka wolność i związana z nią odpowiedzialność istnieją po to, aby poznaną prawdę człowiek przyjął i realizował, a nie eliminował. Tak rozumiana wolność i wynikająca z niej odpowiedzialność nie rodzą niepokoju i lęku, lecz przynoszą człowiekowi radość życia.

O. WIESŁAW REGLIŃSKI

ŻYCIE SPOŁECZNE JAKO PŁASZCZYZNA SPOTKANIA MORALNOŚCI I PRAWA

Wprowadzenie

Dylematy, przed którymi staje człowiek w swym codziennym życiu – w jego społecznym, politycznym, gospodarczym wymiarze – sprowadzają się często do konkretnych wyborów i decyzji etycznych. Człowiek, który podejmuje takie wybory, niejednokrotnie staje w obliczu dwóch wymiernych wektorów służących orientacji. Jednym z tych wektorów jest prawo stanowione, drugim doświadczenie moralności, skoncentrowane w sumieniu. Jaki jest zatem związek między prawem a moralnością? Czy prawnik jest wyłącznie specjalistą, od którego wymaga się, by odstawił na bok wątpliwości etyczne? W imię jakiego prawa padają rozstrzygnięcia dotyczące niezwykłych i nie ulegających przedawnieniu praw człowieka? Czy prawo jest zewnętrzne w stosunku do moralności, czy też zyskuje w sumieniu swoje najgłębsze zakorzenienie i uzasadnienie?

Nietrudno dostrzec aktualność tych zagadnień. Zauważamy w świecie odwieczny konflikt między moralnością, ujętą w ideach uniwersalizmu – sprawiedliwości oczywistej dla wszystkich, a sferą prawa stanowionego opartego w większości na ustawodawstwie pozytywnym. Stwierdzenie, iż «prawo musi odzwierciedlać obyczaje i ich ewolucję» oznacza, że partycularna wola jakiejś silniejszej grupy społeczeństwa, podbudowana autorytetem prawa, doprowadza do pokonania słabszych w majestacie tegoż prawa¹.

Dzisiaj nader często norma statystyczna przeradza się w normę prawną. Szybko dochodzimy do wniosku, że zasady działania są kształtowane przez fakty. W ten sposób prawo zostaje w końcu wchłonięte przez socjologię². Taka koncepcja prawa prowadzi oczywiście do destrukcji zasadniczej tkanki

¹ Teorię tę usystematyzował Karl Binding (1841-1920), posługując się prawem jako pretekstem do realizacji woli silniejszego. Binding dostarczył podstaw prawnych do wyeliminowania „tych, których życie nie jest godne przeżycia”, przygotowując w ten sposób podłoża prawa nazistowskiego. Karl Binding, Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Leben*, Lepzig 1920.

² Jest to wizja, dla której dużą sympatię żywił Comte.

²⁷ Tamże, s. 19, 55.

²⁸ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 15.

²⁹ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 36.

społecznej. Tym bardziej zasadnym staje się rozpatrzenie tego problemu w perspektywie interdyscyplinarnej, wykorzystującej elementy teorii prawa, teorii moralności, jak i zasady katolickiej nauki społecznej.

Trzeba przyznać, iż całą tradycję prawną i polityczną cechuje stały wysiłek na rzecz doprowadzenia do pewnej racjonalności w stosunkach międzyludzkich oraz uniezależnienia ich od dowolności ocen i subiektywnych kaprysów³. Owa tradycja prawa, z wyjątkiem reżimów dyktatorskich, opiera się wszędzie na bezwarunkowym poszanowaniu drugiego człowieka. Przejawem tego może być troska o zachowanie obiektywności rozstrzygnięć prawnych. Prawo, jako dzieło rozumu, pełni jedyną w swoim rodzaju funkcję edukacyjną: jego celem jest m. in. obrona słabszych przed silniejszymi. Prawo ma nie tylko karać i wychowywać, lecz także zapobiegać. Nie powinno zatem czekać na potwierdzenie nadużyć, które zmuszą je do działania represyjnego.

Również w sferze moralności, gdzie zawsze mamy do czynienia z problemem prawdy i pozorów, edukacja etyczna ma na celu pomoc w docieraniu do prawdy. Perspektywa etyczna to pewien sposób nazywania naszej zdolności do myślenia i do identyfikowania rzeczy i dobra pośród różnych ujęć. To wyraz naszego rozumnego bytu i bycia wśród innych. Istnieją wartości, których należy szukać poza formalnym systemem prawnym. Opierają się one na poszanowaniu każdego człowieka. Mówi się dzisiaj o «schyłku drogi» w demokratycznych społeczeństwach zachodnich. Jedną z przyczyn owego schyłku jest fakt, iż prawo dąży do wchłonięcia moralności i zajęcia jej miejsca. Tymczasem moralność stoi ponad prawem i życiem politycznym. Istnieją niepisane prawa, które głoszą godność mężczyzny, kobiety, dziecka, rodziny. Problem relacji i napiętych dwóch sfer normatywnych znajduje od dawna swoje znaczące odbicie w literaturze przedmiotu.

Z punktu widzenia praktycznego nie trzeba zapewne przekonywać o konieczności życia osoby ludzkiej w społeczności. Człowiek, niezależnie od warunków kulturowych, politycznych, ideologicznych czy religijnych faktycznie funkcjonuje w konkretnej społeczności – rodzinie, środowisku szkolnym, zawodowym, społeczeństwie, związku zawodowym czy państwie. Coraz powszechniej doświadczają także życia w społeczności międzynarodowej.

³ Słynne jest powiedzenie Kanta, iż prawnicy, mimo tego, że bezustannie stosują prawo, ciągle bezskutecznie szukają jego definicji. Wynikać to może już m.in. z generalnej niechęci prawa rzymskiego do formułowania nie tylko abstrakcyjnych norm prawnych, ale i samych definicji. Jurysta Iavolenus Priscus zawarł ową niechęć w rzymskiej zasadzie: *Omnis definitio in iure civili periculosa est: rarum est enim, ut non subverti potest* (wszelka definicja w prawie cywilnym jest niebezpieczna; rzadkie jest bowiem, by nie mogła być obalona). Wiesław Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1995, 14.

Wydaje się jednak, że konstatacji praktycznej nie towarzyszy jednolitość i jednoznaczność refleksji teoretycznej w tym zakresie. Inaczej bowiem wyglądać będzie teoria życia społecznego w liberalizmie, komunizmie czy personalizmie chrześcijańskim.

W skład społecznej natury człowieka wchodzi dwa elementy: potrzeba życia społecznego (*socialitas*) i zdolność do niego (*sociabilitas*). Drugi z nich jest specyficzną, właściwością ludzkiej natury. Człowiek jako osoba, która stanowi podmiot rozlicznych działań, zachowuje swoją odrębność⁴. Jednakże cele, do których zdąża, są wspólne lub przynajmniej podobne i to implikuje konieczność wyjścia poza siebie i realizację tych celów w społeczności i to pod groźbą autonegacji rozwoju osobowości. W ten sposób ogólny nakaz życia w społeczności ma swoją ogólną podstawę we wspólności naszej natury, ale bezpośrednią przyczynę w jej rozumności oraz w zdolności osoby ludzkiej do doskonalenia się. Potrzebujemy życia społecznego, bo jesteśmy indywidualami tej samej natury, ale żyjemy społecznie jako osoby; bezpośredni nakaz życia społecznego jest nakazem osobowym⁵.

W tej właśnie perspektywie konieczności – tak praktycznej, jak i teoretycznej – życia społecznego pojawia się swoiste przenikanie płaszczyzny moralności i prawa. Zauważenie powyżej, choćby w formie lapidarnej, potrzeby rozwoju człowieka w społeczności nakłada na ów dynamizm płaszczyznę zarówno moralną, jak i prawną. To proste zauważenie zyskuje jednak pewną trudność interpretacyjną – związaną nade wszystko z niejednoznacznością pojęcia «moralności».

Prawo ze swej natury posiada charakter relacyjny, czyli interpersonalny. Zasadę tę wyraża w sposób oczywisty starożytna maksyma: *ubi societas ibi ius*. Może być ona z równym powodzeniem odczytywana wspan – *ubi ius ibi societas*. Potwierdzenie obu odnajdujemy m.in. w tzw. *hipotezie robinsonowej*⁶. Czy o człowieku, który jak Robinson Crusoe, żyłby na bezludnej wyspie pozbawiony wszelkich relacji społecznych, można by powiedzieć, że obce mu są jakiegokolwiek relacje prawne? Robinson w codziennym postępowaniu nie przestał wcale żyć według określonych, jasnych reguł. Przeciwnie, ustalił sobie własny kodeks postępowania, którego reguł przestrzegał z całą skrupulatnością. Stał się w jednej i tej samej osobie prawodawcą i adresatem praw jednocześnie. Hipoteza robinsonowa jest bez wątpienia typowo scholastyczna, ale może właśnie dlatego jest tak intelektualnie prowokacyjna. Nie ulega wątpliwości, iż

⁴ J. Neumann, *Człowiek jako „wyznacznik” duszpasterstwa w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia” UKSW 2 (2003) 169-178.

⁵ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, 289n.

⁶ Frosini, *L'ipotesi robinsoniana*, w: „Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania”, VI-VII, 1953, 168nn.

żyjąc *as regular as possible*, Robinson podtrzymywał skutecznie relację ze swoimi bardzo oddalonymi rodakami. Nie miał pewności, czy kiedykolwiek jeszcze ich spotka. Tym niemniej, świadom ich istnienia, nie chciał tracić tej choćby jurydycznej więzi z nimi, a tym samym własnej godności płynącej z przynależności do danej społeczności. Również samotnik czy eremita – utrzymują zawsze pewien rodzaj przynależności do reszty społeczeństwa. Arystoteles pisał, iż to sprawiedliwość, dlatego właśnie, że sprzyja utrwalaniu się relacji z innymi, nie tylko jest najważniejszą spośród cnót, ale przede wszystkim – najpiękniejszą: piękną jak gwiazda wieczorna i jak zorza poranna⁷. Można zaryzykować stwierdzenie, iż cała zachodnia filozofia prawa jest niczym innym, jak wielkim komentarzem do tej V księgi *Etyki Nikomachejskiej*.

Nieprzemijające echo stronic arystotelesowskich odnajdujemy np. u Schopenhauera, w jego rozważaniach na temat aspektu relacyjnego egzystencji. Polemizuje on ironicznie z uznaną koncepcją sprawiedliwości, jako «oddania komuś tego, co do niego słusznie należy». Stwierdza, iż już sam fakt «oddawania» świadczy o tym, że to coś (*suum*) w rzeczywistości nie jest (jeszcze) w posiadaniu właściciela⁸. Słusznie napisał Walter Dirks, iż wolność i równość potrzebują jeszcze wsparcia i spoiwa w postaci braterstwa⁹. Ewidentnym jest, że braterstwo nie ma jedynie waloru etycznego, czy co gorsza psychologiczno-indywidualistycznego, ale jest zasadą utrwaloną także na poziomie instytucjonalnym i prawnym. Stanowi podstawę społecznej wartości solidarności, jest najwymowniejszym owocem międzyosobowego charakteru prawa.

1. Podstawy rozróżniania norm prawnych i norm moralnych

Wyrażenia «norma prawna» czy «norma moralna», mają charakter skrótowy. W rzeczywistości są to dwa przecinające się kręgi, które więcej łączą niż dzieli. Ustrój prawny jest częścią porządku moralnego. Owe normy dotyczą człowieka w całym jego zachowaniu (czynnie, jak i zaniechaniu czynu) i we wszystkich jego relacjach. Prawo jest w istocie tylko uporządkowaniem życia wspólnotowego. Zarówno prawo, jak i moralność służą temu samemu celowi: pełnemu rozwojowi człowieka, możliwemu tylko w warunkach społecznych¹⁰.

⁷ Arystoteles, *Etica Nicomachea*, V, 1129b, 15.

⁸ A. Schopenhauer, *Über das Fundament der Moral*, w: A. Schopenhauer, *Etica*, Torino 1961, 98.

⁹ W. Dirks, *Der Traum vom guten Staat*, w: M. Krauss (wyd.), *Ich habe einen Traum. Visionen von einer menschlicher Welt*, Freiburg 1983, 147.

¹⁰ H. Heimerl, *Kirchenrecht: allgemeine Normen und Eherecht*, Wien-New York 1983, 8n.

Prawo nie jest tylko i wyłącznie wycinkiem – częścią życia moralnego. Obraz dwóch nakładających się na siebie kręgów zdaje się najlepiej oddawać zastaną rzeczywistość. Z tego schematu wyłaniają się trzy zasadniczo różne kategorie:

A. normy czysto moralne	
B. normy czysto prawne:	chodzi o normy pierwotnie moralnie indyferentne, najczęściej natury organizacyjnej, których znaczenie opiera się nie tyle na konkretnej treści, co na samym istnieniu; ¹¹
C. normy pierwotnie moralne, które w efekcie działania autorytetu prawnego nabrały charakteru prawnopozytywnego:	pewne wartości i dobra moralne uznane zostały za wartościowe i dobre również w odniesieniu do prawa.

Prawo, będące dziełem człowieka, może być stale doskonałone. W określonym kontekście historycznym dąży ono do zagwarantowania niezbędnych warunków współistnienia ludzi, jako podmiotów prawa¹². Rozróżnienie między prawami człowieka, określanymi jako niezbywalne i nie ulegające przedawnieniu, a prawem pozytywnym, które powyższe prawa winno strzec i promować, rozróżnienie między osobą a obywatelem – jest niewątpliwie jedną z najważniejszych zdobyczy historii i myśli politycznej ludzkości. Jest to zarazem jedna ze zdobyczy najbardziej zagrożonych. Rozróżnienie to wprowadzono do licznych konstytucji, ujęto w kodeksach cywilnych i karnych. Stanowi ono obecnie najpewniejszą gwarancję swobód publicznych i obywatelskich.

Człowieka jednak nie można rozpatrywać wyłącznie w porządku prawnym. Człowiek, będąc istotą polityczną, pozostaje też istotą otwartą na

¹¹ Obojętne jest na przykład, czy w danym kraju panuje na drogach prawo- czy lewostronna zasada ruchu; nie jest jednak bez znaczenia samo istnienie takiej zasady.

¹² Heideggerowski motyw historyczności praw człowieka można odkryć w wielu ważnych pracach, np.: W. Maihoffer, *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie*, Frankfurt am Main 1954; A. Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, Tübingen 1956; L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.

transcendencję. Szczególnym wyrazem tej perspektywy staje się chrześcijańska wizja osoby ludzkiej¹³. Dzięki wierze chrześcijanin staje się «nowym człowiekiem», co znajduje konkretne przełożenie na dzień powszedni. To właśnie chrześcijanin może o sobie powiedzieć słowami św. Pawła: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Teologia moralna umiejscawia człowieka, a zwłaszcza chrześcijanina, w konkretnym wymiarze wiary i posłannictwa w świecie.

Prawo i moralność nie są ze sobą ani identyczne, ani też od siebie niezależne. Ustalenie relacji między obu tymi porządkami jest o tyle nieodzowne, że konkretne czyny mogą być przez nie oceniane diametralnie różnie. Próba takiej systematyzacji napotyka niemałe trudności natury teoretycznej i praktycznej. W wymiarze teoretycznym relacja między prawem a moralnością (czy zwłaszcza prawem a sprawiedliwością) stanowi ukonstytuowany temat filozofii prawa. Jako problem natury praktycznej pojawia się stale wtedy, gdy musi zapaść wyrok prawomocny i jednoznaczny w kwestii niejednoznacznej z moralnego punktu widzenia.

Istnieją normy prawne, których adekwatność moralna jest oczywista, gdyż zalecają one bądź nakazują zachowanie analogiczne do norm moralnych. Normy o przepisach ruchu drogowego, na przykład, zakazują takiego zachowania, które powoduje szkodę innych, poważne dla nich utrudnienie czy obciążenie. Niektóre normy szczegółowe tych przepisów zalecają jednak takie zachowanie, którego normy moralne już nie uwzględniają. Ich pokrewieństwo z grupą dóbr i wartości respektowanych przez te ostatnie nie budzi wszak żadnych wątpliwości. Przykładem takich norm może być np. zasada ustępowania pierwszeństwa przejazdu czy nieparkowania w miejscach niedozwolonych. Brakuje w tym przypadku adekwatnych norm moralnych, choć konieczność zasady ustępowania pierwszeństwa przejazdu przy dzisiejszym natężeniu ruchu wydaje się tak ewidentna, iż jej moralna akceptacja nie stwarza żadnych wątpliwości.

W naukach prawnych, jak i w moralnej filozofii i teologii, problem wzajemnych relacji prawa i moralności utożsamiany jest często z tzw. problemem prawa naturalnego, czyli z pytaniem: Czy oprócz prawa pozytywnego istnieje również prawo nie-pozytywne, odwołujące się do samej «natury»? Kwestia prawa naturalnego, nurtująca filozofię od czasów kultury greckiej, ma dla określenia wzajemnego stosunku do siebie prawa i moralności niewątpliwie centralne znaczenie. Jednak próba jej rozwiązania wcale nie

¹³ J. Neumann, *Chrześcijanin we współczesnej misji Kościoła*, „Communio” 3 (2003) 40-52.

stanowi odpowiedzi na wszystkie pytania, jakie wiążą się z tym tematem. Dyskusja na temat prawa i moralności oraz ich wzajemnych relacji miała w całkiem niedawnej historii bardzo doktrynalny charakter. Jako przykład koncepcji burżuazyjnej podawano swego czasu twierdzenie, iż «prawo to minimum moralności»¹⁴. W myśl tej koncepcji, normy prawne nakazywałyby pod groźbą sankcji ze strony państwa spełnianie podstawowych obowiązków wynikających z norm moralnych. Marksistowscy teoretycy państwa i prawa krytykowali tę tezę za nadmierną ogólność użytego sformułowania. Trudno jednak marksistom przypisać postęp w tej dziedzinie, chyba raczej jej ideologizację. Normą słuszną bowiem, z punktu widzenia moralności socjalistycznej, jest każda norma prawna sprzyjająca budowaniu socjalistycznego ustroju¹⁵.

Porządek prawny jest porządkiem zdań powinnościowych (*Sollensätzen*). Zdania o charakterze prawnym nie mówią, co jest, ale co powinno być¹⁶. To odnosi się również do zdań o zabarwieniu moralnym¹⁷. Gdzie więc leży różnica? Wydaje się, że tkwi ona w dostępnym aparacie sankcji. Przekonania moralne, właśnie dlatego że pozostają tylko przekonaniem, nie posiadają właściwej normom prawnym siły przebicia. Zarówno głoszenie moralnych postulatów, jak i respektowanie ustaw natrafia w tym punkcie na granicę własnych możliwości. Jesteśmy tu świadkami swoistej konsternacji wynikającej z jasnej kwalifikacji czynu przy jednoczesnym braku zastosowania przymusu. Bez uprzedniej powinności moralnej nie byłaby też możliwa skuteczna powinność prawna. Obowiązywalność norm jest bowiem ostatecznie kategorią moralną: „Tylko moralność jest w stanie uzasadnić obowiązującą moc prawa”¹⁸.

¹⁴ Koncepcja, jak się zdaje, dawniejszego pochodzenia, choć za jej autora uważa się W. Wundta lub G. Jellinga. G. del Vecchio, *Philosophie du droit*, Paris 1953, 279, za: Z. Ziemiński, *Etyczne problemy prawoznawstwa*, Wrocław 1972, 119.

¹⁵ „Z uwagi na to, że przestrzeganie ustaw radzieckich jest nie tylko prawnym, lecz i moralnym obowiązkiem wszystkich członków społeczeństwa socjalistycznego, naruszenie każdej normy prawa socjalistycznego – nawet wówczas, gdy samo przez się nie daje ono podstaw do uznania za niemoralnego sprawcy tego naruszenia – już dlatego, że przestrzeganie ustaw radzieckich stanowi obowiązek nie tylko prawny, ale i moralny członka społeczeństwa socjalistycznego, jest amoralne”. M. P. Kariewa, *Prawo i moralność w społeczeństwie socjalistycznym*, Warszawa 1955, 10.

¹⁶ Nie znaczy to bynajmniej, iż ich stosunek do tego, co jest, pozostaje zupełnie bojętny. Obowiązkiem nauk prawnych jest pytać, czy treść norm akceptowana jest przez ich adresatów – w imię ich skuteczności.

G. Otte, *Recht und Moral*, „Christlicher Glaube in moderner Gessellschaft“, 12 (1981), 8.

G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1973⁸, 137.

Niektóre kierunki teorii prawa, które zakładają nienaukowość lub, idąc krok dalej, bezsensowność zadań moralności (w ich ujęciu powinnościowo-skutkowym), próbują problem obowiązywania prawa zredukować do problemu pozornego bądź, co najwyżej, do mechanizmów socjalno-psychologicznych¹⁹. Wzbraniają się one przed pytaniami typu: Czy mam prawo (ew. czy muszę) podporządkować się tej normie? lub: Jak jako sędzia powinienem rozstrzygnąć ten przypadek? – bojąc się poważnej konfrontacji z tymi pytaniami. Zdziające jest, iż tego rodzaju szkoły rozwinęły się w krajach, których nie można pomówić o słabo rozwinięty etos polityczny. Sceptycyzm wobec uznania moralnych wartości, a nawet wobec zaakceptowania ich intersubiektywności, prowadzi następnie konsekwentnie do próby rozumienia zobowiązań prawnych jako kategorii zupełnie nie-moralnych²⁰. Tymczasem pluralizm moralnego punktu widzenia nie wyklucza (moralnej) ogólnej obowiązywalności prawa.

Zdefiniowanie zjawiska prawnego w ujęciu filozoficznym jest dość skomplikowane, natomiast zdefiniowanie pojęcia moralności rodzi poważne trudności pojęciowe i semantyczne. Dla odróżnienia norm moralnych od prawnych stosuje się najczęściej następujące kryteria²¹:

A. sposób sformułowania:	decyduje użycie trybu warunkowego oraz uwzględnienie w normie sankcji, które zaczynają funkcjonować w razie naruszenia normy;
B. geneza:	normy prawne powstały w sposób sformalizowany i zostały sformułowane przez instytucje do tego

¹⁹ Tego rodzaju teorie prawne prezentowane są w Ameryce pod postacią «Legal Realism», a w Skandynawii przez szkołę z Uppsala czy poglądy Geigera. H. Ryffel, *Rechtssoziologie – eine systematische Orientierung*, Neuwied 1974, 42nn, 93nn, 99nn.

²⁰ Najbardziej znaczącą teorią tego typu jest «Reine Rechtslehre» Kelsensa. Teoria ta odwołuje się do tzw. «normy podstawowej» (*Grundnorm*), która nie stanowi wyrazu czyjejś woli, ale rozumiana jest jako transcendentально-logiczna przesłanka do rozumienia norm, jako prawnych. Norma podstawowa skłania mnie do postępowania takiego, jakie przewiduje nadrzędny akt prawny. Bez normy podstawowej, sugeruje *Reine Rechtslehre*, wymagań ustawodawcy nie można traktować inaczej, jak tylko żądań np. kidnapera, który zadaje mi gwałt. Po ujawnieniu przez niego swoich żądań winienem we własnym interesie oszacować ich powagę oraz faktyczne możliwości preferowania gróźb. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960² oraz B. Welte, *Ideologie und Religion*, „Christliche Glaube in moderner Gesellschaft“, 21 (1980), 79-106, zvl. 96n.

²¹ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963.

C. rodzaj sankcji stosowanych w razie naruszenia normy:	powołane; normy moralne tworzą się na zasadzie wielu skomplikowanych, głównie niesformalizowanych procesów;
D. autonomiczny charakter norm moralnych i heteronomiczny charakter norm prawnych:	sformalizowana kara w przypadku norm prawnych i potępienie przez opinie publiczną w przypadku norm moralnych;
E. sposób, w jaki stwierdza się obowiązywanie norm:	istnieją zinternalizowane normy prawne (traktowane w rezultacie jako autonomiczne) oraz niezinternalizowane normy moralne (traktowane jako heteronomiczne); ²²
F. analiza treści dwóch rodzajów norm:	jakaś norma ustalana staje się normą prawną po odnalezieniu jej równoznacznika w zbiorze zasad określanych jako prawne; określenie jakiejś normy jako normy moralnej zależy od refleksyjnego odnalezienia jej w sferze poczucia słuszności;
G. zakres stawianych wymagań:	prawo reguluje zachowania na forum «zewnątrznym», podczas gdy moralność – na forum „wewnątrznym”; ²³
G. zakres stawianych wymagań:	normy prawne wymagają tylko etycznego minimum, normy moralne – żądają zasadniczo więcej; ²⁴

²² N. Bobbio, *Teoria della norma giuridica*, Torino 1958, 102n.

²³ To kryterium rozróżnienia nie sprawdza się wobec wszystkich norm prawnych: odpowiedzialność karna przestępcy bazuje bowiem także np. na subiektywnej, «wewnątrznym» świadomości popełnionego czynu. Zarówno kościelne, jak i państwowe prawo karne hołduje konsekwentnie zasadzie: żadna kara bez winy (*nulla poena sine culpa*). B. Primetshofer, *Recht und andere Sollenordnungen*, w: H. Rotter (wyd.), *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck 1990, 636n.

²⁴ Stwierdzenie, iż moralność wymaga więcej w zestawieniu z powinnością prawną, nie jest również do końca zasadne. Łatwo je podważyć, podając za przykład zawody mające stać na straży porządku i bezpieczeństwa publicznego (np. policja, straż pożarna,

H. charakteryzowanie norm:	moralnych – jako imperatywne (a więc nakładające obowiązek), prawnych – jako imperatywno-atrybutywne (nakładające i obowiązek i roszczenie).
----------------------------	--

Według innego, zbieżnego ale nie identycznego schematu, można charakteryzować różnice między prawem a moralnością, przywołując jako argument²⁵:

A. ład postaw zewnętrznych:	jest to stanowisko szeroko rozpowszechnione, powołujące się na kantowskie rozróżnienie legalności i moralności, twierdzące iż prawo domaga się określonych zachowań zewnętrznych, podczas gdy moralność – postaw natury wewnętrznej ²⁶ ; dla języka prawnego właściwe są terminy: „premedytacja”, „działanie rozmyślane”, „intencja”, „przeświadczenie”; występują one nie tylko w orzeczeniach prawa karnego, ale także np. w kwestii uchylenia powszechnego obowiązku odbycia służby wojskowej na podstawie rozstrzygnięcia w sumieniu zainteresowanego;
B. uporządkowanie tego, co nieodzowne do życia wspólnego:	prawo gwarantowałoby pomyślane relacje wewnątrz jakiejś społeczności, moralności zaś podlegałyby normy jednostkowego, ludzkiego postępowania; taka opcja zakłada moralną indyferencję wobec wielu prawnych nakazów czy zakazów natury społecznej (np. dochowania przysięgi,

brygady antyterrorystyczne). Obowiązek służbowy prawnie sankcjonuje w nich powinność ryzykowania własnym życiem.

²⁵ G. Otte, *Recht und Moral*, w: „Christlicher Glaube in moderner Gessellschaft”, 12 (1981), 8-14.

²⁶ H. Wenzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962⁴, 137, 163-166.

	nakazu niedzielnego odpoczynku, powszechnego obowiązku szkolnego, itp.);
C. etyczne minimum:	sprowadzenie do niego wymagań stawianych przez prawo (prawo miałoby świadomie rezygnować z wymagań stawianych przez etykę dążeń) ²⁷ ; takie przedstawienie nie wydaje się posiadać wielkiej wartości (prawo i moralność w identyczny sposób stawiają dłużnikowi żądanie punktualnego spłacenia długów); w wielu przypadkach moralność nie domaga się niczego więcej, czasem zaś żąda nawet mniej niż prawo, również karne czy małżeńskie (np. wymóg narażania życia w niektórych zawodach, czy prawny nakaz kilkuletniej separacji przed ostatecznym orzeczeniem rozwodu);
D. ład pozytywny:	rozdzielenie między prawem i moralnością dokonuje się tu w oparciu o ich pochodzenie; kryterium stanowi rodzaj zastosowanej procedury i stopień jej zorganizowania;
E. środek represji:	państwo dysponuje właściwymi mu formami przymusu ²⁸ oraz środkami zorganizowanej, bądź zorganizowanie kontrolowanej represji ²⁹ ; różnica między normami prawa a wszelkimi innymi normami upatrywana jest tutaj w sankcji, a dokładnie w sposobie

²⁷ G. Jellinek, *Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Berlin 1908², 45.

²⁸ R. Jhering, *Der Zweck im Recht*, t. I, Leipzig 1893³, 320.

²⁹ Sankcje prawne nie stanowią wcale naturalnej konsekwencji jakiegoś czynu. Są one raczej reakcją na ten czyn zorganizowanej społeczności prawnej. Wyobrażenie, iż określone czyny z samej swojej natury powinny być karalne, byłoby zatem absurdalne. Wykładnie prawa naturalnego głoszą, czym prawo winno być (jako takie okazały się w historii niesłychanie płodne, a dziś stanowią najważniejsze źródło współczesnego prawa konstytucyjnego), a nie – czym jest. B. Rehfeldt, M. Rehbinder, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, Berlin 1978⁴, 53n.

wymierzania sankcji; także normom moralnym mogą towarzyszyć sankcje (kara Boża, dezaprobata społeczna, itp.), jednak sankcja nie jest w tym przypadku nigdy czymś ukonstytuowanym³⁰; morderstwo, gwałt, kradzież, zniesławienie, itd. są zabronione zarówno z prawnego, jak i moralnego punktu widzenia; tylko jednak prawny zakaz grozi sankcją nie tylko nieokreśloną (jedynie społeczną), ale nałożoną przy wsparciu zorganizowanej procedury.³¹

Warto zatrzymać się jeszcze przy temacie kwalifikacji czynów. Norma, zwana moralną – rozważana jest ze względu na ocenę przez członków społeczności dokonanego czynu, norma zaś prawna – ze względu na zagrożenie użyciem przymusu ze strony organizacji państwowej. W przypadku naruszenia którejś z tych norm występuje więc odmienny rodzaj sankcji. Ocena moralna wydaje się przy tym mniej jednoznaczna do przewidzenia i określenia. W środowisku skorumpowanym i cynicznym właśnie ten spotyka się z dezaprobata i potępieniem, kto przestrzega norm moralnych. W odniesieniu zatem do norm moralnych należałoby uznać, obok sankcji dezaprobaty otoczenia, istnienie specyficznej sankcji w postaci wyrzutów sumienia jednostki, która czuje się winna naruszeniu przez siebie normy moralnej.

³⁰ Wielu zdaniom prawa kościelnego, tym mianowicie, które mają za treść obowiązki świeckich czy duchownych wobec świeckich, brakuje przewidzianego przez sankcje zabezpieczenia. Są to więc zdania nie tyle natury prawnej, co raczej nie obligujące bezwzględnie zdania programowe. G. Otte, *Recht und Moral*, w: „Christlicher Glaube in moderner Gessellschaft“, 12 (1981), 13.

³¹ Istnieją, co prawda normy prawne, wyrażające obowiązki działania lub zaniechania, dla których przewidziane jest nie stosowanie sankcji, ale środków egzekucji sądowo-administracyjnej. Są także takie normy prawne (w skomplikowanym dość porządku prawnym stanowią nawet większość), które same nie nakładają żadnych sankcji, swój sens i skuteczność czerpiąc dopiero z relacji z normami takimi sankcjami obwarowanymi. Taką normą prawną jest np. wymóg pełnoletności czytelny dopiero w kontekście norm dotyczących ważności dokonywanych aktów prawnych czy uzasadnienia żądań o odszkodowanie. Przepis bowiem, który w toku swego działania nie łączy się przynajmniej z jedną normą prawną obwarowaną sankcją, nie może być nazwany przepisem prawnym. T. Geiger, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Neuwied 1964, 207nn.

Kwalifikacje prawne czynów, jako zgodnych bądź niezgodnych z prawem, opierają się analizie motywacji postępowania niezgodnego ze wskazaniami normy uzewnętrznionej w dostrzegalnym zachowaniu. Za niezgodne z normami moralnymi uznaje się zaś samo żywienie w sercu nienawiści czy złych intencji. Istniejące rozróżnienia między prawem a moralnością rzutują pośrednio na współczesne rozumienie sprawiedliwości.

2. Kolidzja norm prawnych i moralnych w obszarze bioetyki

Między moralnością i prawem zachodzą ściśle powiązania normatywne, jednakże normy prawne na tyle różnią się od norm moralnych, że należy je traktować jako odrębne reguły postępowania. Jakich granic sięga ta odrębność? Czy może podważyć aksjologiczną ważność podstawowych treści moralnych? Skutkiem takich nadużyć może być odrzucenie prawnego interwencjonizmu państwa w kwestiach „godzących w ludzkie sumienie i wybory”³². Pytanie o moralną godność prawa umotywowane jest możliwością zaistnienia konfliktu między wartościami prawnymi a moralnymi. Prawo i moralność, stawiając konkretne wymagania lub udzielając na coś akceptacji, mogą znaleźć się w prostej opozycji do siebie. Dochodzi wówczas do sytuacji, w której moralność zabrania czegoś, na co pozwala prawo, lub odwrotnie³³. Źródła takiego konfliktu można upatrywać w indywidualizującej perspektywie moralności przy generalizującym podejściu prawa.

Obowiązek przestrzegania prawa jest obowiązkiem prawnym, odnosi się bowiem do norm prawa. Jest jednak również powinnością etyczną. Mogą tym niemniej wystąpić sytuacje, w których dojdzie do kolidzji między normą zawartą w prawie pozytywnym a normą moralną. Ma to miejsce chociażby w przypadku prawa niesłusznego. Stwierdzenie, że prawo niesłuszne nie obowiązuje, jest zasadniczo «słuszne». «Słuszne» nie pokrywa się wszak z «jedynie słuszne». Istnieje zatem generalnie problem stwierdzenia obiektywnej słuszności prawa. Ta nie zależy od subiektywnego uznania, nie posiada też jednak absolutnej, ponadhistorycznej słuszności. Prawo, oparte na trafnych przesłankach, ma być słuszne, co nie oznacza jeszcze jego doskonałości w realizowaniu «ideału słusznego prawa». Może okazać się prawem chybionym. Etos prawa domaga się zmiany prawa chybionego. Zanim

³² K. Kiciński, *Sumienie czy prokurator*, w: S. Semczuk (red.), *O ochronie prawnej dziecka poczętego. Dysputa nad projektami ustawy*, Warszawa 1989, 26.

³³ Państwowy ustrój prawny nie chroni jakiejś konkretnej wartości, np. nierozzerwalności małżeństwa, dopuszczając instytucje rozwodów. Nie nakłada ono w tej kwestii na nikogo obowiązku działania moralnie godnego. Jeszcze drastyczniej rzecz się przedstawia w przypadku prawnej dopuszczalności aborcji. H. Heimerl, *Kirchenrecht: allgemeine Normen und Eherecht*, Wien-New York 1983, 9.

jednak jego niesłuszność nie okaże się rażąca, ten sam etos stoi za prawem. Prawo rażąco niesłuszne staje się bezprawiem, a jego normy nie obowiązują. Dotyczy to zazwyczaj poszczególnych norm, rzadziej całego kompleksu norm (ustawy).

Wiele zagadnień bioetycznych, jak choćby kwestia aborcji, eutanazji, klonowania, badań prenatalnych czy transplantacji, są przykładami możliwości zaistnienia konfliktu między normą prawa stanowionego lub jej brakiem – w kontekście ochrony życia ludzkiego, szybkiego rozwoju techniki czy inżynierii genetycznej – a normą moralną. Dostrzegamy pewną prawidłowość w podejściu do tych i im podobnych zagadnień (np. sztucznego zapłodnienia, zapłodnienia *in vitro*, zamrażania ludzkich zarodków, «matek do wynajęcia», itp.): od «pełnej przerażenia negacji», poprzez «negację jako taką», przechodzi się do «powolnego, stopniowego zaciekawienia, badań, oceny i w końcu powolnej, ale trwałej akceptacji». To, co najpierw określano jako «horror», nazywa się wkrótce tylko «moralnie wielce podejrzanym». Od «negacji pełnej przerażenia» do «just do it» upływa coraz mniej czasu.

Ciekawych wniosków moralno-prawnych może dostarczyć zasługujący na szersze opracowanie temat regulacji prawnej transplantacji organów. Ta bardzo delikatna sfera życia wiąże się paradoksalnie z różnie ciągle w różnych państwach i kulturach pojmowaną definicją śmierci. Legislatorzy winni uszanować w tej dziedzinie naturalne często opory obywateli. Pierwszym krokiem nie powinien być zatem definitywny i kategoryczny przepis prawny, ale informacja i formacja zdrowej opinii publicznej³⁴.

Na szczęście, nie zawsze prawo i moralność zmiernają do całkowitej niezależności i rozdziału. Prawo bazuje przecież na ogólnie respektowanej moralności, bez której prawdopodobnie nie mogłoby w ogóle zaistnieć. Gdy zmienia się globalna postawa moralna społeczeństwa, jego pogląd w jakiejś sprawie nie pozostaje bez wpływu na aktualne regulacje prawne. Dowodem tego mogą być modernizacje dokonane pod wpływem przemian w dziedzinie obyczajowości seksualnej w ciągu ostatnich czterdziestu lat. Nie pozostały one bez wpływu zarówno na prawo karne, jak i cywilne³⁵.

³⁴ B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, III, Roma 1981, 133; U. Eibach, *Recht auf Leben und Recht auf Sterben. Antropologische Grundlegung einer medizinischer Ethik*, Wuppertal 1974, 496n; N. Andersen, *Issues of Life and Death*, London 1976; J. Chiari, *Reflections on Life and Death*, London 1977.

³⁵ Za przykład może tu posłużyć przypadek 25-letniej kobiety z Bawarii, matki dwojga dzieci, która z przyczyn medycznych poddała się w roku 1972 zabiegowi sterylizacji. Operujący ją lekarz popełnił jednak błąd, uszkadzając macicę zamiast jajowodów. Kobieta, nie wiedząc, że nadal jest płodna, zaszła w 1974 roku w ciążę i po koniecznej operacji macicy urodziła bliźnięta. Po tym fakcie pozwała do sądu szpital, który przeprowadzał sterylizację, domagając się odszkodowania za poniesioną «szkodę».

3. Kształtowanie moralności społeczeństwa przez prawo

Najczęściej mówi się o kształtowaniu treści prawa przez moralność. Trudno znaleźć taki rodzaj społecznie negatywnych zachowań, który byłby potępiany tylko prawnie, bez uprzedniego potępienia moralnego. Rzadziej natomiast, co wynika z naszej znacznie mniejszej wiedzy na ten temat, mówi się o oddziaływaniu odwrotnym: oddziaływaniu obowiązywania norm prawnych na kształtowanie się norm i ocen moralnych. Do tej drugostronnej zależności dochodzi wówczas, gdy ustanowiona norma prawna zwraca uwagę na jakiś problem moralny wcześniej nie dostrzegany. Ustanowienie takiej normy można porównać do roli swoistego katalizatora w procesie kształtowania się ocen moralnych. Tym niemniej, trudno jest bezpośrednio uchwycić wpływ istnienia określonych norm prawnych na formowanie się moralności społeczeństwa³⁶.

Przy ustanawianiu normy prawnej dochodzi zwykle do refleksji moralnej. Stawiane są pytanie o to, czyjemu dobru służy dana norma, czy jest sprawiedliwa, czy prowadzi do osiągnięcia wyznaczonego celu, itp. Mamy tu do czynienia z pewnym *ethosem*, którego chęć odczytania i skonkretyzowania dla określonych sytuacji życiowych prowadzi do formułowania norm etycznych. Rozumie się przez nie wskazania dla woli ludzkiej, a tym samym dla postępowania sterowanego przez człowieka³⁷.

Zrodził się problem natury moralno-prawnej: czy zrodzenie dzieci można określić jako „szkodę”? Podając wykładnię terminu „szkoda”, prawnicy z Bambergii doszli do wniosku, iż narodzin i egzystencji człowieka nie można określić w ten sposób. Powołano się na chrześcijańsko-humanistyczną wizję kultury, leżącą u podstaw naszego porządku prawno-społecznego, w której narodziny człowieka są urzeczywistnieniem wielkiej wartości, nie zaś „szkodą”. Sąd drugiej instancji podważył jednak to orzeczenie, przyjmując, iż nieoczekiwane narodziny były sprzeczne z wyobrazeniami matki, co do jej przyszłego życia, wywarły wpływ na ekonomiczną sytuację rodziny i jako takie uznano je za «szkodę», nakazując ją zrekompensować. *Neue Juristische Wochenschrift*, 1978, 1685 oraz *Entscheidungen in Zivilsachen des Bundesgerichtshofes*, 1980, t. 76, 249, za: U. Wesel, *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*, Frankfurt am Main, 1984, 196n.

³⁶ J. Neumann, *Wpływ środków masowego przekazu na obraz świata XX wieku w świetle nauczania Kościoła*, „Pedagogia Chrystiana” 11 (2003) 107-120.

³⁷ W wydaniu chrześcijańskim, imperatyw moralny (ściśle związany z „indyktywem” wiary) staje się obowiązkiem społecznym. Rozminięcie się z moralnością stanowi grzech i pociąga za sobą skutki eklezjalne. W niektórych kanonach KPK (np. k. 213, k. 276, § 1) moralność chrześcijańska staje się przedmiotem normy prawnej. R. Sobański, *Norma kanoniczna – norma etyczna*, w: „Collectanea Theologica” 54 (1984), 6.

Istotną rolą prawa jest chronienie i utrwalanie określonej moralności. Gdy cnota jest w ostatecznym rachunku opłacalna, a występki moralny spotyka się z ujemnymi konsekwencjami prawnymi – dochodzi do zwiększenia zapału w przestrzeganiu norm moralnych. Czasem jednak lekceważenie nakazów i zakazów moralności prowadzi do określonych sukcesów życiowych, i wówczas ich abnegacja uważana jest za przejaw mądrości praktycznej.

Intencją prawa jest, by jego normy były godziwe i zgodne z moralnością. Niestety, nie tylko fantazja, ale także historia prawa pokazują, że normy prawne mogą mieć za cel negację dóbr godnych uznania z punktu widzenia moralności. W zamian popierają one często wartości pozorne, pozwalają na coś, czego zabrania wyrażnie moralność. Prawo południowych stanów Ameryki, na przykład, pozwalało na traktowanie pewnych ludzi jako niewolników. Było to uderzenie w zasady moralne, które znalazły wyraz w amerykańskim ruchu niepodległościowym. Prawa apartheidu mogły zakazywać kąpielii białych i czarnych na tej samej plaży. Wtedy jednak właśnie pojawiało się wyzwanie moralne do łamania tego prawa w imię uznania ludzkiej godności czarnych. Rozkaz użycia broni palnej mógł wymusić na milicjantach strzelanie do ludzi próbujących uciec z DDR. Moralność jednak zabraniała zabijania lub ranienia ludzi tylko dlatego, że szukali osobistej wolności. W tego rodzaju sytuacjach wiążące mogły być normy tylko jednego lub drugiego systemu. Utrzymywanie, iż wiążące na swój sposób były obie kategorie norm, prowadziłyby do dewaluacji pojęcia zobowiązania.

Nauka o prawie naturalnym należy do tych prób, które w konflikcie między prawem a moralnością starają się uzasadnić priorytet moralności. Czyni to w ten sposób, iż normy moralne traktuje zarazem jako normy prawne i to normy o najwyższej randze. Normy prawa pozytywnego, jeśli przeciwstawiałyby się tym najwyższymi rangą normom o pochodzeniu moralnym, mogłyby z góry być uznane za nieobowiązujące. Przeciwno takiemu stanowisku przytacza się najczęściej argument o różnorodności moralnego punktu widzenia, która podważa istnienie jednej tylko nauki prawa naturalnego. Istotnie, bywały już takie wykładnie tego prawa, które karę śmierci traktowały jako wskazaną, niewolnictwo jako dopuszczalne, ściąganie zaś odsetek jako niedozwolone³⁸.

Powstaje pytanie o kryteria potrzebne do stwierdzenia sprzeczności prawa z moralnością i o obowiązywalność takiego sprzecznego z moralnością prawa. Aby normie prawnej zarzucić niezgodność z zasadami moralności nie wystarczy sam fakt, iż norma ta narusza jakiś potencjalny moralny punkt widzenia. Nawet jeśli ktoś osobiście jest przekonany, co do prawdziwości tych

³⁸ A. M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, Neuwied 1968, lub: H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962⁴.

moralnych zapatrywań, to nie może z tego czynić skali dla obowiązywalności norm, ponieważ lub jak długo jego punktowi widzenia brakuje intersubiektywności³⁹. Podobnie pozytywizm prawny nie ma prawa określać kwestii sprzeczności moralnej norm prawnych jako prawnie nieistotnej. Nie w nazwie nawet leży problem. Rzeczywiście zagadnieniem drugoplanowym jest, czy prawo określi dane zagadnienie i jego obowiązywalność, jako ważną czy nieważną. Najistotniejsze jest, że dana kwestia w ogóle jest dostrzegana. Próba czystego, jednoznacznego rozróżnienia prawa i moralności niesie za sobą (według pozytywizmu prawnego) niebezpieczeństwo przeoczenia lub pobieżnego potraktowania zagadnienia.

Normy prawne jako normy, zabezpieczone przez zorganizowane środki przymusu, posiadają podwójny krąg adresatów. Określonym osobom (podlegającym prawu) nakazują konkretne postępowanie. Jednocześnie nakazują sądom i władzy (nadzorującym respektowanie prawa) spowodowanie nałożenia sankcji na kogoś, kto złamał obowiązujące go normy. We współczesnej praktyce prawa normy stanowione odgrywają rolę dominującą. Stąd problematyka normy prawnej skupia się przede wszystkim na normie stanowionej, czyli zawartej, a przynajmniej mającej swe tworzywo w ustawie. Prawowite ustanowienie normy prawnej jest formalnym warunkiem jej obowiązywania. Warunkiem materialnym jest słuszność, będąca jej rzeczowym uzasadnieniem. Sens norma osiąga w przestrzeganiu.

Spełnienie tych warunków pozwala nam na wypowiedzenie zdania «norma N obowiązuje». Obowiązywalność normy oznacza jej oddziaływanie na adresatów polegające na uzasadnionym oczekiwaniu, że w określonych sytuacjach zachowają się w sposób wskazany w normie. W analizie moralnych aspektów zachowań ludzkich akcent spoczywa nie na przepisie prawa, lecz na usprawiedliwieniu człowieka. Dlatego fundamentalne traktaty *de lege* opracowują teologowie. W każdym podręczniku teologii moralnej znajduje się dział poświęcony prawu⁴⁰. Teoretycy prawa, zwłaszcza kościelnego, nie mogą pominąć ustaleń teologicznych dotyczących tegoż prawa. Prawodawca zobowiązany jest do tworzenia prawa słusznego, które adresatowi norm nie nastęrczałoby wątpliwości w jego przestrzeganiu⁴¹.

³⁹ G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1973⁸, 345n.

⁴⁰ S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 3: «Wartościowanie moralne: prawo, sumienie, dobro, zło», Warszawa 1988.

⁴¹ Praktyka wykazuje niestety często wielostronną wadliwość prawa stanowionego, co prowadzi do absurdalnych niekiedy konsekwencji. Przypadek o tragicomicznym zgoła wydzwieku wydarzył się w Świętochłowicach. W dniu 21.IX.1971 roku urodziło się tam niemowlę o wadze 450 g. W tydzień po porodzie waga dziecka obniżyła się do 360 g. W myśl przepisów polskiego prawa za człowieka uznaje się dziecko, które oddzieliło się od organizmu matki (ustalający tę normę prawnicy nie są jednak do końca pewni,

4. Moralność jako czynnik kształtujący przestrzeganie prawa

Bez moralności niemożliwe jest istnienie jakiegokolwiek systemu prawnego. Wewnętrzna moralność prawa zbywa się często nielicznymi uwagami o sprawiedliwości prawnej, utożsamiając ją z czysto formalnym wymogiem, by w podobnych sprawach ferowano podobne wyroki. To jednak tylko jeden z aspektów ogólniejszego zagadnienia, polegającego na wyjaśnieniu ukierunkowań ludzkich wysiłków niezbędnych do utrzymania jakiegokolwiek systemu prawnego, nawet takiego, którego ostateczne cele oceniane są jako błędne lub złe.

Moralność stawia sobie za cel podporządkowanie ludzkiego postępowania pewnym wzorcom. Podobnie, jak w przypadku prawa, również jej zasady winny być jasne, wzajemnie spójne i zrozumiałe dla tych, którzy mają być im posłuszni. Podjęcie działalności, która ma podporządkować ludzkie zachowanie zasadom, pociąga za sobą konieczność akceptacji poglądu, iż człowiek jest lub może się stać podmiotem odpowiedzialnym, zdolnym do zrozumienia zasad i do podporządkowania się im oraz ponoszącym konsekwencje swoich wad. W sytuacji przyjęcia poglądu, iż człowiek jest niezdolny do działania odpowiedzialnego, sprawia, iż moralność prawa traci rację bytu. Koncepcja wolnej i odpowiedzialnej jednostki dominuje nad naszym językiem i naszymi kodami. W jej terminach ludzie zwykli opisywać każdy konkretny przykład ludzkiego zachowania. Doktryna osobistej odpowiedzialności powiązana jest z pewnymi technikami kontroli zachowania, które rodzą poczucie odpowiedzialności lub odwołują się do obowiązków wobec społeczeństwa.

Całe prawo przenikają dwa stale powtarzające się wzorce podejmowania decyzji: wina i zamiar. Obydwa te wzorce odgrywają ważną rolę nie tylko w prawie karnym, ale również w prawie o zobowiązaniach, w prawie majątkowym czy dotyczącym odpowiedzialności cywilnej. Pojęcia określające te wzorce są dość zawile i nieuchwytnie, czego dowodem są najbardziej abstrakcyjne dyskusje między innymi nad pojęciem wolnej woli. A jednak bez tych obydwu podstawowych pojęć stracilibyśmy nić wiodącą przez cały

czy proces oddzielenia kończy się w momencie odcięcia pępownicy), oddycha i osiągnęło wagę 601 g (co własnoręcznym podpisem stwierdziło 5 ministrów, na szczęście doby komunistycznej). Wobec tego, urzędnik Stanu Cywilnego odmówił wpisania owego zbyt lekkiego noworodka w poczet obywateli objętych ochroną prawną aż do chwili, kiedy jęczyczek wagi przekroczył wymaganą kreskę 601 g. J. Gula, *O polskim kryterium człowieczeństwa*, w: S. Semczuk (red.), *O ochronie prawnej dziecka poczętego. Dysputa nad projektami ustawy*, Warszawa 1989, 10.

labirynt prawnymoralny. Kształtowanie treści prawa przez oceny moralne może się odbywać w sposób jawny lub utajony.

Z łatwością stwierdzamy, iż prawa winny być wyłożone w sposób jasny, działać perspektywicznie i być znane obywatelom. Dużo trudniej jednak poznać, w jakich okolicznościach i w jakiej równowadze można to osiągnąć w praktyce. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* rozważał, dlaczego rozpatrywany przez nas problem jest tak prosty i tak skomplikowany zarazem. Odpowiadając na pytanie, czy łatwo jest postępować sprawiedliwie, twierdzi, iż wydawać by się mogło, że istotnie nie jest to aż tak trudne. Trzeba tylko kierować się ustalonymi zasadami słusznego postępowania, które łatwo można sobie przyswoić, a których stosowanie również nie powinno nastroczać trudności. Tymczasem tak nie jest – twierdzi Arystoteles – przytaczając ulubioną analogię do medycyny⁴².

Praktyczne stosowanie zasad praworządności domaga się konsekwentnej realizacji wymogów wewnętrznej moralności prawa łącznie⁴³ oraz ich wzajemnego uporządkowania według stopnia ważności, zależnie od dziedziny prawa i rodzaju przepisów prawnych, o które chodzi. Naruszenia moralności prawa mają charakter kumulatywny. Brak troski o to, by prawa nie wymagały tego, co niemożliwe, może rodzić na przykład konieczność dowolnego ich egzekwowania, co podważa zgodność między obowiązującym prawem a jego stosowaniem.

Potrzeba ogłaszania praw stanowionych i ich jasnego wyrażania zależy od tego, czy prawo daje tylko jawny wyraz żywionym przez społeczeństwo poglądom na to, co słuszne, czy też odzwierciedla moralność pozaprawną. Istotne wydaje się również rozróżnienie między przepisami nakładającymi obowiązek (*legal duties*) a nadającymi kompetencje (*legal powers*)⁴⁴. Każdy z wymogów praworządności może zostać pogwałcony przez prawodawcę, który nie stara się sumiennie dostrzec spoczywającej na nim odpowiedzialności i nie chce sprostać napotkanym trudnościom. W praktyce, stosowanie tych

⁴² „Łatwo jest wiedzieć, co to jest miód i wino, i ciemnyca i czym jest wypalanie i wycinanie, ale w jaki sposób należy to stosować, aby wychodziło na zdrowie, i w stosunku do kogo, i kiedy – to jest rzeczą tak trudną, że trzeba na to być lekarzem”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. V, 1137a, „Biblioteka Klasyków Filozofii” 1959, 197.

⁴³ Normy prawa, zwłaszcza prawa dobrego, powinny mieć charakter ogólny i być dostępne dla zainteresowanych. Nie powinno się w zasadzie stanowić praw z mocą wsteczną, prawo powinno być jasne i wewnętrznie niesprzeczne, powinno być w miarę stabilne i przestrzegane, zwłaszcza przez organy państwowe.

⁴⁴ L. Fuller, *Moralność prawa*, Warszawa 1978, 139.

wymogów niekoniecznie musi być kłopotliwe, a ich pogwałcenie dokonuje się często w sposób nie ulegający wątpliwościom⁴⁵.

Zakończenie

W literaturze prawniczej używa się, choć ostatnio coraz rzadziej, określenia «sznur prawa». Trzymając się sznura, potrafimy uniknąć różnych niebezpieczeństw. Sznurem można nas jednak również skrępować tak, że nie będziemy mogli nabrać tchu. Niektórzy twierdzą, iż potrzeba praw wynika wyłącznie z egoistycznej, kłótlivej natury człowieka. W społeczeństwie aniołów prawo byłoby zbyteczne, zwłaszcza gdyby zasady ich działania były nieformalne i nadane intuicyjnie. W strukturze moralnych przeświadczeń ludzkości tkwi zjawisko imperatywu moralnego wewnątrznie związanego z treścią moralnego dobra, czyli wartości moralnych. Prawo pozytywne, współcześnie przede wszystkim prawo państwowe, jest tylko normatywną manifestacją i dopełnieniem tego imperatywu. Na tej podstawie pełni w stosunku do niego wielorakie funkcje służebne. Prawo jest, wbrew pokantowskiemu stereotypom, w najgłębszym rdzeniu swej rzeczywistości zrosnięte z moralnością⁴⁶.

Konflikt między prawem a moralnością lub między prawem pozytywnym a sprawiedliwością nie jest konfliktem wyłącznie moralnym. Jego rozwiązania nie można więc pozostawić wyłącznie indywidualnemu sumieniu. Jest to również konflikt prawny, który winien być zażegnany w konfrontacji posługującej się prawnymi (a nie *lex corrupta*) argumentami. Domaga się tego postulat istnienia i funkcjonowania «prawa prawnego». Przez dzisiejszego człowieka ostro odczuwany jest nie tylko problem związków między prawem a moralnością, ale szerzej – między moralnością a kulturą. Stawia się pytanie, czy do kultury należy zadanie określenia, w danym kontekście historycznym, zasad i norm moralności. Człowiek w historii właśnie dostrzega niezbędny wymiar swojej samo-interpretacji i swojego samo-potwierdzenia. W stopniowym zyskiwaniu siebie, dokonującym się między przeszłością, która stale się wymyka, a przyszłością, która niepokoi – człowiek realizuje własną wolność jako wybór najlepszego sposobu władania samym sobą. Pomiedzy czasem przeszłym, nawet bardzo odległym, a terażniejszością nie dochodzi nigdy do zerwania wzajemnych powiązań, do braku ciągłości. Doświadczenia z przeszłości nieustannie oddziałują i wzbogacają życie współczesne.

⁴⁵ Kaligula na przykład respektował rzymską tradycję wywieszania praw w miejscu publicznym, pilnował jednak przy tym, by stanowione przez niego prawa pisane były tak małymi literami i umieszczone tak wysoko, by nikt nie mógł ich przeczytać.

⁴⁶ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984², 226-241, 303-309.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

PRAWDA W REFLEKSJI WIARY

Po śmierci Jana Pawła II i po wyborze jego następcy, Benedykta XVI, na stanowisku kierownika Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej pozostał dotychczasowy rzecznik prasowy Watykanu Joaquin Navarro-Valls. Komentując swoją decyzję w jednym z udzielonych przez siebie wywiadów, poza dość często powtarzaniem stwierdzeniem, że „papieżowi się nie odmawia”, Navarro-Valls powiedział coś jeszcze. Otóż – jak wyznał – był on świadkiem częstych rozmów, jakie Jan Paweł II prowadził z kard. Josephem Ratzingerem, prefektem Kongregacji Nauki Wiary i dziekanem Kolegium Kardynalskiego, jednym ze swoich najbliższych współpracowników. Były to – jak się wyraził J. Navarro-Valls – dysputy wnikliwego filozofa ze znakomitym teologiem, podczas których obaj dobrze się rozumieli i uzupełniali.

Obecny papież, Benedykt XVI, wielokrotnie powtarzał, że pragnie być kontynuatorem swojego wielkiego poprzednika Jana Pawła II. W deklaracji tej, a także w książkach i artykułach napisanych przez Józefa Ratzingera, jak i przez Karola Wojtyłę, można dostrzec także nieco inny wymiar kontynuacji i komplementarności zarazem. Mamy tu na myśli kontynuację, ale i imponujący rozwój wielkiej tradycji chrześcijańskiej, w publikacjach papieża i filozofa, K. Wojtyły oraz w pismach wybitnego teologa, jakim bezsprzecznie jest J. Ratzinger, obecny biskup Rzymu. Chodzi o tradycję, która przez całe wieki kształtowała się w oparciu o bardzo istotne dla każdego człowieka pytanie: *Quid est veritas?* W oparciu również o dążenie do prawdy ludzkiego umysłu; wspieranego osiągnięciami filozofii oraz światłem Bożego objawienia, czemu zarówno K. Wojtyła¹, jak J. Ratzinger², poświęcili w swoich pracach wiele

¹ K. Wojtyła, *Objawienie Trójcy Świętej a świadomość zbawienia w świetle Vaticanum II*, w: tenże, *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973; tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979; tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994; tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, w: B. Bejze, (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, Warszawa 1969; tenże, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972; tenże, *Wykłady lubelskie*, T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Szostek, (red.), Lublin 1986; tenże, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. Leonard od Męki Pańskiej OCD, Kraków 1990, a także: Buttiglione R., *Jan Paweł II a polska droga do wolności*, tłum. Styczeń T., „Ethos” 11/12(1990), s. 39-51; tenże *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994; tenże *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*,

miejsca. Obaj także nigdy nie mieli wątpliwości, że po drodze do prawdy o sobie i o świecie człowiek najpewniej kroczy, właśnie przez umiejętne połączenie uzyskanej w oparciu o pracę naturalnego rozumu wiedzy i pozwalającego przenikać tajemnicę bytu, nadprzyrodzonego Objawienia³.

Lublin 1994; tenże, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996; J. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w Ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3(1979), s. 73-79, tenże, *O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu Kard. K. Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26(1983), s. 6-16; M. Pokrywka, *Osoba - uczestnictwo - wspólnota*, Lublin 2000; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994; G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2000; E. Sienkiewicz, *Personalistyczny realizm Karola Wojtyły*, w: tenże, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 63-71.

² J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków 1986; tenże, *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1975; tenże, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peeter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997; tenże, *Służyć prawdzie*, tłum. A. Warkotsch, Poznań-Warszawa-Lublin 1983; tenże, *Unità e pluralismo nella chiesa dal Concilio al postconcilio*, „Orientamenti pastorali” 33(1985) nr 12, s.125-144; tenże, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peeter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001; tenże *Prospettive e compiti del Cattolicesimo per il futuro dell'Europa*, „Il Nuovo Areopago” 9(1990) nr 2, s. 7-24; *Wendezeit für Europa? Diagnosen und prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln-Freiburg 1991, a także opracowania teologii Ratzingera: A. Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, Edinburgh 1988; R. Tura, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, „Studia Patavina” 21(1974), s. 145-182; tenże, *Joseph Ratzinger*, w: *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1987, s. 747-757; A. Torielli, *Ratzinger. Custode della fede*, Casale Monferrato 2002; A. Nossol, *W służbie mądrości Boga i mądrości świata*, „Ethos” 1(1988) nr 4, s. 126-133; K. Domagalski, *Postługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, „Chrześcijanin w świecie” 19(1987) nr 6, s. 38-52; Z. Falczyński, *Ratzinger*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1002-1004; tenże, *Współpracownik prawdy*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 280-293; M. J. Kempys, *Josepha kard. Ratzingera teologia kapłaństwa*, Kraków 2002; W. Wójtowicz, *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Ratzingera*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 7(2002), s.115-134; tenże, *Perspektywy rozwoju wiary we współczesnym świecie według kardynała Józefa Ratzingera*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 9(2004), s.97-112.

³ M. Heller, *Wszecławiat i Słowo*, Kraków 1994, s. 50; J. Neumann, *Kościół w perspektywie świętości*, „Studia Sandomierskie” 10 (2003), s. 181-192.

1. Dlaczego kryzys prawdy?

Przed naszą wiarą, ale i przed naszą wiedzą; naszym rozumieniem otaczającej nas rzeczywistości, pojawiają się dziś bardzo istotne wyzwania. Jednym z nich jest bezsprzecznie potrzeba poznania prawdy, aby człowiek, w oparciu o nią, mógł odnaleźć najgłębszy sens oraz cel swojej egzystencji. Tym bardziej, że w zrelatywizowanym świecie staje się to coraz trudniejsze i w zasadzie proporcjonalne do coraz boleśniej doświadczanego kryzysu prawdy. Zwłaszcza w tych dyscyplinach, które charakteryzują się bodajże największym roszczeniem co do swojej naukowości⁴. W tym kontekście nie można nie zauważyć i nie doceniać tej dziedziny wiedzy, jaką jest filozofia. Przy czym chodzi o jej znaczenie, tak dla chrześcijańskiej refleksji wiary, jak i dla szczególnie niespójnego obrazu współczesnych, bardzo wyspecjalizowanych nauk. Przez całe wieki – począwszy od starożytnych Greków i na długo przed narodzeniem Jezusa Chrystusa – dyscyplina ta była uznawana za królową nauk i podstawowe kryterium ludzkiego poznania⁵. Dziś jednak przeżywa wyraźny kryzys. Niemniej dopiero z perspektywy filozofii pytanie człowieka o prawdę uzyskuje uniwersalne, czyli dotyczące i zajmujące wszystkich ludzi, znaczenie, także na gruncie teologii⁶. Tym bardziej, że wiara chrześcijańska wyróżnia się spośród wszystkich innych religii wyraźnym roszczeniem, by być *religio vera*; głoszącą prawdę o Bogu, o świecie i o człowieku⁷. Poza tym tylko wtedy, kiedy wiara chrześcijańska jest prawdą, ostateczną i wyzwalającą człowieka z wszelkich zależności, może zwracać się do wszystkich ludzi i interesować wszystkich ludzi. Wówczas wychodzi z zamkniętego, zaszyfrowanego kręgu kulturowego, jednego spośród wielu i dostępnego tylko dla niektórych, stając się dostępną dla osób żyjących w różnych czasach oraz różnych miejscach⁸. Stąd podstawowym celem filozofii, a także refleksji wiary, jest zrehabilitowanie prawdy, ponieważ – szczególnie na gruncie nauki – pytanie o prawdę stało się czymś bardzo kłopotliwym i niezręcznym, a przez to także coraz bardziej nieobecnym⁹. Aby to było

⁴ M. Lubański, *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*, Warszawa 1976.

⁵ M. Heller, Z. Liana, Mączka J., Skoczny W., *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001, s. 27.

⁶ P. Schmidt, *Wierzę w Boga, Stworzyciela nieba i ziemi*, „Communio” 2 (1982), s. 4.

⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata [Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen]*, tłum. Ryszard Zajączkowski, Wydawnictwo „Jedność” - Kielce 2004, s. 147-148.

⁸ T. Kuhn, *Dwa bieguny*, Warszawa 1985, 73nn.; D. C. Lindberg, R. L. Numbers (red.), *God and Nature – Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, 19-48.

⁹ J. Pieper, *Was heisst Interpretation?* W: tenże, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg 1995, s. 226.

możliwe, potrzebne, jest zbliżenie filozofii, a także innych dziedzin ludzkiej wiedzy z wiarą, dotąd – także z ideologicznych motywów – konsekwentnie separowanych.

Ale dlaczego człowiek współczesny ma aż taki problem z prawdą, do której dążenie, chęć poznania jej, wydaje się być wpisana w jego naturę? Przecież to ta właśnie umiejętność bodajże najwyraźniej wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń i narzuca się przy powierzchownej nawet obserwacji, nie tylko działalności naukowej, ale także postępowania oraz zachowania w najprostszych czynnościach, związanych z codzienną egzystencją¹⁰. Jednak przy bardziej wnikliwej obserwacji tego, co dzieje się dziś w różnych dziedzinach ludzkiej wiedzy, trzeba przyznać, że w wielu obszarach zagubiono gdzieś świadomość podstawowego celu każdej dyscypliny naukowej, którym jest dążenie do prawdy¹¹. Okazuje się, że dotarcie do niej, przy ciągle zwiększających się możliwościach technicznych i umiejętnościach człowieka, dążącego do zdobycia coraz większej wiedzy, wiąże się z coraz większymi oczekiwaniami oraz wymaganiami¹². Niestety nie wszyscy chcą je spełniać. Tym bardziej, że niejednokrotnie kosztuje to wiele wysiłku, wymaga czasu i nie przekłada się szybko na bardzo wymierne korzyści. Nie jest spektakularne i nie pozwala podporządkować sobie innych lub przynajmniej zdobyć nad nimi widocznej przewagi. Wymaga za to pokory oraz umiejętności dostrzeżenia pracy wielu uczonych, odniesienia się do wyników ich badań, ujmujących tę samą rzeczywistość w innym wymiarze, czy też przy pomocy innych metod. Rozpowszechniony dziś bardzo praktycyzm i chęć natychmiastowego konsumowania owoców, szczególnie wyteźonej i wymagającej wielu wyrzeczeń pracy naukowców oraz towarzysząca temu chęć panowania nad rzeczami dla bardzo wymiernych korzyści¹³, znacząco osłabia dążenie do prawdy teoretycznej. Konsekwentnie prowadzi to do dwojakiego rodzaju, coraz bardziej rozchodzących się i upowszechniających, skrajności. Mianowicie stawiania się przez człowieka ponad prawdą; zawłaszczania jej, i z drugiej strony coraz bardziej powszechnego wątpienia co do możliwości poznania prawdy w ogóle. Innymi słowy do niczym nieuzasadnionej pychy i fałszywej pokory.

Tyle tylko, że w jednym i drugim przypadku byt ludzki oddala się od prawdy, osłabiając w sobie lub zupełnie niszcząc pragnienie, które w ludzkim sercu zaszczeplił Bóg. Co zatem jest przyczyną owego, spowodowanego przez samego człowieka, „defektu” w wymiarze własnego ducha, który nie pozwala

¹⁰ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, 1.

¹¹ U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös pluralistischen Gesellschaft*, „New Testament Studies“ 44(1998), s. 317-339.

¹² O. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, s. 73-97.

¹³ M. Reiser, *Bibel und Kirche, Eine Antwort an U. Luz*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 108(1999), s. 62-81.

mu wznosić się do kontemplacji prawdy i tym samym coraz lepiej – pełniej poznawać siebie samego?

2. Objawienie Boga a poznanie prawdy

W pierwszych słowach encykliki *Fides et ratio* Jan Paweł II pisze właśnie o „kontemplacji prawdy”¹⁴. Przy czym sam termin kontemplacja wydaje się mieć bardzo głębokie znaczenie. Posługując się nim, autor tego dokumentu chce powiedzieć, że człowiek może wejść w relację z prawdą i jest nie tylko zdolny do poznania prawdy, ale wręcz zobowiązany do tego, aby ją poznać i według niej kształtować swoje życie, aby je przeżyć godnie i dobrze¹⁵. Czyniąc jednak prawdę przedmiotem poznania, człowiek doświadcza swoistej niezależności prawdy od swoich wysiłków, od ludzkich aktów poznawczych. W klasycznej tradycji filozoficznej doświadczenie to rozumiane było jako efekt wejścia człowieka w relację z absolutnym wymiarem prawdy, co zwykle utożsamiane jest z Bytem Absolutnym. Poza tym na doświadczenie to składa się trwający przez całe stulecia proces¹⁶, podczas którego człowiek zbliża się do owego absolutnego wymiaru prawdy stopniowo, wchodząc w relacje z prawdami cząstkowymi, a ludzkość oraz każdy poszczególny człowiek, musi przebyć pewną drogę¹⁷, nierzadko bardzo trudną i krętą.

Termin „kontemplacja” powinien również uwrażliwiać i niejako przygotowywać na pojawiający się w procesie poznawczym wymiar tajemnicy. Nie ma on nic wspólnego z magią, czy gnozą. Nie odcina także człowieka od prawdy i nie tworzy jakiejś zapyry nie do przebycia, gdzie poznającemu podmiotowi nie pozostawałoby nic innego, jak tylko pogodzić się z nią i ją zaakceptować. Wprost przeciwnie. Tajemnica zaprasza człowieka do podjęcia wysiłku, który nie może się ograniczyć do jakiegoś jednego tylko wymiaru ludzkiej aktywności. Chodzi tu o osobową relację człowieka do prawdy, przekraczającej jego samego¹⁸, o relację do Boga, który objawił mu się z miłości i jako pełen mądrości pragnie być przez człowieka poznany, aby właśnie przez to człowiek odkrył najgłębszy sens swojego życia i był szczęśliwy. Nie znaczy to, że poznanie wszystkich prawd cząstkowych, ludzka wiedza, wszelkie umiejętności oraz sprawności, przestają mieć w tej

¹⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.

¹⁵ J. Bremer, *Poznanie prawdy a prawda was wyzwoli*, w: Mađela K., (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 38.

¹⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 2.

¹⁷ Tamże, 11. 25.

¹⁸ Tamże, 5.

perspektywie większe znaczenie¹⁹. Ale nie oznacza także, że owe umiejętności, wiedza oraz zdolność poznania wielu otaczających człowieka rzeczy i procesów, są od tak rozumianej kontemplacji i wejścia w relację z objawiającym się Bogiem zupełnie niezależne²⁰. Człowiek również poprzez prawdy cząstkowe i gromadzone fragmenty wiedzy, dąży do poznania prawdy absolutnej i szuka czegoś, co mogłoby stanowić fundament wszystkiego, co wie i potrafi; co stanowiłoby na tyle wyczerpującą odpowiedź, aby nie formułować dalszych pytań²¹.

Choć mamy do czynienia z różnymi porządkami; mamy również do czynienia z tą samą podstawą, która znajduje się w Bogu Stworzycielu²². Choćby z tego tylko powodu pytanie człowieka o prawdę nie może być rozumiane jako jedno z wielu pytań, które każdy człowiek sobie zadaje. Musi być ono rozumiane i odczytywane jako pytanie fundamentalne i jako takie dochodzące do głosu w całej historii ludzkości. To pytanie jest również podstawowym pytaniem biblijnego Objawienia, dzięki któremu człowiek lepiej rozumie, że został stworzony dla prawdy, a jego umysł może ją poznać²³.

Dzięki poznaniu Boga, zachodzącym przy wyjściu objawiającego się Stwórcy naprzeciw naturalnym zdolnościom poznawczym człowieka, byt ludzki poszerza swoje horyzonty i może dostrzec inne możliwości, które bez tej inicjatywy Boga byłyby trudne do odkrycia²⁴. Mamy bowiem do czynienia z dwoma sposobami poznania: rozumowym, opartym na naturalnych zdolnościach intelektu i opartym na wierze, dotyczącym Bożej rzeczywistości²⁵. Temu dwojakiemu poznaniu odpowiadają dwa porządki: przyrodzony – objawiony przez Boga jako Stwórcę w powszechnym prawie naturalnym i nadprzyrodzony – kiedy to Bóg komunikuje się z nami przez swoje Słowo jako łaskawy Objawiciel, pozwalając człowiekowi poznać prawdy, do których bardzo trudno byłoby mu dojść własnymi siłami²⁶. Wśród tych prawd znajdują się te dotyczące wewnętrznego życia Bożego i te, które odnoszą się do samego

¹⁹ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 14; por. J. Neumann, *Nowa ewangelizacja jako odpowiedź Kościoła na wezwania współczesnego świata*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XV (2002), s. 191-204.

²⁰ Istnieją prawdy objawione, do których rozumem nie doszlibyśmy nigdy (tajemnice wiary), i istnieją prawdy objawione, do których możemy dojść także drogą filozoficznego rozumowania. M. Heller, *Wszelświat i Słowo*, dz. cyt., s. 18.

²¹ *Fides et ratio*, 27.

²² B. Lisiak, *Nauka i religia: konflikt czy dialog?*, w: Mądela K., (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 80.

²³ J. Bremer, *Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli*, art. cyt., s. 40.

²⁴ *Fides et ratio*, 7.

²⁵ Tamże, 8.

²⁶ J. M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990, s. 99; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1986, s. 43.

człowieka, jego początku, celu oraz sensu istnienia. Choćby z tego tylko powodu człowiek nie może powiedzieć nigdy, że ten aspekt prawdy, który jest przy pomocy naturalnych władz jego umysłu niedostępny, zupełnie go nie interesuje i nie wnosi nic w jego doczesne życie. Podobnie, jak nie może powiedzieć, że poznał prawdę, wszedł z nią w relację, bez uświadomienia sobie i zadania trudu dotarcia do prawdy absolutnej. Tym bardziej nie może nigdy twierdzić, że w jakimkolwiek sensie „zawładnął” prawdą, tak jak można wejść w posiadanie jakiegoś przedmiotu. Każda prawda cząstkowa jest bowiem jedynie etapem na drodze do pełnej prawdy, ukazanej w Bożym Objawieniu²⁷.

2. Jedna prawda i dwa porządki poznania

Poznanie ludzkie jest zatem „cząstkowe”. Stąd – podobnie jak niejednokrotnie określane jest ludzkie życie – można je przedstawiać jako poznanie „w drodze”; skomplikowany i narażony na wiele błędów oraz trudności proces. Objawienie tymczasem pozwala nam wejść w głębię tajemnicy. Przy czym tak rozumiana tajemnica nie odnosi się tylko do Boga. Wymiar tajemnicy okrywa także życie ludzkie, prawdę o początkach i przeznaczeniu człowieka; o ostatecznym celu jego życia, co może potwierdzić sens wszystkich zmagania człowieka lub nim zachwiać. Szczególnie, kiedy człowiek zrezygnuje z chęci przeniknięcia przez wymiar tajemnicy i kiedy zatrzyma się tylko na tym, co może w danej chwili posiadać, nad czym – jak sądzi – nauczył się już panować. Dlatego też, chcąc siebie jak najlepiej poznać, nie może odrzucić tych wszystkich znaków i symboli, które pozwalają rozumowi „zejść głębiej”, ujmować wymiar tajemnicy, przenikać go, ponieważ w tych znakach obecna jest ukryta prawda uniwersalna, która dzięki Objawieniu zostaje wprowadzana w krąg naszego rozumu²⁸.

Tradycja chrześcijańska nigdy nie stawiała na stanowisku rozdzielania poznania rozumowego, docierającego do pełnej prawdy przy pomocy prawd cząstkowych i tego poznania, które otwiera ludzki umysł na Objawienie²⁹. W trosce o prawdziwe dobro człowieka, które jest tym bardziej zagwarantowane, im człowiek jest bliżej pełnej prawdy o sobie i otaczającym go świecie, postulowała ich „unię” i wynikające z tego wzajemne dopełnienie³⁰.

²⁷ D. Kowalczyk, *Co mają wspólnego Ateny, Jerozolima i Indie*, w: Mądela K., (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 212.

²⁸ *Fides et ratio*, 14.

²⁹ U. Kopaf, *Die Anfänge der Theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974, 151; F. Bednarski (opr.), *Skrót zarysu teologii (Sumy Teologicznej) św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1997, cz. I, 9-11.

³⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, 37. 39.

Naturalnie nie można tych dwóch sposobów poznania ze sobą utożsamiać, podobnie jak nie można wykluczać jednego przez drugi. Raczej trzeba z wielkim szacunkiem odnieść się do tych tradycji³¹, które przez różne sposoby poznania wpłynęły na powstanie różnych dziedzin ludzkiej wiedzy, jako wielu wymiarów jednej absolutnej prawdy.

Ostateczna prawda o życiu, celu i o sensie ludzkiego życia, została człowiekowi najpełniej objawiona w Jezusie Chrystusie. Dostrzegając w rzeczywistości Wcielenia pewną syntezę³², do której człowiek nie byłby w stanie dotrzeć bez wydarzenia Jezusa Chrystusa, na Boga Człowieka trzeba patrzeć jak na pośrednika Objawienia, ale i wszelkiego poznania³³. Natura ludzka Syna Bożego, w spotkaniu z rzetelnym poszukiwaniem prawdy przez ludzki umysł, nie tworzy przed nim żadnej zapory i nie zmusza do rezygnacji czy też wyrzeczenia się tego wszystkiego, co należy do ludzkiej doczesności, a nawet codzienności³⁴. Tym samym nie umniejsza wszelkich ludzkich zdobyczy intelektualnych, pozwalając im się w pełni rozwinąć i prowadząc je do swoistego uwznioślenia. Nie można przy tym zapominać, że właśnie w Jezusie Chrystusie, który podzielił ludzki los do końca i wziął na siebie ludzką kondycję, ze wszelkimi tego konsekwencjami, z wyjątkiem grzechu, człowiek szuka odpowiedzi na pytania nierozzerwalnie związane z przymiotami tej natury³⁵. Jednak w samej naturze i w doczesnym wymiarze pozostające bez odpowiedzi. Mamy tu na myśli te wszystkie niepokoje, które rodzą się w obliczu najbardziej dramatycznych dla człowieka momentów, takich jak cierpienie i śmierć³⁶.

Nawiązując do wspomnianej wcześniej kontemplacji prawdy, w perspektywie Nowego Testamentu i zawartej w nim wiadomości o Wcieleniu, trzeba powiedzieć, że w Jezusie Chrystusie prawda, choć absolutna, przestaje być daleka i abstrakcyjna³⁷. Jako taka bowiem nie zmieniałaby ludzkiego życia, pozostając poza wymiarem codzienności oraz

³¹ *Fides et ratio*, 9.

³² Tamże, 12.

³³ W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; E. H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972; J. Neumann, *Trynitarny charakter Kościoła*, „Communio“ 4 (2003), s. 21-34.

³⁴ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 36-37.

³⁵ K. Wolsza, *Rozum i jego znaczenie dla kultury i dla wiary*, w: S. Rabiej, *Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice „Fides et ratio”*, zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999 roku, Opole 1999, s. 89; M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, 119; J. C. Polkinolome, *The Way The World's*, Triangle 1983, s. 6-8..

³⁶ *Fides et ratio*, 13.

³⁷ T. Dola, *Historyczny kształt prawdy*, w: S. Rabiej, *Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice „Fides et ratio”*..., dz. cyt., s. 104.

ludzkiej intymności; oddalona od wszelkich konkretów³⁸. Stąd chrześcijaństwo, również w aspekcie epistemologicznym, we wpisanym niejako w ludzką naturę dążeniu do prawdy, musi sobie zdawać sprawę z niecodziennej i wyjątkowej w dziejach człowieka propozycji, czyli możliwości przybliżenia wszystkim czasom i ludziom³⁹ absolutnej prawdy, która nie pozostając daleką i niedostępną, nie staje się też przez nikogo zawłaszczoną i skierowaną przeciwko człowiekowi⁴⁰. Ale tak rozumiana prawda jest nie do pomyślenia bez naśladowania Chrystusa, podporządkowania Chrystusowi – Prawdzie, całego ludzkiego życia. Święty Ireneusz w dziele pod tytułem *Adversus Haereses* (III, 1,1, SCR 211, 20), ukazuje prawdę jako doktrynę – naukę Syna Bożego. A cała tradycja chrześcijańska, szczególnie chrześcijańska filozofia (*ancilla theologiae*)⁴¹, dokonując recepcji osiągnięć filozofii greckiej, podejmuje nieustanny wysiłek w celu wykazania obecności jednej absolutnej prawdy, która nie jest jedną w takim znaczeniu, jakoby była wybraną spośród wielu, ale zawartą we wszystkich prawdach cząstkowych, będących pewnym odniesieniem do Boga⁴². Z tych powodów chrześcijańskie przepowiadanie nigdy nie zrezygnowało z wzywania do otwartości umysłu na prawdę, która staje się w ten sposób szczególnym potwierdzeniem zgodności, zachodzącej między dążącym do poznania ludzkim umysłem i przybliżającym umysłowi prawdę Objawieniem, ujmowanym i przekazywanym człowiekowi w refleksji wiary⁴³. W tym kontekście prawda staje się też wyjątkowym potwierdzeniem

³⁸ D. Kowalczyk, *Co mają wspólnego Ateny, Jerozolima i Indie*, art. cyt., s. 212.

³⁹ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 15.

⁴⁰ R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. Merecki J, w: Styczeń T, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 5-6.

⁴¹ Nie chodzi tu naturalnie o preferowany z perspektywy Misterium Paschalnego system filozoficzny, czy też kierunek, który byłby najbardziej odpowiedni, jedynie prawdziwy, ale zgodnie z powszechnym rozumieniem złożenia tych dwóch terminów, o umiłowanie mądrości, w którym jest miejsce na otwarcie ludzkiego umysłu na treści docierające do nas dzięki Objawieniu. Por. Bremer J., *Poznanie prawdę a prawda was wyzwoli*, art. cyt., s. 45; N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985, 34..

⁴² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 355.

⁴³ Prawd objawionych nie można zatem postrzegać tak, jakby chciały one wszystkim zawładnąć, nie wykluczając sposobów dochodzenia człowieka do prawdy. I choć odnoszą się one przede wszystkim do sfery zbawienia, rzucają pewne światło na wszystkie inne prawdy, pomagają lepiej kształtować ludzkie życie doczesne oraz tworzyć prawdziwą międzyludzką wspólnotę, opartą na poszanowaniu godności każdego człowieka. Nie znoszą więc i nie osłabiają pracy naturalnego rozumu, który jest też darem Bożym i dzięki któremu człowiek poznaje otaczający go świat, starając się jak najlepiej go urządzić. Por. K. Gózdź, *Dialog wiary i rozumu*, w: I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 191.

wiarygodności chrześcijaństwa i jego uniwersalności, gdzie rozum i wiara swoją ostateczną podstawę znajdują właśnie w prawdzie⁴⁴.

Zakończenie

Poszukiwanie prawdy jest więc czymś bardzo pożytecznym, a nawet koniecznym, nie tylko z tytułu naturalnych predyspozycji i władz bytu ludzkiego. Człowiek, poznając prawdę, do której może dotrzeć różnymi drogami, chce dzięki temu uczynić swoje życie lepszym, bardziej pożytecznym⁴⁵. Dążenie do prawdy staje się istotnym obowiązkiem każdego człowieka również z punktu widzenia wymiaru nadprzyrodzonego. Każdy bowiem, oprócz tego, że potrzebuje pełnej prawdy o swoim istnieniu, początku, sensie wszelkich zmagani, zwłaszcza cierpienia oraz wielkich ofiar, musi sobie odpowiedzieć na pytanie o cel swego życia⁴⁶. Chrześcijańskie przeświadczenie o jednej, powszechnie obowiązującej i absolutnej prawdzie, która może być postrzegana i rozumiana z różnym stopniem oczywistości, (oglądana oczyma naturalnego rozumu i nadprzyrodzonej łaski wiary), nie tylko nie pozwala nikogo pozbawić możliwości dotarcia do niej, ale wzywa wszystkich do wysiłku, podczas którego trzeba niejednokrotnie przekroczyć to, co się znajduje w zasięgu wzroku i co w dowolny sposób oraz w każdej chwili, może być sprawdzone. *Ratio recta* nie jest więc prawdą dla ściśle określonych kręgów, elity intelektualistów, ale prawdą dla wszystkich. We wspomnianej encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wręcz nalega na samodzielność myślenia i patrzenia, ponieważ – jego zdaniem – każdy człowiek, niezależnie od otrzymanego wykształcenia, dzięki naturalnej inteligencji⁴⁷, kiedy tylko postępuje uczciwie, potrafi oddzielić fałsz od kłamstwa i oprzeć się wszelkim pokusom ułudy. Oczywiście trzeba tu odróżniać profesjonalnie zajmujących się filozofią myślicieli od „myślenia filozoficznego”, które jest właściwe każdemu człowiekowi⁴⁸.

⁴⁴ Bremer J., *Poznać prawdę a prawda...*, art. cyt., s. 40.

⁴⁵ B. Lisiak, *Nauka i religia: konflikt czy dialog?*, art. cyt., s. 80.

⁴⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 1777; J. P. Sartre, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Puszek, Warszawa 1996, s. 31.

⁴⁷ P. Lenartowicz, J. Koszteyn, *Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu*, w: Mądela K., (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 105.

⁴⁸ N. Frye, *The Great Code*, Routledge and Kegan Paul 1982, s. 56; J. M. Soskice, *Metaphor Religious Language*, Oxford University Press 1985, s. 153; S. McFague *Models of God*, Fortress Press 1987, s. 16.

ks. ANDRZEJ WACHOWICZ

CZYSTOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO RELACJA WYŁĄCZNOŚCI

I. Czystość jako cnota

Choć na ogół nie ma większego problemu ze zrozumieniem znaczenia czystości przedmałżeńskiej, to jednak sens czystości małżeńskiej wydaje się zupełnie niezrozumiały.

Dlatego już na wstępie należałoby dokonać pewnych uściśleń. Słowo „czystość” jest dziś słowem albo niezrozumiałym, albo wypacza się jego sens. Nie dostrzega się wyraźnej granicy semantycznej między czystością a wstrzeźliwością lub między czystością a dziewictwem. Czystość przedmałżeńską często utożsamia się ze wstrzeźliwością, czyli brakiem stosunków seksualnych, nadając w ten sposób czystości znaczenie negatywne. Czystość natomiast posiada zabarwienie całkowicie pozytywne, co też postaramy się udowodnić w tym artykule.

W tradycji i nauce Kościoła katolickiego czystość to przede wszystkim cnota, czyli sprawność ku dobru. Aby zdefiniować cnotę czystości, bardzo interesującą rzeczą byłoby zapytać, w jaki sposób czystość jest cnotą i jakie jest jej znaczenie. Słowo „cnota” to tłumaczenie łacińskiego „virtus”. W odniesieniu do czystości pojawia się ono między innymi w *Sumie teologicznej*, w której św. Tomasz cytuje filozofów, a szczególnie Arystotelesa. Należałoby się zatem odwołać do „arete” arystotelesowskiej – słowa, które używa on w *Etyce nikomachejskiej*¹ dla oznaczenia cnoty. Arystoteles zauważa, że człowiek często jest w konflikcie z samym sobą. Doświadcza on tego konfliktu wewnętrznego, konfliktu sumienia, gdyż, jak tłumaczy, jest w człowieku ta część duszy, która posiada rozum i której przeciwstawiają się siły cielesne (m.in. pożylniwość), które nie są utemperowane².

Szczęście natomiast uwidacznia się, według Arystotelesa, w pewnej doskonałości, doskonałej aktywności, działaniu ludzkim. Jego zdaniem to cnoty, stopniowo i powoli, czynią człowieka zdolnym do działania według rozumu, prowadzą go do szczęścia. Arystoteles rozróżnia cnotę intelektualną, która w znacznej mierze opiera się na „otrzymanej nauce”, od cnoty moralnej,

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Księga I, 3, 1095 b, 30.

² Tamże.

która w przeciwieństwie do pierwszej, jest owocem regularnej i wytrwałej pracy nad sobą³. Cnota nie jest dla Arystotelesa tylko i wyłącznie dyspozycją wewnętrzną, nie jest ona przeciw naturze. Definiuje on ją jako „właściwy środek” między dwoma wadami: jedną, którą przekracza, a drugą której nie dostaje do tego „właściwego środka”. Czystość jest cnotą właśnie w tym znaczeniu. Święty Tomasz przejmie i uściśli tę koncepcję czystości. Doda on jednakże bardzo ważny element, a mianowicie, że każda cnota, a więc i cnota czystości, jest również łaską⁴ - czyli darem darmo danym (gratia).

Na jakim obszarze można umieścić cnotę czystości?

Czystość jako cnota umiarkowania dotyczy pragnień i przyjemności⁵. W *Sumie teologicznej* święty Tomasz w IIa-IIae q. 151, a. 2. powie: „ (...) przyjemność płciowa pochodzi z zetknięcia fizycznego i jest przedmiotem własnym czystości i przeciwstawnemu jej występki rozwiązłości”. Zadaniem czystości nie jest wykluczenie przyjemności czy też pragnienia seksualnego, gdyż byłoby to nieludzkie. Czystość jest raczej znakiem i odzwierciedleniem rozwoju człowieka – jego ludzkiej natury. Mężczyzna czy kobieta, który odrzuca przyjemność, mówi święty Tomasz, nie działa rozumnie, i sprzeciwia się naturze⁶.

Czystość jest cnotą, która reguluje pragnienia, również i te nieuporządkowane, dzięki którym ciało ludzkie staje się przedmiotem niedozwolonych pożądań. Praktyka tej cnoty jest nie do pomyślenia bez panowania ducha nad pożądaniem ciała. Celem cnoty czystości nie jest zakaz każdemu pożądaniu cielesnemu, lecz ich uporządkowanie i skierowanie ku właściwemu przedmiotowi, co podpowiada rozum.

Mówiąc o znaczeniu cnoty czystości, należałoby przyjrzeć się przynajmniej trzem jej aspektom, które można zauważyć, czytając chociażby *Sumę teologiczną* i pisma patrystyczne. One stały się inspiracją dla Magisterium Kościoła w dokumentach dotyczących czystości małżeńskiej. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* znajdujemy stwierdzenie, że czystość przyczynia się do integracji ludzkiej osoby⁷ – w działaniu i w swoim jestestwie. Człowiek jako byt biologiczno-psychologiczno-duchowy nie może pozwolić, by te sfery działały w sposób autonomiczny.

Po pierwsze czystość, jak już wspomnieliśmy, porządkuje pragnienia, ale ich nie niszczy. Święty Tomasz niestrudzenie nam przypomina, iż owocem

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Księga II, 1, 1103 a, 15 do 25.

⁴ STh, IIa-IIae, q. 156, a. 3.

⁵ Tamże, IIa-IIae, q. 141, a.1, r.

⁶ Tamże, IIa-IIae, q. 142, a.1 resp.

⁷ KKK, nr 2338.

umiarkowania jest właściwe pragnienie: w sposobie i w przedmiocie (pragnienie tak jak potrzeba i tego, co potrzeba). Cnota czystości kieruje w ten sposób ku miłości rozumnej.

Po drugie, czystość scala w jedno człowieka, harmonizuje wszystkie jego sfery i integruje go. Jest to działaniem cnoty umiarkowania, której częścią jest cnota czystości. Łacińskie „temperare” oznacza właśnie uporządkować, zharmonizować.

Wreszcie po trzecie – cnota czystości jest częścią składową pewnego działania, które sprawia, że człowiek staje się dojrzały i odpowiedzialny – a przecież wiemy, że tylko taki człowiek jest uznany za zdanego do małżeństwa. Mówimy wtedy, iż dojrzał do małżeństwa.

Nie można w naszym studium przemilczeć faktu, iż każda cnota, według świętego Tomasza z Akwinu, jest w relacji z wszystkimi innymi cnotami. Cnota czystości nie mogłaby istnieć bez całego wieńca cnót. Z cnotą czystości, człowiek posiada również cnotę umiarkowania, miłości, wiary, nadziei i wielu innych koniecznych do życia skierowanego ku dobru.

Jest więc cnota czystości zdolnością do miłowania. Szczególnie papież Jan Paweł II tak spostrzegał tę cnotę, gdy mówił o niej, że jest to cnota pięknej miłości. Czystość reguluje bowiem w człowieku dążenia cielesne, które w ten sposób zostają poddane duchowi. Efektem tego jest odwrócenie się od samego siebie, od „moich” radości ciała i zwrócenie się ku miłości oblubieńczej – która jest miłością człowieka do człowieka, a nie miłością ciała do ciała.

Albert Plé, znany dominikanin, powie: „Być czystym znaczy kochać, kochać namiętnie, z pasją, to znaczy odkryć pragnienie, które upatruje swą radość i satysfakcję w miłości najbardziej szlachetnej i całkowitej”⁸. Cnota czystości jest umiłowaniem miłości, miłości na wskroś ludzkiej, która łączy duszę z ciałem. Czystość jest zarazem miłością siebie samego, siebie zintegrowanego, scalonego, a zarazem siebie dojrzałego. Jest to zarazem miłość nastawiona na dziecko, które ma przyjść w rodzinie. To wszystko dopełnia miłość Boga – Twórcy tych wspaniałości, miłość Chrystusa i Kościoła – która jest symbolem miłości mężczyzny i kobiety. Mówiąc prościej, czystość pozwala człowiekowi miłować z całej swej duszy, w jedności ciała i ducha – inną osobę – jej duszę, jak i jej ciało, czyli osobę jako jedność w całości.

Gdy już przedstawiliśmy znaczenie semantyczne słowa czystość, możemy teraz odnaleźć różnicę między czystością (przedmałżeńską) a czystością małżeńską. Ta druga nie jest jedynie zsumowaniem dwóch cnót czystości (męża i żony), ale jest czymś więcej. Jest tą szczególną relacją męża do żony i żony do męża, relacją uprzywilejowaną. Czystość małżeńska pomaga

⁸ Albert Plé, « La vertu de la chasteté », dans *Le supplément RETM*, Paris, Cerf, nr 166, 1988, p. 166.

mężowi i żonie zachować, umacniać i pielęgnować tę relację poprzez zrezygnowanie z takiego postępowania, które by prowadziło do oddania swojego ciała lub swojego ducha osobom trzecim⁹. Czystym więc jest ten, który stara się uporządkować swoje pragnienia, myśli, słowa i czyny, opanować swoje zmysły – by budować relacje właściwego dystansu, do siebie, jak i do bliźniego, by żyć w relacji wyłączności do współmałżonka.

Czystość małżeńska – prowadzi do szacunku okazywanego drugiej osobie. Jest personalnym podejściem, które zakłada respekt, dystans, pewną przestrzeń - przestrzeń, gdzie każda osoba (mąż i żona) istnieje w wolności¹⁰. Ta przestrzeń pozwala na jedność, która nie jest fuzją, pochłonięciem, zawłaszczeniem drugiej osoby. Trzeba bowiem w małżeństwie ocalić i kobietę i mężczyznę (i żonę, i męża) po to, by ich spotkanie nie było „pożarciem” czy też zdominowaniem jednego przez drugiego. Zawsze istnieje pewne niebezpieczeństwo, gdy jedno z małżonków zdymisjonuje przed drugim, wtedy nie jest to już wspólnota – życia i miłości, jak mówi Sobór Watykański II¹¹ – lecz jest się pantoflarzem lub służącą w domu. Jest niebezpieczeństwo konsumpcji zamiast zjednoczenia. Cnota czystości zawiera w sobie to poszanowanie drugiej osoby, która jest pewną tajemnicą – wciąż do odkrycia. A nie można położyć ręki na tajemnicy. Nie można być panem tej tajemnicy. Nasze czasy mają za zadanie odkryć czy też wrócić do tej tajemnicy ciała, muszą wrócić do poszanowania osoby, do poszanowania relacji seksualnej. I zawsze będzie to wezwanie do pewnego dystansu i zaproszenie do zadumania się wobec tajemnicy – tajemnicy drugiej osoby.

Wyraźnie więc widzimy, że czystość „nie kończy się” przed małżeństwem. Ona obowiązuje również w małżeństwie, przede wszystkim jako umiar w relacjach seksualnych. Nie można powiedzieć, że w małżeństwie wszystko mi wolno, wszystko mogę zrobić z ciałem mojego współmałżonka, choć podczas Soboru Trydenckiego ten aspekt małżeństwa był bardzo eksponowany. Wspólnota życia i miłości – zobowiązuje do szacunku. Po pierwsze, dlatego że nasze ciała są świątyniami Ducha Świętego. Po drugie, dlatego że seksualność, dar rodzenia, współtworzenia, Bóg dał nam w pełnym zaufaniu – iż będziemy odpowiedzialnie postępować, iż będziemy budować wspólnotę, która będzie trwała aż do śmierci.

⁹ Jest to część definicji, która narzuca się po lekturze dzieł Magisterium Kościoła oraz prac z dziedziny nauk humanistycznych.

¹⁰ Wolność rozumiemy jako wolność „dla” i wolność „od” (np. od egoizmu).

¹¹ GS 48.

II. Czystość małżeńska przyczynia się do umacniania więzi małżeńskich

Jeśli czystość opiera się na szacunku, czystość małżeńska jest relacją pełną szacunku par excellence. Przedmiot tej ostatniej jest bardziej wymagający, ponieważ jest wzmocniony jeszcze przez przysięgę małżeńską (ślubuje ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską...) ¹² oraz obietnicę wspólnej rodziny (czy chcecie przyjąć potomstwo, którym was Bóg obdarzy? - pyta kapłan) ¹³.

Czystość małżeńska zawiera w sobie wiele elementów, a wśród nich wierność, tzn. wyłączność i nierozzerwalność, która pozwala na związek mężczyzny i kobiety. Czystość małżeńska bierze pod uwagę przyszłość małżonków oraz ich płodność. Pokazuje ona odpowiedzialność wobec siebie i wobec współmałżonka.

Analizując szczegółowo pojęcie czystości małżeńskiej, możemy powiedzieć, że umożliwia ona przejście ze związku partnerskiego do związku małżeńskiego. Związek małżeński, który wieńczy przysięga bycia razem na dobre i na złe, jest sztuką. Sztuką jest bowiem stworzyć relację właściwą małżonkom, umieć powierzyć się innej osobie, a zarazem przyjąć ją taką, jaka jest. Jest to sztuka stworzenia oryginalnej, jedynej w swoim rodzaju wspólnoty, gdzie dzieli się wspólne radości i troski, smutki i kłębki. Zakłada ona intuicję, zdolność wsłuchiwanie się w drugą osobę, wymaga wyobraźni. Jest to również zdolność komunikowania drugiemu swoich potrzeb, pragnień, oczekiwań, jak również zawodów i rozczarowań. To umiejętność, by pozwolić sobie miłować, „przyzwyczaić się” do przebywania z drugim, jakże innym. To umiejętność dawania w sposób bezinteresowny. Wszystko, o czym mówiliśmy, odnosi się również do tych najintymniejszych relacji, które zachodzą między małżonkami. Wtedy nie może być mowy o gwałcie małżeńskim, o przymusie czy niedelikatności, o nieposzanowaniu współmałżonka. Wszystkie te aspekty miłości, w gruncie rzeczy, zawierają się w szerokim pojęciu słowa „czystość”.

Z tej analizy jasno wynika, że czystość małżeńska różni się od czystości celibatariusza, poprzez odniesienie do płodności i do odpowiedzialności za przyszłość współmałżonka (za osoby i za podejmowane decyzje). Faktycznie to, co jest najważniejsze w przeżywaniu płciowości małżonków, to nie tyle moja osoba, która żyje niezależnie od innej osoby, ale właśnie ta dynamika relacji twórczej. W małżeństwie, w tym spotkaniu twarzą w twarz, mężczyzna i kobieta odkrywają, że są stworzeni, i że żyją jedno dla drugiego i niejako

¹² *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, Katowice, wyd. Księgarnia św. Jacka, wyd. III, 2005, s. 31.

¹³ Tamże, s. 29.

jeden dzięki drugiemu. Seksualność w małżeństwie objawia ducha i ciało. Każda osoba, i mąż i żona, jest niejako ponad nią samą. Tym, co jest najważniejsze, to wspólnota, sztuka bycia razem, dążenie do życia w harmonii na każdy dzień. Przedmiotem czystości małżeńskiej jest ochrona przed tym wszystkim, co mogłoby zniszczyć tę wspólnotę.

Czystość małżeńska objawia się również, i być może przede wszystkim, w akcie małżeńskim. Każdy ten akt może dowieść współmałżonkowi, że on istnieje. Każdy akt miłości zakłada potrzebę bliskości, a zarazem liczenia się ze współmałżonkiem jako z osobą. Czystość małżeńska ma tu bardzo delikatną rolę do spełnienia, gdyż granica między gwałtem małżeńskim, a aktem miłości, którego chcą dwie strony jest bardzo płynna i właściwie nie do zdefiniowania. Czystość wymaga od małżonków uroczystego wyrzeczenia się gwałtu między sobą. Zawsze wymaga zgody na akt drugiej strony.

Jest jeszcze inny element, który należałoby zaznaczyć: płodność nadaje sens seksualności. Jeśli płodność przeszkadza, to czyż nie jest to dlatego, że niesie z sobą podjęcie odpowiedzialności za wszelkie konsekwencje chciane czy też niechciane tego momentu zjednoczenia, które nazywa się aktem małżeńskim? Czystość małżeńska odsyła nas do mechanizmów ciała, które mogą brać górę nad rozumem, czy nad intencją aktu. I tak jak wspomnieliśmy w miejsce aktu jednoczącego – pojawi się konsumpcja.

Rzeczywiście, małżeństwo jest darem ciał. Małżonek ma prawo do relacji seksualnych ze swoją żoną i vice versa. Patrząc na różnice, sposób, w jaki kobieta i mężczyzna przeżywają swoją seksualność, ich potrzebę czułości, satysfakcji, ich oczekiwania - jakość życia seksualnego nie jest nigdy czymś oczywistym i naturalnym. Wymaga ona współpracy, współdziałania obydwu stron, dobrego zrozumienia się w tej dziedzinie. Czy można dawać bez bycia obdarowanym, kochać bez bycia kochanym? Przez brak uwagi, szacunku, delikatności, czy przez jakieś złośliwe uwagi można zranić swojego współmałżonka bardzo dotkliwie, szczególnie w sferze tak delikatnej, jaką jest sfera seksualna. W życiu seksualnym małżonkowie są jak poszukiwacze, czy też żebracy, którzy dążą do spotkania miłości w sercu drugiej osoby. Jeśli jedna lub druga strona nie wyjdzie na spotkanie, lodowy blok może zamrozić na dłuższy czas serce współmałżonka.

Ciało nie może być również traktowane jako instrument do przekazywania życia, by przetrwał ród ludzki. Nie może być również przedmiotem gry erotycznej. Czystość nadaje nowy sens relacjom małżeńskim, gdyż akt małżeński to nie tylko akt „zapładniający”. Aspekt jednoczący jest podkreślany zarówno przez Sobór Watykański II, jak i przez dokumenty papieża Jana Pawła II.

Jest jeszcze inny punkt ściśle związany z seksualnością i płodnością w małżeństwie: czy tylko ja jestem podmiotem mojej seksualności?

W małżeństwie dokonuje się wyraźne przesunięcie z „ja” na „my”. Podobnie jest w relacji czystości. Zachowując czystość – zachowuję nasze „my”, a nie tylko moje „ja”.

Widzimy teraz bardzo wyraźną różnicę między czystością małżeńską a czystością przedmałżeńską. Jest to nastawienie na wierność jako związek potencjalnie nie do rozwiązania. Czystość małżeńska jest tym chcianym ryzykiem, akceptowanym przez obie strony i przeżywanym w codzienności, który mógłby być scharakteryzowany przez słowo - bezinteresowność. Tu dochodzimy do kolejnej prawdy niezmiernie ważnej: starając się kochać swoją żonę, a nie tylko jej pragnąc, a nie tylko kierując się własnym interesem, małżonek uznaje godność wszystkich kobiet, które nie będąc atrakcyjne, są uznawane czasami przez społeczeństwo za mało kobiece.

III. Czystość małżeńska jako relacja uprzywilejowana do małżonka(i)

Od momentu zaistnienia, małżeństwo wymaga pewnej wyłączności w relacji między małżonkami. Wierność małżeńska potwierdza tę wyłączność i wzmacnia szacunek do współmałżonka. Ten, kto chce być mężem czy żoną, dokonuje wyboru na całe życie - pozostania i miłowania tylko jednej osoby. Być czystym w małżeństwie – to zarezerwować w swoim sercu szczególnie miejsce dla współmałżonka: ze współmałżonkiem można robić rzeczy, które nie są dozwolone z innymi osobami. Chodzi o nieroztropne, dwuznaczne spotkania z kolegami z pracy czy też flirty z koleżankami z ławy szkolnej.

Należałoby dodać, że trzeba również spojrzeć na kulturę danego kraju. To, co jest dozwolone w Europie, jest nie do pomyślenia np. w krajach arabskich. Pocałunek złożony na ręce kobiety w Polsce, jest wykroczeniem w Iranie, gdzie żona może być dotknięta tylko przez swojego męża.

Wyłączność wymaga także pewnej ostrożności. Wyrzekam się pewnych spotkań, gestów nie dlatego, że są złe same w sobie lub że są zabronione, ale dlatego że idą w przeciwnym kierunku do relacji jedności i miłości małżeńskiej – osłabiają tę jedność i nie pozwalają się w pełni rozwinąć jako osoba zamężna.

Jak więc przeżywać swoją seksualność w sposób wolny i odpowiedzialny? Odpowiedź nie jest prosta. Jest rzeczą jasną, że ten kto identyfikuje się jako mąż, jako żona, w głębokości swego serca inaczej rozumie i przyjmuje pewne zasady niż człowiek, który tylko „gra rolę” męża, żony. Ten pierwszy wszystkie reguły i przykazania będzie przyjmował zawsze jako pozytywne. Dla drugiego, mimo że przedstawione mu zostaną argumenty za pewnym stylem życia w małżeństwie, powie zawsze, że inaczej je rozumie.

Relacja wyłączności w stosunku do mojego małżonka musi być postrzegana w znaczeniu „sacrum” – świętości. Czystość małżeńska wymaga

szacunku wobec tego, co nie powinno być dotknięte, co jest święte. W tym kontekście każda inna kobieta (każdy inny mężczyzna) jest święta(ty). Akt małżeński jest również święty¹⁴. Więc nie może być tam mowy o instrumentalnym traktowaniu współmałżonka. Świętość tego aktu wymaga szacunku w najwyższym tego słowa znaczeniu! Zresztą cóż bardziej może być, tak po ludzku, bardziej święte jak właśnie nasze ciała. „(...) Ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego” – powie nam św. Paweł (1 Kor 6, 19). W akcie małżeńskim wyraża się właśnie ta wyłączność dla męża, żony, a także wykluczenie wszystkich innych potencjalnych partnerów. Świętość potrzebuje nieustannie oczyszczania i definiowania przez zakazy.

Możemy stwierdzić na podstawie tych rozważań, iż czystość w małżeństwie prowadzi nie tylko do relacji bardziej ludzkiej, która wymaga wysiłku konstruowania siebie samego i swojego współmałżonka, ale także do budowania wspólnoty, gdzie „my” jest wartością, dobrem największym.

Czystość małżeńska chroni małżeństwo przed „zanieczyszczeniem”. Jest to cnota ekologiczna, która chroni małżeńską wspólnotę przed tym, co może jej szkodzić, wprowadzić nieporządek, a nawet ją rozbić. Bez szczegółowego rozwijania tego wątku, powiedzmy, iż chodzi o to, bym czuwał w małżeństwie nad moimi zmysłami: nad tym, na co patrzę, czego słucham, czego dotykam itd. Bo to nie tylko może zanieczyścić mnie samego, moje serce, ale moją rodzinę, moją wspólnotę małżeńską. Takie przeczucie i przewidywanie, co jest czyste, a co nie, widać już u ludów prymitywnych. Nie można było przebywać blisko kobiety, która nie jest moją żoną, pić z nią z jednego naczynia - bo przez to mężczyzna stawał się nieczysty i automatycznie wyłączony przez wspólnotę klanową. Istniały jakieś granice nie do przekroczenia, łącznie z wygnaniem ze wspólnoty klanowej¹⁵. Jest zadziwiające, że u ludów prymitywnych pojęcie nieczystości czy też brudu posiadały znaczenie daleko szersze niż higiena. Dotykały one całego systemu społecznego, w którym relacje międzyludzkie miały znaczenie kluczowe, ponieważ to one mogły „zanieczyścić” wspólnotę. W pojęciu czystości u tych ludów nie chodzi wyłącznie o czystość krwi czy też rasy, lecz o zachowanie panującego porządku. Nieczystość jest wykroczeniem przeciwko ustalonemu porządkowi. Porządek w relacjach chroni zaś organizację życia wspólnoty, z której wyklucza się zachowania czy związki, które „burzą” ten porządek.

To, co nas najbardziej interesuje, to fakt, że czystość wyznacza zewnętrzne granice dla wspólnoty, granice nie do przekroczenia. Zaskakujący

¹⁴ Więcej o akcie małżeńskim patrz: K. Knotz, *Akt małżeński*, Kraków, wydawnictwo „M”, 2001.

¹⁵ Mary Douglas, *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 2001, s. 53.

jest fakt, że te zewnętrzne granice przechodzą również przez ciało człowieka. Dajmy przykład bardzo konkretny: „Wśród hindusów kobiety służyły jako drzwi wejściowe do kasty. Ich czystość była przedmiotem najwyższej troski i była silnie strzeżona do tego stopnia, że kobieta, która miała raporty seksualne z mężczyzną z niższej, kasty była surowo karana”¹⁶. Mężczyzna nie ponosił takiej samej odpowiedzialności. Skoro ofiarował swoje nasienie „na zewnątrz” stawał się nieczysty, ale wystarczyła rytualna kąpiel, aby się oczyścić. Jednakże osłabiał on wewnętrzną kondycję wspólnoty kastowej. Wśród ludów Lelek, jeśli mężczyzna jadł z kobietą, która nie była jego żoną lub pił wodę z kobietą, która miała aktualnie miesiączkę, stawał się nieczysty, a nawet był uważany za człowieka, który mógłby tę nieczystość przenieść na innych członków kasty¹⁷. Przekroczyć granicę ustanowioną przez pokolenia stanowiło wyjątkową nieczystość i było potępione z dwóch powodów: przekroczyło się linię, której nie można było przekroczyć i po drugie, przestępca stawał się zagrożeniem dla drugich¹⁸.

Ponieważ ludy prymitywne bały się zarazić swoją rodzinę, zachowywały one skrupulatnie granice i szanowały zakazy ustanowione przez klan. Motywem ich postępowania była w głównej mierze troska o zdrowie wspólnoty. Potrafili oni nawet eliminować potencjalne zagrożenia. Jako przykład podajmy lud Nuer¹⁹, gdzie ten kto miał wątpliwości, czy nie popełnił kazirodztwa, nie tylko względem swoich dzieci, ale i poza swoją kastą, powinien złożyć jakąś ofiarę.

Troska o czystość buduje więc granice wewnętrzne, które każą nam myśleć o sumieniu, dlatego iż „zanieczyszczenie” dotyka kwestii moralnych. Analizując związek „nieczystości” z postawami moralnymi, Mary Douglas proponuje tezę, w której nakazy dotyczące czystości i nieczystości mogłyby służyć jako podstawa dla zbioru zasad czy też uproszczonego kodu moralnego²⁰. Jako przykład podaje ona „męża i kochankę w jednej osobie, z ludu Nuer, który ma świadomość nieczystości dopóty, dopóki nie zawrze drugiego małżeństwa lub też nie rozwiedzie się z pierwszą żoną”²¹. Czy posiadanie żony i kochanki było aktem niemoralnym u ludów prymitywnych? Trudno odpowiedzieć pozytywnie na to pytanie. Jednakże jest pewne, iż zasady dotyczące czystości i nieczystości przyczyniały się do podtrzymania ówczesnego systemu moralnego. Stąd musiały istnieć rytę pojednania się ze

¹⁶ Tamże, s. 141.

¹⁷ Tamże, s. 164.

¹⁸ Tamże, s. 153.

¹⁹ Tamże, s. 145.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

wspólnotą, które oczyszczały z nieczystości, ze wspomnienia popełnionego zła, rytury oczyszczające, które wzmacniały wierność małżeńską²².

Oczywiście nie przenosimy tych zwyczajów na życie współczesne, niemniej, przez analogię, mówią nam one o czystości małżeńskiej. Mówią nam one, że istnieją w małżeńskiej wspólnotcie niewidzialne granice, które przechodzą przez serca małżonków – granice, których przekraczać nie można. Szanowanie tych granic może natomiast wzmocnić jedność małżeńską oraz wszystkie relacje małżeńskie.

Można przecież zdradzić żonę, męża nie ruszając się z domu, np. za pośrednictwem środków multimedialnych. Chrystus w Ewangelii mówi o pożądlivosti w sercu, a nie o tylko fizycznym akcie zdrady: „kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swym sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,28).

Podsumowując, należałoby wyznaczyć najważniejsze, naszym zdaniem, perspektywy dotyczące czystości małżeńskiej do dalszych badań. Po pierwsze, czystość małżeńska jest cnotą, która pozwala miłować z całej duszy współmałżonka, a nie jest tylko miłością ciała do ciała. Pomaga ona w umocnieniu więzi małżeńskiej oraz sprawia, że małżeństwo staje się silniejsze wobec świata zewnętrznego, wobec pokus i okazji do zdrad. Pomaga ona być człowiekowi w harmonii z samym sobą i z innymi ludźmi. Czy nie powinny powstawać podręczniki i hasła słownikowe promujące ten punkt widzenia, podkreślając, że jest to spojrzenie daleko szersze niż tylko spojrzenie katolickie? Czystość małżeńska tak rozumiana pomaga, nie tylko małżonkom związanym węzłem sakramentalnym, wzrastać, udoskonalać się razem w miłości. Ich przykład i sposób postępowania może być wzorem i pomocą dla innych małżeństw: *verba docent, sed exempla trahunt*.

Po drugie, owocem cnoty czystości jest zawsze pewna stabilność, odporność na to, co może zakłócić porządek w małżeństwie. Czystość małżeńska jest wyzwaniem oraz wartością, która powinna być nieustannie na nowo odkrywana, gdyż przemienia ona człowieka, przemienia i umacnia małżeństwo i rodzinę, chroni przed nieczystością – prowadząc go ku szczęściu. Jest zarazem „chodzeniem po szczytach”, gdyż wymaga zaparcia się i nieustannej pracy nad sobą. Tak przedstawiona cnota czystości małżeńskiej może być, jak ufamy, inspiracją również dla badaczy w dziedzinie nauk psychologicznych.

Ks. WOJCIECH WÓJTOWICZ

TOŻSAMOŚĆ WSPÓŁCZESNEGO KAPŁANA. MIĘDZY TEOLOGIĄ KAPŁAŃSTWA JÓZEFA RATZINGERA A NAUCZANIEM BENEDYKTA XVI

Współczesne czasy, tak głęboko naznaczone różnorodnymi kryzysami i niepokojami, a zwłaszcza utratą nadziei, potrzebują dobrze przygotowanych, wiarygodnych i efektywnych kapłanów-pasterzy. Nie brak dziś analiz o bardzo różnorodnym charakterze – z zakresu teologii duchowości, hodegetyki pastoralnej czy psychologii – które próbują odpowiedzieć na pytanie o kształt współczesnej posługi prezbitera, o wyzwania, przed którymi ona staje oraz zagrożenia, którym musi podołać.

Troska o kapłanów widoczna jest również od pierwszych dni pontyfikatu w nauczaniu papieża Benedykta XVI. Podobnie jak Jego obecne homilie i katechezy skierowane do wiernych wykazują bardzo mocny związek z wcześniejszymi badaniami oraz pasjami teologicznymi¹, tak i w przemówieniach do kapłanów śmiało można dostrzec liczne reminiscencje. Joseph Ratzinger – profesor, a później Prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, przez wiele lat oddany intelektualnym poszukiwaniom na polu teologii spekulatywnej, zawsze wykazywał się wspaniałą intuicją pastoralną i duchową. Warto zatem podjąć się próby stworzenia zwięzłej syntezy nauczania Teologa i Papieża nt. modelu posługi kapłańskiej we współczesnym świecie.

¹ Wystarczy choćby zwrócić uwagę na stale obecny motyw wiary (czym ona jest, jaki jest jej związek z rozumem?), tak bardzo istotny w teologii Ratzingera, a dziś bardzo często przywoływany w nauczaniu papieskim. Benedykt XVI, *Trwajcie mocno w wierze. Przemówienia Ojca Świętego z pielgrzymki do Polski*, Kraków 2006; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 31-92; A. Bellandi, *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996; W. Wójtowicz, *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 7(2002), s. 115-134.

²² Tamże, s. 151.

1. Trwać przed Panem – troska o własne uświęcenie

Kapłaństwo posiada ambiwalentny charakter – jest jednocześnie łaską i zadaniem, drogą poszukiwania własnego uświęcenia, a także apostołatem. Świecenia prezbiteratu nie stanowią końca duchowego wzrostu osoby, która je przyjmuje. Przeciwnie – konstytuują raczej początek nowej drogi, inicjują nową dynamikę. Kapłan, pozostając na drodze codziennej, chrześcijańskiej troski o własne zbawienie, jest teraz współodpowiedzialny także za innych. Jedną z jego fundamentalnych trosk staje się zatem pogodzenie życia duchowego z posługą, wypracowanie między nimi równowagi i pozytywnie stymulującej wzajemności. W tej perspektywie staje się oczywiste, że im większa świętość pasterza, tym większe owoce przynosi jego apostołskie zaangażowanie. Podczas jednej ze swoich konferencji adresowanych do seminarzystów Ratzinger podkreślał: „Życie wewnętrzne nie może mieć dla nas mniejszej wartości aniżeli sprawy zewnętrzne (...). Wzrost wewnętrznego człowieka wart jest całego naszego wkładu: świat potrzebuje ludzi, którzy wewnątrz będą dojrzałymi i bogaci; takich ludzi potrzebuje także Pan, aby ich powołać i posłać”².

Kapłan - pasterz, który poświęca się z zapalem przepowiadaniu i sprawowaniu sakramentów, źródła swojej aktywności upatruje przede wszystkim w modlitwie. Jest ona warunkiem *sine qua non* dobrego i przynoszącego owoce życia kapłańskiego, a także jednym z jego podstawowych celów³. Staje się gwarantem nieustannej komunii z Bogiem. Przeżywana w ciszy i skupieniu, a czasem nawet w oddaleniu, jest konieczna, aby kapłan dobrze funkcjonował we współczesnym świecie, pełnym chaosu i zagubienia. Staje się formą duchowego ratunku w sytuacji przeżywanego kryzysu czy wielości codziennych obowiązków⁴. W tej perspektywie Ojciec

² J. Ratzinger, *Ślady waszej radości*, Wrocław 1990, s. 91.

³ Tamże, s. 41-43; J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunika*, Kraków 2003, s. 153-155.

⁴ Z wielkim realizmem opisuje Ratzinger zagrożenia życia kapłańskiego w świecie: „Proboszcz, któremu powierzono trzy lub cztery parafie, jest ciągle w drodze – z jednego miejsca w drugie (...). Kapłan musi dbać o sprawowanie sakramentów w powierzonych mu parafiach, dochodzą do tego obowiązki administracyjne, rozmaite problemy czekające na rozwiązanie, a do tego jeszcze osobiste trudności wielu osób, dla których trudno mu znaleźć chwilę czasu. Rozrywany tyłoma zajęciami, doznaje uczucia wewnętrznej pustki i coraz rzadziej znajduje czas na skupienie się – źródło nowej energii i inspiracji. Pochłonięty zewnętrznymi zajęciami i pusty wewnątrz, traci radość ze swej pracy, w końcu jego praca staje się dla niego ciężarem, który coraz trudniej mu udźwignąć. Pokusa ucieczki staje się coraz bardziej natarczywa” - J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 153.

święty Benedykt XVI w czasie swojego spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej (13. 05. 2005) podkreślał: „Wszystko, co czynimy, czynimy w komunii z Nim i w ten sposób wciąż na nowo odnajdujemy jedność naszego życia pośród okazji do rozproszenia, jakich następczą rozmaite zajęcia każdego dnia (...). Dlatego poświęcanie czasu na przebywanie w obecności Boga na modlitwie jest prawdziwie pierwszorzędnym wymogiem duszpasterskim, a nie czymś ubocznym w stosunku do pracy duszpasterskiej; trwanie przed Panem jest w ostatecznym rozrachunku najważniejszym priorytetem duszpasterskim”⁵. Podobny apel skierował także do duchowieństwa polskiego (25. 05. 2006): „Nie ulegajmy pokusie pośpiechu, a czas oddany Chrystusowi w cichej, osobistej modlitwie niech nie wydaje się czasem straconym”⁶.

Fundamentem pod rozkwit życia duchowego jest permanentna formacja ludzka. Także ten aspekt posiada swój chrystologiczny wymiar. Kapłan, wpatrzony w doskonałość człowieczeństwa Chrystusa, podejmuje ciągłą troskę o wzrost w cnotach, o osobową dojrzałość i na Jego wzór staje się zdolny do praktykowania duchowego ojcostwa: „W rzeczywistości osiągnięciem dojrzałości uczuciowej, gdy serce łączy się do Boga. Chrystus potrzebuje kapłanów, którzy będą dojrzałymi, męscy, zdolni do praktykowania duchowego ojcostwa. Aby to nastąpiło, trzeba rzetelności wobec siebie, otwartości wobec kierownika duchowego i ufności w miłosierdzie Boże”⁷ – przekonuje Benedykt XVI. W konsekwencji, tak jak Mistrz z Nazaretu, kapłan staje się punktem odniesienia i oparcia dla innych ludzi, a całe jego życie staje się formą *proegzystencji* – pełnego poświęcenia się dla drugiego człowieka. „Gdyby nie było kapłana, należałoby wymyślić tego, który – pośród świata specjalizacji – byłby *człowiekiem dla ludzi* z nakazu Boga (...). Na tym polega piękno, głęboka ludzkość i zarazem świętość, sakramentalność osoby kapłana, (...) że jest sługą człowieka”⁸ – pisał przed laty Teolog.

2. Wierzyć z Kościołem – troska o depozyt wiary

Kapłaństwo zasadza się na fundamencie wspólnej wiary Kościoła, której element stanowi żywa, indywidualna wiara każdego prezbitera. Nieco zatem paradoksalnie, cała posługa kapłańska wypływa z wiary i w ostatecznym

⁵ Benedykt XVI, *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 26(2005) nr 7-8, s. 12-13.

⁶ Benedykt XVI, *Wierzyć w moc waszego kapłaństwa*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 27(2005) nr 6-7, s. 16.

⁷ Tamże, s. 17, Z. Kroplewski, *Tożsamość księdza*, Pastores 1 (1) 2004, s. 84-86.

⁸ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, Wrocław 1986, s. 132.

rachunku zmierza ku jej pogłębieniu – tak we własnym życiu, jak i szczególnie w życiu powierzonych pasterskiej trosce ludzi: „Pierwszą *pracą*, jaką powinien wykonać kapłan, jest to, aby był on człowiekiem wierzącym i aby stawał się nim ciągle na nowo i coraz bardziej”⁹. Co więcej, wiara będąca darem powinna być przeżywana i dzielona we wspólnocie z innymi kapłanami. W czasie spotkania z kapłanami diecezji Aosta w Italii (25. 07. 2005), Benedykt XVI zwrócił uwagę, że podstawową przestrzenią, w której rodzi się radość przeżywania wiary, powinno być dla kapłana prezbiterium, którego częścią stanowi. Promieniujący wiarą kapłani mogą też być zdaniem papieża bardzo przekonującym argumentem na rzecz budzenia nowych powołań: „Jest zatem ważne mieć wokół siebie rzeczywistość prezbiterium – wspólnoty kapłanów, którzy sobie pomagają, którzy kroczą wspólną drogą, solidarni we wspólnej wierze. Wydaje się mi to bardzo ważne również z tego powodu, że gdy młodzi widzą kapłanów bardzo samotnych, smutnych, zmęczonych, myślą: jeśli taka miałyby być moja przyszłość, to jej nie podołam”¹⁰.

Świadectwo głębokiej i opartej na nauczaniu Kościoła wiary kapłana jest bardzo ważne w obecnej sytuacji¹¹. W powszechnej opinii współczesność jest bowiem epoką kryzysu wiary. Coraz więcej ludzi rezygnuje z „trudu” odnajdywania Boga bądź przyjmuje wiarę wybiórczo – na zasadzie afirmacji tych jej prawd, które nie kolidują ze stworzoną na własny użytek wizją rzeczywistości: „Dzielny, oddany bez reszty Kościołowi chrześcijanin, który – że tak powiem – swoją *ideologię* nabywa w Kościele, podejmuje jego ofertę i wszystkie dogmaty, stał się wyjątkiem (...)”¹² – pisał przed laty Teolog. Również w samym Kościele poszczególne artykuły wiary bywają kwestią sporną oraz podlegają polemicznym dyskusjom egzegetów, teologów i kapłanów, którzy niekiedy popadają w subiektywizm oraz indywidualizm, a głosząc poglądy sprzeczne z nauczaniem Magisterium, pociągają za sobą innych chrześcijan. W Europie Zachodniej samo duchowieństwo sugerowało laikatowi, że ten powinien posiadać prawo dokonywania zmian doktrynalnych w Kościele na zasadzie większościowej liczby zwolenników w głosowaniu¹³.

⁹ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 79.

¹⁰ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/july/documents/hf_benxvi_spe_20050725_diocesi-aosta_it.html [wszystkie cytaty ze źródeł obcojęzycznych zostały przetłumaczone przez autora]

¹¹ J. Neumann, *Życie konsekrowane w przestaniu Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia*, „Studia Warmińskie” LX (2003), s. 313-324.

¹² J. Ratzinger, *Tożsamość z Kościołem*, „Collegium Pollonorum” 13(1995/96), s. 91.

¹³ J. Ratzinger, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele. Rozmowa z kardynałem Józefem Ratzingerem, prefektem Kongregacji Nauki Wiary*, „Frona” 15-16(1999), s. 6-20; *Teologia w dialogu ze światem*, TP 48(1994) nr 11, s. 7; *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 18(1997) nr 3, s. 47-52; W. Wójtowicz,

Stąd tak bardzo ważny jest powrót do życia w pełnej tożsamości z Kościołem, także w aspekcie jego nauczania: „Trzeba chcieć wierzyć z Kościołem, ufać, że temu Kościołowi (...), którego Ożywicielem jest Duch Święty, rzeczywiście ten Duch przewodzi, i dlatego jest on prawdziwym podmiotem wiary (...). To właśnie możemy proponować wszystkim, aby coraz bardziej utożsamiali się z Kościołem, a przede wszystkim, by wciąż ponawiali ten podstawowy akt zaufania wierze Kościoła, włączali się w pielgrzymkę wiary i w ten sposób otrzymywali światło wiary”¹⁴ – apeluje do kapłanów Benedykt XVI.

W tym aspekcie Józef Ratzinger wielokrotnie podkreślał wymiar posłuszeństwa kapłańskiego. Jest to posłuszeństwo chrystologiczne, stanowiące antytezę nieposłuszeństwa Adama. W życiu prezbitera znajduje ono swój wyraz w afirmacji tradycji i autorytetu Kościoła, a konkretnie biskupa. Chroni ono przed samowolą i subiektywizmem, stanowi gwarancję budowania prawdziwej wspólnoty, dalekiej od wszelkich form anarchii. W czasach kiedy emancypacja stała się synonimem zbawienia, a wolność pojmuje się raczej jako samowolę, takie posłuszeństwo bywa negowane: „[Posłuszeństwo] zostało usunięte nie tylko z naszego słownictwa, ale i z naszego myślenia. Ale właśnie takie pojmowanie wolności czyni człowieka niezdolnym do życia razem z innymi i do miłości. Czyni z niego niewolnika. Dlatego należy zrehabilitować prawidłowo rozumiane posłuszeństwo i na nowo umieścić je w centrum chrześcijańskiej i kapłańskiej duchowości”¹⁵.

Autentyczna, ortodoksyjna i radosna wiara kapłana przysparza zatem optymizmu całej wspólnotie Kościoła. Tę prawdę bardzo dobrze konkluduje myśl Teologa: „Gdzie ludzie czują, że oto jest ktoś, kto wierzy, kto żyje z Bogiem i z Boga, również dla nich rodzi się stąd nadzieja. Przez wiarę kapłana otwierają się drzwi dla ludzi wokół niego: a więc rzeczywiście można wierzyć – także dzisiaj”¹⁶.

3. Słuchać, głosić i celebrować Słowo – troska pasterska

Podstawowym zadaniem kapłana jest głoszenie Słowa Bożego – Jezusa Chrystusa, który poprzez wydarzenie Wcielenia stał się jedynym prawdziwym *Sensem* ludzkiej egzystencji¹⁷. Tylko żywy, osobowy związek z Chrystusem jest gwarantem skuteczności przepowiadania. Za swoim wielkim mistrzem -

Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Józefa Ratzingera, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 10(2005), s. 237-258.

¹⁴ Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 26(2005) nr 7-8, s. 15.

¹⁵ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 152.

¹⁶ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, dz. cyt., s. 77-78.

¹⁷ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 62-71

św. Augustynem (*Karmię was tym, czym sam żyję*), podkreśla Ratzinger potrzebę autentyczności i świadectwa w głoszeniu. Duchowa dynamika życia kapłańskiego powinna opierać się na przyjęciu Słowa Bożego, które „przetrawione” zostaje potem ofiarowane innym. Co więcej, proklamując i interpretując Ewangelię, kapłan musi pamiętać o prymacie Słowa – Jezusa Chrystusa. Służba głoszenia wymaga od niego uczestnictwa w *kenozie* Zbawiciela – w jego pokorze i miłości – aby ostatecznie realizować, nie własne idee czy jakieś doczesne cele, lecz aby zmanifestować w pełni wolę Ojca. Podobnie jak Jan Chrzciciel na pustyni, tak i kapłan w świecie współczesnym musi stawać się czystym sługą słowa, prekursorem nadchodzącego Mesjasza: „To, że nie mówi on od siebie samego, lecz przekazuje orędzie kogoś innego, nie oznacza bynajmniej rezygnacji z osobistego zaangażowania. Przeciwnie, jest to stracenie własnego życia w Chrystusie, przez które człowiek wchodzi na drogę Jego tajemnicy paschalnej i które prowadzi w ten sposób do rzeczywistego odnalezienia siebie (...). Ta paschalna struktura rezygnacji z własnego „ja” i równocześnie bycia sobą ukazuje, do jakiego stopnia posługa Słowa wznosi się ponad samą funkcjonalność, aż do poziomu ontycznego, i zakłada sakramentalny wymiar kapłaństwa”¹⁸ – zauważa Teolog. Zatem całkowite zawierzenie Słowu Jezusa stanowi fundamentalny warunek apostolatu: „Będziemy musieli ciągle na nowo – także wtedy, kiedy będzie się to wydawało bezsensowne, zarzucać sieci na Jego Słowo. Zawsze będzie obowiązywała zasada mówiąca, że Jego Słowo należy uważać za bardziej rzeczywiste niż wszelkie inne rzeczywistości, uważane przez nas za realne - jak statystyka, technika, opinia publiczna”¹⁹.

Prezbiter uległy Słowu Jezusa musi być jednak otwarty także na głos swoich wiernych: „Z drugiej strony [kapłani], muszą słuchać współczesnej ludzkości, bliźniego, członka swojej parafii, człowieka, za którego są w pewnym sensie odpowiedzialni”²⁰ – uważa Benedykt XVI. Nasłuchiwanie głosu i opinii wiernych chroni przed życiem w abstrakcji, dopomaga w konkretyzowaniu wyznaczonych celów pastoralnych oraz rozeznaniu faktycznego stanu wiary. Taka wzajemna relacja pozwala ostatecznie wypracować współczesną *apologię* wiary – komunikatywną dla współczesnych ludzi odpowiedź na ich poszukiwania we wierze: „Współczesnym ludziom język wiary często wydaje się obcy. Będziemy mogli im przybliżyć, jeśli potrafimy uczynić go językiem naszych czasów. Jesteśmy ludźmi tej epoki,

¹⁸ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 146.

¹⁹ Tenże, *Droga Paschalna*, Kraków 2001, s. 164.

²⁰ Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, dz. cyt. S.14-15.

żyjemy w tym czasie, z tymi myślami, z tymi uczuciami. Jeśli zdołamy przełożyć ten język, będziemy mogli udzielić odpowiedzi”²¹.

Podobnie, sprawując sakramenty, zwłaszcza Eucharystię²², kapłan poprzez swoją obecność wskazuje obecność Innego – samego Jezusa. Mówi i sprawuje on to, co nie jest jego własnością, czego sam z siebie nie jest w stanie wykreować – działa *in persona Christi*. Tak więc jego podstawowym zadaniem jest stawanie się osobową przestrzenią spotkania z Chrystusem, która terazniejszość wiąże z wiecznością, a ludzi z samym Bogiem²³.

Wobec wielorakich wyzwań współczesnego świata Teolog uważa za bardzo ważne następujące aspekty pastoralnej posługi prezbitera:

a) *Umacniać we wierze*. Kapłan powinien prowadzić ludzi do Boga - źródła łaski i nadziei, w ten sposób, wyzwalać ich z inercji i desperacji. Ratzinger twierdzi, że każda wiara jest *współwiarą* – opiera się o świadectwo innych. Stąd bardzo ważne staje się świadectwo odwagi wiary kapłana: „Wszelka wiara jest współwiarą, i dlatego ten, kto poprzedza nas w wierze, jest tak ważny. Pod wieloma względami jego wiara jest też trudniejsza niż wiara innych, ponieważ wierząc, mają oni oparcie w nim, on zaś przez pewien czas musi znosić udrękę wiary również za nich”²⁴. Wiara ta powinna wyrażać się w codziennym życiu kapłana, który poprzez konkretne postawy i wybory moralne potwierdza wiarygodność głoszonych zasad. Idzie zatem o to, aby nie tylko przez przepowiadanie, ale nade wszystkim poprzez kapłańskie świadectwo „*Przygotować Panu lud doskonały* (Łk 1,17)”²⁵; aby uchronić się od pokusy podwójnego życia, wyrażającego się w rozdzwieniu między głoszoną teorią a praktykowaniem własnej moralności.

b) *Tworzyć pokój*. Szczególnie aktualnym zadaniem pasterskim staje się dziś troska o ludzi skłóconych, posługujących się językiem przemocy, nie potrafiących znaleźć wewnętrznej i zewnętrznej równowagi, a także o rodziny, borykające się w dzisiejszym świecie z wieloma trudnościami. Jeśli kapłan we własnym życiu doświadcza hojnej łaski Bożego przebaczenia, będzie potrafił przekazywać ją także otoczeniu. „Ksiądz jest po to, by być zwiastunem pokoju. Jest nim wówczas, gdy napełnia ludzi odwagą pojednania. A może to zrobić

²¹ Tamże, s. 15. T., Blot, *Le curé, pasteur. Des origines à la fin du XX siècle. Étude historique et juridique*, Paris 2000, s. 177-187.

²² Bardzo dobitnie stwierdza Ratzinger: „Najpiękniejszą i najwyższą służbą kapłana jest to, że dane jest mu być sługą tej właśnie świętej Uczty, że ten chleb jedności może on przemieniać i rozdawać” – J. Ratzinger, *Śludzy waszej radości*, dz. cyt., s. 21-22.

²³ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, dz. cyt., s. 122-123.

²⁴ Tamże, s. 78.

²⁵ J. Ratzinger, *Śludzy waszej radości*, dz. cyt., s. 48-49.

tylko wówczas, gdy otwiera ich serca w kierunku Boga, tak, aby On poruszył je swym niezgłębionym przebaczeniem²⁶ – przekonuje Ratzinger.

c) *Nieść radość*. Nieustanna obecność Zmartwychwstałego we wspólnocie Kościoła i nadzieja eschatologiczna napawają serca i umysły wierzących, a wśród nich szczególnie kapłanów, głębokim optymizmem. Człowiek, który poznał Boga, pasterz, pragnący ukazywać Go innym, musi być człowiekiem radosnym. Tylko w ten sposób potwierdza autentyczność i atrakcyjność propozycji, którą niesie dla pogrążonego w pesymizmie świata²⁷.

Opisywane postanie do świata nie ma być jednak zmianą tożsamości. Ratzinger ostrzega przed jakimikolwiek formami dostosowywania się do mód współczesnego świata: „Kapłan otrzymał nakaz: *Idźcie na cały świat i czyńcie uczniami wszystkie narody!* Ale ten dynamizm posłannictwa, to wewnętrzne otwarcie i pełnia Ewangelii nie powinny się przeradzać w formułę: *Idźcie na świat i także wy stańcie się światem! Idźcie na świat i utwierdzajcie go w jego świeckości*. Ma być akurat odwrotnie. Istnieje święta tajemnica Boga, ziarno gorzyczne Ewangelii, które się nie utożsamia ze światem, ale którego przeznaczeniem jest transformacja całego świata²⁸. Misja kapłana w świecie posiada zatem charakter profetyczny - radykalnie zmierzający ku autentycznej odnowie świata²⁹. Kapłaństwo i profetyzm są więc nierozdzielne. Kult będący doświadczeniem obecności Boga rodzi siłę do działania³⁰. Działanie zaś wymaga ofiary i poświęcenia, konsekwencji i samozaparcia. Dlatego kapłan musi ciągle pamiętać, że w drogę jego powołania wpisuje się nieustannie tajemnica krzyża. Cała misja ewangelizacyjna – jak przypomniał Benedykt XVI kapłanom diecezji Aosta – stanowi swoistą dialektykę: ewangeliczne ziarno, zanim przyniesie owoce, musi najpierw obumrzeć i przejść długi czas wzrostu³¹.

Pasterska misja kapłanów wymaga w końcu także przejrzystej postawy, jednoznacznego ukierunkowania: „Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego³² –

²⁶ Tamże, s. 51.

²⁷ Tamże, s. 53-54.

²⁸ J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, dz. cyt., s. 176.

²⁹ J. Neumann, *Kościół trzeciego tysiąclecia w literaturze teologicznej*, Warszawa 2006, s. 123-132.

³⁰ J. Ratzinger, *Śludzy waszej radości*, dz. cyt., s. 44-45., D. Jastrząb, *Między Bogiem a człowiekiem*, Pastores 23 (2) 2004, s. 7-10.

³¹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/july/documents/hf_be_nxvi_spe_20050725_diocesi-aosta_it.html

³² Benedykt XVI, *Wierzyć w moc waszego kapłaństwa*, dz. cyt., s. 16-17.

apelował papież do polskich kapłanów. W podobnym stylu Józef Ratzinger ostrzegał przed laty przed instrumentalnym wykorzystywaniem pozycji społecznej, którą niesie stan kapłański: „Kapłaństwo upada wówczas, gdy widzi się je tylko jako sposobność do zrobienia pieniędzy, kiedy staje się tylko zawodem, dzięki któremu mamy pozycję w świecie, pozycję społeczną – siłę przebiccia, kiedy Bóg staje się środkiem prowadzącym do celu. Wtedy kapłaństwo staje się oczywiście karykaturą (...) czymś, co staje w opozycji do Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa³³”.

Kapłaństwo to dar, ale i zobowiązanie; to troska o zbawienie braci, ale i własna droga zbawienia. Zbliżające się 55 lat kapłaństwa Józefa Ratzingera, późniejsze doświadczenie episkopatu i dzisiejszy pontyfikat sprawiają, że Jego refleksja na temat tożsamości kapłana posiada wartościowy rys egzystencjalny – bazując na solidnym fundamencie dogmatycznym, zmierza ku wypracowaniu bardzo konkretnych wskazówek. Czasy, w których żyjemy, z jednej strony charakteryzują się niezrozumieniem kapłaństwa, z drugiej bardzo wysokimi wymaganiami stawianymi kapłanom. Także sami kapłani muszą stawiać czoła licznym zagrożeniom. W tej perspektywie, opisana refleksja Teologa może okazać się bardzo cenną i wszechstronną pomocą. Warto, aby zagościła ona na stałe w programach seminariów i kapłańskich domów formacyjnych.

Podsumowując refleksję, jeszcze raz przywołajmy słowa naszego Autora: „Ludzkość nie ma potrzeby kapłanów, którzy będą się od niej odróżniać poprzez przywileje i emancypację, którzy zatem naprawdę będą paść tylko samych siebie. Potrzebuje ona sług, których bezinteresowne i czyste życie uczyni wiarygodnym głoszonego Boga i uczyni na nowo wiarygodnym także człowieka³⁴”.

³³ J. Ratzinger, *Śludzy waszej radości*, dz. cyt., s. 46.

³⁴ Tenże, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, s. 180. P. Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, Treviso 2005, 449-458.

Ks. RAFAŁ ZABŁOŃSKI

KONCEPCJA OSOBY W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY

Człowiek, „...odkrywca tylu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzsalszego wyrazu tej istoty. (...) Grozi mu to, że stanie się dla siebie nazbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przezwyciężyć. (...) *Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował*”¹. W ten sposób Karol Wojtyła we wstępie do książki „Osoba i czyn”, swojego najbardziej istotnego dzieła filozoficznego, zwracał uwagę na konieczność nieustannego zgłębiania tajemnicy człowieka. Poszukiwanie pełnej prawdy o człowieku to – jego zdaniem – największa potrzeba współczesnej kultury. Uważał on bowiem, że źródłem jej kryzysu jest „błąd antropologiczny”, czyli niewłaściwa i niepełna, a przez to nieprawdziwa wizja człowieka. Niniejszy artykuł to próba ukazania, w oparciu o myśl antropologiczną K. Wojtyły, pełnej wizji człowieka, czyli odnalezienia właściwego mu miejsca w świecie.

Zrozumieć człowieka w całej jego pełni

Antropologiczne poszukiwania Karola Wojtyły od samego początku wynikały z przekonania, że złożoność człowieka domaga się pełnych odpowiedzi. Takie zadanie może podjąć antropologia całościowa, „antropologia adekwatna” – jak ją nazywał autor dzieła „Osoba i czyn” – która bierze pod uwagę różne wymiary osoby. Antropologia taka nie ma zatem charakteru właściwego naukom szczegółowym, jak antropologia kulturowa, psychologia czy socjologia, które są narażone ze swej natury na pewną fragmentaryczność opisu człowieka. W przeciwieństwie do tych dziedzin, których zasługi należy zauważyć i docenić w dziele poznania człowieka, antropologia Karola Wojtyły dążyła do stworzenia całościowej, uniwersalnej, a zarazem krytycznej wizji człowieka.

Punktem wyjścia dla jego antropologii jest wgląd człowieka w samego siebie, doświadczenie człowieka, któremu przyznaje on miejsce nadrzędne. Autorowi „Osoby i czynu” chodzi przede wszystkim o możliwość przyglądania się rzeczywistości i odkrywania jej taką, jaką ona jest rzeczywiście, czyli

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 71-72.

pozwała on wypowiedzieć się „rzeczom”. Doświadczenie człowieka jest czymś uchwytnym i możliwym do oglądnięcia, bo prezentuje się wobec niego samego. Chodzi zatem o rzetelne czytanie danych obecnych w doświadczeniu i poszukiwanie w oparciu o nie adekwatnej wizji człowieka. Doświadczenie człowieka ma podwójny wymiar: wewnętrzny – relacja osoby do siebie i zewnętrzny – relacja do świata, ze szczególnym uwzględnieniem relacji międzyludzkich. Doświadczenie rzeczywistości zewnętrznej wobec człowieka dokonuje się zawsze za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego. W ten sposób każda forma relacji ze światem zakłada podstawową relację osoby do samej siebie.

Jednym z podstawowych doświadczeń człowieka jest doświadczenie działania – chodzi o dynamiczny fakt „człowiek działa” – które występuje z niezwykłą częstotliwością w jego życiu. K. Wojtyła proponuje zatem odkrywanie osoby i jej głębi poprzez analizę jej działania, czynu. Jest to swego rodzaju próba wejścia w świat osoby poprzez jej czyn. Istnieje wiele sposobów dotarcia do osoby. Jeżeli autor „Osoby i czynu” uznał czyn za uprzywilejowaną ścieżkę do poznania i zrozumienia osoby – podejmując się „studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn”² – czynił to w przekonaniu, iż w ten sposób możliwe jest najpełniejsze jej uchwycenie.

Cel, który postawił swojej antropologii Karol Wojtyła, czyli poznanie człowieka w całej jego pełni, domaga się adekwatnej metody. Umiejętność właściwego odczytania czynu i całej dynamiki działania człowieka oraz zwrócenie uwagi na całościowe doświadczenie człowieka, przywołują konieczność zastosowania metody zdolnej do zrealizowania tych zadań. Autor „Osoby i czynu” podjął się takiej próby, mając na uwadze, że wywoła ona – przynajmniej w polskim środowisku – spory metodologiczne pomiędzy dwiema szkołami filozoficznymi: fenomenologiczną i neotomistyczną. Rzeczywiście publikacja studium antropologicznego K. Wojtyły odbiła się szerokim echem szczególnie w środowisku lubelskim zorientowanym na tomizm. Niemal zaraz po ukazaniu się „Osoby i czynu” odbyła się w na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dyskusja³ dotycząca koncepcji osoby zaprezentowanej przez jej autora. W czasie dyskusji słusznie podkreślano, że fundamentem myśli Karola Wojtyły jest nurt tradycyjnej filozofii bytu, czyli arystotelizm i tomizm, nie traktowanych jednak w sposób apologetyczny. Zauważano, że autor studium

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 59; T. Styczeń, *O metodzie antropologii filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne”, 21(1973), n. 2, s. 108. Według Styczenia czyn jest swego rodzaju oknem, poprzez które możemy przyglądać się osobie.

³ Mam na myśli dyskusję, która odbyła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na temat koncepcji osoby w „Osobie i czynie”, *Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-1974), s. 49-272.

„Osoba i czyn” chciał być przede wszystkim „apologetą prawdy o człowieku”, dlatego wzbogacił tradycyjną antropologię o zdobycze współczesnej filozofii świadomości, ze szczególnym uwzględnieniem fenomenologii, która umożliwia głębszą analizę dynamizmu człowieka. K. Wojtyła nawiązuje do kategorii tradycyjnej antropologii, gdyż stanowią one bardzo dobry zarys całości, ale są to jak gdyby duże oczka sieci, którą teraz trzeba zagęścić, a to wymaga już zupełnie innej metody, metody fenomenologicznej. Taką twórczą syntezę filozofii tradycyjnej i współczesnej możemy nazwać również metodologią całościową. Jak zaznaczaliśmy to wcześniej, a w tym miejscu należy to jeszcze raz podkreślić, poszukiwanie pewnego rodzaju komplementarności dwóch tradycji uprawiania filozoficznej antropologii przez K. Wojtyłę, miało za zadanie zrozumienie człowieka w całej jego pełni⁴.

W artykule „Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku” Karol Wojtyła wyjaśnia, że klasyczna definicja Boecjusza – *homo est animal rationale* – nosi w sobie przekonanie o redukowalności człowieka do świata, czyni go niejako jednym z „przedmiotów” świata. Omawiana antropologia nie starała się zrozumieć człowieka z pozycji przeżywającej osoby ludzkiej, lecz dążyła do poznania go z zewnątrz. Autor dzieła „Osoba i czyn” uważa, że było to kosmologiczne rozumienie człowieka, gdyż osadza go mocno w świecie, wskazując na rozumność, jako element odróżniający go od wszystkiego, co go otacza i w czym uczestniczy. W antropologii tomistycznej człowiek jest oglądany jakby poprzez okna systemu, który próbuje określić jego specyfikę za pomocą zaczerpniętych z ogólnej teorii bytu kategorii ontologicznych, które nie są w stanie ująć jego specyfiki. Wydaje się zatem, że taka definicja człowieka w sposób niewystarczający uwypukla jego wyjątkowość i niepowtarzalność. Nie wyraża przekonania o podstawowej oryginalności bytu ludzkiego, czyli jego fundamentalnej nieredukowalności do świata. Przekonanie o nieredukowalności do świata stoi u podstaw koncepcji człowieka jako osoby, jako podmiotu. Dzięki podmiotowości, człowiek – osoba – podmiot, nie pozwala się ani zredukować, ani wyjaśnić w całości poprzez porównanie go z gatunkiem jemu najbliższym. Uwypuklenie nieredukowalności człowieka do świata, jego podmiotowości, stało się możliwe poprzez światło fenomenologii, która podkreśla rolę doświadczenia wewnętrznego człowieka. Kategoria osoby, wypracowana w ramach myślenia ontologiczno-kosmologicznego, stanowi

⁴ Jedną z podsumowujących wypowiedzi Jana Pawła II tak mówi o syntezie, próbie integracji, jaką podjął on w swojej antropologii: „Moje osobiste filozofowanie jest niejako rozpięte między dwoma biegunami: arystotelizmem-tomizmem i fenomenologią – „Wstańcie, chodźmy!”, Kraków 2004, s. 74.

jakby „teren do zabudowania” poprzez fenomenologiczne analizy świadomości⁵.

Tadeusz Styczeń, komentując podmiotowość człowieka w duchu fenomenologii K. Wojtyły, zauważa, iż człowiek objawia się sobie jako całkowicie inny i oddzielony od świata rzeczy i przedmiotów, absolutnie do niego nieredukowalny, ponieważ może go poznawać, nie będąc jednocześnie przez niego poznany. Taki stosunek do świata „sprawia, że człowiek jest w nim osobno i jawi się sam sobie jako ktoś, kto go nieskończenie przekracza, kto jest w nim osobno: „inaczej” i „wyżej”, jakby sam, samotny, i że przez tę właśnie „samotność” jest sobą”⁶.

Człowiek istotą wolną, wezwaną do realizacji siebie poprzez dobro

Powiedzieliśmy wcześniej, że czyn ujawnia osobę, czyli pozwala w sposób adekwatny analizować istotę osoby i całościowo ją zrozumieć. Fakt, że „człowiek działa”, dotyczy zarówno rzeczywistości osoby, jak i czynu. To, co odróżnia działanie człowieka od tego, co się tylko w nim dzieje, stanowi „moment sprawczości”. Człowiek odkrywa, że to on – a nie ktoś inny, czy coś innego – jest przyczyną sprawcą swojego działania. Może zatem powiedzieć: „ja jestem sprawcą”. Nie jest on tylko przedmiotem różnych aktywności, lecz również ich świadomym podmiotem, mogącym kierować się działaniem, którego jest sprawcą. Świadomego działania człowieka, które jest czynem, nie można przypisać żadnej innej istocie, jak tylko osobie. Czyn zakłada osobę, a jednocześnie ją ujawnia. Oznacza to, że nie można oddzielić chcenia od osoby, która chce. Wola, która manifestuje się w każdym „chcę”, unacznia się jako właściwość osoby. Karol Wojtyła w studium „Osoba i czyn” definiuje tę specyficzną relację, jaka zachodzi pomiędzy wolą a osobą, mianem samostanowienia⁷.

⁵ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 437-442. Również we wcześniejszym artykule K. Wojtyła podkreślał niewystarczalność tradycyjnej myśli filozoficznej odnośnie problematyki osobowego opisu człowieka: „Można w tym punkcie zauważyć, jak bardzo ta koncepcja osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza, jest obiektywistyczna. Prawie się może wydawać, że nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu. Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem (...), natomiast na analizę świadomości i samoświadomości jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości” – *Personalizm tomistyczny*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 440-441.

⁶ T. Styczeń, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 496.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 151.

Zakłada ono, że osoba jest zdolna do posiadania siebie samego, samo-posiadania. Rzeczywistość tę można przedstawić również w sposób negatywny: nikt nie może posiadać mojej osoby w taki sposób, w jaki ja sam ją posiadam. Myśliciele średniowieczni wyrażali to przekonanie w stwierdzeniu, że *persona est sui iuris*, co oznacza, że człowiek stanowi wolą sam o sobie, gdyż sam siebie posiada. Obok samo-posiadania można wyróżnić w strukturze ludzkiego chcenia samo-panowanie, które jedynie osobie przypisuje zdolność panowania nad sobą. Samo-panowanie odwołuje się do średniowiecznej myśli dotyczącej strukturalnej niedostępności człowieka: *persona est alteri incommunicabilis*⁸.

W świetle tego, co zostało powiedziane, samostanowienie wyraża pewnego rodzaju wewnętrzną determinację człowieka w stosunku do samego siebie. Osoba charakteryzuje się szczególną zależnością od własnego „ja”, która jest fundamentem wolności. Koncepcja wolności, jako zależności osoby od własnego „ja”, uwypukla radykalną granicę pomiędzy „osobą” a „naturą”. W świecie natury, w którym brakuje zależności od własnego „ja”, istnieje „konieczność”, jako antyteza wolności. Zestawienie ze światem natury pozwala na głębsze zrozumienie wolności: nie jest ona niezależnością, ale samozależnością, czyli zależnością osoby od siebie samej.

W doświadczeniu wolności odkrywamy zdolność człowieka do przekraczania samego siebie, czyli jego transcendencję. Karol Wojtyła wyróżnia transcendencję pionową i poziomą, wskazując jednocześnie ich wzajemne przenikanie się. Nie można bowiem oddzielić w dynamice osoby rzeczywistości „chcę” (transcendencja pionowa), od „chcę czegoś” (transcendencja pozioma): z jednej strony, jeżeli „chcę”, zawsze „chcę czegoś”, z drugiej natomiast owo „chcę czegoś” jest zakorzenione w bardziej podstawowym i pierwotnym „chcę”. Spróbujmy zatrzymać się na zagadnieniu transcendencji poziomej, czyli nad problemem intencjonalności. Pomoże nam ona w zrozumieniu samej natury chcenia. Intencjonalność polega na skierowaniu się podmiotu ku przedmiotowi czy wartości (przedmiot i wartość) będziemy używać zamiennie, chodzi bowiem o przedmiot jako wartość). Wyraża ona właściwe dla woli otwarcie podmiotu na przedmiot, czyli ukazuje swego rodzaju przekroczenie granicy samego podmiotu. W tej perspektywie na plan pierwszy wysuwa się charakterystyczne dla woli dążenie do dobra. Warto

⁸ Tamże, s. 152. W swoim późniejszym artykule K. Wojtyła określa samostanowienie jako istotę ludzkiej wolności – *Osobowa struktura samostanowienia*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 425. W innym artykule dodaje, że „samostanowienie jest najgłębszym i najbardziej fundamentalnym wymiarem ludzkiego «ja», dzięki któremu człowiek w czynie ukazuje się jako osobowy podmiot” – *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 386.

zauważyć, że w takim ujęciu mamy do czynienia z tradycyjnym sposobem traktowania problematyki ludzkiego chcenia⁹.

Chcąc głębiej dotknąć rzeczywistości chcenia jako aktu intencjonalnego, powinniśmy zatrzymać się nad strukturą ludzkich rozstrzygnięć. Dzięki rozstrzygnięciu, podmiot – zwracając się ku przedmiotowi – nie daje się przez niego pasywnie zdeterminować. Prawdziwe chcenie wyklucza taki układ, w którym przedmiot determinuje podmiot z zewnątrz, niejako wchłaniając go. Przeciwnie, jeżeli osoba "chce czegoś", wówczas samodzielnie zwraca się ku wartości. Właściwe dla ludzkiego chcenia nie jest zatem pasywne skierowanie się ku wartościom, ale aktywne "skierowanie się", które odzwierciedla czynne zaangażowanie się podmiotu. To osoba zwraca się ku przedmiotowi i wybiera go. Prawdą jest, że wartości posiadają zdolność wpływania na osobę, przyciągania jej, powodując pewnego rodzaju zależność podmiotu od przedmiotu. Owa „zależność” pozwala nam ubogacić samą ideę wolności: podmiot nie jest wolny „od” wartości, ale przeciwnie, wolny „do” wartości, wolny „dla” nich. O dojrzałości osoby decyduje nie to, że potrafi ona zdystansować się od wartości, ale przeciwnie, że pozwoli się pociągnąć wartościom prawdziwym. Taka zdolność osoby do postawienia się niejako ponad wartościami, potwierdza niezależność woli w intencjonalnym porządku chcenia. Podmiot, doświadczając pewnego wpływu ze strony wartości, pozostaje ostatecznie od niego niezależny. Analiza intencjonalności przyprowadziła nas na nowo do zagadnienia wolności i samostanowienia. Więcej, pozwala nam ona lepiej ją zrozumieć.

Wolność, w swoim podstawowym znaczeniu, to zależność od siebie, od własnego „ja”. W swoim znaczeniu rozwiniętym, wolność to niezależność od świata przedmiotów i wartości, czyli niezależność w sferze intencjonalnej. Zdolność wyboru, która wyraża niezależność podmiotu w relacji do przedmiotu, można wyjaśnić faktem, że człowiek u korzeni swoich działań jest zależny od siebie, od własnego „ja”. "W ten sposób indeterminizm wchodzi w formułę autodeterminizmu. Ze swej strony niezależność od przedmiotu, od wartości jako celu chcenia potwierdza samostanowienie, które wydaje się być doświadczeniem najbardziej elementarnym i najpełniejszym zarazem"¹⁰.

Wolność jednak to nie tylko zależność człowieka od własnego „ja” i niezależność od wartości. Pełnię wolności można lepiej uchwycić, zatrzymując się na zagadnieniu prawdy. Odniesienie osoby do prawdy jest czymś odmiennym od relacji podmiotu z przedmiotem. Jest czymś głębszym, ponieważ zakorzenia akt intencjonalny w osobie. Zakorzenie to można, za

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 169-171.

¹⁰ Tamże, s. 177, K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 487-490.

K. Wojtyłą, nazwać zależnością w prawdzie. Niezależność podmiotu na polu intencjonalności wyjaśnia się ostatecznie owym istotnym odniesieniem do prawdy, która podkreśla jego nadrzędność względem własnego dynamizmu. Tym, co ostatecznie kształtuje wolność, nie jest jedynie zależność podmiotu od własnego „ja”, ale zależność od prawdy, „zależność w prawdzie”. Pełne znaczenie transcendencji odkrywamy dopiero w tej zależności podmiotu od prawdy. Człowiek jest wolny wtedy, gdy w pewien sposób podporządkowuje się prawdzie. „Rządzi sobą ten tylko, kto rządzi się prawdą. Samoprzekraczanie się wolności człowieka w kierunku prawdy, jej autotranscendencja w prawdzie – to definicja ludzkiej wolności”¹¹.

Całe zagadnienie prawdy odgrywa znaczącą rolę w zrozumieniu osoby i jej specyficznego dynamizmu w czynie. Istotnym dla woli jest jej odniesienie do prawdy. Człowiek, w stosunku do prawdziwego dobra, powinien poszukiwać – poprzez decyzje i wybory – właściwej odpowiedzi. Poznanie prawdy o wartości, o konkretnym dobru, nie jest jednoznaczne z autentyczną odpowiedzią podmiotu na tę wartość poprzez jej wybór. Całościowe doświadczenie człowieka, ze wskazaniem na doświadczenie moralności, ukazuje, że nie istnieje proste połączenie pomiędzy rozpoznaniem prawdziwego dobra a odpowiedzią na nie. Człowiek, znając prawdę o dobru, jest w stanie odrzucić je i nie pójść jego śladem. Takie odrzucenie prawdy o dobru, czyli swego rodzaju wybór nie-wybrania prawdy, jest jednocześnie dla podmiotu nie-wybraniem samego siebie. Człowiek, odwracając się od dobra prawdziwego, w konsekwencji odwraca się od siebie. Ceną odrzucenia prawdy, jest odrzucenie siebie, przekreślenie samego siebie. Istnieje ścisły związek pomiędzy szacunkiem dla prawdy a szacunkiem dla samego siebie. Wolność tworzy, wzbogaca człowieka jedynie wtedy, gdy jest ona podporządkowana prawdzie¹².

Człowiek przez działanie kształtuje siebie samego. Zwracając się ku rzeczywistości zewnętrznej, ku jakiejś wartości, jednocześnie chce być przez nią wewnętrznie ubogacony, pragnie przy jej pomocy formować siebie. Staje się on „kimś”, „jakimś” poprzez swoje czyny, poprzez działanie świadome, poprzez używanie swojej wolności. Nie rodzi się gotowy, ukształtowany, lecz nieustannie się rozwija. Podstawowym wymiarem wolności człowieka jest to,

¹¹ T. Styczeń, *O antropologii...*, s. 505. Istnieje ścisła zależność pomiędzy prawdą a wolą. Relacja ta nie jest jednokierunkowa. Nie tylko poznanie wpływa na wolę, ale również wola ma wpływ na poznanie. Można powiedzieć, że dzięki intencjonalnemu zwróceniu się podmiotu ku wartości, wola „powierza” poznaniu zadanie ukazania prawdy o dobru, którą możemy nazwać prawdą aksjologiczną. Wola niejako „domaga się” od poznania ukazania prawdziwego dobra przedmiotów, odkrycia prawdziwej wartości.

¹² Tamże, s. 502-504.

że decyduje on o swoim spełnieniu, o swojej realizacji. Dzięki swoim decyzjom i wyborom tworzy siebie: może stać się dobry albo zły. Oznacza to, że może się zrealizować albo nie zrealizować. W ludzką wolność jest zatem wpisany dramat, dramat wolności, ściśle związany z realizacją człowieka. Zauważony powyżej ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy szacunkiem dla prawdy a szacunkiem osoby dla siebie samej, prowadzi nas ku sferze moralności, najbardziej typowej dla człowieka-osoby. Moralność, która oznacza możliwość spełnienia człowieka poprzez dobro i jego nie-spełnienie poprzez zło, pochodzi z wolności, objawia i potwierdza wolność. Powiedzieliśmy wcześniej, że właściwa ludzkiej wolności nie jest czysta niezależność osoby, ale jej zależność od siebie i to zależność w prawdzie. Spełnienie się osoby, jej realizacja, jest powiązane z rozpoznaniem prawdy dotyczącej dobra: osoba realizuje się w sensie etycznym jedynie poprzez prawdziwe dobro, czyli poprzez moralną dobroć czynu¹³.

W świetle zagadnienia realizacji zauważamy, że poznanie prawdziwego dobra obliguje człowieka do jego wybrania. Jest to swego rodzaju władza normatywna prawdy. Osoba w każdym swoim czynie jest świadkiem przejścia od rozpoznania prawdy: „jest”, „taka jest prawda”, do powinności: „powiniennem to uczynić”. Przejście to nie jest automatyczne. Powinność do spełnienia prawdziwego dobra powoduje w człowieku, dzięki sumieniu, pewnego rodzaju wewnętrzny przymus, który jest ściśle związany z dynamiką realizacji siebie, czyli realizacji „ja” w czynie i poprzez czyn. Obserwujemy w człowieku pewnego rodzaju strukturę: „powiniennem spełnić prawdziwe dobro, ponieważ chcę zrealizować siebie”. Mamy tu do czynienia z interesującym zetknięciem się powinności z wolnością. Wolność nie jest wolna, używając pewnej gry słów, od powinności realizacji się osoby. Człowiek wolny, to jednocześnie podmiot odpowiedzialny za siebie i za swoją realizację. Więcej, osoba jest wezwana do realizacji siebie poprzez czyny, a tylko wybierając prawdziwe dobro, może zrealizować siebie. W wezwaniu tym rozbrzmiewa pewnego rodzaju imperatyw: „być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek”¹⁴.

Dawać siebie, aby bardziej być

Wezwanie do realizowania swojego człowieczeństwa, do tego, by być dobrym człowiekiem, nabiera pełnego znaczenia w relacji do drugiej osoby, do

¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 195-199. „Wartości moralne bowiem są tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej *spełnienie* dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile *przez moralną dobroć* tego czynu” – s. 197.

¹⁴ Tamże, s. 210.

„ty”. W czwartej części „Osoby i czynu”, Karol Wojtyła nakreślił zarys teorii uczestnictwa, która ukazuje stosunek człowieka do otaczającej go rzeczywistości, a w sposób szczególny zajmuje się relacją do drugiego człowieka. Autor studium podjął się próby odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób działanie człowieka wspólnie z innymi ludźmi, służy jego realizacji. Chodziło zatem o przyglądnięcie się takiej rzeczywistości, w której człowiek, będąc członkiem określonej wspólnoty działania, poprzez działanie to spełnia prawdziwe czyny i w czynach tych spełnia siebie samego. Działanie z innymi ludźmi, relacja do nich, jest przestrzenią, w której człowiek może w pełni realizować swoje człowieczeństwo. K. Wojtyła wyróżnia dwa rodzaje wspólnoty: międzyludzką – w której analizie zostają poddane bezpośrednie relacje, jakie łączą „ja” z „ty” i „ty” z „ja” oraz społeczną – w której rozważane jest dobro wspólne. W relacji „ja – ty”, w wymiarze intersubiektywnym, „ja” staje naprzeciw „ty”. Drugi człowiek prezentuje się nie jako przedmiot-rzecz, ale jako istota obdarzona wnętrzem, jako osobowy podmiot, „bliźni”; „ty” jest tak samo jakimś drugim „ja”. Wejście w relację „ja – ty” zakłada istnienie odrębnych podmiotów osobowych, które nie stanowią jednak zamkniętych w sobie monad. Osoba istnieje w sobie i dla siebie, ale zarazem jest rzeczywistością zdolną do traktowania drugiego człowieka jako podmiot, jako bliźniego. Człowiek jest zdolny do uczestnictwa, rozumianego jako pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi¹⁵.

Zdolność do uczestnictwa, a zarazem możliwość pełnej realizacji się poprzez relację do drugiego człowieka, zachęca do rozważenia antropologicznej myśli Karola Wojtyły z perspektywy rzeczywistości daru i darowania¹⁶. Chodzi

¹⁵ Tamże, s. 307-335. Temat uczestnictwa został podjęty i pogłębiony przez K. Wojtyłę w artykule *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w]: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 447-461. „Uczestnictwo oznacza zasadniczą personalizację stosunku człowieka do człowieka. Nie mogę przeżyć drugiego człowieka jak siebie, moje własne „ja” jako takie jest bowiem nieprzenośne. Kiedy przeżywam go jako osobę, przybliżam się maksymalnie do tego, co stanowi o jego „ja” jako jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieka” – s. 452-453.

¹⁶ Do najbardziej znanych i niemal „klasycznych” refleksji na temat daru należy dzieło J. L. Mariona, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997. Opublikował on w 1989 zbiór esejów, przygotowujących do tematyki daru, pod tytułem *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. W ten sposób Marion zareagował na próbę podjęcia tego tematu przez J. Derridę, zaproponowaną z charakterystycznym dla tego autora umiłowaniem do paradoksu i zebranych po raz pierwszy na seminarium prowadzonym w latach 1977-78 w École Normale Supérieure i kontynuowanych w *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991. Tematyka daru, symboliczna w swojej treści i wymowie, jest antyczna jak ludzkość, jednak zajęto się nią w sposób systematyczny i naukowy w sposób szczególnie po znanym dziele M. Maussa, *Essai sur le don*.

o poszukanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób człowiek może być darem dla drugiego człowieka. Problematyka daru nie jest *explicite* obecna w dziele „Osoba i czyn”. Możemy jednak odnaleźć jego istotne elementy w dynamice samostanowienia. Tylko ten, kto posiada siebie, może darować się innym i tylko ten, kto panuje nad sobą, może czynić z siebie dar dla drugiego. Precyzyjniej: aby być prawdziwym darem dla innych, człowiek musi jednocześnie realizować siebie. Chcąc kształtować innych poprzez dar z siebie, musi najpierw w pełni uczestniczyć w kształtowaniu samego siebie. Samostanowienie nie jest jedynie warunkiem spełnienia człowieka, ale jednocześnie otwiera przed nim możliwość darowania siebie drugiemu. Struktury samo-posiadania i samo-panowania ukazują w wystarczający sposób, że osoba nie jest bytem zamkniętym w sobie, ale przeciwnie, opisują one szczególną dyspozycję i zdolność osoby do bycia darem i to darem bezinteresownym. Człowiek jest w stanie darować się właśnie poprzez fakt bycia osobą, czyli indywiduum charakteryzujące się samo-posiadaniem i samo-panowaniem.

Możliwość bycia darem dla innych, obecna *implicitie* w studium „Osoba i czyn”, odnaleźć możemy w innych publikacjach Karola Wojtyły, przede wszystkim w „Miłości i odpowiedzialności” oraz artykułach, które są rozwinięciem i pogłębieniem myśli antropologicznej „Osoby i czynu”. W ostatnim akapicie artykułu „Osobowa struktura samostanowienia”, autor odnosi się do słów Soboru Watykańskiego II mówiących o tym, że „człowiek (...) nie może się w pełni odnaleźć, jak poprzez bezinteresowny dar z siebie”¹⁷. „Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym” kładzie w tych słowach nacisk na aspekt aksjologiczny osoby, czyli na jej pełną realizację. Powiedzieliśmy wcześniej, że spełnienie osoby może dokonać się jedynie poprzez dobro. Człowiek, aby był prawdziwym darem dla drugiego, musi najpierw być darem dla siebie, czyli realizować siebie. Jeżeli nie realizuje siebie, nie może stać się prawdziwym darem dla drugiego. Wydaje się, że próba zrozumienia osoby w świetle kategorii daru, przenika jeszcze głębiej osobową strukturę samostanowienia, odkrywając jej pełny sens¹⁸.

Wymiar daru w jakimś stopniu przywołuje rzeczywistość niedostępności osoby oraz jej dostępności. Karol Wojtyła w pewien sposób chce „pogodzić” przekonanie scholastyki, że osoba jest niedostępna, nieprzekazywalna,

¹⁷ *Gaudium et spes*, 24.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osobowa struktura...*, s. 431; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 173. Galarowicz stwierdza, iż teza – wg której darowanie siebie drugiemu jest jedynie przymiotem indywiduum zdolnego do samostanowienia, czyli osoby – jest oryginalną tezą K. Wojtyły.

z filozofią współczesną, która kładzie szczególny nacisk na wymiar dialogu i relacji osobowych. Twierdzi on, że osoba, będąc niedostępna – *alteri incommunicabilis* – jest jednocześnie zdolna do dialogu. Precyzyjniej: niedostępność osoby nie stoi w sprzeczności z jej otwartością. W „Miłości i odpowiedzialności” K. Wojtyła podkreśla, że niedostępność wiąże się ściśle z jej wnętrzem, z samostanowieniem. Osoba jest świadoma przynależności własnego «ja» do niej samej, a zatem niezależna w swoim czynach i w swoich decyzjach, i nikt nie może chcieć i wybierać za nią. Jednocześnie, będąc właścicielem siebie, dzięki sile swojej woli i dzięki strukturze samostanowienia, staje się ona zdolna do dialogu, gdyż może otworzyć się wobec innych osób. Może stać się przejrzysta i dostępna dla nich. K. Wojtyła przyznaje, że jedynie miłość czyni możliwą wzajemną, prawdziwą i autentyczną więź pomiędzy osobami. Miłość, czyli w pełnym sensie dar z siebie, ustrzeża osobę od jej „sterylności”, czyniąc ją nie tylko zdolną, ale przede wszystkim skłonną do darowania siebie drugiemu. To miłość sprawia, że „osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*”¹⁹. Rezygnacja z siebie na rzecz innych, właściwa dla miłości i dla rzeczywistości daru, nie jest umniejszeniem osoby, ale przeciwnie, ubogaca ją. Pozwala człowiekowi w pełni przeżywać swoje człowieczeństwo. Karol Wojtyła dodaje, że osoba „decydując się” z miłości na taką rezygnację z siebie, „kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i ubogacenia egzystencji osoby”²⁰.

Relacja do drugiego człowieka – relacja „ja – ty” jest zwrotna. Oznacza to, że osoba kierując się w stronę „ty”, wraca jednocześnie do swego „ja”. Odnosząc się do drugiego, człowiek nie przestaje być sobą, nie zatracą się w relacji do innych. Relacja z „ty” nie jest zatem ucieczką od „ja”. Przeciwnie, w owej zwrotności relacji „ja – ty” dostrzec można moment konstytuowania się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”. Drugi, „ty”, pomaga osobie w uświadomieniu sobie siebie, swego „ja”, dzięki czemu przeżywa ona siebie w sposób pełniejszy i wyrazistszy. W ten sposób drugi ma udział w ugruntowaniu podmiotowości osoby. „W swojej podstawowej postaci – pisze

¹⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 112; J. Piątek, *Persona e amore nel pensiero filosofico del card. Karol Wojtyła*, s. 27-28.

²⁰ Tamże. Możemy zauważyć ścisły związek pomiędzy miłością a darem – dar z siebie to inne imię miłości, ponieważ „darowanie się, oddanie się”, tworzy samą istotę miłości. K. Wojtyła dodaje: „Jeżeli się odbierze miłości głębię oddania, gruntowność zaangażowania osobowego, to to, co z niej pozostanie, będzie całkowitym jej zaprzeczeniem i przeciwieństwem” – s. 115.

K. Wojtyła – relacja „ja – ty” nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem, poniekąd mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej²¹.

Człowiek, stając się darem dla innych, jednocześnie sam staje się bardziej sobą. Osoba, będąc darem dla drugiego, otrzymuje go jednocześnie w darze. Drugi człowiek staje się darem, gdyż uczestniczy w konstytuowaniu się osoby, jej podmiotowości osobowej. Dar nie zubaża człowieka, który daruje, ale go ubogaca. Pozwala mu w pełni się realizować. Myślenie o człowieku w kategorii daru pomaga w głębszym odczytaniu rzeczywistości osoby. Przybliżyła nas do celu, którym jest próba opisanego człowieka w całej jego pełni i prawdzie o nim. „Człowiek – pisze K. Wojtyła – spełnia się „poprzez drugich”, urzeczywistnia siebie, żyjąc „dla drugich” – w czym właśnie najbardziej dochodzi do głosu nie tylko przekraczanie siebie ku innym, ale także przerastanie siebie²²”.

Nie przestać zdumiewać się

Kilkadziesiąt lat po ukazaniu się studium „Osoba i czyn”, jej autor jako papież Jan Paweł II, podkreślał, że nie można przestać zdumiewać się w obliczu ludzkiej istoty. Człowiek – patrząc na samego siebie i na innych – powinien się zdumiewać. W pierwszej części „Tryptyku rzymskiego”, w wierszu „Zdumienie”, pisał:

*Co mi mówisz górski strumieniu?
w którym miejscu ze mną się spotykasz?
ze mną, który także przemijam –
podobnie jak ty...
Czy podobnie jak ty?
(Pozwól mi się tutaj zatrzymać –
pozwól mi się zatrzymać na progu,
oto jedno z tych najprostszych zdumień.)
Potok się zdumiewa, gdy spada w dół*

²¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 395; zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 279-284. Według tego komentatora myśli K. Wojtyły, możemy zaobserwować u niego „myślenie dialogiczne”, w którym drugi człowiek nie jest piekłem, gdyż przekreśla podmiotowość osoby (jak głosił Sartre), ale spotkanie z drugim jest szansą dla osoby, dla jej rozwoju, dla jej pełni.

²² K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 489; K. Wojtyła, *Osobowa struktura...*, dz. cyt., s. 431. Autor wskazuje na swego rodzaju „prawo daru”, które jest wpisane w głębię struktury samostanowienia.

*i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
– lecz zdumiewa się człowiek!
Próg, który świat w nim przekracza,
jest progiem zdumienia.
(Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”.)²³*

Człowiek nie może przestać zdumiewać się właśnie dlatego, że jest człowiekiem, zdolnym do zaglądania w swoje wnętrze. Zdumiewając się, jest jednocześnie inspirowany do nieustannego poszukiwania głębszej prawdy o samym sobie, o swojej wartości i niepowtarzalności. Więcej, człowiek jest wezwany do tego, aby w pełni się realizował, aby bardziej był sobą, aby żył pełnią swego człowieczeństwa. Jest zatem wezwany do przekraczania siebie, pociągany wzwyż, ku dobru, bo tylko tak może się spełnić do końca. Przede wszystkim jednak człowiek powinien być zdolny do zdumienia się drugim człowiekiem i gotowy do otwarcia się na niego poprzez dar z siebie. Takie przekraczanie siebie w stronę drugiej osoby, w stronę „ty”, jest wyrazem pełni człowieczeństwa. Człowiek nie jest bowiem „samotną wyspą”, odłączoną i zamkniętą samą w sobie, ale jest bytem otwartym, który się realizuje w dialogu i łączności z innymi. Wobec drugiego, w relacji do niego, może on poznać prawdę o sobie i może w pełni się zrealizować.

²³ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 9-10.

Ks. MAREK ŻEJMO

**GRUNDTVIG I KIERKEGAARD:
DWIE KRYTYKI DUŃSKIEGO LUTERAŃSKIEGO
KOŚCIOŁA PAŃSTWOWEGO**

N.F.S. Grundtvig (1783-1872) i S.A. Kierkegaard (1813-1855) posiadali bardzo szerokie zainteresowania: pedagogiczne, historyczne, literackie, polityczne, teologiczne, filozoficzne. Wiele z nich bardzo ich różniło. Ale jedno mieli wspólne, któremu też poświęcili większą część swojej aktywności: teologia i Kościół. To zainteresowanie niosło w sobie ogromny ładunek krytycyzmu. Nie była to wszakże krytyka, jak sądzą niektórzy uczeni,¹ antykościelna w tym znaczeniu, że jej przedmiotem jest Kościół jako taki, bądź Kościół luterański, czy katolicki. Wydaje się, że przedmiotem tej krytyki był Kościół państwowy. I to jest w zasadzie jedyne podobieństwo obu tych krytyk. W pozostałych kwestiach różnią się istotnie. Podstawową zaś różnicą jest to, że Grundtvig nie był w pełni świadom tego, co jest prawdziwym przedmiotem jego krytyki i w rezultacie postawił błędną diagnozę, podczas gdy Kierkegaard doskonale zdawał sobie sprawę z tego, co przeszkadza w byciu autentycznym chrześcijaninem i konsekwentnie, z niezwykłą przenikliwością ukazywał ułomności Kościoła państwowego. O innych, istotnych różnicach tej krytyki mówić będziemy w dalszej części rozważań.

1. Kontekst polityczny i gospodarczy

Pierwsza połowa XIX wieku w Danii nie należała do udanych: zniesienie cła øresundskiego odcięło ją od dopływu niezwykle istotnego dla rozwoju gospodarczego kapitału i wpędziło niemalże w nędzę. Uwikłania polityczne (sojusz z Napoleonem) i niefortunna wojna (przeciwko Anglii), długotrwały konflikt o Szlezwik i Holsztyn, pokój w Kilonii (w 1814 roku), w wyniku którego Dania utraciła Norwegię, załamało jej pozycję polityczną i położyło kres dochodowemu handlowi ze Wschodnimi i Zachodnimi Indiami.

¹ W odniesieniu do S. Kierkegarda: Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s.168 n.

Dania stała się małym krajem z ogromnym bilansem strat. Sytuacja wewnętrzna kraju również była niepomyślna: rozwój ekonomiczny skutecznie powstrzymywała przestarzała Wspólnota Cechów, a brak nowej konstytucji tylko utrzymywał archaiczny absolutyzm. W połowie XIX wieku zaczęły jednak pojawiać się konieczne zmiany: 5 czerwca 1849 roku król Fryderyk VII podpisał nową konstytucję (nowelizowaną w 1866 roku), która w pierwszym rządzie kładła kres monarchii absolutnej, w jej miejsce ustanawiając monarchię konstytucyjną, oraz wprowadzała szereg istotnych zmian idących w kierunku liberalizacji życia w Danii, między innymi ustanawiając prawo do wolności religijnej, co w praktyce oznaczało zniesienie wyłączności wyznania luterńskiego i koniec epoki duńskiego Kościoła państwowego. Na podkreślenie zasługuje fakt, że w tym względzie Dania wyprzedziła inne kraje skandynawskie: w Szwecji analogiczne ustawodawstwo dotyczące wolności religijnej pojawiło się w 1860 roku, a w Norwegii jeszcze później i w obu tych przypadkach jego wprowadzanie napotykało na znaczący opór, i w konsekwencji zajęło znacznie więcej czasu niż w Danii. Kilka lat po ukazaniu się nowej konstytucji, w 1857 roku uchwalono ustawę o wolnym rzemiośle, która otworzyła wolny rynek z liberalną regulacją w postaci konkurencyjności towarów. Niemalże znaczenie miało również zburzenie w tymże roku starych fortyfikacji okalających Kopenhagę, a ograniczających możliwości rozwoju miasta, szczególnie w dziedzinie industrializacji. Stolica Danii zyskała szansę przekształcenia się z prowincjonalnego miasta w metropolię. Te pozytywne przejawy przewycięzania kryzysu nie uczyniły z Danii kraju w pełni samodzielnego i samowystarczalnego. Ciągle bowiem musiała spoglądać w dwóch kierunkach: w sprawach gospodarczych w kierunku Hamburga, a w sprawach kultury i nauki – Berlina.

2. Kontekst kulturowy

Znacznie lepiej, w analogicznym czasie, przedstawiała się sytuacja w dziedzinie nauki i kultury. Można powiedzieć, że pod tym względem Dania przeżywała prawdziwy rozkwit. Jeszcze nigdy w historii tej części Skandynawii nie pojawiło się tyle znakomitych nazwisk. Byli to uczeni i artyści, którzy nie tylko animowali życie umysłowe samej Danii, ale niektórzy z nich na trwałe wpisali się do kręgu osób tworzących dziedzictwo kultury europejskiej i światowej. Należy do nich z pewnością S. Kierkegaard – prekursor egzystencjalizmu i odnowy duchowej protestantyzmu. Za życia niedoceniany, czy wręcz ignorowany. Po latach jednak na nowo odczytany przez takich uczonych, jak K. Barth, R. Bultmann, K. Jaspers, M. Heidegger i wielu innych, stał się inspiratorem nowych spojrzeń w teologii i filozofii. N. Grundtvig – pisarz, poeta, filozof, historyk, pedagog, teolog, stał się znany głównie za

sprawą utworzenia uniwersytetu ludowego oraz popularyzacji idei szkolnictwa powszechnego w Danii, skąd przedostała się ona do innych krajów europejskich. Dla przykładu: pierwszy uniwersytet ludowy na ziemiach polskich powstał w 1900 roku w Pszczelinie pod Warszawą. Dziś idee tego Duńczyka wspiera międzynarodowy program jego imienia, będący komponentem szerszego programu Sokrates, którego zadaniem jest rozszerzanie współpracy europejskiej w dziedzinie edukacji. Program Grundtvig wspiera kształcenie dorosłych. W latach czterdziestych XIX wieku ukazała się większość baśni H.Ch. Andersena (1805–1875) z niezapomnianymi ilustracjami W. Pedersena, które niemal natychmiast przyniosły autorowi baśni europejską sławę. Swoje triumfy święciła poezja z wielkim księciem poetów duńskich, przyjacielem J.W. Goethego A.G. Oehlenschlägerem (1779–1850). Inni, jak F. C. Sibbern, P.M. Møller odzwierciedlali w poezji najistotniejsze kwestie, którymi żyła społeczność duńska. Z niezwykłą finezją, maestrią i znawstwem poruszali się w przestrzeni trudnych zagadnień moralnych i filozoficznych, dając wyraz ogromnej dojrzałości intelektualnej i artystycznej jednocześnie. Znakomite osiągnięcia odnotowali Duńczycy w dziedzinie sztuk plastycznych: wielką sławę zdobył przedstawiciel klasycyzmu, rzeźbiarz B. Thorvaldsen (1768–1844), którego ślady odnajdujemy nawet w Polsce (pomniki M. Kopernika i księcia J. Poniatowskiego w Warszawie). Dobrzy malarze, jak ojciec nowego stylu w malarstwie duńskim C.W. Eckersberg i jego zdolni uczniowie: prekursor impresjonizmu Købke oraz portrecista C.A. Jensen. Przy rozbudowie i upiększaniu stolicy trudził się architekt C.F. Hansen. Całe jednak życie kulturalne Kopenhagi jak w zwierciadle odbijało się na scenie Teatru Królewskiego (jednej z najstarszych w Europie). Tu szczególnie brylował krytyk, literat, autor sztuk i duchowy dyktator duńskiego parnasu J.L. Heilberg (1791–1860). Na deskach Teatru Królewskiego z ogromnym powodzeniem występowała piękna żona Heilberga Joanna Luiza przyciągająca magnetyzmem swojego kunsztu aktorskiego ogromną widownię.

Cała ta bogata mozaika kultury intelektualnej Danii była wynikiem wpływów zewnętrznych, którym z natury rzeczy małe państwo posiadające potężnego sąsiada ulegało. Brak suwerenności kulturowej nie jest ułomnością, ale może być wprost bezcennym atutem. Dania czerpała pełną garścią z tego wszystkiego, co na ów czas okazywało się genialne lub doskonałe. Ale przepuszczała to wszystko przez filtr własnej, narodowej i patriotycznej tożsamości. W sobie właściwy sposób asymilowała, akomodowała treści wygenerowane w zupełnie innych obszarach. Do takich w pierwszym rządzie należała filozofia G.W. Hegla, w mniejszym zakresie F. Schellinga i J.G. Fichtego. Wpływ Hegla był ogromny, nie tylko w Danii. Heglizmu jednak, szczególnie po śmierci jego twórcy, nie przyjmowano bezkrytycznie. Jego następcy i interpretatorzy podzielili się na dwa obozy: prawicę, starającą się

o takie zastosowania dla idealizmu, które w najmniejszym stopniu naruszałyby oryginalne, heglowskie tworzywo tej filozofii oraz na lewicę nie unikającą nawet najbardziej radykalnych zmian. Taki dualizm postaw zauważalny był również w Danii. W toku bardzo ożywionych, aczkolwiek subtelnych, dyskusji filozoficznych pojawił się głos jednego z najbardziej radykalnych i konsekwentnych krytyków filozofii idealistycznej – Kierkegarda. Tak więc filozofia Hegla stanowiła pożywkę dla dyskusji filozoficznych w Danii, wytyczając jej kierunki i granice. Analogiczną jak w filozofii pozycję autorytetu, tyle że w poezji zajmował J.W. Goethe. Jego wpływ uwidocznił się nie tylko w poezji A.G. Oehlenschlägera, czy w ogóle w poezji, jako typowo literacki wpływ, ale również inspirował filozofów – poetów jak F.C. Sibberna, który przejął od J.W. Goethego pojęcie *Lebenskunst*, i które w jakimś zakresie przeniknęło za pośrednictwem Sibberna do filozofii egzystencjalnej Kierkegarda. A wszystko to owiewał duch liberalizmu, który przenikał do wszystkich dziedzin życia w miarę, jak miejsca ustępował mu konserwatywny duch chylącego się ku upadkowi absolutyzmu. Od początku XVIII wieku obecne były w kościele duńskim idee pietyzmu. Powstały na przełomie XVII i XVIII wieku w Niemczech (P. Spener) ruch religijny wewnątrz luteranizmu chciał doprowadzić do ożywienia życia religijnego poprzez odejście od czystego formalizmu religijnego, a pogłębienie modlitwy osobistej, czytanie Pisma św. i uczynki miłosierdzia. Liberalizm i pietyzm miały swoich zwolenników: miasta duńskie (szczególnie Kopenhaga) znajdowały się pod coraz to silniejszym wpływem liberalizmu; ludność wiejska pozostawała wierna wpływom pietyzmu. Trzeba również pamiętać, że w szerszym, europejskim kontekście, oprócz idealistów niemieckich i pozytywistów (J.S. Mill, A. Comte) bardzo zdecydowanie dochodziła do głosu lewica heglowska: L. Feuerbach opublikował *O istocie chrześcijaństwa* (1841), a K. Marks wydał *Manifest komunistyczny* (1848). Publikowali B. Bauer (*Życie Jezusa* w 1843), M. Stirner (*Jedyny i jego własność* w 1844). Wszystkie te wydarzenia tworzyły klimat krytyki religii, państwa, społeczeństwa.

3. Kościół państwowy

Historia kościoła państwowego w Danii rozpoczęła się od oficjalnego przyjęcia przez króla Chrystiana III Reformacji. Nastąpiło to 30 października 1536 roku i oznaczało w pierwszym rządzie przejście władzy nad Kościołem przez króla z jednoczesnym zerwaniem wszelkich więzi z Rzymem, i ustanowieniem luteranizmu religią państwową. Król zyskał prawo zwoływania synodów i zatwierdzania ich uchwał, prawo do własności dóbr kościelnych, zwierzchnictwo nad szkolnictwem prowadzonym przez księży. Zachowana została wprawdzie dotychczasowa struktura instytucji kościelnych, ale biskupi

będący administratorami i duszpasterzami swoich diecezji byli odpowiedzialni bezpośrednio przed królem. Co roku zobowiązani byli do składania szczegółowych sprawozdań z administrowania diecezjami. Ich władza pasterska została poważnie ograniczona: ostateczne i wiążące decyzje dotyczące całego Kościoła, duchowieństwa i wiernych podejmował bądź zatwierdzał król. On sam natomiast ponosił odpowiedzialność (zgodnie z kanonami absolutyzmu) jedynie przed Bogiem. Ze swej jednak strony przyjął na siebie najwyższy obowiązek dbania, przy pomocy wszelkich środków, o czystość wiary (luteranckiej) i pomyślny rozwój Kościoła państwowego. W konsekwencji zniesiono wolność religijną przez ustanowienie luteranizmu religią państwową. W okresie rozkwitu absolutyzmu dla wyznawców innych religii prawo duńskie przewidywało karę banicji, a w niektórych przypadkach nawet śmierci. W praktyce jednak tak rygorystyczne przestrzeganie tego prawa trwało krótko i, mimo że obowiązywało ono aż do zmiany konstytucji w połowie XIX wieku, władze duńskie zachowywały się bardziej tolerancyjnie. Kościół *de facto* stał się instytucją państwową; biskupi i kapłani – urzędnikami państwowymi, wierni zamieszkujący na terytorium Królestwa Danii – luteranami. Chrzest stał się aktem oficjalnego i jednocześnie przymusowego przyjęcia do kościoła państwowego. Życie religijne Duńczyków, funkcjonowanie instytucji kościelnych, wreszcie – życie Kościoła, ulegało stopniowej, ale konsekwentnej formalizacji. Jej szczyt przypadł na okres szczególnego umocnienia władzy królewskiej, kiedy to w 1660 roku parlament nadał królowi władzę absolutną i ustanowił jej dziedziczność. Formalizm życia religijnego zaczął przybierać jeszcze inne oblicze: stopniowo, kolejne przepisy prawa państwowo-kościelnego egzekwowano z mniejszą determinacją urzędniczą, i te, w konsekwencji stawały się przepisami martwymi. Niewiele zmienił tu pietyzm, który wyrósł na gruncie luteranizmu jako swoiste *antidotum* dla nadmiernego formalizmu, chociaż na pewno nie można całkowicie zignorować jego roli w pogłębianiu życia religijnego, może nie tyle hierarchów Kościoła duńskiego, co wiernych. Taki stan rzeczy, trwający od trzech wieków, musiał mieć decydujący wpływ na religijność ludzi stanowiących Kościół duński. Zwyczajni ludzie przejmujący wiarę w ukształtowanej od wieków tradycji rodzinnej, szkolnej, społecznej i, niestety, państwowej, przejmowali w gruncie rzeczy pewien model chrześcijaństwa, w którym wypełnianie precyzyjnych przepisów-zobowiązań państwowo-kościelnych, przy jednoczesnej formalnej akceptacji przepisów martwych, dawało poczucie dobrze spełnionego, chrześcijańskiego obowiązku. Bycia dobrym chrześcijaninem. I dobrym Duńczykiem. Życie „zorganizowane” na takich podstawach było gwarantem pewnej kontynuacji, stabilizacji, porządku moralnego, poczucia tożsamości wyznaniowej i narodowej. Kościół państwowy wpisał się w mentalność Duńczyków jako fundament ładu ponadczasowego, osiągalny na drodze

przestrzegania przepisów i wypełniania zobowiązań wobec wszystkich instytucji państwowych, w tym również Kościoła. Niestety taki model nie wytrzymał próby: szczególnie dramatycznie przeżył „zderzenie” z ideami oświecenia i liberalizmu. Ta konfrontacja zaowocowała krytyką modelu państwa (absolutnego) a także Kościoła, jako instytucji państwowej. I w tym właśnie kontekście chcemy przyjrzeć się dwóm różnym przejawom tej krytyki: grundtvigiańskiej i kierkegaardiańskiej. Pierwsza prowadzona była z pozycji liberalnych; druga wpisała się w nurt pietyzmu luterńskiego.

4. Dwa życiorysy

Nikolai Frederik Severin Grundtvig jest postacią mało znaną w Polsce.² W historii Danii jednak zajmuje jedno z pierwszoplanowych miejsc. Jego życiorys jest niezwykle bogaty. Wszechstronnie uzdolniony, o bardzo rozległych zainteresowaniach, niezależny, krytyczny, polemiczny. Urodził się 8 września 1783 roku w Udby na wyspie Zelandii w rodzinie pastora. Sprawowanie funkcji pastora należało do tradycji rodzinnej, którą on sam zresztą również przejął. Wychowywany był również bardzo tradycyjnie, w surowej religijności, w duchu pietyzmu luterńskiego, ze szczególnym kultem jego pokutniczych treści. Otrzymał gruntowne, uniwersyteckie wykształcenie w teologii. Ale całą swoją rozległą wiedzę zawdzięczał nie tyle stacjonarnym studiom, ile osobistym lekturom (ten fakt wpłynął na kształtowanie się idei szkolnictwa). Szczególną rolę odegrała tu myśl romantyczna (Goethe) i oświeceniowa, w tym głoszone przez nauczycieli Grundtviga racjonalizm naturalistyczny. Wpływ tego ostatniego był taki, że kazał Grundtvigowi wyodrębnić z teologii problematykę antropologiczną i skonfrontować ze sobą człowieka i chrześcijanina. Życie Grundtviga można podzielić na trzy okresy: pierwszy, to jak sam go nazywał, „teologiczny”. W 1810 roku został duchownym i w następnym roku przyjął posadę wikarego u boku swego ojca w rodzinnym Udby. Po śmierci rodzica przeniósł się do Kopenhagi, dalej głosząc kazania i prowadząc pracę duszpasterską. W czasie kopenhaskim rozpoczął się drugi okres w życiu Grundtviga, zwany przezeń „historycznym”. Był to czas szczególnej krytyki Kościoła państwowego, zwrócenia się ku antropologii: poszukiwania „tego co ludzkie”. Z tego okresu

² Znajomość Grundtviga w Polsce dotyczy głównie jego idei szkół i uniwersytetów ludowych. Pierwsze wzmianki o nim pojawiły się w literaturze polskiej pod koniec XIX wieku. Szersze o nim opracowania to: Witkowski L., *N.F.S. Grundtvig wielki duński wychowawca, myśliciel, poeta i działacz kultury*, Warszawa 1974, Bron – Wojciechowska A., *Grundtvig*, Warszawa 1986. Tu też możemy zapoznać się z polską bibliografią prac o Grundtvigu.

pochodzi hasło: *menneske først – kristen så* (najpierw człowiek, potem chrześcijanin). Jest to również czas szczególnego zainteresowania się historią staroskandynawską, mitologią nordycką, czas pogłębiania świadomości narodowej. Grundtvig zachwyca się św. Ireneuszem (!), tłumacząc dwukrotnie (1827 i 1853) jego dzieło *Adversus haereses*. Powraca również do głoszenia kazań, tym razem w tonie niezwykle polemicznym i całkowicie zmienionym pod względem teologicznym (w porównaniu z kazaniem z pierwszego okresu). Jego wiara ulega zmianie (w porównaniu z tą, którą wyniósł z domu). Pisze kontrowersyjne artykuły bardzo ostro atakujące Kościół. W efekcie wyrokiem sądowym (1826) zostaje skazany na dożywotnią cenzurę. W rzeczywistości zaprzestano jej po dwunastu latach. To jednak przeważało szalę: Grundtvig zrezygnował z funkcji pastora w kościele państwowym. Od tego czasu zaczął się trzeci okres w życiu Duńczyka. Aktywnie działał jako duchowny niezależny, wolny kaznodzieja głoszący kazania poza kościołami. Nauki głoszone z ogromnym zaangażowaniem gromadziły coraz więcej zwolenników, którzy mimo braku oficjalnej zgody zaczęły tworzyć nieformalną podstawę Kościoła ludowego (Folkekirke) zwanego grundtvigiańskim. W swojej krytyce Kościoła, która przysporzyła mu wielu przeciwników wśród duchowieństwa duńskiego, Grundtvig zachowywał się jak lojalny rojalista i to otworzyło przed nim drogę do polityki i kariery państwowej. Najpierw za otrzymane stypendium trzykrotnie wyjechał do Anglii (1829–1831), gdzie krystalizowała się jego idea uniwersytetu ludowego i gdzie na nowo podjął badania nad mitologią staronordycką. W 1832 roku powrócił do Kościoła państwowego. W latach 1853–1858 zasiadał w Izbie Niższej parlamentu, a w 1866 w Izbie Wyższej. W międzyczasie w 1961 roku, w uznaniu zasług otrzymał od króla tytuł Biskupa Zelandii, z którym związana była godność Prymasa Danii. Zmarł 2 października 1872 roku w Kopenhadze, w wieku 89 lat. Uroczystości pogrzebowe zgromadziły tysiące jego zwolenników tym bardziej, że za sześć dni miałyby obchodzić swoje dziewięćdziesiąte urodziny. Grundtvig przez całe, długie życie był człowiekiem niezwyklej aktywności. Nie tylko pisarskiej, ale przede wszystkim przynoszącej praktyczne rozwiązania. Działał w obszarach, które uznawał za istotne dla pomyślnego rozwoju Danii: budzenia tożsamości narodowej w oparciu o pamięć nordyckiej przeszłości, powszechnej i permanentnej edukacji ludu, autentycznej, przynoszącej owoce religijności. Był, jak wszyscy zresztą, przeciwnikiem Kierkegarda. Wynikało to przede wszystkim z niezrozumienia finezyjnych rozważań Sokratesa Kopenhagi, ale także z bardzo różniących się zapatrywań na sprawy Kościoła i państwa. Kierkegaard również niezbyt ceniał Grundtviga. Wyraża to lakoniczne powiedzenie: „zdaje mi się, że ten Grundtvig to gaduła.”³

³ Rohde P., *Søren Kierkegaard*, Wrocław 2001, s. 101.

Sören Aabye Kierkegaard jest chyba najbardziej znanym Duńczykiem i to w całym świecie.⁴ Przenikliwy myśliciel, który potrafił łączyć głębie analitycznych rozważań z niezwykle wrażliwością religijną. Niemal heroicznie konsekwentny w wypełnianiu swojej misji, mimo najgorszej formy reakcji otoczenia, jaką otrzymał: drwin i ignorowania aż po natychmiastowe i całkowite zapomnienie. Kierkegaard urodził się 5 maja 1813 roku w Kopenhadze w rodzinie wzbogaconego na handlu Michaela Pedersena, jako ostatnie dziecko. W chwili urodzin Sörena, ojciec miał 56 lat. I właśnie postać ojca zdominowała szczególnie pierwszy okres życia najmłodszego Kierkegarda, a i później ciągle powracała, wzmagając poczucie melancholii filozofa. Wychowywał się w patriarchalnie rządzonej rodzinie, w atmosferze trochę fanatycznego petyzmu i pojmowania religijności w duchu Starego Testamentu. Największe piętno na wychowaniu Sörena odcisnęło poczucie winy ojca, który przekazał mu je jak niedobre dziedzictwo, a z którym syn nie mógł się uporać do końca życia. Polegało ono na dwóch niewybaczalnych w mniemaniu starego Kierkegarda grzechach, których się dopuścił w przeszłości. Żył więc w przeświadczeniu nieuchronności najsurowszej kary, która miała go osiągnąć z ręki sprawiedliwego Boga. Pierwszy z nich dotyczył zamierzchłej przeszłości, kiedy to jako biedny chłopiec przeklął Boga za swój ciężki los. Drugi był późniejszy, natury moralnej i dotyczył zbyt wczesnego przyjścia na świat Sörena po zawarciu przez owdowiałego Kierkegarda małżeństwa z własną służącą. W owym czasie taki postępek traktowano jako rażący brak moralności. Te dwa grzechy, w oczach ojca doczekały się kary: w krótkim czasie, z dużej rodziny (siedmioro dzieci), przy życiu pozostały tylko trzy osoby: ojciec i dwaj synowie. A i im, wedle przekonań rodzinnych, nie pozostało już wiele życia, jako że wszyscy zmarli z rodziny nie ukończyli 33 lat (wieku Chrystusowego). Ojciec zatem czekał, aż ostatecznie wypełni się kara: aż stanie się świadkiem śmierci całego swojego potomstwa. Atmosfera czekania na śmierć jako karę Bożą stworzyła przygniatającą ponury klimat, który Kierkegaard nazywał melancholią. Ona naznaczyła swoim piętnem całe jego życie. Ojciec miał jednak również pozytywny wpływ na syna. Dostrzegając wybitne zdolności najmłodszego dziecka, rozbudzał w nim wyobraźnię i wrażliwość, dbał o rozwój intelektualny, co w przyszłości przyniosło owoce w postaci wnikliwych i subtelnych analiz ludzkiej duszy, które z taką determinacją realizował dojrzały filozof. Po śmierci ojca w 1838 roku Sören zaczął odczuwać chęć działania, wypełnienia jakiejś bliżej nieokreślonej misji. Doprecyzowanie tego powołania nastąpi po roku 1846 (roku jego domniemanej śmierci), kiedy to zrozumiał, że jego życiowym zadaniem jest zostanie

⁴ Teoplitz K., *Bibliografia światowa opracowań poglądów S. A. Kierkegarda*, „Studia filozoficzne”, 1981, nr 3 (184), s. 157 – 176.

świadkiem wiary. W międzyczasie skończył studia teologiczne i zaręczył się z Reginą Olsen, która stała się jego natchnieniem w działalności pisarskiej. Plany małżeńskie nie doszły jednak do skutku, bo po okresie rocznego narzeczeństwa, Kierkegaard zrozumiał, że jego życiowym powołaniem nie jest małżeństwo, i byłoby rzeczą zgoła nieuczciwą wiązać ze sobą niewinną i niczego nieświadomą Reginę. Wyjechał do Berlina, gdzie krótko słuchał wykładów F.W. Schellinga. Powrócił rozczarowany i natychmiast poświęcił się bardzo intensywnej pracy pisarskiej. W ciągu trzech lat napisał większość swoich najważniejszych dzieł (w sumie kilkanaście książek). W roku 1846, który miał być dla niego feralnym, posiadał dobrze ugruntowane poglądy filozoficzne (to, co nazywamy kierkegaardiańskim egzystencjalizmem), w tym również spojrzenie na Kościół (koncepcja autentycznej wiary). Nastąpił okres niewybrednych, wręcz prześmiewczych ataków na Kierkegarda. Ten bronił się, posługując się argumentami merytorycznymi. Polemika stała się coraz bardziej gwałtowna. Przełom nastąpił po śmierci przyjaciela domu Kierkegardów, biskupa Kopenhagi J.P. Mynstera (30 stycznia 1854 roku). Kierkegaard przypuścił „ostatni atak”. Wydał własnym sumptem dziewięć ulotek (dziesiątej nie zdążył wydać osobiście) pod wspólnym tytułem *Chwila*. Były one bezpośrednim atakiem na urzędowe chrześcijaństwo. Wydawanie tych broszur przerwało zasłabnięcie Kierkegarda na ulicy (2 października 1855 roku), paraliż, i pobyt w szpitalu. Umarł 11 listopada 1855 roku, mając zaledwie 42 lata. Przed śmiercią odmówił przyjęcia Komunii z rąk urzędnika państwowego. Na pogrzebie, oprócz brata zmarłego i miejscowego proboszcza, nie było duchownych. Na nagrobku umieszczono fragment duńskiej pieśni kościelnej: „To już niedługo potrwa, kiedy wygram.”

Życiorys Kierkegarda bardzo różni się od życiorysu Grundtviga nie tylko szeregiem faktów zewnętrznych, ale przede wszystkim tym, że obaj mieli całkowicie przeciwstawne charaktery. Kierkegaard był zwrócony jakby „do wewnątrz”, był indywidualistą pragnącym wyłowić jednostkę z tłumu. Grundtvig przeciwnie, żył i pracował jakby „na zewnątrz”, starając się na drodze powszechnej edukacji tworzyć wspólnotowość ludzką. „Ale co do jednego w pełni byli zgodni: obaj byli przeciwnikami systematycznej i spekulatywnej filozofii oraz przeciwnikami myśli, że wszystkie sprzeczności bytu powinny współistnieć w jakiejś wyższej filozoficznej jedności, która skrada życiu jego siłę i chrześcijański pogląd o bycie jako walce między dobrem i złem.”⁵

⁵ Rohde P., dz. cyt., s. 190.

5. Dwie krytyki

Zrozumienie krytyki Grundtviga nie będzie łatwym zadaniem, i to z jednej, ale istotnej przyczyny: Grundtvig zmieniał poglądy. Nie miał, tak jak Kierkegaard, wykrystalizowanej filozofii ani też jednoznacznego spojrzenia na Kościół. Jedyna dziedzina, w której wyrażał definitywne poglądy, to edukacja. Inne zmieniały się w zależności od wpływów, którym ulegał. A były to: romantyzm, tradycyjna wiara luterkańska z podporządkowaniem się autorytetowi Kościoła, fascynacja św. Ireneuszem, przejście się ideami Oświecenia i związanym z nim naturalistycznym racjonalizmem czy wreszcie niebywałe zainteresowanie mitologią nordycką. Mimo tych utrudnień można ustalić zasadnicze linie krytyki. Pierwsza z nich to liberalizacja życia religijnego. Przypomnijmy, że do podpisania przez króla konstytucji w 1849 roku, w Danii nie było wolności wyznania. Grundtvig zatem pisał: „Co do *Kościola panującego*, to władza, przymus czyni życiu narodu szkodę bezpośrednią”⁶, ponieważ „W moim osobistym przekonaniu prawdziwa pobożność i prawdziwa nauka rozkwitają najlepiej tam, gdzie ludziom wolno uczyć się tego, co chcą, i wierzyć w to, co chcą.”⁷ Grundtvig postulował wolność religijną w znaczeniu wolności wyznania, możliwości zakładania kościołów i wyboru pastorów. Ale nawet taka „zewnątrzna” wolność, jeżeli nie przeniknie do świadomości pastorów, nie przyniesie wiele pożytku.⁸ Grundtvig mniemał, że sam taką świadomość posiada, toteż złożył oficjalną prośbę o wydanie mu zezwolenia na założenie wolnego Kościoła. Zgody takiej nie otrzymał. Mimo to zgromadził wielu zwolenników, którzy po dziś dzień stanowią część Kościoła ludowego zwanego grundtvigiańskim. Liberalizm Grundtviga dostrzegł Kierkegaard i poddał go druzgocącej krytyce. W *Chwili nr 6* pisał: „Najwyższy cel, o który walczył [Grundtvig], sprowadza się do tego, aby otrzymać dla siebie i tych, którzy się doń przyłączyli, pozwolenie wyrażania tego, co on rozumie pod pojęciem chrześcijaństwa. Dlatego chciał zrzucić jarzmo, które nałożył na państwowy Kościół; oburzyło go to, że przy pomocy sił policyjnych usiłowano

⁶ *Duńska czterolistna koniczyna. Kościół a szkoła*, w: Bron – Wojciechowska A., dz. cyt. s. 144.

⁷ *Do Norwegów o norweskiej szkole wyższej. Pobożność i nauka*, w: tamże, s. 161.

⁸ „Lecz nawet Kościół działający na zasadach dobrowolności nie musi przynosić bezpośredniego pożytku. Kościół chrześcijański oddziałuje bowiem w istocie tylko na całość natury ludzkiej. Skoro jednak chrześcijaństwo, ze swym nieporównanym darem uszlachetniania natury ludzkiej, w tym i wszelkich charakterów narodowych, znalazło tak doskonale domostwo w Danii, zdołaloby z pewnością przysłużyć się duńskiej naturze w niejednym, gdyby tylko księża, pragnąc rządów w jego imieniu, nie unicestwiali jego dobroczynnego wpływu.” *Duńska czterolistna koniczyna*, tamże, s. 144.

przeszkodzić mu w wyrażaniu jego religijnej wolności.”⁹ Sprzeciw Grundtviga wobec Kościoła państwowego uważa za przejaw obłudy, pisząc w *Dzienniku* w trochę demaskatorskim duchu, że przecież jako pastor sam czerpie z niego niemałe korzyści.¹⁰ Ostatecznie, konkluduje Kierkegaard, Grundtvigowi nie chodziło o chrześcijaństwo, ile o wolność dla siebie.¹¹ Drugą linią krytyki grundtvigiańskiej była próba włączenia do chrześcijaństwa reprezentowanego przez Kościół duński pierwiastków mitologii nordyckiej. Historią skandynawską interesował się od dawna. W 1832 wydał *Mitologię nordycką (Nordens Mythologi)*. Podczas swoich podróży do Anglii zapoznawał się z literaturą staroangielską. Zainteresował go szczególnie jeden z najstarszych poematów heroicznego tej literatury *Beowulf*. Przetłumaczył go na język duński. Było to pierwsze w świecie tłumaczenie tego poematu na język narodowy. Pozostając pod wielkim wpływem mitów nordyckich, zaczął doszukiwać się fundamentów autentycznej wiary poza chrześcijaństwem.¹² Zaczął głosić tezy, że to, co ludzkie, jest niezależne od tego, co chrześcijańskie, że chrześcijaństwo i Kościół istniały jeszcze przed Nowym Testamentem oraz, że Biblia nie jest jedynym źródłem chrześcijaństwa. Kierkegaard traktował to jako przejaw pogaństwa.¹³ Trzecia, istotna myśl Grundtviga, dotyczyła funkcji i roli Kościoła. „(...) Istnieją dwie instytucje, dzięki którym sztuka może przychodzić z pomocą naturze, zwane popularnie *Kościółem* i *szkołą*.”¹⁴

⁹ *Okruchy filozoficzne. Chwila.*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 264. „Nie, wolność dla niego i tych, którzy zgodnie z nim szli, wolność dla wyrażania tego, co on i idący z nim rozumieli przez chrześcijaństwo – oto najwyższy cel, którego osiągnięcia pragnął, (...)”, tamże, s. 265.

¹⁰ XI² A 334, w: *Dario*, tłum. Fabro C., Brescia 1980, t. XII, s. 34; XI³ B 182, w: tamże, s. 49 – 52.

¹¹ „(...) można z łatwością zauważyć, że o G. [Grundtvigu] właściwie nigdy nie można było twierdzić, iż walczył o chrześcijaństwo; w gruncie rzeczy walczył tylko o coś ziemskiego, o mieszczańską wolność dla siebie i swoich zwolenników; nigdy też nie walczył z chrześcijańską zarliwością, chrześcijańską pasją. Nie, w porównaniu z zarliwością pierwotnego chrześcijaństwa entuzjazm G. jest: (religijną) obojętnością i indyferentyzmem.” *Okruchy filozoficzne. Chwila.*, dz. cyt., s. 266.

¹² „Gdyby bowiem szukać świadectwa naszych przodków w ich pogańskich marzeniach o boskości, w ich mocarnych czynach, wspaniałych pieśniach i pismach, nim łacina i rzymskość zdołały je pognać i okaleczyć, przekonamy się, że nigdzie nie było silniejszych, naturalnych przeczuć cudownego pokrewieństwa między niebem a ziemią, nigdzie głębszego pragnienia, by widzieć, jak wspaniałe ludzkie życie rozwija się i staje się zrozumiałe.” Grundtvig N., *Do Norwegów o norweskiej szkole wyższej.*, w: Bron – Wojciechowska A., dz. cyt., s. 161.

¹³ VIII¹ A 258, w: *Dario*, dz. cyt., t. IV, s. 70 – 71.

¹⁴ *Duńska czterolistna koniczyna. Kościół a szkoła.*, w: Bron-Wojciechowska A., dz. cyt., s. 144.

A ponieważ „(...) na koniec okresu dominacji Kościoła w życiu obywatelskim, żyjemy obecnie raczej w okresie władzy szkoły.”¹⁵, wobec tego funkcja Kościoła powinna być podporządkowana procesowi edukacji. „(...) nauka potrzebuje równie mocno tysiąca duńskich plebanii, jeśli w ogóle wykształceni obywatele mogą oddziaływać (w kierunku popularnym) na uniwersytet, podobnie jak uniwersytet na lud!”¹⁶ Wspierająca rola edukacyjna Kościoła w ludowym, „oddolnym” wymiarze była jedną z głównych idei Grundtviga, którą konsekwentnie starał się wprowadzać w życie.

Podsumowując trudną i zmienną myśl Grundtviga, należy stwierdzić, że był zdania, iż Kościół państwowy zasadniczo może dalej spełniać swoją misję, jednakże pod warunkiem, że przebuduje swoją świadomość na gruncie liberalizmu, racjonalizmu, naturalizmu (ludowości) i historycyzmu. To znaczy, że wzmocni (uaktywni) w chrześcijaństwie czynniki narodowo – historyczne, włączy się w proces edukacji ludowej i pozostawi przestrzeń dla wolnych wyborów osobistych.

Zgoła inny charakter ma krytyka Kierkegaarda. On sam, w porównaniu z Grundtvigiem, posiadał dobrze zdefiniowane poglądy, które ulegały tylko nieznacznym modyfikacjom. Ponadto krytyka Kierkegaarda jest bardziej konstruktywna. Bardzo jasno deklaruje w niej swój stosunek do Kościoła państwowego: „Kościół powinien reprezentować „stawanie się”; z drugiej strony „państwo” „to trwanie w ustalonym porządku”. Dlatego jest rzeczą bardzo niebezpieczną, gdy państwo i Kościół wzrastają razem i są utożsamiane.”¹⁷ Kierkegaard rozróżnia chrześcijaństwo i świat chrześcijański. Pierwsze to dziedzina egzystencji, „stawania się”, osobistej wiary. Tu, w sposób bardzo konstruktywny, poszukuje tego wszystkiego, co stanowi podstawę autentycznej egzystencji i autentycznej wiary. Nie wysuwa przy tym postulatów zmian doktrynalnych w wierze luteranckiej. Świat chrześcijański natomiast jest przedmiotem coraz bardziej zastraszającej się krytyki, ponieważ stanowi

¹⁵ Tamże, s. 145.

¹⁶ Grundtvig N., *O nową politykę i kulturę. Duński Kościół państwowy widziany bezstronnie.*, w: Bron-Wojciechowska A., dz. cyt., s. 137. „(...) biblijni uczeni w piśmie muszą uzupełnić oświatę religią i stać się pożytecznymi pośrednikami, budząc respekt ludu dla gruntownej wiedzy, która przynosi owoce.”, tamże, s. 136.

¹⁷ X¹ A 552, w: Kierkegaard S., *Dziennik*, tłum. Szwed A., Lublin, 2000, s. 430. „Dla „państwa” pozostaje w mocy, że nawet jeśli ta lub inna instytucja jest mniej udana – gdy jest częścią tego, co ustalone – to należy być bardzo ostrożnym w zamiarach jej obalenia, ponieważ idea „państwa” jest „istnienie w ustalonym porządku”; i być może bardziej służy sprawie, solidnie utrzymując mniej udany ustalony porządek, niż przedwcześnie go reformując. W „Kościele” obowiązuje coś przeciwnego, ponieważ jego idea jest stawanie się. Stawanie się jest czymś bardziej duchowym niż istnienie w ustalonym porządku.”, tamże, s. 430 – 431.

„trwanie w ustalonym porządku”, które w najgłębszym przekonaniu Kierkegaarda przeszkadza czy wręcz uniemożliwia „stawanie się” chrześcijaninem. Wydaje się, że Duńczyk chciał przede wszystkim przemawiać w duchu pozytywnej wizji wiary i autentycznego chrześcijaństwa. Ton krytyki zaczął przybierać na sile w miarę, jak wzrastała obojętność dla jego słów. W myśl jego wizji, Bóg nie da się „zamknąć” w żadnym racjonalnym systemie myślowym. Kierkegaard odnosił to twierdzenie przede wszystkim do różnych postaci heglizmu reprezentowanych przez licznych teologów i filozofów duńskich. Żadnej egzystencji nie można sprowadzić do poziomu pojęć logicznych, nie odbierając jej tego, czym jest w istocie – samego bycia. Żywy i prawdziwy Bóg zatem, tylko iluzorycznie obecny jest w twierdzeniach, sądach i atrybutach, które do niego odnosimy. Każdy rzetelny wysiłek intelektualnego poznania Boga doświadcza swojej własnej niemocy, ponieważ dochodzi do paradoksem. Paradoksem dla umysłu,¹⁸ nie dla wiary! Umysł bowiem jest tu jak ślepa uliczka: tylko przybliży nas do Boga, ale nie pozwala Go osiągnąć (na drodze rozumienia). Dlatego jedynym wyjściem jest zgorszenie intelektualne¹⁹, które pozwala nam odkryć niewystarczalność tej drogi i popchnąć nas do „przeskoku” na inną: na drogę wiary. Ta zaś nie może sprowadzać się tylko do intelektualnego przekonania o słuszności dogmatów, ponieważ jest ona w najwyższym stopniu sferą egzystencji. I w niej właśnie powinna się urzeczywistniać. Musi zatem rozpocząć się od osobistego, „ryzykownego” (bo bez zabezpieczenia intelektualną pewnością – patrz: przypadek Abrahama) zawierzenia Bogu. Następnie musi przerodzić się w autentyczne naśladowanie Chrystusa. Sposobu naśladowania nie da się określić jakimś zbiorem uniwersalnych formuł. Jest bowiem indywidualnym (tak jak egzystencja „pojedynczego człowieka”) aktem upodobnienia swojej własnej, niepowtarzalnej egzystencji do życia Chrystusa. On jest Modelem do naśladowania. Nie wymyślonym, ale objawionym: jako prawdziwy Bóg w prawdziwej, historycznej, ludzkiej egzystencji. To zaś dane jest nam w doktrynalnym nauczaniu Kościoła. Istota wiary leży po stronie jej egzystencjalnego wypełnienia, które można urzeczywistnić jedynie poprzez naśladowanie Chrystusa. To zaś nie jest łatwe, a już na pewno nie może być czystą formalnością. Naśladowanie wymaga osobistego zaangażowania, wysiłku, ofiary, poświęcenia, a nieraz nawet męczeństwa. Nie może być wygodnym wypełnianiem pewnych ustalonych formuł i zobowiązań, i życia

¹⁸ Problem ten Kierkegaard omawia szeroko w *Okruchach filozoficznych*, w rozdziale III *Absolutny paradoks*. Patrz: *Okruchy filozoficzne*. Chwila., tłum. Toeplitz K., dz. cyt., s. 44 – 58.

¹⁹ Tamże, w załączniku do tego rozdziału zatytułowanym *Zgorszenie paradoksem*, s. 58 – 65.

w przeświadczeniu, że się jest „dobrym chrześcijaninem”. Taką sytuację, zresztą bardzo powszechną w państwowym Kościele duńskim, Kierkegaard uważał za odstępstwo od wiary i zdradę chrześcijaństwa. Tę kluczową dla niego prawdę można przedstawić w jeszcze inny sposób. Kierkegaard odróżniał trzy typy egzystencji (stadia): estetyczne, etyczne i religijne. W ramach tego ostatniego istnieją dwa typy religijności. Religijność A (sokratejska) jest, by tak rzec, przedchrześcijańska. Sokrates, z ogromną pasją, zaangażowaniem poszukuje prawdy, której nie może znaleźć, bo jej jeszcze nie ma (nie została jeszcze objawiona). Staje się męczennikiem. W tej religijności wyeksponowane jest „*jak*” (pasja, osobiste zaangażowanie, męczeństwo). Nie istnieje jeszcze „*co*” (prawda objawiona). Drugi typ, to religijność B (chrześcijańska). W niej już obecna jest prawda objawiona, czyli „*co*”. Autentyczne chrześcijaństwo nie może ograniczać się tylko do religijności B, ale musi, jako nieodzowny warunek, czy punkt wyjścia, założyć religijność A.²⁰ Autentyczne chrześcijaństwo łączy w sobie sokratejskie „*jak*” i objawione „*co*”, ludzką pasję i Bożą prawdę, skończoność i nieskończoność, czas i wieczność. To jest kwintesencja wiary i „bycia chrześcijaninem”. O taką wiarę i chrześcijaństwo upominał się Kierkegaard. Jego zaś krytyka Kościoła państwowego nie była nawet krytyką instytucji, tylko sprzeciwem wobec faktu, że ten Kościół przedstawił chrześcijaństwo tylko pod postacią religijności B, zwalniając wyznawców Chrystusa z obowiązku naśladowania, pasji poszukiwania, ofiary i męczeństwa. Innymi słowy, przedstawił chrześcijaństwo w „złagodzonej formie”, łatwiejsze do akceptacji, stawiające wymogi czysto formalne, jakby chciało „przypodobać się” swoim wyznawcom. Dlatego Kierkegaard postawił wymagania Kościołowi, aby się do tego otwarcie przyznał. Aby ogłosił, że przez osiemnaście wieków nie zdołał zrealizować ideałów chrześcijaństwa. Tak jakby go w ogóle nie było. Bardzo trafnie zauważa A. Szwed w przedmowie do swojego tłumaczenia *Dzienników* Kierkegaarda²¹, że w istocie rzeczy postawił on zwyczajnym chrześcijanom nadzwyczajne wymagania, dalece przewyższające te, które stawiał im Kościół państwowy. To jedna konkluzja. Druga dotyczy okresu, w którym wydawał *Chwilę*, a który ze względu na wzmogoną

krytykę Kościoła nazywany jest „ostatnim atakiem”. Nie należy traktować jej jako przejawu szczególnej napastliwości Kierkegaarda. Tłumaczyć ją powinno się raczej tym, że on sam chciał się stać świadkiem prawdy, a może nawet męczennikiem. Dlatego prowokował Kościół państwowy do gwałtownej reakcji, która dałaby mu szansę cierpienia dla Chrystusa, a tym samym uwierzytelnienia tego, co głosił. Chciał chyba ukazać na przykładzie swojego życia, czym jest religijność A. Stać się drugim Sokratesem?

Dwie, różne krytyki. Co po sobie pozostawiły? Grundtvigiańska niewiele: nowy Kościół istniejący w szczątkowej postaci do dziś; z naruszoną proporcją wolności osobistej i posłuszeństwa autorytetowi; borykający się z problemem własnej tożsamości. Kierkegaardiańska znacznie więcej: zacznij, z latami dojrzewający w refleksji nad chrześcijaństwem, duchowością, Kościołem. Dojrzewający w otwarciu ekumenicznym i w pytaniu o autentyczną wiarę.

²⁰ Kierkegaard S., *Dzienniki*, dz. cyt., Przedmowa autorstwa tłumacza, s. 20 – 21.

²¹ „(...) Kierkegaard wywołał burzę w szklance wody. Zaatakował bowiem normalnych, tzn. przeciętnych chrześcijan, przeciętnych księży i biskupów (...). Gromił ludzi, którzy świętymi nie byli, ale jakichś wołających o pomstę do nieba grzechów nie popełniali. Byli to na ogół stateczni, życiowo ustabilizowani mieszcianie, tradycyjni chrześcijanie, pobożnie w kościele śpiewający psalmy i raz do roku, zgodnie z nakazem, przystępujący do komunii wielkanocnej. To zgoła przeciętne chrześcijaństwo dla Kierkegaarda było nie do zniesienia. Nie potrafił zaakceptować takiego letniego i, jak się wyrażał, infantylnego chrześcijaństwa, które powszechnie traktowano jako dodatek do kupieckiego czy urzędniczego życia.” dz. cyt., s. 28.

Ks. JÓZEF SWASTEK

WYBITNY UCZONY I PASTERZ DOBRY

Wspomnienie o śp. księdzu profesorze doktorze habilitowanym Edwardzie Nawrocie z okazji pierwszej rocznicy Jego śmierci

19 września 2005 r. odszedł do wieczności, w wyniku choroby nowotworowej, jeden z najbardziej utalentowanych historyków polskiego Kościoła – profesor Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Wyższego Seminarium Duchownego Chrystusowców w Poznaniu oraz proboszcz parafii pod wezwaniem św. Michała Archanioła i Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny w Poznaniu-Kiekrzu – ks. Edward Nawrot. Wieść o Jego śmierci wywołała wielki ból wśród członków rodziny przyjaciół i parafian kierskich. Parafią kierską kierował od 1 września 1983 r., po śmierci gorliwego proboszcza ks. mgra Andrzeja Mizernego. Był dozgonnie wdzięczny metropolicie poznańskiemu, arcybiskupowi Jerzemu Strobie, za nominację. Cieszył się uroczym położeniem miejsca nad dużym jeziorem oraz sympatycznymi i dobrymi parafianami. Z arcybiskupem J. Strobą żył na stopniu autentycznej przyjaźni. W duchu tej przyjaźni abp J. Stroba odwiedzał go w Kiekrzu. Łączyły Go też z nim wspólne poglądy na duszpasterstwo i katechizację. Obydwaj byli wielkimi patriotami polskimi. Parafia w Kiekrzu liczy 3129 mieszkańców; wśród nich 28 należy do innego wyznania, a 79 uchodzi za agnostyków i bezwyznaniowców.

Ks. prof. E. Nawrot darzył również wielkim szacunkiem jego następcę na urzędzie arcybiskupa poznańskiego – metropolitę dr Juliusza Paetza za jego bezpośredni stosunek do duchowieństwa i wiernych, wysoką kulturę duchową, dobroć serca, patriotyzm, pokorę. Abp J. Paetz odznaczył Go w 1999 r. godnością kanonika kapituły kolegiackiej w Poznaniu. Wysoko cenił sobie to odznaczenie.

Działalność naukowa ks. prof. E. Nawrota zasługuje na monograficzne opracowanie ze względu na styl sprawowania przez Niego duszpasterstwa i umiejętności łączenia go z pracą naukową. Jest On w tej dziedzinie niedościgłym wzorem. Głęboka wiedza teologiczna i historyczna stymulowała Jego pracę duszpasterską, a praca duszpasterska miała wpływ na kierunek Jego badań naukowych, na wybór tematów prac magisterskich i doktorskich. Głęboka wiedza dawała Mu też klucz do serc ludzkich. Był powszechnie

szanowanym profesorem na uczelniach, w których pracował. Był z natury człowiekiem bezkonfliktowym. Dotąd najwięcej uwagi badawczej poświęcił Mu ks. prof. dr hab. J. Mandziuk, przyjaciel i współpracownik na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W „Naszym Dzienniku” w dniu 13 IX 2005 r. zamieścił bardzo wzruszające o Nim wspomnienie pośmiertne, a w periodyku „Saeculum Christianum” nr 2 (2005) napisał obszerny o Nim artykuł pt. „Życie i działalność ks. prof. UKSW dra hab. Edwarda Nawrota”, a na stronach 35-36 umieścił tekst swego przemówienia żałobnego. Na uwagę zasługuje w tym numerze (s.37-39) wspomnienie, wypromowane przez ks. prof. E. Nawrota, doktora M. A. Jakubiaka. Bibliografię jego prac naukowych – obejmującą 152 publikacje – umieścił również w tym periodyku (na stronach 29-34) ks. W. Gliński. Jego prace o Kobylej Górze i o Pierwszym Krajowym Kongresie Eucharystycznym w Polsce nie będą się starzeć z upływem lat ze względu na ich źródłowy charakter.

Ks. prof. E. Nawrot urodził się na terytorium historycznej diecezji wrocławskiej (w Kobylej Górze). Po 1821 r. miejscowość ta znalazła się na mocy bulli papieża Piusa VII „De salute animarum” – w granicach archidiecezji poznańskiej. Patronką jego rodzinnej parafii jest patronka Śląska – św. Jadwiga (+1243), niewiasta ośmiu błogosławieństw (ks. A. Kielbasa), opiekunka chorych i biednych, katolickich rodzin i wyboru kard. K. Wojtyły na urząd św. Piotra w Rzymie. Żywiła wielki szacunek dla osób życia konsekrowanego oraz kapłanów. Cnoty św. Jadwigi są bardzo czytelne w życiu i postępowaniu ks. E. Nawrota. W jego odczuciu powołanie do kapłaństwa wyprosiła mu jego pracowita i pobożna matka – Elżbieta. Jej patronka – św. Elżbieta Węgierska była siostrzenicą św. Jadwigi. Przez całe życie troszczyła się o ubogich. Choć ks. E. Nawrot czuł się Wielkopolaninem, to jednak żywił wielki podziw dla Ślązaków za ich trwanie przez okres prawie 600 lat przy polskości. Śląskowi zawdzięczają Polacy maryjną pobożność i kulturę duchową. Najstarsze sanktuaria maryjne powstały na Śląsku. Również i sanktuarium jasnogórskie jest dziełem pochowanego w kościele Franciszkanów w Opolu – księcia Władysława Opolczyka.

Wielkopolsce zawdzięczają Polacy kulturę polityczną, organizację państwową oraz język. W katedrze poznańskiej spoczywają twórcy państwa polskiego: ks. Mieszko I (+992), król Bolesław Chrobry (+1025) oraz restaurator państwa polskiego, po reakcji pogańskiej, książę Kazimierz Odnowiciel (+1058), jedyny władca Polski, który godny jest chwały ołtarzy (opinia prof. K. Górskiego; był on synem bł. Ryczezy (+1053) – matki Piastów polskich. Jej relikwie spoczywają obecnie w archikatedrze kolońskiej.

Edward Nawrot urodził się 7 X 1947 r. Był najmłodszym dzieckiem w rodzinie, składającej się z czworga dzieci. Po ukończeniu szkoły

podstawowej w Kobylej Górze oraz uzyskaniu matury w Ostrzeszowie (1965r.) odbył studia filozoficzno-teologiczne w Arcybiskupim (Wyższym) Seminarium Duchownym w Poznaniu. Dnia 20 V 1971 r. przyjął święcenia kapłańskie w archikatedrze poznańskiej z rąk arcybiskupa metropolity poznańskiego dra Antoniego Baraniaka. Po święceniach pracował w charakterze wikariusza w Rozdrażewie k. Krotoszyna, w Lwówku Wlkp., Kłębowie, Dolsku, Komornikach, Splawiu i w parafii Wszystkich Świętych w Poznaniu. 1 IX 1983 r. ówczesny metropolita poznański abp Jerzy Stroba mianował go proboszczem parafii w Poznaniu-Kiekrzu. Czuł się bardzo dobrze na tej parafii. Wierni darzyli go pełnym zaufaniem i autentyczną miłością. Potrafił odwzajemniać ich miłość. Nawiązał bardzo owocną współpracę z mieszkającymi na terenie tej parafii od 1928 roku siostrami ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.

W 1929 r. przebywała na terenie jego parafii (przez kilka miesięcy) św. Faustyna Helena Kowalska. Tutaj miała pierwsze wizje Chrystusa Miłosiernego. Na terenie swej parafii wybudował - na gruncie należącym do Akademii Rolniczej w Poznaniu - kościół pod wezwaniem św. Faustyny. Kościół ten konsekrował 5 X 1999 r. abp J. Paetz. Służy on obecnie także pracownikom naukowym Akademii Rolniczej.

Ks. Nawrot dokonał udanej restauracji kościoła pod wezwaniem św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Chybach. Przeprowadził gruntowny remont kościoła parafialnego pod wezwaniem Michała Archanioła i Wniebowzięcia NMP oraz miejscowej plebanii. Wybudował okazały dom parafialny „Arka”, dom przedpogrzebowy oraz parking. Powołał klub sportowy „Arka” (Kto jest kim w Poznaniu, Poznań 1997 s.437). Zabiegał o to, aby jego parafianie mieli „życie nadprzyrodzone i mieli je w obfitości”. Z tego powodu stał się – na wzór św. Jana Vianneya – wielkim miłośnikiem konfesjonału. Starał się w duszpasterstwie naśladować apostoła narodów – św. Pawła. Potrafił – jego wzorem – przeciwstawiać się wysokim autorytetom, gdy ulegali światowym nowościom i schlebiali ateistycznym liberałom czy masonom. Stawał w obronie tych, którym bez wyroku sądowego odbierano w mediach dobre imię. Pisał w ich obronie do wpływowych osobistości.

Pracując w duszpasterstwie, odbył on studia specjalistyczne na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jego mistrzami byli: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor oraz ks. prof. dr hab. Marian Banaszak. Pod kierunkiem ks. prof. Banaszaka przygotował dysertację doktorską pt. „Dekanat ostrzeszowski w granicach archidiecezji poznańskiej 1821-1945”.

Po uzyskaniu doktoratu prowadził w latach 1981-1992 zajęcia dydaktyczne na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu dla nauczycieli religii oraz na studiach zaocznych. W 1992 r. podjął zajęcia w Instytucie

Emigracyjnym w Poznaniu. W latach 1992-1995 pełnił obowiązki kapelana w Wyższej Szkole Oficerskiej im. Stefana Czarnieckiego w Poznaniu. Prowadził w niej wykłady z etyki katolickiej dla oficerów i studentów Wojska Polskiego. Jako wykładowca tej uczelni uzyskał tytuł kapitana Wojska Polskiego. Co roku występował jako prelegent w „Dniach Kultury Chrześcijańskiej w Poznaniu”. W latach 1982-1992 pełnił funkcję sekretarza Sekcji Prawno-Historycznej Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (Komisja Teologiczna). Pełnił też rolę konsultanta naukowego w zakresie badań historycznych dotyczących historii Wielkopolski Południowej. Był członkiem Polskiego Towarzystwa Naukowego, Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Kaliskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Towarzystwa Przyjaciół Ziemi Ostrzeszowskiej (Oddział w Poznaniu), Towarzystwa Serbsko-Lużyckiego (Oddział w Poznaniu).

Z Wrocławiem związał się w sposób szczególny przez odbycie na Papieskim Wydziale Teologicznym w dniu 24 I 2000 r. kolokwium habilitacyjnego na podstawie dorobku naukowego liczącego około stu pozycji drukowanych oraz rozprawy habilitacyjnej pt. „Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce, wydrukowanej w 1997 r. we Wrocławiu. Recenzentami byli: prof. dr hab. Krystyn Matwijowski z Instytutu Historii Uniwersytetu Wrocławskiego, prof. dr hab. Stanisław Nawrocki z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz piszący te słowa. W czasie kolokwium ujawnił w sposób wyraźny i jednoznaczny swe patriotyczne oblicze, miłość do matki Bożej oraz Świętych Pańskich. Wykazał wielką erudycję z zakresu teologii i historii, szczególnie z dziejów Kościoła w Wielkopolsce. 1 X 2001 r. został zatrudniony w Uniwersytecie im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 27 V 2002 r. został profesorem nadzwyczajnym, 1 X 2002 r. kierownikiem katedry historii Kościoła w czasach najnowszych (ks. J. Mandziuk, *Życie i działalność*, s.19). Opracowana przez ks. W. Glińskiego bibliografia jego prac obejmuje 152 pozycje. Jego prace poświęcone życiu i działalności wielkopolskiego duchowieństwa oraz świeckich działaczy katolickich a także prace: *Dekanat Ostrzeszowski 1821-1945* (Poznań 2001), *Dzieje Kiekrza i okolicy* stanowią poważny wkład w naszą historiografię kościelną (ks. J. Mandziuk).

Jego dorobek naukowy byłby znacznie skromniejszy, gdyby nie potrafił owocnie współpracować z księżmi i osobami świeckimi. Ostatnim kapłanem, który go wspierał w pracy duszpasterskiej, był ks. Stanisław Duda, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Bardzo dużo zawdzięczał dzielnej niewieście ewangelicznej Ewie Kabacińskiej, która wyrećcała go w niektórych pracach duszpasterskich, szczególnie w kancelarii parafialnej. Słynęła z gościnności jak ewangeliczna Marta.

Przed śmiercią wypromował dwóch doktorów: Krzysztofa Łojka, który napisał pracę o nekropoliach w Ostrołęce oraz Marka A. Jakubiaka, autora dysertacji doktorskiej na temat relacji między państwem a kościołem katolickim na tle polityki wychowawczo-oświatowej sanacji (ks. Mandziuk, *Życie i działalność ...* s.20). W drugiej połowie czerwca 2005 r. we Wrocławiu wziął udział jako recenzent w przewodzie doktorskim Bożeny Nowak, która przygotowała pracę pt. „Rola św. Katarzyny ze Sieny (1347-1380) w dziejach średniowiecznego Kościoła”. Przed śmiercią modlił się w czerwcu 2005 r. przed obrazem Matki Bożej Miłosierdzia w Wilnie. Na śmierć był zawsze przygotowany. Pozostawił po sobie wzruszający testament, który oddaje wiernie jego duchowość, umiłowanie Kościoła, Polski i drogiej mu Wielkopolski. Po śmierci, która nastąpiła w dniu 19 X 2005 r., jego doczesne szczątki spoczęły przy kościele parafialnym, obok innych proboszczów kierskich. Jego dzieło godnie kontynuuje następca ks. dr Andrzej Magdziarz. Troszczy się bardzo skrupulatnie o to, aby pamięć o jego znakomitym poprzedniku trwała w sercach kierskich parafian.

Przedwczesna śmierć ks. prof. E. Nawrota wywołała wielki ból wśród parafian, którym ofiarnie służył przez okres 22 lat, wśród pracowników naukowych i studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wśród krewnych i przyjaciół oraz wśród siostr ze Zgromadzenia Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej. Był zaangażowany jako delegat biskupa w proces beatyfikacyjny ich Założyciela – Sługi Bożego ks. Ignacego Posadzego. Ks. I. Posadzy był też współzałożycielem Chrystusowców. Wyższe Seminarium Chrystusowców utraciło w jego osobie znakomitego profesora, który za prowadzone zajęcia dydaktyczne w tymże seminarium nie przyjmował żadnego wynagrodzenia. Ks. prof. E. Nawrot nie był nigdy przywiązany do dóbr tego świata. Cieszył się, iż dane mu było służyć Chrystusowi w bliźnich, szczególnie ubogich. Można go nazwać gwiazdą pierwszej wielkości na firmamencie poznańskiego nieba. Był kapłanem bardzo pracowitym, świątobliwym i wielkim patriotą w najlepszym znaczeniu tego słowa. Wierzymy, że przed tronem Boga będzie rzecznikiem trudnych spraw tych osób, które za życia bardzo go miłowały.

Parafia pod wezwaniem św. Michała Archanioła i Najświętszej Maryi Panny w Poznaniu-Kiekrzu należy do najstarszych placówek duszpasterskich w archidiecezji poznańskiej. Jej początki sięgają XII wieku. Z 1397 r. pochodzi źródłowa informacja o proboszczu w Kiekrzu. Był nim pleban paulin; do tej parafii należy jeszcze kościół filialny w Chybach pod wezwaniem św. Stanisława biskupa i męczennika. Został on wybudowany w 1660 r. w stylu barokowym. W 1668 poświęcił go sufragan poznański – bp Maciej Kurski.

Ks. prof. E. Nawrot należy do najznakomitszych i najbardziej wykształconych duszpasterzy w Poznaniu-Kiekrzu. Był zawsze człowiekiem

prostoliniowym i określonym w działaniu. Odznaczał się w wysokim stopniu urzekającym patriotyzmem i miłością partykularnego Kościoła Poznańskiego. Z tych powodów przez całe swe pracowite życie zwalczał przez słowo mówione i pisane tendencje antynarodowe i kosmopolityczne. Zwalczał jednakowo marksizm, jak i ateistyczny liberalizm. Wywodzą się one z jednego wspólnego pnia. Zwalczał je przez propagowanie kultu Świętych Pańskich, szczególnie polskiego pochodzenia, a nade wszystko pobożność maryjną. Był kapłanem maryjnym. Z pomocą Matki Zbawiciela pokonywał w swoim życiu nie do pokonania ludzkimi siłami przeszkody natury naukowej i duszpasterskiej. W każdą pierwszą sobotę miesiąca od godziny 15.00 odbywa się w parafii kierskiej adoracja Najśw. Sakramentu. Kończy się apelem o godzinie 21.00. Kościół kierski jest otwarty przez cały dzień. Zależało ks. Nawrotowi na tym, aby wierni mogli modlić się w swej świątyni parafialnej o każdej porze dnia. Uformowani maryjnie parafianie w Kiekrzu co roku pielgrzymują do Częstochowy, Lichenia, Kalwarii Pałacowskiej, Kalwarii Zebrzydowskiej, Stoczka Warmińskiego, Wąwolnicy koło Lublina. Organizują też pielgrzymki do zagranicznych sanktuariów maryjnych, a w szczególności do Fatimy, Lourdes i La Salette.

Dzięki jego gorliwości, prawości charakteru i przysłowiowej gościnności parafia w Poznaniu-Kiekrzu stała się wzorową placówką duszpasterską. Przez swe dzieła ks. prof. E. Nawrot żyje w sercach oddanych mu parafian. Parafianie kierscy modlą się za niego i pamiętają o nim. Wyrazem tej pamięci jest między innymi powstałe w 2006 r. w parafii kierskiej Stowarzyszenie Imienia Księdza Profesora Edwarda Nawrota. Jego członkami są parafianie kierscy, a także osoby z nim związane, a pracujące poza Poznaniem. Dobry Bóg odwołał go do siebie, gdyż dojrzał już do nieba. Kraj, który wydaje ludzi tej miary co ks. prof. Edward Nawrot, nie może mieć ponurej przyszłości. Wierzmy, iż zza grobu modli się za Polskę, za umiłowaną archidiecezję poznańską i jej pobożny lud oraz za tych, których za życia obdarzył autentyczną przyjaźnią.

RECENZJE

Ks. JANUSZ BUJAK

Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*,
Brescia 2004

Ignazio Sanna, znawca teologii, a zwłaszcza antropologii Karla Rahnera, w roku 2004 opublikował książkę zatytułowaną *Antropologia chrześcijańska pomiędzy modernizmem a postmodernizmem*. Jak pisze Autor we Wprowadzeniu do swojej książki, inspiracją dla jej powstania była encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, w której Sanna zachęca do podjęcia dialogu ze światem współczesnym i do zdania sprawy z naszej chrześcijańskiej nadziei (por. 1Pt 3,15) na współczesnych, postmodernistycznych areopagach. Celem pracy jest „krytyczne i z punktu widzenia teologicznego zbadanie głównych twierdzeń współczesnej antropologii, biorąc pod uwagę zarówno wskazówki encykliki Wojtyły, jak i wyzwania, i prowokacje pochodzące ze strony kategorii postmodernistycznych” (s. 5). Zamiarem autora jest zbadanie i podjęcie dialogu ze współczesną postmodernistyczną kulturą, której przedstawiciele nierzadko walczą tak z modernizmem, jak i z antropologią chrześcijańską (s. 6), i wykazanie, że antropologia chrześcijaństwa jest aktualna również w obecnej epoce postmodernizmu.

Autor podzielił swoje dzieło na dwie części. W pierwszej poddaje krytycznej analizie antropologię modernizmu i w sposób syntetyczny przedstawia przejście od modernizmu do postmodernizmu. W drugiej natomiast, bierze pod uwagę najważniejsze cechy antropologii postmodernistycznej i na tej podstawie ukazuje aktualność chrześcijańskiej koncepcji człowieka (s. 9).

W pierwszym rozdziale pierwszej części książki Sanna, długoletni wykładowca teologii na Uniwersytecie Laterańskim, ukazuje sytuację wiary chrześcijańskiej w czasach postmodernizmu. Zauważa, że o ile w czasach, gdy powstawała Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, w kulturze zachodniej przeważała wizja humanistyczna i personalistyczna, co bardzo ułatwiało dialog Kościoła ze światem, to w latach 70. doszło do radykalnej zmiany sytuacji. W przeszłość odchodzą marksizm, egzystencjalizm, ale i personalizm, a na ich miejsce wchodzi strukturalizm. Świat dzisiejszy, pozbawiony mocnych i uznanych przez wszystkich ideałów, jest plastyczny i mobilny, w ciągłym ruchu i ewolucji. Trudno go opisać w kategoriach powszechnie uznanych, a najbardziej nadaje się do tego kategoria „rozsiania”, bliska francuskiemu filozofowi Derridzie. Ostatnie dziesięciolecia to na Zachodzie wzrost przekonania, że sens jest czymś rozsianym, że niemożliwe

jest osiągnięcie jednego spojrzenia na życie i na dzieje ludzkości. Nawet globalizacja ekonomii i polityki wzmacnia ten proces rozbicia i podkreśla różnice etniczne i kulturowe poszczególnych krajów (s. 15-17). Płaszczyznę, na której szczególnie wyraźnie widać rozmycie i pluralizm koncepcji, stanowi z pewnością antropologia, podkreśla Sanna, tzn. misterium człowieka: jego pochodzenie, natura biologiczna i duchowa, jego przeznaczenie ku nieskończoności, związek z czasem i historią, pragnienie miłości i życia, i codzienność śmierci, i nienawiści. Każda epoka historyczna miała swoją własną antropologię, dlatego posiadamy antropologię klasyczną, średniowieczną, nowożytną, oświeceniową, współczesną i postmodernistyczną (s. 27-28). Także chrześcijaństwo zaproponowało własną koncepcję antropologii, która pomagała i nadal pomaga lepiej poznać naturę i przeznaczenie człowieka. Sanna przytacza myśl Ojca Świętego Jana Pawła II wyrażoną w encyklice *Fides et ratio*, gdzie czytamy, że wśród wszystkich idei wniesionych przez kulturę chrześcijańską w koncepcję człowieka, najważniejszym wymiarem jest bez wątpienia uznanie człowieka za byt stworzony na obraz i podobieństwo Boga (s. 32-33).

Rozdział drugi pierwszej części mówi o chronologii narodzin modernizmu, przyczynach jego powstania i cechach antropologii modernizmu. Ignazio Sanna wyjaśnia, że zjawisko modernizmu ma wiele znaczeń. Z epistemologicznego punktu widzenia słowo „modernus” oznacza prymat świadomości wiedzy naukowej, głównie na polu technologii informacji, której początek dał Galileusz (s. 46). Na poziomie społecznym modernizm/nowożytność oznacza poprawę warunków życia człowieka. Jest to wolność rozumiana jako wyzwolenie, postęp (konieczny, bez celu) i postępujące panowanie nad naturą (zredukowaną do materii pierwszej przeznaczonej do przemiany i użycia). Oprócz pozytywnych, istnieją też negatywne strony modernizmu dla życia człowieka: łamanie praw człowieka, niszczenie ekosystemów przez globalną ekonomię, głód, bezrobocie, migracje i wojny. Najstraszliwszym przykładem skutków symbiozy barbarzyństwa i racjonalizmu naukowego, charakterystycznego dla modernizmu, był wiek XX z powodu systemów totalitarnych, takich jak nazizm i stalinizm oraz wiele innych, których ofiarami padło ponad 200 milionów ludzi (s. 47-50).

Następnie Sanna przedstawia etapy rodzenia się modernizmu i przyczyny jego powstania. Mówiąc o przyczynach, Sanna przytacza różne opinie. I tak K. Löwith twierdził, że jest on efektem sekularyzacji wiary chrześcijańskiej. Hans Blumenberg uważał, że powodem pojawienia się modernizmu był absurdalny obraz Boga w nominalizmie, tak nieznośny dla człowieka, że musiał się on zbuntować wobec takiego Boga i skierować ku sobie samemu. F. Botturi sądzi, że nowożytność nie powstała jako antyteza chrześcijaństwa, ale jako odkrycie poza nim tych wartości, których człowiek

potrzebował, a nie odnajdywał już w chrześcijaństwie. Byłby to humanizm paralelny i alternatywny wobec chrześcijańskiego. Chrystus to nie Zbawiciel, ale symbol spełnionego człowieczeństwa (s. 68-70). Teolog W. Pannenberg, opierając się na pracach amerykańskiego historyka T.K. Rabb twierdzi, że nowożytność to niezamierzona konsekwencja Reformacji na poziomie historii świata. Konsekwencją wojen religijnych byłoby m.in. przekonanie, że jedność religii nie może być już podstawą pokoju społecznego i że należy jej szukać gdzie indziej: w prawie naturalnym, w religii naturalnej, w naturze. To byłby punkt wyjścia dla rozwoju kultury świeckiej w Europie i z tą opinią zgadza Sanna (s. 71-72).

Ukazuje główne cechy antropologii charakterystycznej dla epoki modernizmu. Bez zagłębiania się szczegółowo w myśl Sanny wystarczy powiedzieć, że jest to antropologia skoncentrowana na prymacie podmiotu, na prymacie rozumu i wiedzy, na jego autonomii, wolności wyboru i działania, których syntezą były ideały głoszone przez Rewolucję Francuską (s. 97-115). W dalszej części Sanna rozpatruje relacje chrześcijaństwa i antropologii nowożytnej. Podkreśla, że to chrześcijaństwo, z jego koncepcją odpowiedzialności człowieka za świat, przyczyniło się do narodzin modernizmu (s. 117-120). Konflikt pomiędzy nimi pojawił się z powodu wielu idei modernizmu, które Kościół początkowo oceniał bardzo negatywnie: wolność indywidualna i religijna, demokracja, autonomia w poszukiwaniach naukowych, przede wszystkim zaś absolutna autonomia rozumu ludzkiego, co było uważane za wstęp do odrzucenia wiary w Boga (s. 121-126). Jeśli chodzi o dzisiejszą ocenę modernizmu przez Kościół, to jest ona inna niż przed stu laty. Do zmiany oceny i zobaczenia również pozytywnych stron tego nurtu przyczynili się po stronie katolickiej m.in. tacy myśliciele, jak Augusto de Noce, Blondel, H. de Lubac, K. Rahner (s. 129-139). Również papież Jan Paweł II w roku 2000 przeproszał za błędy Kościoła, który często miał zbyt mały wzgląd na człowieka. Według de Lubaca, chrześcijaństwo powinno bardziej podkreślać podmiotowość człowieka, która w modernizmie zajęła centralne miejsce, a także wartość świata stworzonego, co odnajdujemy w dokumentach Soboru Watykańskiego II i nauczaniu Jana Pawła II (s. 140-145).

Trzeci rozdział pierwszej części nosi tytuł: „Postmodernizm: modernizm przekroczony czy niespełniony”? Ignazio Sanna sięga do źródeł postmodernizmu. Modernizm dominował w kulturze europejskiej generalnie do końca XIX wieku. Koniec wieku XVIII i pierwsza połowa XIX to na polu naukowym opracowanie geometrii nieeuklidesowej, teorii względności i kwantowej; na polu filozoficznym było to przejście od myśli do języka; w społeczeństwie rozpoczyna się dominacja konsumizmu. Te zjawiska doprowadziły do przejścia od kultury nowożytnej do tzw. kultury postmodernistycznej. Upadek mitu wszechrozumiejącego rozumu i innych

mitów doprowadziły do utraty chęci nie tylko szukania odpowiedzi, ale i stawiania pytań, do nihilizmu teoretycznego i niezaangażowania moralnego. Można powiedzieć, że człowiek postmodernistyczny rodzi się z upadku wielkich syntez myśli współczesnej (odrodzenie-oświecenie-idealizm-marksizm-pozytywizm) i jej form totalitarnych (nazizm-komunizm). Jego cechą jest nieufność do rozumu, do tego, co wiecznotrwałe. Historia nie istnieje, nie ma sensu, jak twierdzą tacy przedstawiciele postmodernizmu, jak Vattimo, Derrida, Baudrillard. Człowiek postmodernizmu żyje w terażniejszości, porusza w przestrzeni bez horyzontu. Innymi słowy, nasza epoka to epoka obojętności na wartości (s. 146-149). Za ojców postmodernizmu Sanna uważa F. Nietzsche, M. Heideggera i L. Wittgensteina (s. 161-191), według których zagrożona jest największa zdobycz modernizmu, jaką była podmiotowość człowieka. Tezy Heideggera o człowieka jako pasterzu Bytu, który musi zrezygnować z bycia Bytem, o prawdzie jako wydarzeniu, które człowiekowi objawia się lub nie, o języku jako domu Bytu, oraz idee Wittgensteina nt. języka, wyeliminowały ontologiczną treść podmiotu i przedmiotu (s. 192).

Postmodernizm ma wymiar zdecydowanie pluralistyczny, odrzuca w sposób programowy jedność rzeczywistości. Przejawia się to m.in. w koncepcji prawdy, filozofii i teologii religii. Postmodernizm twierdzi, że wszystko jest historyczne, zmienne, nie istnieje jedna prawda, niezmienna, absolutna, a jedynie niezmienna jest zmienność (s. 196-200). To przekłada się na koncepcję filozofii. Ponieważ nie ma jednej natury ludzkiej, nie istnieje też jedna filozofia dla wszystkich. Nie istnieje prawda metafizyczna, ale tylko prawdy historyczne; nie istnieją koncepcje powszechne, uniwersalne, ale jedynie szczegółowe. Pluralizm dotyczy również teologii religii: Bóg nie może być opisany tylko jedną figurą historyczną, np. jako Jezus Chrystus, ale wieloma (s. 209-210).

Część druga książki Ignazio Sanny zatytułowana jest „Antropologia postmodernizmu”.

Sanna pisze, że w postmodernizmie wszystko jest względne, niepewne, nawet data narodzin tej nowej epoki. Według niektórych rok 1968 miał być ostatnim uderzeniem modernizmu, ale bardziej użyteczne niż ustalanie daty, będzie wskazanie na główne punkty antropologii postmodernistycznej. Jeśli wziąć pod uwagę „podmioty”, które są podstawą każdej formy kultury, tzn. Boga, człowieka i świat, tzw. „triadę metafizyczną”, można by powiedzieć, że modernizm z punktu widzenia teologicznego to sytuacja kulturowa, religijna i polityczna, w której te podmioty są „mocne”, kiedy mogą być uznane, przynajmniej w perspektywie wiary, za Stwórcę, stworzonego i stworzenie, natomiast w postmodernizmie podmioty te są „słabe”. Zamiarem autora jest ukazanie, co oznacza dla współczesnej kultury, że te trzy podmioty, Bóg, człowiek i świat, zostają uznane za podmioty „słabe”, które nie odzwierciedlają

już wymiarów Stwórcy, stworzonego i stworzenia, i są początkiem tego, co można określić jako „słaba antropologia”, lub inaczej, dekadencji i rozpuszczenia kultury chrześcijańskiej. Jednocześnie chce pokazać, że „słaba antropologia” jest do pogodzenia z antropologią teologiczną (s. 253-255).

Mówiąc o przyczynach osłabienia koncepcji Boga, Sanna na pierwszym miejscu wymienia tragedię Auschwitz i powojenną refleksję nad tym wydarzeniem (s. 258-266). Do tego dochodzi odejście w filozofii od metafizyki i ontologii, zastąpionych schematami myślenia bardziej historycznego i egzystencjalnego oraz rozwój analizy językowej. Konsekwencje osłabienia koncepcji Boga są wielorakie. Przede wszystkim, nie wiadomo już, co ma się na myśli, mówiąc „Bóg”. W perspektywie religijnej postmodernizmu żaden Bóg nie jest Bogiem jedynym, żadna religia nie jest jedyną religią, żaden zbawiciel nie jest zbawicielem uniwersalnym. Jeśli wszyscy są bogami, nikt nie jest Bogiem. Inne konsekwencje to zredukowanie wiary do moralności; niemożliwość konceptualizacji Boga; znaczenie emocji i uczucia, jako miejsca spotkania z Bogiem; oddzielenie doświadczenia duchowego od wiedzy teologicznej; zastąpienie boskiej transcendencji transcendencjami ludzkimi (s. 267-324).

W kolejnym rozdziale autor omawia skutki osłabienia koncepcji Boga dla antropologii.

Oslabienie idei Boga nie mogło nie doprowadzić do osłabienia koncepcji człowieka, otwartego na Absolut i czerpiący z Niego znaczenie, podkreśla Sanna. Jeśli się wyeliminuje Stwórcę, ginie także stworzenie. Jeśli znika osoba Boga, znika także osoba człowieka. Nie można oddzielić kwestii Boga od pytania o człowieka (s. 336). Spośród wielu konsekwencji osłabienia koncepcji człowieka Sanna na pierwszym miejscu wymienia sprowadzenie człowieka od bycia stworzeniem chcianym przez Boga (GS 24,3) do kondycji czysto ludzkiej. Od momentu zerwania relacji z Bogiem człowiek pozostał sam i niepewny w społeczeństwie postmodernistycznym, sam ze swoim człowieczeństwem, bez wsparcia transcendentnego. Jest jak wędrowiec na pustyni, który zna tylko te ślady, które sam zostawił, starte przez wiatr. Chrześcijaństwo włożyło wiele wysiłku w wypracowanie koncepcji osoby, której nie znał ani Platon, ani Arystoteles. Postmodernizm odrzucił ontologiczną koncepcję osoby na rzecz neutralnej przestrzeni ontologicznej (s. 337-340).

Skutkiem osłabienia koncepcji człowieka jest również odpersonalizowanie osoby ludzkiej. Według kultury i filozofii postmodernistycznej człowiek jest tylko zwierzęciem jak wszystkie inne.

Kolejnym skutkiem postmodernizmu jest pojawienie się „czwartego człowieka” oraz „człowieka radykalnego”. Nietzsche mówił o trzech rodzajach człowieka: wielbłąd, lew i dziecko – nadczłowiek, natomiast Morra mówi

o czterech: pierwszy człowiek związany z rozumem i filozofią grecką, drugi to człowiek wiary judeochrześcijańskiej, trzeci to mieszczanin, który odrzuci rozum i wiarę i zwróci się do nauki. Czwarty, to człowiek, bez religii, historii, bez przeszłości i przyszłości, człowiek epoki postmodernizmu (s. 359-360). Ten czwarty rodzaj człowieka, charakterystyczny dla postmodernizmu, można też określić jako człowieka radykalnego. Człowiek radykalny jest indywiduum, ale nie osobą; jest dobry z natury, dlatego jest prawem dla samego siebie. Chrześcijańskiej prawdzie: *wszyscy jesteśmy grzesznikami*, przeciwstawia się *jesteśmy wszyscy doskonali*; człowiek radykalny jest w pełni autonomiczny. Nie istnieje porządek metafizyczny, który daje pewność prawdzie, zatem nie istnieje prawo moralne jedno dla wszystkich, dlatego podmiot nie czyni tego, co jest dobre, ale to, co chce; człowiek radykalny jest szczęśliwy dzięki przyjemności, a nie cnocie, zatem moralność bazuje się na poszukiwaniu szczęścia w przyjemności, a nie praktykowaniu cnoty; człowiek radykalny jest związany kontraktem, a nie prawem. Kontrakt reguluje relacje między jednostkami, prawo relacje publiczno-wspólnotowe; człowiek radykalny jest bez pamięci historycznej, bez przeszłości (s. 365-383).

Nie będziemy tu omawiać osłabienia koncepcji świata w postmodernizmie, jak ją opisuje Sanna, wystarczy powiedzieć, że skutkiem sekularyzacji świata jest uznanie, że świat nie jest już dziełem Boga, „stworzeniem”, natura nie jest już „matką” naturą, strzegącą boskiej transcendencji i nienaruszalnych praw życia i śmierci. To świat, który można zniszczyć, a zarazem świat bez przyszłości i obcy człowiekowi (s. 389-407).

Jak odpowiedzieć na wyzwanie rzucone przez postmodernizm chrześcijańskiej teologii, a zwłaszcza jego antropologii? Sanna zachęca, by pójść śladem Ojców Kościoła i scholastyków; ci pierwsi przejmowali schematy myślowe filozofii platońskiej, drudzy posługiwali się filozofią Arystotelesa, by znaleźć narzędzia dla skutecznego głoszenia Ewangelii. Aby móc udzielić skutecznej odpowiedzi na pytania, które stawia postmodernizm, w pierw należy go zrozumieć (s. 410).

Nowa epoka posiada według Sanny trzy główne cechy: - zanik hegemonii rozumu, czego konsekwencją jest wolność pojęta jako absolutna, bo pozbawiona związku z prawdą; - obrona każdej formy różnorodności i „inności”, wypaczona koncepcja tolerancji, która prowadzi do relatywizmu moralnego i agnostycyzmu religijnego; - zachowania nihilistyczne wobec prawdy absolutnej i praktyki dobra moralnego z akcentem na to, co użyteczne i przyjemne (s. 420).

Według Sanny, ontologią, która jest możliwa do przyjęcia przez człowieka postmodernizmu, jest ontologia trynitarna. W ontologii tej jako principium ontologiczne Trójcy Świętej należy postawić Miłość, a nie byt. Po drugie, należy ukazać związek ontologii trynitarnej z życiem chrześcijanina,

zwłaszcza wspólnotowy wymiar Trójcy Świętej. Po trzecie, pokazać, że prawdziwy człowiek chrześcijaństwa to człowiek trynitarne. Zgodnie z zasadą *agere sequitur esse*, jeśli chrześcijanin jest bytem trynitarne, jego działanie nie może być inne niż trynitarne, tzn. relacyjne i wspólnotowe. Rewolucja podmiotu w epoce nowożytnej doprowadziła do odkrycia fundamentalnego znaczenia świadomości, autonomii, ale doprowadziła też do samotności, współzawodnictwa, braku komunikacji. Na to zło lekarstwem może być trynitarne wizja egzystencji ludzkiej, która pomaga odkryć interpersonalność, twarz drugiego, jako warunek do odnalezienia samego siebie (s. 435-450).

Inną alternatywą dla antropologii postmodernistycznej jest według Sanny koncepcja człowieka jako obrazu Boga. Jest to antropologia, która łączy w jednej wizji wymogi zarówno modernizmu, jak i postmodernizmu (s. 461-469).

Książka Ignazio Sanny, od roku 2006 biskupa Oristano, jest dziełem, które wymaga uważnej lektury. Przebija z niego zarówno znajomość współczesnej filozofii, jak i teologii, opatrzone jest też bogatą bibliografią dotyczącą i wiary, i rozumu. Złotą nicią, która przewija się przez całą książkę, jest przekonanie, że droga wskazana przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio* pozwoli Kościołowi przekazać bogactwo Ewangelii również i człowiekowi współczesnej epoki, którą zwykło się określać mianem postmodernistycznej. Autor, bazując na dokonaniach teologii w poprzednich epokach, proponuje jako odpowiedź na współczesny kryzys antropologiczny ontologię trynitarne oraz antropologię *imago Dei*.

Ks. ZYGMUNT CZAJA

A. Piątkowska, K. Stepień (red.), *Wychować charakter*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2005, s. 169.

Człowiek ma w wychowaniu trzy możliwości: rozwoju, regresji i regresji. Pierwsze rozwiązanie jest dla niego najlepsze i kryje w sobie przechodzenie z natury w kulturę przez kształtowanie charakteru. Dobrze się stało, że ukazała się książka poświęcona temu zagadnieniu. Dzieło „Wychować charakter” jest owocem III Ogólnopolskiej Konferencji Nauczycieli i Wychowawców na temat: Jak kształtować charakter młodzieży? Spotkanie dotyczące jednego z centralnych zagadnień współczesnej pedagogiki polskiej – jak czytamy we wstępie – odbyło się w Lublinie 5 marca 2005 i zorganizowane zostało przez Katedrę Pedagogiki Ogólnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wraz z Fundacją *Servire Veritati* Instytutu Edukacji Narodowej.

Struktura książki jest przejrzysta i składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy charakteru w kontekście prawdy o człowieku. Pięciu autorów, jakże kompetentnych w swoich dyscyplinach naukowych, bardziej teoretycznie ukazuje prowadzenie wychowanka do pełni człowieczeństwa. Natomiast druga część jest bardziej praktyczna. Trójka autorów podpowiada, jak kształtowanie charakteru może przebiegać w rodzinie, szkole i społeczeństwie. Cennym uzupełnieniem dzieła są biogramy autorów znajdujące się na s. 167-169.

Znakomity ks. prof. Mieczysław A. Krąpiec jest autorem pierwszego artykułu pt. „Poznaj samego siebie” – by działać po ludzku. Człowiek w pełni nim się staje, gdy stara się poznać samego siebie. W pierwszym zdaniu ks. profesor ukazuje główną tezę swoich przemyśleń: „Poznanie siebie jest konieczne po to, by móc być człowiekiem rozumiejącym innych i pomagającym w spełnianiu się człowieczeństwa drugiemu człowiekowi” (s. 11). Autor konsekwentnie ukazuje zakorzenienie tego stwierdzenia w kulturze greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej, akcentując potrzebę poszanowania życia ludzkiego.

Konieczność kształtowania charakteru ks. prof. Mieczysław A. Krąpiec uzasadnia wiekiem XX, w którym „ludzkość pokazała swoje najgorsze oblicze: oblicze morderców i to zorganizowanych” (s. 12). Pięknie autor przyrównuje życie człowieka do czasu przeżywanego w trzech łonach: matki, ziemi (ludzie, rodziny, społeczeństwo, szkoły, życie państwowe) i Boga. Uważnie przeżywane życie pozwala ks. Profesorowi ukazać sposób, w jaki człowiek realizuje wiarę, nadzieję i miłość jako przewodnie motywy w procesie rozwojowym. Dziedzictwem kultur: greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej jest rozumność, dzięki której kształtowanie charakteru następuje przez cnoty kardynalne:

roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Autor, by zachęcić do solidnej i rozumnej pracy nad sobą, sięga po przykłady z polskiej literatury (H. Sienkiewicz), pedagogiki (o. J. Woroniecki), historii (J. Beck).

Personalistyczna filozofia sprawia, że to człowiek jest najważniejszy, a państwo mu pomaga, by mógł poznać prawdę, wybierać dobro i tworzyć piękno. Ks. Profesor przypomina o obowiązkach państwa względem osoby ludzkiej. Wszystko to ma się dziać w imię sprawiedliwości. Dobrze się stało, że autor w zakończeniu skupił się na powołaniu nauczyciela, bo to „najważniejszy tytuł, jaki można człowiekowi nadać” (s. 20). To nauczyciel jest po to, by wychować człowieka do odpowiedzialnego korzystania z wolności przez podejmowanie rozumnych decyzji.

Prof. Wojciech Chudy wskazał na charakter jako szczególną wartość, a artykułowi dał tytuł: Charakter jako wartość antropologiczno-etyczna. Punktem wyjścia są dwa poglądy na charakter: deterministyczny i jemu przeciwny, zakładający wysiłek samowychowawczy. Autor przybliżył oba stanowiska, wykorzystując ujęcia: słownikowe, psychologii oraz filozofii. Atutem artykułu jest wyraźna definicja charakteru jako „moralnej natury jednostkowej osoby” (s.31). Ta definicja zawiera w sobie możliwość oceny moralnej siebie oraz innych osób. Natomiast istotą charakteru jest wartość moralna.

Prof. Wojciech Chudy, opierając się na zamyśleniach Arystotelesa, o. J. Woronieckiego, Karola Wojtyły, J. F. Herbarta, T. Kotarbińskiego wydobywa elementy charakteru i potrzebę jego wychowania. Praktyczna pedagogika charakteru ma służyć wychowaniu sumienia i woli. Bardzo pomocnymi są trzy czynniki, na które zwraca uwagę autor, a które dotyczą porządku zasad (uświadomienie wychowankowi podstawowych zasad etycznego postępowania), porządku sumienia szczegółowego (umiejętność bycia zgodnym z zasadami i trafne postępowanie w konkretnych sytuacjach) i porządku woli (wytrwałość i stanowczość). Ważna dla mnie jako wychowawcy jest uwaga autora, że wychowawca, pracując nad dobrym charakterem wychowanka, pomaga mu żyć.

Historia jest nauczycielką życia. To mając na uwadze, kompetentny ks. prof. Marian Nowak napisał trzeci artykuł pt. Charakter w pedagogice – historia i współczesność. Jak sam zaznaczył w pierwszym akapicie, artykuł składa się z czterech części. Najpierw autor ukazuje charakter jako jedną ze struktur naszej osobowości, następnie genezę i historię rozwoju pojęcia: "charakter", w trzeciej na podstawie wybranych autorów uwaga jest kierowana na problem charakteru w praktyce i teorii wychowania, ostatnia część poświęcona jest konkretnym implikacjom charakteru i charakterologii.

Dzięki ks. prof. Marianowi Nowakowi przekonujemy się, jak wielu teoretyków zajmowało się problemem charakteru. Autor ukazuje, jak dzięki W. Sternowi w miejsce kategorii „charakter” zaczęto wprowadzać

„osobowość”. Charakter okazuje się rzeczywistością dynamiczną, co podpowiadali R. Le Senne czy E. Mounier. Dobrze, że autor, ukazując rozwój kategorii „charakter”, odwołuje się także do polskiej myśli pedagogicznej. Autor konsekwentnie opisuje wychowanie charakteru jako konkretną działalność ludzką, a nie pojęcie abstrakcyjne. To jest wielkim walorem artykułu. Odwołanie się do *Deklaracji z Aspen* (1992r.) wzmacnia przekonanie o potrzebie wychowania moralnego i skierowanego na wartości w rzeczywistości szkoły. W tym pomaga kształcenie charakteru zakładające wiedzę o wychowanku oraz prognostyczne i projektujące podejście.

Dr Barbara Kiereś w czwartym artykule, mając na uwadze modę na antypedagogikę, zajmuje się relacją wychowawczą i dlatego swoje dzieło zatytułowała: Wychowawca a wychowanek. Wspomaganie czy kształtowanie? Autorka najpierw ukazuje słabe punkty współczesnej antypedagogiki i wnikliwie zauważa: „Współczesna antypedagogika nie dzieje się w próżni, a jej ideowym zapleczem jest socjalizm liberalny, stosujący jak każdy socjalizm technologię społeczną, poprzez którą chce realnie wpływać na życie społeczne” (s. 85).

W drugiej części artykułu dr Barbara Kiereś ukazuje personalistyczną pedagogikę mającą korzenie w greckiej teorii wychowania. W tradycji europejskiej ta pedagogika zakłada czynną obecność wychowawcy pomagającego wychowankowi w narodzinach do pełni człowieczeństwa. Autorka interesująco przedstawia siedem warunków dobrego wychowawcy. Od o. J. Woronieckiego dr B. Kiereś przejmując myśl o kierowniczej roli długomyślności jako cnocie w procesie wychowania.

Dr Anna Lendzion z kolei przybliżyła sylwetkę i myśl naukową dotyczącą charakterologii ks. prof. Józefa Pastuszki (1897-1989) w artykule pt. Koncepcja charakteru człowieka według Józefa Pastuszki. Dla tego naukowca bazą była koncepcja człowieka jako osoby, przez co uniknął redukcjonizmu. Charakter ujął w perspektywie psychologicznej, wskazując na: stałość działania, działania wolitywne, działania moralnie dobre. Wszystko służy integracji wewnętrznej człowieka i budowaniu hierarchii wartości.

Autorka dobrze poznała teorię ks. prof. J. Pastuszki dotyczącą kształtowania charakteru popartą własnymi badaniami nad charakterem dorastającej młodzieży. W podsumowaniu czytamy: „Charakterologia jest zaniedbaną dziedziną w psychologii. Została zepchnięta na margines przez dominujące w psychologii osobowości podejście skoncentrowane na opisie cech uśrednianych w badaniach grupowych oraz niechęć psychologów do oceniania zachowań i przeżyć osób w odniesieniu do normy, rozumianej inaczej niż przeciętność czy brak symptomów choroby” (s. 109). Mimo wszystko po lekturze tego artykułu czuję się zachęcany do podejmowania ciągłej pracy nad charakterem i inspirowania innych w tym kierunku.

Druga część recenzowanego dzieła bardziej dotyczy praktyki kształcenia charakteru i na nią składają się trzy artykuły. Najpierw dr Piotr S. Mazur, mając na uwadze myśl św. Tomasza z Akwinu o tym, że „człowiek jest tym, czym go rozum czyni”, podaje niezwykłe treści w artykule pt. Kształcenie intelektu podstawą życia osobowego człowieka. Kształcenie intelektu w swej istocie polega na „karmieniu” go prawdą. Autor wskazuje na to, czym jest intelekt i czemu służy oraz na cel kształcenia i jego charakter. Trwałe dyspozycje intelektu stanowią „fundament aktów osobowych człowieka w zakresie poznania, moralności i wytwórczości” (s. 130). Autor mnie uczy, że poszukiwanie mądrości jest zawsze czymś trudnym, ale wartym wysiłku.

Dr Ewa Smółka w artykule pt. Kształtowanie woli ukazuje wolność woli w duchowo-materialnej konstytucji człowieka. Interesujące są odniesienia do myśli św. Tomasza, K. Wojtyły, F. W. Foerstera, I. Kanta, św. Augustyna. Autorka zauważa: „poznanie prawdy może ukierunkować wolę, inspirować, ale nie ma mocy determinującej. Siłą determinującą jest wola” (s. 137-138). Dlatego dalsza część artykułu poświęcona jest znaczeniu ukształtowanej woli w integralnym rozwoju osoby, procesowi kształtowania woli, pozytywnemu oraz ascetycznemu ćwiczeniu woli. Podstawą dla zamyśleń autorki stała się teoria pedagogiczna F. W. Foerstera. Autorka trafnie wydobyla jego myśl dotyczącą zadania wychowawców: „Foerster stał na stanowisku, iż wpływ wychowawczy jest wpływem pośrednim. Skuteczne oddziaływanie wychowawcze nie jest wynikiem udoskonalonych technik czy socjotechniki, ale owocem wyższości duchowej, zorganizowanego życia wewnętrznego” (s. 147). To zachęca mnie do ciągłej pracy nad sobą, bo rozumiem ważność świadectwa przez promieniowanie ducha prawdy.

Dzieło wieńczy artykuł Aleksandry Gondek pt. Kształtowanie uczuć. Uważnemu przeczytaniu artykułu sprzyja motto przyjęte od B. Pascala: „Kto sili się być aniołem, nieraz staje się bydlęciem”. Uczucia mają bezpośredni wpływ na życie moralne. Autorka odwołuje się do myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, by ukazać świat ludzkich uczuć. Stanowią one „stały składnik moralnego życia człowieka” (s. 153). Dobrze, że autorka podkreśla niemożliwość działania tylko duchowego człowieka. Wolę poruszają także czynniki uczuciowe i je trzeba kształtować. Cennym w artykule jest odniesienie się do myśli pedagogicznej J. J. Rousseau. Zgadzam się z autorką, że uczuć nie należy tłumić, ale trzeba je kształtować.

Dobrze się stało, że trafiłem na to dzieło składające się z ośmiu artykułów napisanych przez cenionych przez mnie autorów. Jestem przekonany, że czytelnik tej książki dzięki uważnej lekturze może otrzymać organiczne spojrzenie na to, jak wychować charakter.

Krystyna Chałas, Stanisław Kowalczyk, *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym. Elementy teorii i praktyki*, Lublin-Kielce 2006, Wydawnictwo Jedność, s.282.

Na podstawie informacji na obwolucie dowiadujemy się, że książka jest drugim tomem z serii *Wychowanie ku wartościom*. Autorka tomu pierwszego skupiła się na godności, wolności, odpowiedzialności i tolerancji. Tom drugi w swojej treści poświęcony został wartościom, które stają się w zmieniającej się europejskiej perspektywie szczególnie ważne, a dotyczą: narodu, ojczyzny, patriotyzmu, państwa i pokoju. Już nazwiska autorów książki obiecują konkretną treść. Ks. Stanisław Kowalczyk jest profesorem doktorem habilitowanym specjalizującym się w filozofii społecznej i teoretycznej, związanym z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Krystyna Chałas jest doktorem habilitowanym, profesorem KUL o specjalności dydaktyka, pedagogika szkolna.

Struktura książki jest przejrzysta i składa się z dwóch części logicznie ułożonych. Najpierw ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk jako teoretyk, dobrze znający pedagogikę personalistyczną, dokonuje opisu wartości narodowo-patriotycznych. Prof. Krystyna Chałas jako autorka części drugiej, bardziej służącej praktyce wychowania, zdefiniowała i przedstawiła ogniwa procesu wychowania ku wartościom narodowo-patriotycznym. Wartością drugiej części książki jest także połączenie własnego doświadczenia i poszukiwań autorki z koncepcjami pedagogicznymi studentów trzeciego roku pedagogiki w ramach konwersatorium prowadzonego przez Panią Profesor z przedmiotu „Projektowanie systemów wychowawczo-dydaktycznych” w Instytucie Pedagogiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Książka jest adresowana przede wszystkim do nauczycieli gimnazjów i liceów.

Punktem wyjścia dla ks. Stanisława Kowalczyka jest osoba ludzka jako podstawowe tworzywo społeczności narodu. Ważną jest koncepcja człowieka, bo od niej zależy relacja między prywatnym życiem obywatela a ingerencją państwa. Autor wskazuje na trzy koncepcje człowieka: kolektywistyczną, indywidualistyczną i personalistyczną. Dzięki personalizacji „osoba ludzka nie jest ani instrumentem kolektywu, ani indywiduum izolowanym od życia społecznego, lecz jest rozumnym, wolnym podmiotem” (s. 18n). Ks. Stanisław Kowalczyk, posiłkując się zamyśleniami św. Tomasza, J. Maritain'a, W. Granata, ukazuje niepowtarzalność człowieka jako osoby z jego podstawowymi właściwościami: duchowością, samoistością, podmiotowością, indywidualnością, godnością, zdolnością rozwoju, wrażliwością na wyższe wartości, religijnością.

Osoba ludzka jest prospołeczna. Dlatego kolejne zagadnienia poruszane przez autora dotyczą: rodziny, rodu, szczepu, plemienia, ludu, narodowości.

Taka kolejność substruktur narodu jest naturalna, uwzględnia powiązania ontologiczne, psychologiczne i historyczne. Przypadła mi do serca uwaga ks. Stanisława Kowalczyka o rodzinie jako niezastąpionej szkole „języka, pracy, solidarności, przyjaźni, a przede wszystkim miłości” (s. 22). Trzeba też podkreślić narodotwórczą rolę rodziny, bo ostatecznie naród jest rodziną rodzin. Na to zwracał uwagę w swoim nauczaniu kard. Stefan Wyszyński. Autor nie boi się oceniać. Przy opisie rodziny małej i wielkiej na s. 24 czytamy: „...współczesne szukanie korzeni rodzinno-rodowych jest podyktowane pragnieniem odnalezienia wspólnoty biologicznej i aksjologiczno-historycznej. Jest to trend pozytywny, choć nie pozbawiony snobizmu”.

W drugim punkcie ks. Stanisław Kowalczyk podejmuje próbę zdefiniowania pojęć: narodu, ojczyzny oraz patriotyzmu. Autor wykorzystał wiedzę z wielu nauk: historii, socjologii, politologii, filozofii, teologii. Wartym zauważenia jest wysiłek Księdza Profesora decydującego się na własną definicję: „Naród to wspólnota etniczno-kulturowa, egzystująca na określonym terytorium, powstała jako wytwór historii i tradycji, posiadająca świadomość własnej tożsamości, a często także wspólny język i dominującą religię” (s. 33). Ta definicja pochodzi z wcześniejszego dzieła, co świadczy o długim zamyśle autora nad problematyką narodu. Naród istnieje realnie jako trwały związek „osób żyjących w określonym miejscu i czasie oraz powiązanych więzią egzystencjalno-duchową”. Te słowa znajdujące się na s. 33 sprawiły, że uświadomiłem sobie ważność ontologicznej struktury narodu mającego - w sensie metaforycznym - ciało (ludność, terytorium, państwo) i ducha (kultura w postaci języka, literatury, oświaty, nauki, sztuki, muzyki, obyczajów, historii, tradycji, wierzeń religijnych).

Najbardziej zainteresowały mnie refleksje ks. Stanisława Kowalczyka na temat ojczyzny jako pojęcia bliskoznacznego narodu. Autor wskazuje na trzy podstawowe elementy ojczyzny: ziemię, wspólnotę ludzi i historię. Ciekawe jest bogactwo terminów bliskoznacznym pojęciu ojczyzna, którymi posługiwał się św. Tomasz z Akwinu. Pobudza do refleksji wypowiedź D. J. Merciera, Prymasa Belgii jako obrońcy swego narodu podczas pierwszej wojny światowej. W sercu zapisałem słowa o ojczyźnie wydobyte przez ks. Stanisława Kowalczyka z przemyśleń Cypriana Norwida i Karola Libelta. Odpowiada mi rozgraniczenie ojczyzn na małą (ojczyzna okolica, ojcowizna, ojczyzna prywatna) i dużą (siedlisko narodu lub narodów). Inspirują myśli o ojczyźnie Karola Wojtyły jako kardynała i później jako papieża. Przyjmuję za autorem następujące spojrzenie na ojczyznę: „Ojczyzną jest ziemia ojczysta - krajobraz, zamieszkujący ją obecnie czy w przeszłości ludzie, a także szeroko rozumiana kultura - ekonomiczna, artystyczna, moralno-duchowa, religijna. Te wszystkie elementy składają się na ojczyznę rozumianą jako dobro wspólne kreujące wspólnotę - wewnętrzną, niepowtarzalną i historycznie trwałą więź międzyludzką” (s. 37). Ważne jest także

zwrócenie uwagi autora na państwo jako wspólną ojczyznę dla wielu narodów. Taką była Polska Jagiellonów i II Rzeczpospolita.

Dobro wspólne narodu zobowiązuje do patriotyzmu, którego istotą jest miłość ojczyzny. Dojrzała miłość ojczyzny jest kontynuacją miłości rodziców i rodziny, na co już zwrócił uwagę Akwinata. Dobrze, że ks. Stanisław Kowalczyk ukazuje potrzebę patriotyzmu a nawet obowiązku, który wynika z chrześcijańskiego personalizmu społecznego. „Ojczyzna to ziemiska, wspólna matka, której należy się szacunek, przywiązanie i miłość” (s. 39). Ważne są tutaj także religijne przesłanki znajdujące się w Biblii, dokumentach Soboru Watykańskiego II i liście Episkopatu Polski z 5 września 1972 roku.

Autor wiedząc, że słowa uczą, a przykłady pociągają, wskazuje na biografie: św. Stanisława, Maksymiliana Kolbego, ks. Jerzego Popiełuszki. Bogactwem są opisane przez autora różne koncepcje patriotyzmu od wczesnośredniowiecznego, poprzez renesansowy, szlachecki, romantyczny, mesjanistyczny, pozytywistyczny, legionowy, narodowo-endecki, akowski, posolidarnościowy.

Ks. Stanisław Kowalczyk wskazuje na coraz bardziej rozprzestrzeniający się po 1989 roku w III Rzeczpospolitej kosmopolityzm ideologii liberalnej. Uwrażliwia na etos miłości ojczyzny. Trzeci punkt poświęca obiektywno-przedmiotowym wartościom narodowo-patriotycznym. Są nimi: ludność, terytorium (ziemia ojczysta), państwo (solidarność społeczna). Czynnikiem integrującym jest pokój społeczny i międzynarodowy. Autor jako dobry wychowawca podpowiada, że pokój jako wartość powstaje w sercu prawego człowieka i jako pokój wewnętrzno-moralny jest punktem wyjścia dla pokoju zewnętrzno-społecznego. Jakże cennym spostrzeżeniem jest uwaga przejęta od św. Augustyna o potrzebie sprawiedliwego pokoju, by unikać budowy państwa jako zbójckiej bandy.

W czwartym punkcie ks. Stanisław Kowalczyk zastanawia się nad subiektywno-podmiotowymi wartościami narodowo-patriotycznymi, które odgrywają szczególną rolę w kształtowaniu specyfiki narodowej. Naród nie jest zbiorem ziarenek piasku będących obok siebie, lecz wspólnotą moralno-duchową jako organizm żyjący na określonym terytorium powstały na bazie kultury. Naród jako wspólnota potrzebuje: języka jako duszy, literatury jako biografii, szkolnictwa i nauki jako systemu nerwowego dbającego o godność, sztuki i muzyki wznoszących ducha. Równie ważnym dla narodu, by przetrwał, jest przyjęcie etycznego minimum w postaci etosu. Na s. 80 autor odwołuje się do słów Jana Pawła II: „Naród ginie, gdy znieprawia swego ducha - naród rośnie, gdy duch jego coraz bardziej się oczyszcza; tego żadne siły zewnętrzne nie zdołają zniszczyć”. Z dumą przeczytałem, że polski etos narodowy charakteryzuje: „wyczerpanie na wolność, wierność ideałom, honor, patriotyzm, zyczliwość, nastawienie pokojowe, postawa tolerancji, otwartość na innych,

gościnność, wysoka ocena roli rodziny, wrażliwość na ludzkie cierpienie...” (s. 81). Naród ma także swoją historię, bo powstaje przez stulecia. Dzięki tradycji jako przekaz obyczajów oraz przekonań naród nie stacza się do poziomu plemienia. Ks. Stanisław Kowalczyk wskazuje na szczególne zadanie historii i tradycji, gdy na s. 87 zauważa, że one „łączą przeszłość narodu z jego teraźniejszością, pośrednio zaś w jakiś sposób wytyczają jego przyszłość”.

Religia należy do czynników narodotwórczych, chociaż nie tak jest z każdą formą życia religijnego. Ks. Stanisław Kowalczyk przypomina stwierdzenie Feliksa Konecznego, że katolicyzm dzięki uniwersalizmowi stworzył europejskie narody. Tak też stało się z narodem polskim, którego dziejów jako wielkiej tysiącletniej wspólnoty nie zrozumiemy bez Chrystusa, na co uwrażliwił papież Jan Paweł II,

Ks. Stanisław Kowalczyk, jako doświadczony nauczyciel, po mistrzowsku uczy tego, co najważniejsze w umiłowaniu ojczyzny. Zdając sobie sprawę z potrzeby uszlachetniania miłości, w piątym punkcie wskazuje na zagrożenia wartości narodowo-patriotycznych. Zaskakuje ich wielość. Są nimi: trybunizm, szowinizm, faszyzm, rasizm, marksistowski internacjonalizm, neoliberalny kosmopolityzm. Charakteryzując te zagrożenia, autor stara się unikać pesymizmu, a bardziej zachęca do prawdziwej miłości ojczyzny.

Ks. Stanisław Kowalczyk jako Polak i Europejczyk w szóstym punkcie odważnie zmierza się z procesami europejskiej integracji i globalizacji. Europa staje się wielkim domem dla wielu narodów. To nie oznacza jednak konieczności opowiedzenia się za stworzeniem Stanów Zjednoczonych Europy z konsekwencją zaniku narodów europejskich na rzecz narodu europejskiego. Podpowiedź niesie personalistyczno-aksjologiczna koncepcja integracji europejskiej. Jak zauważa autor: „Za takim stanowiskiem przemawiają argumenty historyczne, filozoficzno-aksjologiczne i pragmatyczne...” (s. 108).

Jako Polak kocham ojczyznę o konkretnym imieniu i chcę czuć się w pełni Europejczykiem wezwanym do wielosektorowego rozwoju narodów. W tym pomaga druga część książki, której autorem jest Krystyna Chałas. Pani Profesor swoją część dzieli na dwa bloki zagadnień. Najpierw zajmuje się teoretycznymi podstawami wychowania ku wartościom narodowo-patriotycznym, wyjaśniając podstawowe pojęcia i uzasadniając potrzebę wspomagania wychowanków w urzeczywistnianiu tychże wartości. One należą do ważnych w integralnym rozwoju człowieka.

W pierwszym punkcie Krystyna Chałas zajmuje się pojęciem wychowania ku wartościom narodowo-patriotycznym, posiłkując się zdobytym doświadczeniem. Na s. 123 czytamy: „Definicję wychowania przyjmuję, prezentowaną przeze mnie w poprzednich moich publikacjach, jako wspomaganie wychowanków w ich młodzieńczym życiu, w urzeczywistnianiu własnej i właściwej hierarchii wartości, która prowadzi do głębi

człowieczeństwa”. Jak dobrze, że dowiadujemy się, iż wychowanie bez wartości staje się pustym dzwonem. By tego uniknąć, autorka wprowadza z wielką nadzieją w wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym, które są szczegółową egzemplifikacją wychowania ku wartościom. Krystyna Chałas podaje dobrze ze sobą zintegrowane zespoły zadań pedagogicznych (s. 126), etapy w procesie wychowania po stronie nauczyciela (s. 127-128) i po stronie ucznia (s. 128-129).

Do realizacji programu zachęcają: drugi punkt, w którym autorka ukazuje potrzebę wychowania ku wartościom narodowo-patriotycznym i trzeci punkt skupiający na roli tychże wartości w integralnym rozwoju osoby. Każdy program ma swoje cele. W czwartym punkcie Krystyna Chałas ukazuje wartości narodowo-patriotyczne w aspekcie celów wychowania, mając na uwadze wartość: narodu, ojczyzny, patriotyzmu, państwa, pokoju. Treść wzbogaconą jest pięcioma tabelami, przypisanymi wymienionym wartościom i ukazującymi dwa najważniejsze ogniwa w procesie wychowania: nauczyciela i ucznia. Dzięki temu otrzymujemy do rąk praktyczną pomoc, po którą sięgnie ten wychowawca, któremu zależy na integralnym wychowaniu.

W drugim bloku zagadnień Pani Profesor omawia zarys programów wychowawczych podkreślając, że mają one charakter otwarty i wiele zależy od twórczej aktywności nauczyciela. Analiza zapisów treści podstawy programowej w świetle wartości narodowo-patriotycznych wskazuje, że „poszczególne wartości znajdują odzwierciedlenie w zróżnicowanym stopniu” (s. 187). Autorka bierze pod uwagę cele edukacyjne, zadania szkoły, treści nauczania oraz osiągnięcia uczniów poszczególnych przedmiotów i ścieżek edukacyjnych. Krystyna Chałas analizuje także podstawy aksjologiczne nauczania.

Autorka nie ograniczyła się jedynie do krytycznej oceny istniejącej podstawy programowej. Na s. 197-276 ukazany jest projekt spójnego procesu wychowania ku wartościom narodowo-patriotycznym składający się z pięciu propozycji: Ku dojrzałemu życiu narodowemu, Polsko – Ojczyzno moja, Ku odpowiedzialnej miłości Ojczyzny, Wychowanie ku Rzeczypospolitej całego narodu, Od pokoju w sercu do pokoju światowego. Każda z propozycji zawiera cele edukacyjne, strukturę programu i program szczegółowy uwzględniający: zagadnienia wiodące i szczegółowe, przewidywane osiągnięcia, procedury osiągania celów, sytuację edukacyjną.

Dobrze się stało, że taka książka ujrzała światło dzienne. Dzięki temu dziełu możemy wpisywać w swoje serca i w serca kochanych osób szczególne wartości, jakimi są: naród, ojczyzna, patriotyzm, państwo, pokój. Dzięki drugiej części ta książka jest adresowana przede wszystkim do nauczycieli gimnazjów i liceów. Pierwszą część powinien przeczytać każdy, kto chce być Polakiem i Europejczykiem.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

Czym jest kontemplacja?

Tomasz Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji* [*The Inner Experience. Notes on Contemplation*], tłum. Izabela i Piotr Zarębscy, Wydawnictwo M, Kraków 2005.

Pozwolić się pochłonać bez reszty temu, co zewnętrzne, stając się poniekąd niewolnikiem zjawisk, zależności, wyborów innych osób, czy też wycofać się całkowicie, zamknąć, pozwolić się nieść temu, co wewnętrzne, patrząc na świat zewnętrzny jak na największe zagrożenie ludzkiej wolności i tożsamości, tego, co nazywamy spełnieniem, zrealizowaniem, odkryciem najgłębszego sensu. Ks. Tomasz Węclawski, odpowiadając kiedyś na stwierdzenie K. Rahnera, że człowiek wierzący w XXI w. będzie mistykiem (kontemplatykiem), albo przestanie wierzyć w ogóle, odpowiedział: „Według mnie nie jest to takie proste”. I rzeczywiście nie jest. Świata osób bowiem, od których nieodłączne są zdarzenia, wybory i przeróżne konflikty, nie da się ułożyć w prostą antynomię, sprowadzić do jednej, wszystko wyjaśniającej i na wszystko rzutującej zasady.

Jak nie pozwolić sobą kierować i o sobie decydować temu wszystkiemu, co jest do nas zaledwie przyległe i do nas zewnętrzne, co nie jest dla nas istotne? Jak nie zamknąć się tak bardzo przed światem, innymi osobami, aby przypadkiem nie usiłować być wolnym bez odpowiedzialności? Jak się wydaje, o tym jest właśnie książka T. Mertona pt. „Doświadczenie wewnętrzne”.

Pytanie: czym jest kontemplacja? zajmowało Mertona przez większość jego dojrzałego życia. Ono też spowodowało niejako napisanie przez niego książki „O kontemplacji dla wszystkich” już w 1948 r. Dzieło to jednak, napisane dla studentów i zawierające – jak sam autor wyznaje – to, co można znaleźć w każdej pozycji na ten temat, nigdy nie zostało przez niego zapomniane. Zawsze do niego wracał, modyfikując wiele swoich wcześniejszych poglądów. Zamiar napisania nowej książki na ten temat powziął w roku 1959. Ostateczne poprawki zostały naniesione w roku 1968. Ale Merton już nie zdążył jej wydać, ponieważ zakończył życie 10 grudnia tego samego roku. Problemów z wydaniem pracy przysporzyły aż cztery kopie tego dzieła i brak zgody w testamencie autora na jego wydanie w formie książkowej. Później jednak T. Merton dokonał kilku poprawek i przekazał tekst Danielowi Walshowi jako prezent w rocznicę święceń z wyraźną intencją uzyskania od niego opinii na temat ewentualnego wydania go. I tak po długich latach dyskusji

oraz wielu zabiegów, dzięki Willamowi Shannonowi, ukazało się dzieło znanego i wybitnego myśliciela oraz trapisty, przetłumaczone także na język polski, zawierające jego gruntowne przemyślenia na temat kontemplacji. Czego może nauczyć nas ta lektura w naszej rzeczywistości, w której aktywność oraz spektakularny, szybki sukces, urastają do rangi najbardziej pożądanego i najbardziej cenionego wyznacznika naszych czasów?

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na tak postawione pytanie, musimy sobie zdać sprawę z tego, że współczesny człowiek jest ciągle bardzo narażony na pokusę radykalnego dzielenia świata. Na ten odnoszony do Boga, tajemniczy i tak naprawdę dla „zwykłych śmiertelników” niedostępny oraz ten ludzki, „świat ludzi świeckich”, zajętych „robieniem pieniędzy”, zdobywaniem coraz nowych możliwości, władców, a przynajmniej wytrawnych graczy w tym, dającym się jakoś opisywać, badać, nawet ujarzmić, wymiarze naszej egzystencji. Przy czym tych pierwszych, ci drudzy nie zawsze traktują poważnie, a ich „niezwykłość” rzadko bywa czymś pożądanym, uznawanym za ważne, konieczne. To – jak są dziś przekonani tzw. ludzie sukcesu – jakiś relikwiarz dalekiej i niewiele wnoszącej do życia przeszłości. W związku z tym pojawia się pokusa nowej wizji religii, w której Bóg jest niedostępny, zbyt tajemniczy, daleki. Dlatego też „zwykły człowiek” powinien ograniczyć się do uczestnictwa w kilku rytualnych obrzędach, do wyrecytowania kilku modlitw i skoncentrowania się na zarabianiu pieniędzy oraz dążeniu do sukcesu, a Bóg sam przyjdzie mu z pomocą. Niestety – jak podkreśla T. Merton w swojej książce – to jeszcze jeden wielki, współczesny zabobon (s. 185). Podobnie jak na granicy zabobonu trzeba umieścić dość częste dziś mówienie o duszy ludzkiej. Choć owo mówienie niewiele ma wspólnego z wiarą w jej istnienie, ponieważ bardzo często chodzi tylko o to, aby ludzką duszą zawładnąć, kierować nią (s. 225).

Wracając jednak do owych ludzi sukcesu, trzeba powiedzieć, że nie mogą oni odnaleźć jedności osobowej. Skazani są niejako, przez swoje własne wybory, do życia w bardzo pokawałkowanym i porozrywany świecie. Dlatego, niejednokrotnie podświadomie, dążą do odnalezienia jedności, całości, zintegrowanej, skoordynowanej i zarazem prostej całości swojego istnienia, nie zadowolając się, nawet dobrym urządzeniem się w poszczególnych częściach i wymiarach (s. 27). Najprawdopodobniej takie właśnie dążenia i pragnienia człowieka leżą u podstaw, tu i ówdzie pojawiającego się zainteresowania mistyką Dalekiego Wschodu, czymś równie oryginalnym, jak tajemniczym. Merton nie odrzuca całkowicie i nie deprecjonuje obecnych tam elementów i osiągnięć. Widzi w nich próbę wyrażenia konkretnego doświadczenia. Czym ono jest i dla kogo jest zarezerwowane, dostępne? Czy tylko dla pięknoduchów, ludzi wyizolowanych, zamkniętych przed tym światem w klasztorach i całkowicie obojętnych na to, co się dzieje poza ich murami.

Przed wszystkim Merton uważa kontemplację za bardzo potrzebną, wręcz konieczną współczesnemu człowiekowi. I nie dlatego, że czyni go ona

kimś lepszym, pozwala mieć niezwykle wizję, przeżywać jakiś błogostan, niezależnie od problemów i trudności, jakie się piętrzą przed człowiekiem, niezależnie od cierpienia, jakie go otacza. Choć i w jego książce pojawia się stwierdzenie, że „postawa sakralna z istoty swojej jest kontemplacyjną, a świecka istotowo czynną” (s. 105). Takie bowiem przekonania w dzisiejszym stechnicyzowanym świecie chcą uczynić z religii jakąś umiejętność, możliwość „utrzymania” kontaktu z najwyższym Szeferem, z Bogiem, który wpływa na wszelkie inne mechanizmy. To znajomość z wielkim technokratą działającym w z stechnicyzowanym świecie. Ale to jeszcze jeden zabobon w naszych czasach, nie mający nic wspólnego z duchowością i prawdziwą wiarą (s. 226). Ta rodzi się i wydoskonala gdzie indziej i inaczej. Ojcowie pustyni oddalali się bowiem na osobność nie po to, aby doskonalić swój umysł analityczny, posiadać dodatkową wiedzę, nową umiejętność, ale po to, aby doskonalić swoje wnętrze, mocować się ze złem i z ukrytym w zewnętrzności szatanem. Nie po to, aby coś zyskać, zdobyć, kimś zawładnąć, ale aby dać siebie: „Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swoje życie ze względu na Chrystusa, zachowa je na życie wieczne”. W kontemplacji, której oddawali się ojcowie pustyni, nie jest najważniejsza radość i przyjemność, ale transcendentne doświadczenie rzeczywistości i prawdy, czegoś bardzo konkretnego, świadomość wolności i miłości. Kontemplacja jest przez to najwyższą istotową i duchową aktywnością człowieka (s. 74-75). Ale jak to możliwe, kiedy już przygotowując się do niej, ucząc, trzeba odejść od aktywności, przestać rzucać się w wir, ciągle wielu, nie cierpiących zwłoki spraw do załatwienia?

Człowiek w czynnej kontemplacji czerpie radość i siłę, ale nie jest to wynikiem bierności, zależności od zewnętrznych przedmiotów i zjawisk. To owoc wewnętrznej energii, miłości. W kontemplacji nie tyle chce się coś otrzymać, ile raczej obdarować. Najpierw jednak trzeba „zamieszkać u siebie”, wewnątrz siebie i kierować sobą, niezależnie od zewnętrznych okoliczności, z głębokim poczuciem wewnętrznej jedności, zgodnie z odkrytą w medytacji wewnętrzną prawdą i zgodną z Bożym spojrzeniem. Człowiek jest wówczas coraz bardziej niezależny od zewnętrznego wsparcia (s. 114). Uświadamia sobie istnienie jaźni głębokiej, która u wielu ludzi pozostaje całkowicie uspiąona, nierozbudzona i nieświadoma, choć uważają się oni za bardzo religijnych. Owa jaźń głęboka to nie jakiś tylko wymiar, część z nas, a tym bardziej część naszego życia. To – jak podkreśla Merton – samo życie, dzięki czemu wszystko w nas żyje i się porusza, dzięki czemu my jesteśmy. Jest ona zakryta i tajemnicza jak sam Bóg, dlatego wymyka się wszelkiemu pojęciu i określeniu, analitycznemu badaniu. Nie można jej badać jak przedmiot, ponieważ nie jest przedmiotem. Jedyne co można zrobić, to w pokorze i milczeniu otworzyć się na tę głębię, wejść w nią, dać się ogarnąć, pochłoniąć.

Ale jak się to ma do naszej wiary? Czy wobec tego, aby głęboko wierzyć, trzeba zdobyć się na zaciemnianie rzeczy zmysłowych? Trzeba przede wszystkim zrozumieć, że to wiara rozświetla i rozjaśnia wszystko inne, także rzeczy zmysłowe. We wierze wszystko widziane jest w innym świetle, ponieważ w świetle wiary wszystkie inne światła bledną, tak jak w świetle słońca. Wiara oślniewa i oślepia, i do tego światła trzeba się przyzwyczaić (s. 46).

Jaźń głęboka, mimo że tak trudno ją opisać, podobnie jak wewnętrzne doświadczenie, nie jest tym bardziej doświadczana, im bardziej oddalamy się od świata i innych osób. Nic podobnego. Ona wchodzi w relacje z innymi osobami, a nawet przedmiotami. Nie wolno jej od nich odrywać, albo ich całkowicie odrzucać. Jaźń głęboka nie postrzega drugiego jako zagrożenia lub ograniczenia. Wchodzi z nim w bliską relację i widzi w drugiej jaźni swoje dopełnienie. Jest to zatem zjednoczenie w miłości, które jest też najbardziej charakterystyczne dla jaźni głębokiej, pozwalające łączyć się na wyższym poziomie (s. 55).

Dlaczego jednak tak trudno ją opisać? Przy wszelkich bowiem, w miarę rzetelnych opisach doświadczenia wewnętrznego, kontemplacji, spotykamy się z niezliczoną ilością metafor i językiem symbolicznym, który zmusza nas do czytania między wierszami tego, czego nie można wyrazić słowami, czego nie jest w stanie ująć i przekazać żadna metafora. Doświadczamy elementu żywego, dynamicznego, twórczego, w jakiejś mierze rewolucyjnego i przemieniającego. Doświadczamy również, że nie jest to tylko nasza aktywność, umiejętność, wysiłek. Trzeba się otworzyć na coś, co nie jest z nas, co nas przemienia, jednoczy z Bogiem. Wewnętrzne problemy, trudności i cierpienia mogą wówczas nawet narastać, ale dusza jest zjednoczona z Bogiem i ku Niemu skierowana w miłości, czystej i prostej (s. 158-159).

Kontemplacja, która jest drogą do takiego zjednoczenia, nie odrywa nas od działania, ale przez stałe zjednoczenie z Bogiem czyni nasze działanie wolnym, harmonijnie zjednoczonym z wolą Bożą. Przez kontemplatyków Bóg komunikuje innym ludziom swoją miłość i swoją wolę. Kontemplacja może więc wzbogacać przechadzkę po lesie, okopywanie fasoli, czytanie książki, zamiatanie podłogi. Kontemplatyk nie ucieka od problemów tego świata, nie ucieka od ludzi, nie zamyka się w klasztorze, w sobie, podczas gdy nad klasztorem przelatują bombowce. To ktoś, kto przez odejście, uniezależnienie się od tego, co zewnętrzne zdobył jedność, przechodzi ponad podziałami. Poprzez zwrócenie się ku sobie, odnalezienie siebie w swojej wewnętrzności, odnalazł głębokie centrum duchowej aktywności. (s. 254-255). Stąd pochwała życia kontemplacyjnego nie jest równoznaczna z odrzuceniem każdej innej formy życia, ale poszukiwaniem solidnego fundamentu dla każdego z ludzkich dążeń. Bez ciszy i skupienia w życiu wewnętrznym człowiek traci kontakt z prawdziwym źródłem swej mocy. Trzeba sobie uświadomić, że się jest synem Boga. Nie trzeba stale myśleć o rzeczach, których się potrzebuje. Bóg myśli

o takim człowieku i działa dla niego. Trzeba robić to, co powinno się zrobić, a im bardziej jest to konkretne, tym lepiej (s. 125). Na przeszkodzie stają więc nie rzeczy zewnętrzne, ale zewnętrzne zależności. Poza tym nasze własne gusta i ambicje. Najbardziej zaś grzech, który jest wewnętrzną, realną, duchową rzeczywistością; złem, z którego rodzi się wszelkie inne zło; jedynym w zasadzie rzeczywistym złem. Zastanawiając się nad tym problemem, Merton wspomina o społeczeństwach, w których podeptano wolność osoby. Im bardziej więc – jego zdaniem – jakieś społeczeństwo jest totalitarne, tym mniejsze jest poczucie grzechu u poszczególnych jego jednostek. Mogą one – jak pokazuje doświadczenie – wyrządzać zło bez wyrzutów sumienia tak długo, jak długo sądzą, że działają jako członkowie tej społeczności (s. 210).

Tomasz Merton dostrzega naturalnie w swojej książce potrzebę zaistnienia właściwych, sprzyjających kontemplacji warunków. Podobnie jak wielokrotnie wspomina w niej o pewnych – jak je określa – „naturalnych predyspozycjach”, które trzeba posiadać, aby ta forma duchowej aktywności była możliwa i nie została zastąpiona przez coś sztucznego oraz bardzo powierzchownego. Ale warunki same w sobie jeszcze wszystkiego nie załatwiają. Świadomy tego autor wskazuje na bardzo poważne przeszkody akurat tam, gdzie w powszechnej opinii wszystko skierowane jest w stronę kontemplacji i jej służy. Nawet w zakonach klauzurowych – pisze Merton – występują elementy, które utrudniają poważnie kontemplację. Chodzi mu głównie o presję surowego, zinstytucjonalizowanego życia, które często pojawia się w takich wspólnotach, przez co prym w nich wiodą bardzo aktywne jednostki, poszukujące perfekcji w czynnościach zewnętrznych, niekoniecznie dla chwały Bożej. Niejednokrotnie przede wszystkim dla własnego spokoju ducha. Poza tym – jak zauważa – klasztor sam w sobie, jako pewna propozycja, nie porusza już tak bardzo współczesnych umysłów, nie jest już nowością. Innymi słowy nie jest propozycją nowego, rewolucyjnego życia, jak było w czasach upadku Cesarstwa Rzymskiego. Dlatego też – zdaniem Mertona – nowość musi przyjść z innego miejsca, np. z małych, rozproszonych w społeczeństwie, grup (s. 218).

Kontemplacja – konkluduje autor – jest bardzo potrzebna współczesnemu człowiekowi, który wyjątkowo natarczywie dąży do wolności i emancypacji. Niestety najczęściej szuka tam, gdzie nie można jej znaleźć, w zewnętrznej aktywności, przy pomocy środków, które wpędzają go w jeszcze większą niewolę. Prawdziwa bowiem wolność – jak chce T. Merton – jest wolnością ducha. To wolność, która czyni człowieka podobnym do Boga. A zatem człowiek, który chce być wolny, zewnętrznie musi się nauczyć odnajdywać drogę do wolności w sobie samym (s. 264-265).

Blisko Syna i blisko wierzących w Chrystusa

Adam Wojtczak, *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny, Poznań 2005.

Maryja idąca w pielgrzymce wiary z uczniami Chrystusa, w założonym przez Jej Syna Kościele i Matka Boga Człowieka, ze względu na Chrystusa obdarowana licznymi przywilejami; zjednoczona ze swoim Synem w życiu ziemskim i wyniesiona do chwały po Jego zmartwychwstaniu, kiedy dobiegło końca także jej życie na ziemi. W tym drugim przypadku bardziej jako wzór cnót, ideał, choć jej bliskość wobec Syna nie oznacza oddalenia się od Jego wyznawców, a jej doskonałość i królewskość nie czynią jej niedostępną. Innymi słowy dwa wymiary i dwa sposoby patrzenia na Matkę Jezusa: chrystotypiczny, czyli postrzegający ją bardziej „po stronie Chrystusa”, z Nim zjednoczoną, i eklezjotypiczny, „umieszczający” ją bardziej w Kościele, z pielgrzymującym do Królestwa niebieskiego ludem Nowego Przymierza. Oba sposoby patrzenia na Maryję, zarówno w systematycznej refleksji wiary, jak i w pobożności, zdobyły sobie trwałe miejsce. Potwierdza to także Sobór Watykański II, który w konstytucji *Lumen gentium* (VIII rozdział) widzi nie tylko możliwość, ale też potrzebę jednej i drugiej drogi, przy dostrzeżeniu ich wzajemnej komplementarności.

Książka ks. Adama Wojtczaka pt. *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*, opublikowana w Wydawnictwie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, jak na to wskazuje tytuł, opowiada się wyraźnie za tzw. chrystotypicznym kierunkiem w mariologii i pobożności maryjnej. Autor bardzo konsekwentnie i dość wnikliwie odniósł się do nauczania papieża Jana Pawła II (tu głównie jego encyklika *Redemptoris Mater* i katechezy środowych audiencji generalnych w latach 1995-1997), oceniając jego mariologię jako przede wszystkim chrystocentryczną. W takim też kierunku przeanalizował pisma i wypowiedzi papieża: „Nikt w dziejach świata bardziej niż ona nie „dostępł udziału w Nim”, w Chrystusie, Nikt nie był w dziejach świata bardziej chrystocentryczny i bardziej chrystoforyczny niż Ona” (Jan Paweł II, *Salus populi Romani*, homilia podczas Mszy Świętej w bazylice Matki Boskiej Większej, 8.12.80). Po dokładnej lekturze książki można się jednak zorientować, że bardziej wnikliwa, a przede wszystkim wyczerpująca analiza tekstów Jana Pawła II, poświęconych osobie Maryi i jej miejscu w historii

zbawienia, pozwala dostrzec także wyraźny, eklezjotypiczny charakter mariologii tego biskupa Rzymu. Nie upoważnia to oczywiście do stwierdzenia, że ks. Wojtczak „narzuca” mariologii Jana Pawła II chrystocentryzm, czy też, że nadmiernie go eksponuje. Nauczanie Papieża na temat Maryi rzeczywiście nosi na sobie taki właśnie, bardzo charakterystyczny rys. Niemniej w znaczącym stopniu dostrzega i uwypukla również misję oraz obecność Maryi z pielgrzymującym ludem do Królestwa niebieskiego, gdzie Jan Paweł II podkreśla szczególnie jej wiarę oraz macierzyńskie posłannictwo, nie ograniczające się tylko do Jezusa, ale obejmujące wszystkich, którym Jezus, w osobie św. Jana, przekazał ją za Matkę. Zwłaszcza, że ks. Wojtczak bardzo precyzyjnie odróżnia mariologię Jana Pawła II, podkreślając jej walory i niewątpliwe osiągnięcia, od przedsoborowej mariologii, która – szczególnie przez przywileje Maryi – stawiała ją bardzo blisko Chrystusa, przez co nie uniknęło oderwania jej od wierzących w Chrystusa. Na swojej drodze wiary Maryja jest u boku Syna oraz jako świadek wiary dla Kościoła. Papież posługuje się dość charakterystycznymi terminami w tym kontekście, np. „ontologia wiary”, „pielgrzymka wiary”, „wzrastanie Maryi w wierze”, „heroizm wiary”, „półcień wiary”, „trud serca”, „ciemna noc wiary” i wreszcie „kenoza wiary”. Wystarczy zacytować: „Powiązanie wiary Maryi z wiarą Kościoła jest natury wewnętrznej. Maryja, będąc pierwszą, jest również w środku Kościoła...” Nie jest to tylko wzorczy charakter wiary Maryi, ale również apelacyjny (s. 60). Maryja postrzegana przez pryzmat wiary jest nam o wiele bliższa niż postrzegana przez pryzmat przywilejów (s. 85) Chodzi zatem o kroczenie śladami Maryi, czyli o ciągłe przechodzenie od maryjności pobożnościowej do formacyjnej. Przepowiadanie o wierze Maryi ukazuje ją jako głęboko odczuwającą potrzeby i pragnienia ludzkie, bliską cierpiącym, pokrzywdzonym, biednym.

Szczególnym tytułem do tak obszernego opracowania nauczania Jana Pawła II pod tym kątem jest jego – jak to ujmuje autor – „maryjność”, która w jego refleksji mariologicznej oraz pobożności maryjnej znacznie przewyższa poprzedników (Pius XII, Jan XXIII i Paweł VI), nazywając ich także, ze względu na nauczanie, „papieżami maryjnymi”. Owego chrystocentryzmu – jak podkreśla ks. A. Wojtczak - w swojej mariologii oraz pobożności maryjnej Jan Paweł II uczył się przez całe swoje życie, od najmłodszych lat. Uczył się na drózkach w Kalwarii Zebrzydowskiej, które nie tylko maryjne, ale głęboko Chrystusowe, w sanktuarium na Jasnej Górze, ale także od Ludwika Grigniona de Monfort. Odnalazł się ze swoim zainteresowaniem i nauczaniem zwłaszcza w pracach Soboru Watykańskiego II nad konstytucją *Lumen gentium*, szczególnie jej VIII rozdziałem, poświęconym Najświętszej Maryi Pannie w kontekście tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Potwierdzeniem tego jest też – jak to określił Kudasiwicz – „kopernikańska rewolucja” w pobożności maryjnej: „przez Maryję

do Jezusa, ale i przez Jezusa do Maryi”, co Jan Paweł II ogłosił na zakończenie XX Kongresu Mariologiczno-Maryjnego w dniu 24 września 2000 r. Treść ta obecna jest w *Redemptoris Mater*. Choć tak naprawdę owa „rewolucja” rozpoczęła się znacznie wcześniej, ponieważ Papież tylko przenosi, ogłasza na forum Kościoła powszechnego, osiągnięcia, w znacznej mierze własne, obecne od wielu lat w polskiej myśli mariologicznej.

Przez niektórych autorów uzupełnienie to odczytywane jest jako nadzieja na rozwiązanie wielu problemów związanych z obrazem Maryi w pobożności ludowej, którą niestety częściej się krytykuje niż usiłuje się na nią wpływać i korygować ją przez systematyczną refleksję oraz zaangażowanie duszpasterskie. Ks. Wojtczak, opracowując w swojej publikacji nauczanie Jana Pawła II na temat pobożności maryjnej, wskazuje na dwie, zagrażające temu przedsięwzięciu skrajności: zbyt szczegółowe opracowanie tego zagadnienia lub zbyt ogólne. Dlatego też wybiera drogę pośrednią, poszukując pewnej harmonii między tym co szczegółowe, a tym, co ogólne (s. 152). Poza tym ukazuje Jana Pawła II jako odwołującego się pod tym względem do pozytywnego wykładu, perswazji, ukazując go jako rozumiejącego złożone przyczyny, problemy i usiłującego im zaradzić (s. 156), podczas gdy Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* – jego zdaniem – bardziej skłonny jest do krytyki i wytykania błędów pobożności maryjnej. Tymczasem tej, zdaniem Jana Pawła II, nie można odrzucić, ponieważ odzwierciedla się w niej kultura poszczególnych narodów i ludów. Stąd odrzucenie jej oznaczałoby rezygnację Kościoła ze swojej drogi, którą podąża od początku, od dnia Pięćdziesiątnicy, gdzie doszło do spotkania z ludźmi, pochodzącymi z różnych kultur (s. 158). Wiele miejsca autor monografii poświęca tekstom Papieża, w których chce on dowartościować, cenioną przez siebie pobożność ludową, w której dostrzega niezwykle dynamizm religijny. Nie pozwala także uważać jej za niższą formę religijności, gdyż – jak naucza – jest ona wyrazem spotkania duszy ogarniętej łaską i ukształtowanej przez przenikanie się dzieła ewangelizacji oraz miejscowej kultury (s. 159). Również Jan Paweł II dostrzega możliwość napięć między ludową pobożnością, a ortodoksją. Stwierdza nawet, że będą one istniały zawsze, ale zawsze też trzeba – jak podkreśla – dążyć do ideału połączenia ich, zharmonizowania. Jako najbardziej skuteczną drogę w tym kierunku wskazuje uzgodnienie pobożności maryjnej z liturgią, pogłębienie jej lekturą biblijną, gdyż – jak odnotowuje to ks. Wojtczak – kto czyta Biblię, nigdy nie wpadnie w maricentryzm (s. 163). Jako szczególną w tym kontekście, a nawet w pewnym sensie wzorcową, Jan Paweł II przedstawia polską drogę maryjną (s. 182-183). Zdrowa pobożność maryjna jest poza tym dla Papieża podstawą łączenia pobożności chrystotypicznej i eklezjotypicznej (s. 206)

Podkreślany przez autora publikacji chrystocentryzm refleksji mariologicznej Jana Pawła II pozwala na – jak to określa – „zdrowe” ujęcie

prawdy o królewskiej godności Maryi, która jest organicznie związana z królestwem Jezusa Chrystusa. Wynika z tego, że dopiero szersze rozumienie królewskiego posłannictwa Jezusa, które nie ogranicza się tylko do społeczno-politycznych ujęć, ale jest misją na wskroś religijną i nadprzyrodzoną, pozwala lepiej zrozumieć służebny charakter panowania Maryi, która, podobnie jak jej Syn, idzie do chwały drogą służby, cierpienia i śmierci.

Niewątpliwym osiągnięciem nauczania Jana Pawła II na temat Maryi, co skrupulatnie odnotowuje autor książki, jest powrót do źródeł i dowartościowanie refleksji teologicznej o dane z Objawienia. Przy czym dość istotny wątek stanowią tu teksty ze Starego Testamentu, którym ks. Wojtczak poświęca prawie 30 stron swojej pracy. Jak podkreśla, Papież w swojej refleksji mariologicznej traktuje ST jako bazę, punkt wyjścia, ale również jako świadectwo działania Ducha Świętego, który poprzez inspirację wielu autorów ukierunkowywał starotestamentalne Objawienie ku Chrystusowi, narodzonemu z Dziewicy Maryi (proroctwa o mesjańskim macierzyństwie Maryi, postaci kobiet ze ST, poprzedniczek Maryi – typologie Maryi, teksty o Córce Syjonu, które Jan Paweł II odnosi do Bogarodzicy). Jan Paweł II jest bowiem przekonany, że niektóre teksty ST, zapowiadające Mesjasza, wskazują także na postać kobiety. Odwołując się do tekstów prorockich, historycznych i mądrościowych, gdzie stopniowo rozwijana jest prawda o powołaniu Maryi na Matkę Syna Bożego, wskazuje na obraz Maryi w Nowym Testamencie, który właśnie przez to jest „utkany całkowicie z nici ST”. Trzeba przy tym wspomnieć, iż w tekstach papieskich obecne są owoce najnowszych ujęć egzegetycznych, co stwarza nowe możliwości, otwiera przed mariologią nowe horyzonty i przez to wychodzi naprzeciw wielu postulatom o głębsze, bardziej wnikliwe dowartościowanie jej o dane biblijne, o co od lat na naszym rodzimym gruncie upomina się J. Kudasiewicz. Na uwagę zasługuje także częste odnoszenie się Papieża do Ojców Kościoła, których teksty trudno przecenić pod względem biblijnego – zwłaszcza starotestamentalnego – kontekstu wypowiedzi na temat Bożej Rodzicielki.

Książka ks. Wojtczaka – jak sam autor przyznaje – to zbiór dziesięciu artykułów, spośród których niektóre były publikowane oddzielnie. Poprzez taką formę ks. Wojtczak chciał nadać im spójną całość. Niestety – jak zauważa – niektóre z nich zachodzą na siebie treściowo, co powoduje, iż trudno uniknąć powtórzeń. Szkoda więc, że zbierany przez lata materiał nie został nieco bardziej krytycznie opracowany przez autora pod kątem obranego zamierzenia. Inny problem, który się narzuca przy lekturze tej pracy, to dość wyraźnie preferowana encyklika *Redemptoris Mater*; bez wątpienia bardzo istotna w nauczaniu Jana Pawła II, niemniej inne teksty mogłyby być nieco bardziej wyeksponowane. Może jednak do wyraźnego wyartykułowania chrysto-

centryzmu mariologii i pobożności maryjnej Jana Pawła II taki sposób postępowania był najbardziej odpowiedni.

Książka kończy się wyraźnym wezwaniem do realizacji w życiu chrześcijańskim i chrześcijańskiej pobożności tego wszystkiego, co wynika z systematycznej refleksji wiary wsłuchującej się i wpatrzonych w świadectwa biblijne oraz Tradycję. Ostatni fragment publikacji nosi tytuł: „Pastoralne przesłanie chrystocentryzmu pobożności maryjnej”. Można zatem powiedzieć, że przez umieszczenie na końcu swojej monografii bardzo praktycznych wskazań oraz sugestii, autor próbuje wskazać sposoby wykorzystania poczynionych przez siebie refleksji. Odczuwa się jednak brak bardziej wyczerpującego podsumowania, co można zawsze zrobić w zakończeniu, którego w pracy zabrakło.

W sumie na pracę ks. Wojtczaka, będącą cenną pomocą w wykładzie i studium mariologii na akademickim poziomie, należy spojrzeć z dużym uznaniem. Podkreślany przez autora chrystocentryzm papieskiej mariologii ma ogromne znaczenie w dialogu ekumenicznym, w którym problematyka mariologiczna stanowi ciągle dość poważny problem. Znaczącą część swojej pracy autor poświęca rozumieniu wiary, ukazując ją – jak chce tego oczywiście Jan Paweł II – jako w pełni biblijne, tak jak zalecał to Sobór Watykański II, a nie np. „scholastyczne”, sprawiające coraz więcej problemów w szybko zmieniającej się mentalności współczesnego człowieka i w kontekście metodologii coraz bardziej „rozrywanej”, szybko dzielącymi się i mnożącymi naukami szczegółowymi. Jak zauważa np. Urs von Balthasar, skoncentrowanie się na wierze w problematyce mariologicznej, co jest wiodącym tematem encykliki *Redemptoris Mater*, prowadzi może do „pasjonującego dialogu z Lutrem”, poprzez wychodzenie naprzeciw ewangelickim zasadom *solus Christus* oraz *sola scriptura*.

WYWIAD

PRZYGODY Z OPATRZNOŚCIĄ

Z biskupem seniorem Ignacym Jeżem

rozmawia ks. Henryk Romanik (9. 11. 2006)

- *Księżo Biskupie, rozpocznijmy rozmowę od fenomenu zadziwienia życiem z perspektywy podziwianej długowieczności.*

- Dzisiaj, gdy patrzę na moje życie z perspektywy ponad dziewięćdziesięciu lat, to się już niczemu nie dziwię. Gdy wszystko zbieram w pamięci, to podoba mi się tytuł, który wybrała autorka wywiadu-rzeki ze mną: „Przygody z Opatrznością”.

Najpierw słowo „przygoda”, które wzięte jest z harcerstwa. Odkąd wstąpiłem do harcerstwa, faktycznie na wszystko patrzyłem trochę jak na przygodę. Gdy z seminarium wyrzucono prawie 40 kleryków, ale mnie nie, pomyślałem - ot, przygoda...

Potem pojechaliśmy na wycieczkę z reprezentacyjną drużyną harcerską do Lachsenburga koło Wiednia. Ja byłem zastępowym, a drużynowym ks. Bonifacy Sławik, późniejszy kapelan arcybiskupa Gawliny. Wychowawcy postawili harcerstwo na bardzo wysokim poziomie, a często powtarzali nam słowo „przygoda”. W praktyce był nieustanny szereg przygód. Któregoś dnia musieliśmy zdobyć sprawność „ćwika”, która polegała na przeżyciu 24-godzinnej wycieczki. Razem z kolegą udało nam się przetrwać taką wyprawę za dnia i w nocy; tak zostaliśmy „ćwikami”. Z czasem zostałem podharcemistrzem.

Gdy gestapo zamknęło mnie w 1942 roku, po trzech tygodniach siedzenia w pojedynczej celi zacząłem tak myśleć: „Młody człowiek, po pięciu wspaniałych latach kapłaństwa, a tu koniec. Teraz poślą do obozu i sprawa załatwiona”. Wtedy sobie powiedziałem: „To też inna forma przygody, bo można pracować duszpastersko, głosić kazania, odprawiać msze, spowiadać, ale... można też siedzieć w więzieniu. Dlaczego nie? Pan Bóg wybiera dla ciebie raz taką, a raz inną przygodę. Zobaczmy”. I takie rozmyślanie mnie uspokoiło, chociaż nigdy nie wiadomo, jak się taka przygoda skończy.

Potem był transport pociągami do obozu, który trwał trzy tygodnie. Którejś nocy na *Polizeipraesidium* we Wrocławiu, otrzymałem bezcenną odpowiedź na moje wątpliwości. Podchodzi do mnie jeden z więźniów i pyta: „Jesteś księdzem?”. „Tak – odpowiadam – zamknęli mnie za odprawienie mszy w Hajdukach za mojego proboszcza zmarłego w Dachau”. - „Tu jest grupa

oficerów, piłkarzy z KS „Śmigły” z Wilna. (Oni grali chyba nawet w drugiej lidze.) Posadzili nas, że byliśmy organizatorami buntu w oflagu i wiozą nas na *Sondergericht* (sąd specjalny), a to wiąże się nawet z możliwością wyroku śmierci. Trochę się boimy i może być nas wypowiadał...”

Ma sens taka przygoda, bo możliwości wypowiedzenia tych kandydatów na śmierć, z którymi siedziałem tamtej nocy na policji we Wrocławiu, nie miałbym nigdy.

A potem w transporcie spotkałem „ślepego Maxa”, który pokłócił się ze swoim przełożonym, a ten zakwalifikował go do *Arbeitssehe*, to znaczy do takich, co się wykrecali od roboty. W obozie nosili oni czarne trójki. Jak to, ślepego można było posłać do obozu! Patrzyłem, jak jego koledzy mówili mu: - Patrz, dziś są takie małe porcje chleba... a ci koledzy-bandyci po prostu okradali go z jedzenia. Zaproponowałem Maxowi, że się nim zaopiekuję, by bronić go przed złodziejami. Bardzo się ucieszył, bo już w trakcie ładowania nas na ciężarówkę w drodze do Dachau, mogłem mu pomóc. I gdy pomagano nam kolbami i kopniakami przy wsiadaniu, esesman pyta, dlaczego go podtrzymuję. No to mówię: - On jest ślepy i muszę go prowadzić. -

Przez to i ja mniej oberwałem, bo miałem Maxa pod opieką. Tak sobie mówię: - Każda przygoda ma swoje złe i dobre strony. -

Udało mi się przeżyć obóz. Po wyzwoleniu spędziłem jeszcze jeden rok w Goepingen, gdzie zbierano uwolnionych Polaków, którzy pracowali wcześniej u bauerów. Był tam rotmistrz Musiał-Pęczynski, który wzywał: - Zostajemy, będziemy tworzyć emigrację! Mówię do niego: - Panie rotmistrzu, z chłopakami od bauerów - emigrację? To nie ma sensu, żeby oni tu siedzieli u rodzin niemieckich i z nimi się wiązali. Co to za emigracja, trzeba wracać do domu i tam pracować u siebie! - A ksiądz pojedzie z nami? - zapytali. Zgodziłem się i wróciliśmy w 1946 roku do Polski.

Przez 12 lat byłem katechetą, a potem rektorem niższego seminarium duchownego. Chińczycy ponoć mówią: „Obyś cudze dzieci uczył” i traktują to jako przekleństwo, a ja mówię, że to była ciekawa przygoda. Stu dwudziestu chłopaków mieszkało w internacie, a w całej szkole mniej więcej trzystu uczniów trzeba było jakoś prowadzić.

- *Czy młodzież wtedy była bardzo trudna, czy zwyczajna jak na owe czasy? Teraz tyle dyskutuje się o sprawach szkolnych i kryzysie wychowania...*

- Z porównywaniem dawnej i dzisiejszej młodzieży jest niełatwo. Trzy lata temu katecheta w gimnazjum im. Mickiewicza w Katowicach zaprosił mnie, by tam przeprowadzić rekolekcje. Bronilem się: - Czyś ty na głowę upadł? Ja zdawałem maturę w 1932 roku, siedemdziesiąt lat temu! Jednak rekolekcje się odbyły i młodzież nawet przychodziła mnie słuchać. Na

zakończeniu urządzono rodzaj konferencji prasowej i zapytali mnie: - Jak ksiądz biskup ocenia nas w porównaniu z kolegami z lat maturalnych biskupa? - Mówię im: - To się nie da porównać. Dzisiejszy człowiek jest zupełnie inny, przez gazety, telewizję, komputer, Internet. Dzisiaj samochody, ba, samoloty, to codzienność, a ja musiałem słuchać koncertów konkursu szopenowskiego w radiu na kryształek, żeby cokolwiek można było złapać.

Pamiętam niewidomego Węgry, Imre Ungara, który zajął pierwsze miejsce. Zachodziłem wtedy w głowę, jak on mógł się nauczyć na pamięć całych koncertów i innych utworów. I to jest też zadziwienie życiem.

- *Czasami spotkanie z kimś ciekawym albo ważnym odmienia nasze losy. Jak to było z decydującymi spotkaniami w życiu Księdza Biskupa?*

- Wkrótce rozpoczęła się nowa przygoda. Któregoś dnia, a było to 13 maja (1960), na Matkę Boską Fatimską, wezwał mnie kardynał Wyszyński i zapytał podstępnie: - Jak ksiądz rektor myśli, po co ja go tu wezwałem? - Na pewno chodzi o seminarium duchowne - mówię mu - które już dwa razy komuniści próbowali zamknąć, a ksiądz prymas może nas jeszcze przed tym uratować. Przedstawiam mu moje akta, on kiwa głową, uśmiecha się. Myślę: - Dobrze trafiłem.

Jak mi już tchu zabrakło, to podsunął mi kartkę i mówi, że papież Jan XXIII chce mnie biskupem mianować - ale ja muszę na to wyrazić zgodę. Ja mówię: - Proszę księdza prymasa, tam jest napisane, że miałbym być biskupem pomocniczym w Gorzowie. Tam już są przecież dwaj biskupi ze Śląska, Pluta i Stroba. Jak jeszcze ja dojdę, to przecież ci księża będą mieli żal, że nie wybrano nikogo z lokalnych kandydatów.

Prymas miał na wszystko gotową odpowiedź: - A może Ojcu Świętemu zależało, żeby przynajmniej między wami była zgoda, bo przecież różnie bywało na Ziemiach Zachodnich...

Dyskutuj po tym z prymasem, więc zamilkłem. Prymas pyta: - Czy to milczenie mam przyjąć jako wyrażenie zgody? Odpowiedziałem: - Tak. I zaczęła się moja nowa przygoda biskupia w Gorzowie, a znowu po dwunastu latach zostałem biskupem ordynariuszem w Koszalinie.

- *Czy Ksiądz Biskup w swoich czasach śląskich znał trochę Pomorze albo Koszalin? Przecież to przed wojną był inny kraj...*

- Ja się urodziłem (31.07.1914) także w „innym kraju”! Zналиśmy trochę Pomorze tylko z przyjazdów wakacyjnych, ale poza tym nic więcej.

Sytuacja ludnościowa na Pomorzu była nie do porównania z moimi rodzinnymi stronami. Lokalne społeczeństwo tu się cały czas dopiero tworzy.

Potrzeba 50-60 lat, a może i 5-6 pokoleń, żeby wyrosła tutejsza tradycja, lokalna kultura. Kto to jest ksiądz ze Śląska, to wszyscy mniej więcej wiedzą, ale powiedzieć, czym cechuje się ksiądz z Koszalina, nie jest takie proste. Na pewno jest ogromnie pracowity. Wiem, że mając 4 filie plus kościół parafialny do obsłużenia, ksiądz tutejszy ma co robić. Nieraz nawet ukrywali przed biskupem, że odprawiali w niedzielę więcej mszy, choć wolno im tylko 4 razy w niedzielę stawać przy ołtarzu.

- Biskup nie odpowiada tylko za sprawy duszpasterskie, ale i za społeczne, ludzkie. Jak to było w pierwszych latach biskupowania pośród przybyszów z Kresów, z Wielkopolski, czy z innych stron?

- Jeszcze jako młody biskup w Gorzowie wyjeżdżałem na wizytacje. Po mszy lubiłem rozmawiać z ludźmi i kiedyś zapytałem, czy odwiedzają sanktuarium maryjne w Rokitnie. A oni ze śmiechem odpowiedzieli, że tylko do Kochawiny pod Lwowem, bo dziadek i tato prowadził ich tam, więc uznają tylko Kochawinę, bo o Rokitnie nikt im nie mówił. Zanim zaczęto pielgrzymować do pomorskich sanktuariów, trzeba było sporo czasu, aby powstała np. tradycja pielgrzymowania do naszego Skrzatusza.

Podobnie było ze zwyczajami między księżmi. Kiedyś mówił mi wikary, że proboszcz spod Lwowa przejmował wszystkie ofiary kołędowe, a później inny z Wilna połowę mu oddał. Także i te praktyczne sprawy pokazywały odmienne podchodzenie do różnych rzeczy i przyzwyczajenia kleru. Urządziliśmy więc synod diecezjalny, który ustanowił lokalne prawa. Jednak więzi z miejscami pochodzenia w kolejnych pokoleniach są na tyle silne, że nawet młodszy chętnie udają się np. do Ostrej Bramy, do ojczyzny babci.

- Czy można nazwać te procesy społeczne i religijne dojrzewaniem tożsamości małej ojczyzny, patriotyzmem nowego domu?

- Dojrzewanie dzieje się na naszych oczach. Ludzie uczestniczą w nim przez przywiązanie do swojego środowiska, np. do teatru, kina, filharmonii. Nade wszystko przez tworzenie nowej przestrzeni modlitwowej. Gdy Koszalin miał 30 tysięcy mieszkańców, były tu dwa kościoły, a gdy liczył już 80 tysięcy, nic się nie zmieniło. Władze były nieugięte, dopiero w nowych czasach postawiono kolejne świątynie.

- ...ale wtedy promowano inny kształt ojczyzny: bez kościołów.

- Tak rodzi się ta mała ojczyzna: przez przywiązanie do miejsca i nowe więzi międzyludzkie. To widać choćby w wyborach do władz lokalnych, gdy ludzie mają zaufanie do tych, których znają. Ja mogę to powiedzieć o moich

rodziny stronach między Tarnowem i Katowicami, gdzie spędziłem jakieś 40 lat i o moim pomorskim domu, gdzie żyję drugie tyle.

- Jednak mówi się w Polsce „biskup koszaliński” mimo wyraźnej melodii śląskiej w mowie Księdza Biskupa.

- To prawda, bo chociaż ja już na zawsze pozostanę Ślązakiem, boć stamtąd przecież czerpałem dużo form duszpasterskich i nawiązywałem do wielu tamtejszych tradycji, które tu wydawały mi się przydatne, to jednak jestem „koszaliński i kołobrzski”. Po mnie przyszedł biskup Domin promujący działalność charytatywną, potem biskup Gołębiowski jako biblista próbował ożywić zainteresowanie Pismem Świętym, a biskup Nycz, odpowiedzialny w Episkopacie za katechezę, zachęcał teraz do odrodzenia katechezy parafialnej. Ja wniosłem swoje, a oni swoje i tak rośnie ta nasza społeczność.

- Ideologia komunistyczna traktowała polską obecność na tych ziemiach tak, jakby świat rozpoczął się tu w 1945 roku. A jakie było podejście biskupów do tej sprawy?

- System marksistowski, zwany wtedy „naukowym”, był dla naszych ludzi czymś kompletnie obcym i narzuconym, i nie było szans, byś ktoś za tym „poszedł w ogień”. To myśmy próbowali integrować w tym środowisku przybyszów polskich z różnych stron. Kiedy zobaczyli oni tu kościoły szachulcowe, w „pruską kratę”, początkowo czuli się obco. Z czasem wnieśli swoje elementy: obrazy, drogę krzyżową, wyposażenie katolickie. Wtedy mogliśmy im powiedzieć, że to od nas zależy, czy będziemy czuli się u siebie.

Ideolodzy powtarzali swoją propagandę w szkole, w pracy, w polityce. Kazali obchodzić nowe, obce święta. Mówiliśmy wtedy, że naszym świętym był 3 maja, a tu przymuszają, by świętować pierwszego maja. To nie było nigdy i nie stało się naszym świętem. Na szczęście zostawiono ten sam hymn narodowy, ale obok przecież była jakaś kompletnie obca „międzynarodówka”, w którą nikt nie wierzył. Ludzie śpiewali to czasem, bo byli zmuszeni. Nie było wyjścia, ale gdyby zamiast kolektywizacji tutejszą ziemię władze komunistyczne rozdzieliły ludziom, to byśmy na Pomorzu mieli teraz rozwinięte społeczeństwo rolnicze, a nie biednych i wygnańców we własnym kraju.

- Kto miał nauczyć ludzi gospodarzenia, gdy nie pracowali na swoim?

- Taki traktorzysta czy dojarka robili tylko to, co kazał im kierownik, ale przecież w planach produkcyjnych to i kierownictwo często nie wiedziało, co się dzieje. Długo także mówiło się, że żyjemy na „poniemieckim”. To

dotyczyło domów, kościołów, szkół i podtrzymywało mentalność tymczasowości i nieodpowiedzialności za swoje środowisko.

A my podpisaliśmy portret biskupa Reinberna w bazylice kołobrzeskiej, że ufundował go jego „pierwszy następca”. Na tym polega logika kontynuacji i zadomowienia Kościoła w lokalnej historii i tradycji małej ojczyzny.

- *Czy nie obawia się Ksiądz Biskup, że nowa fala emigracji zarobkowej i brak pewności egzystencjalnej młodego pokolenia na Pomorzu może zachwiać tą więzią z domem, już nie mówiąc o lokalnym patriotyzmie?*

- Szkoda, ale tak się dzieje niestety. Bywały czasy, jeszcze do lat 60., że ludzie napływowi siedzieli prawie na walizkach i bali się, że tu wrócą Niemcy. Młodszy, urodzeni na Pomorzu już tego nie pamiętają i nie zdają sobie sprawy, że dopiero ustawa „gierkowska” z 1971 roku uczyniła własnością kościelną świątynie i plebanie, ale wcześniej to nie byliśmy na swoim.

Opowiada o tym anegdota o proboszczu, któremu komornik za niepłacenie czynszu za obiekty sakralne chciał zająć piękny obraz z Ostatnią Wieczerzą. Nakleił kartkę z pieczęcią na złoconą ramę i zapowiedział, że wróci tu z transportem. Proboszcz zwinął obraz i zostawił pustą ramę na ścianie, a gdy zdumiony urzędnik zapytał o tamtych na obrazie, przezorny ksiądz odparł: „Tamci? - jak zjedli, to sobie poszli...”

- *Nie można było przecież żyć w takim prowizorium, ciągle „nie-u-siebie”...*

- Ale gdy parafianie mogli już powiedzieć: „Ten kościół jest nasz”, to ruszyły roboty remontowe, nowe budowy i plany rozwoju. Przykładem tego może być klasztor franciszkanów w Darłowie, który został zbudowany, jakby stał tam już od wieków. No i nade wszystko bazylika kołobrzeska, z której teraz jesteśmy dumni w świecie, a niewiele brakowało, by rozebrano na cegły tę powojenną ruinę. Gdy prymas Wyszyński w 1975 roku wszedł pomiędzy resztki ocalałych murów, westchnął: „Czy wy dacie radę to odbudować?”

Ale w księżach i w świeckich była ogromna gorliwość i pracowitość w warunkach niesamowicie trudnych. Ludzie przynieśli ze sobą nie tylko wspomnienia z dawnych stron ojczyści, ale także wielkie przywiązanie do Kościoła i szacunek dla duszpasterza. Kiedy trzeba było podjąć trudne zadania i ksiądz umiał zaprosić do współpracy, to parafianie - i nie tylko - stawali za nim murem. Długo to trwało, by nabrali do siebie zaufania i wzajemnie zaczęli się wspierać. Myślę, że potrwa to jeszcze trochę, aż będzie można powiedzieć, że już ukształtował się „człowiek pomorski”, ktoś o mentalności koszalińskiej

i kołobrzeskiej. Mała ojczyzna Środkowego Pomorza potrzebuje jeszcze dojrzenia.

- *Od pewnego czasu możemy zaobserwować narastające zainteresowanie historią naszego regionu. To nie tylko wiedza i legenda, ale także różne inicjatywy społeczne, prywatne, międzynarodowe na rzecz zabezpieczenia, upamiętniania najstarszych cmentarzy na tych ziemiach: tych ewangelickich, a nawet żydowskich. Nie zawsze tak było. Sam pamiętam likwidację takich „nie-naszych” grobów.*

- Rzeczywiście, świadomość nasza w tych sprawach ostatnio bardzo się zmieniła. Była taka linia oficjalna dawniej, że wszystko, co niemieckie, to nie tylko obce, ale i wrogie. Niezrozumiałe były pierwsze próby wspólnej modlitwy z przybywającymi do nas Niemcami stąd pochodzącymi, którzy chcieli pomodlić się w należącej kiedyś do nich świątyni. Znamy przykłady prawdziwego buntu w parafiach, gdzie pojawiły się takie próby. Nie mówiąc o trudnościach z władzami.

Dopiero możliwość podróżowania na dawne polskie Kresy i odwiedzanie tamtejszych naszych cmentarzy i kościołów otworzyła nam oczy na podobną sytuację Niemców odwiedzających swoje miejsce urodzin i rodzinne groby. Na szczęście nie zlikwidowano wszystkich cmentarzy. Część z nich, na wioskach zwykle, została; zaniedbana i opuszczona, ale ze śladami przynajmniej po nagrobkach i krzyżach. Tam, gdzie nie zostały one rozgrabione i zdewastowane, teraz tworzy się lapidaria i godnie upamiętnia dawnych mieszkańców tych ziem. Długo musieliśmy dojrzywać do tej nowej tożsamości naszej małej ojczyzny.

Nawet nam, byłym więźniom obozów, nie było łatwo mówić o pojednaniu. Ale skoro mówimy w modlitwie: „...odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, to trzeba było skończyć z nienawiścią, poszukiwaniem odwetu, pamięcią tylko o krzywdzie. I podaliśmy rękę na pojednanie. Tak i z tymi cmentarzami: trudno się mścić na bezbronnych nagrobkach, a skoro od innych domagamy się szacunku dla polskich grobów, to trzeba i nam zachowywać się po ludzku i po chrześcijańsku wobec dawnych niemieckich mieszkańców, słowiańskiego kiedyś, a potem długo niemieckiego Pomorza. Mądre jest także pamiętanie o śladach pomorskich Żydów, pierwszych stąd wypędzonych na zagładę. Warto ich wspominać w modlitwie i w wychowaniu najmłodszego pokolenia.

- *Niedawno, 4 listopada, uczestniczył Ksiądz Biskup w odsłonięciu ciekawego pomnika w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen koło Berlina.*

- Przyjęliśmy chętnie zaproszenie kardynała Sterzyskiego z Berlina i zarządu muzeum obozowego, by upamiętnić szczególnych więźniów tego miejsca, o których przez 60 lat się milczało. To właśnie tam transportowano polskich księży z północnych diecezji (Gdańsk, Gniezno, Poznań, Włocławek), aresztowanych już w 1939 roku przez hitlerowców. Dopiero w grudniu 1940 roku wszystkich przewieziono do Dachau. Zdaje się, że na prośbę kard. Bertrama z Wrocławia gestapo zebrało wszystkich księży w jednym obozie koło Monachium, gdzie mieli nawet kaplicę i mogli się jakoś wzajemnie wspierać. W Sachsenhausen przebywało ponad 700 księży, z tego ponad 600 Polaków. Około stu ich zginęło jeszcze w obozie i w czasie transportu przeprowadzanego w nieludzkich warunkach. To właśnie dla nich przygotowano ciekawy pomnik, na którym miały być wyryte także nazwiska zmarłych Polaków. Przesłano mi nawet do korekty listę nazwisk polskich ofiar. W wielkim głazie wycięto krzyż, który położono obok w trawie. To na tym krzyżu są wypisane nazwiska księży.

W moim przemówieniu, na prośbę kard. Dziwisza, wspomniałem też profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, których po aresztowaniu przewieziono do KZ Sachsenhausen. Niektórzy z nich tam też zostali zgładzeni.

- *Kiedy oglądaliśmy w kinie wstrząsający film V. Schöndorffa „Dziewiąty dzień”, oparty na prawdziwych losach luksemburskiego księdza, więźnia z Dachau, Ksiądz Biskup był z nami. Po projekcji zadawaliśmy pytania i w jednej z odpowiedzi, Ksiądz Biskup odparł: „Nawet jak wam wszystko opowiem, to i tak nie zrozumiecie.” Czy tak trudno jest mówić o tamtych przeżyciach, przekazać tamto doświadczenie?*

- To jest praktycznie niemożliwe. Ja sam do dzisiaj nie rozumiem, jak to było możliwe, że ludzie z takiego kulturalnego narodu, wykształceni przecież gestapowcy, potrafili tak kopać leżącego na ziemi człowieka, że ten pozostawał martwy pod ich buciorami. Tytu muzyków, filozofów, pisarzy, naukowców było wśród Niemców, a przecież te wszystkie bestialstwa stały się faktem i zostawiły ślad na wszystkich uczestnikach tamtych wydarzeń. Przecież nie wszyscy byli takim marginesem ideologicznym, a jednak przyzwolili na tyle zła...

W obozie włączono mnie do specjalnego *Arbeitskommando Geometer* jako pisarza na maszynie, który musiał opisywać pomiary geodezyjne na terenie obozu. Nasza trójka miała osobnego *Postena* [strażnika], który pilnował nas, gdyśmy wychodzili poza ogrodzenie. On właściwie nie miał co robić i czasem naciągnęliśmy go na rozmowy o sprawach wojennych. Okazało się, że był na froncie wschodnim, ale wrócił z przestrzeloną ręką i nie mógł w niej utrzymać

karabinu (kto wie, czy sam sobie tego nie zrobił). Opowiadał o zwycięskich marszach ze 100 tysiącami jeńców. Zapytaliśmy go: „I coście z nimi robili?” „No, jak to co? – odpowiadał spokojnie, jakby jadł bułkę z masłem – przecież nie mogła cała armia zostać i pilnować jeńców.” „Ale co z nimi zrobiliście?!” – nalegaliśmy. „Wystrzelaliśmy” – wyjaśnił kulturalnie nasz wykształcony strażnik.

- *W naszej rozmowie słowa „kultura” i „wychowanie” przewijają się dość często. Wiemy, że Ksiądz Biskup sam spisał i podyktował wiele wspomnień już opublikowanych, by podzielić się z młodszymi od siebie ową „przygodą z Opatrnością”. Jaką rolę w życiu Księdza Biskupa, od dzieciństwa w domu i w szkole, odgrywała książka i jakie tytuły powracają chętnie w pamięci?*

- Po tym jak przez 12 lat byłem dyrektorem gimnazjum św. Jacka (w Katowicach) i rektorem niższego seminarium duchownego, pozostało mnóstwo doświadczeń. Zachęciłem moich wychowanków, z którymi mam do dziś dobry kontakt, by zebrali to wszystko. Udało się wydać dwutomową historię i zbiór przygód, osobistych świadectw i opowieści.

Uważam, że książka jest najlepszym pomnikiem. Nie te z kamienia czy ze spizu, ale właśnie książka najlepiej przywołuje wspomnienia i wychowuje. Pomnik można zniszczyć, zamienić na bruk, ale żeby z tysiąca egzemplarzy książki wszystkie miały zginąć, to chyba niemożliwe. To, co pozostawimy zapisane, nawet po 100 latach będzie mówiło o nas i naszej twórczości, dorobku, przeżyciach.

Tytuły, które mi towarzyszą od najmłodszych lat i w pracy wychowawczej, to nade wszystko Trylogia Sienkiewicza. Nawet mam w domu takie eleganckie wydanie, do którego co jakiś czas zaglądam. Kiedy po wojnie organizowaliśmy wykłady dla „katolików głębiej myślących” (nie można było mówić, że to dla inteligencji), przydzielono mi zadanie, bym opowiedział o dziele Antoniego Gołubiewa „Bolesław Chrobry”. Wspaniała historia i jak napisana! Musiałem przebrnąć przez wszystkie 6 tomów, ale nie było to morderką. Przeciwnie, bo uważam, że jest to jedna z najlepszych i najpiękniejszych książek, jakie ukazały się u nas po wojnie. Wielkość Gołubiewa polega m.in. na stworzeniu oryginalnego języka dla przedstawienia owej piastowskiej sagi. To nie tylko rzecz do czytania, ale i kopalnia portretów postaci przydatnych w wychowaniu.

W 1948 roku maturę zdawała klasa, której byłem wychowawcą i do której należeli np. Wojtuś Zabłocki, mistrz olimpijski w szermierce (nasza klasa stała się przez niego sławna), i redaktor Wolnej Europy, autor wybitnej monografii „Nie paść na kolana. Szkice o polskiej polityce lat powojennych”,

Marek Łatyński. Czytam też książkę pana Grajewskiego „Wygnanie” o katowickim biskupie Adamskim, jednym z wypędzonych w latach 50. ze swojej diecezji. Mam też na półce rzeczy o polskich lotnikach, nauczycielach, księżach.

- *Widać wyraźnie, że Ksiądz Biskup przywołuje tytuły z nurtu historycznego. Czyżby zaufanie do historii jako „magistra vitae”?*

- Rzeczywiście, zawsze interesowała mnie historia bardziej od języków, matematyki, czy przyrody. Sam napisałem pracę magisterską z dziejów obrazu Matki Boskiej Piekarskiej, która była oparta na dokumentach kapituły krakowskiej. Gdybym dostał we właściwym czasie trochę urlopu na pracę naukową, to pewno zdobyłbym i doktorat, ale biskup Bieniek powiedział, że zależy mu bardziej na pracy w seminarium niż na moich tytułach i nie dał mi urlopu.

- *Kwartalnik „Latarnia morska” zdobywa środowisko czytelnicze, które żyje w procesie przemian europejskich, odnajduje się jakoś w nowych realiach polskich i szuka wyraźnych znaków pomorskiej kultury. Szkoda, że nie wszyscy mają do niej dostęp, ale też i niezbyt wielu jej szuka.*

- Niestety rzeczywistość społeczna jest taka, że są wśród nas i tacy, którzy nie chcą mieszkać kulturalnie i wybierają swój, często dramatyczny, styl życia. Część z nas nie chce, może nie potrafi, uczestniczyć w tworzeniu wspólnego dobra. Także na Pomorzu, także w Kołobrzegu.

Kiedy zostałem biskupem tej diecezji, w rozmowie z socjologiem z KUL-u opowiadałem o tym milionie mieszkańców, o pięciuset księżach. - Jak z tego stworzyć wspólnotę? - rozważałem. Odpowiedział mi, że trzeba się nastawić na to, że część (może 10 %) będzie stwarzała kłopoty. Z pozostałymi można współpracować. Te szacunki się sprawdzają i z większością daje się lepiej albo gorzej tworzyć tutejszą, tę kościelną i tę społeczną, małą ojczyznę.

- *Kiedy zimą 1982 roku Ksiądz Biskup odwiedzał w Paradyżu swoich seminarzystów, podzielili się podejrzeniami, że są wśród nas donosiciele. Wtedy usłyszeliśmy odważną myśl: „Nie bójcie się. Pamiętajcie, że od początku w Kościele co dwunasty... to Judasz. Musimy sobie z tym poradzić.” Pamiętaliśmy te słowa, przglądając się sobie i nie chcąc być tym „dwunastym”.*

- To prawda, może nie dosłownie, ale taka była rzeczywistość. Cokolwiek udało nam się zrobić, to dzięki solidarnej współpracy owych 90%.

Takie wychowanie i takie duszpasterstwo, które respektują wolność, dają owoce i umożliwiają podejmowanie trudnych odpowiedzialności. To najbardziej sprawdziło się na księżach, na ludziach budujących nowe kościoły. Kiedy pomyślę dzisiaj o kołobrzeskiej konkatedrze, gdzie podczas odbudowy zwiedzałem rusztowania (nieraz było to dość niebezpiecznie), podziwiam dokonane dzieło, które dziś nie ustępuje średniowiecznym budowlom. A to wszak w większości rekonstrukcja.

- *Uświadamiam sobie, że po godzinie rozmowy o wychowaniu, o historii, o kulturze, właściwie nie mówimy o Panu Bogu. Mam teraz trochę „księżowskie” pytanie: jak się modli biskup, człowiek odpowiedzialny za milion ludzi, za setki swoich księży; znający nasze problemy od podszewki? Jak to wszystko mieści się w sercu, w słowach, w rozmowie z Bogiem?*

- Muszę powiedzieć, że we wszystkim, o czym mówimy, niejako „na zapleczu” jest Pan Bóg. Jednak przywoływanie tego bez przerwy nie ma sensu. Bez Boga przecież nie jestem biskupem i bycie księdzem jest niemożliwe. Kiedy pewien wojewoda przestał urzędować, to wrócił do swojej pracy profesorskiej, a ja nawet na emeryturze jestem dalej biskupem i działam jako biskup. Taka jest prawda o mojej modlitwie.

- *Pośród czytelników „Latarni” mogą się znaleźć i tacy, którzy do kościoła (prawie) nie chodzą, mają problemy z modlitwą...*

- I co ja mam z nimi zrobić? Jak nie chcą mieć ze mną do czynienia, to przecież ich nie przymuszę, ale nie powiem, że spisuję ich na straty. Nawet jeżeli w tym umownym milionie jest ich 100 tysięcy; mój Boże, dwa razy Kołobrzeg! Może ludzie nie wiedzą, ale w każdej mojej Mszy św. są oni wszyscy, a nade wszystko moi księża. Bo ja jestem tu u siebie i za tych moich ludzi odpowiadam przed Bogiem. Więzi z rodzimą diecezją katowicką to jedno, a moje biskupie życie to drugie. Kiedy arcybiskup Zimoń chciał mnie na emeryturze zabrać do Katowic, to mu grzecznie podziękowałem, bo przecież na Pomorzu jest moje miejsce, mój dom.

- *W swoich opowieściach i publikacjach Ksiądz Biskup wspomina chętnie człowieka, który widnieje tu na kilku fotografiach. Prosimy o podzielenie się wspomnieniem o spotkaniu z Janem Pawłem II.*

- Muszę rzec, że przyjaźń z biskupem Wojtyłą od początku była wielką przygodą. Kiedy zostałem młodym biskupem, on odpowiadał w Episkopacie za duszpasterstwo młodzieży. Powiedział mi wtedy: - Ty byłeś za młodu

moderatorem diecezjalnym Sodalicii Mariańskiej” (to była przedwojenna organizacja kościelna skupiająca prawie pół miliona młodzieży), to weź za mnie pracę z młodzieżą, a ja przejdę do duszpasterstwa rodzin.

Zgodziłem się i jakiś czas współpracowałem z nim, bo wprowadzał mnie w swoje metody, poznawał z ludźmi.

Tak też było z przygodami kajakowymi. Cóż za wyprawy Krutynią, Drawą, Brdą. A Czarna Hańcza: cóż za wspomnienia!... Paszportów nie mieliśmy, więc nie było podróży zagranicznych, ale te kajaki! Podróżował z nami także biskup Stroba, jeszcze jako rektor seminarium katowickiego, który zaprzyjaźnił się z Karolem w Krakowie. Po wakacjach opowiadaliśmy o tych wyprawach, a właściwie do końca Jan Paweł II pytał: - A jak tam Drawa? Dalej taka zarośnięta trzcinami?

On zawsze mówił do mnie „Ignaś”, ale mi nie wypadało przecież w Rzymie mówić do niego „Karolu”, chociaż wcześniej byliśmy 18 lat kolegami w Episkopacie.

- „Człowiek, który został Karolem”...

- Muszę przyznać, że nie widziałem żadnego z ostatnio zrobionych filmów o Janie Pawle II. Po tym jak rozczarowałem się filmowymi postaciami „mojego” Wołodyjowskiego, czy Basieńki, powiedziałem sobie, że lepiej niech Ojciec Święty zostanie w moim sercu takim, jakim go znałem, a nie w ekranowej podróbce. Ja go jeszcze dobrze pamiętam i nie chcę podziwiać niezbyt udanych wysiłków filmowców.

- *Pamiętamy też słynny różaniec koszaliński w 1991 roku u stóp Reformatorów w witrażach koszalińskiej katedry. Warto dodać, że są one rówieśnikami Księdza Biskupa, bo ufundowane w 1914 roku.*

- Klęczeliśmy obok siebie i zauważyłem, jak Papież spoglądał w czasie modlitwy na postać widniejącą w jednym z witraży. Uznałem, że należą mu się moje wyjaśnienia i po nabożeństwie (transmitowanym na cały świat przez Radio Watykańskie) pokazałem mu nasze rzeźby mistrza Wencla z Iwięcina – Wit Stwosz to on nie jest, ale nasz najlepszy z tamtych czasów – oraz wyjątkowe witraże. Chyba nigdzie na świecie nie ma w katolickiej katedrze wizerunków Ojców Reformacji, Lutra i Melanchtona, w tak honorowym miejscu. Kiedy ludzie pytają, co to za święci, to mówię, że jeszcze nie są kanonizowani, ale są codziennie na katolickiej mszy, to nie wiadomo, co z nich jeszcze będzie. Ojciec Święty, który sam pozytywnie wyrażał się Lutrze, uśmiechnął się nad tymi naszymi ekumenicznymi witrażami. Poza tym mają

one wartość zabytkową, a przecież trudno się zaprzeć tego elementu ewangelickiej tradycji w naszej katedrze.

- *Prosimy na zakończenie rozmowy, która ukaże się na jubileusz 70-lecia kapłaństwa Księdza Biskupa, o dobre, ojcowskie słowo, życzenia w nowym roku dla czytelników świątecznej książki. To będzie rok 900-lecia zdobycia Kołobrzegu przez Bolesława Krzywoustego, co wcale nie od razu uczyniło z tego pomorskiego grodu polskiego miasta. Dziś razem z księdzem Biskupem jesteśmy tam u siebie. A my, dziękując za rozmowę, życzymy Księdzu Biskupowi zdrowia i wszelkich błogosławieństw nieba w tym jubileuszowym roku i na długie lata pięknego życia.*

- No to życzę wszystkim, by ten proces integracji, dzieło tworzenia małej ojczyzny na Pomorzu Środkowym, był dobrze rozumiany i by trwał aż do czasu, gdy będziemy mogli powiedzieć w Koszalinie i w Kołobrzegu: „Dobrze pomnażamy milenijne dziedzictwo, boć przecież wszystko, kim i czym dziś jesteśmy, zaczęło się wtedy, 1000 lat temu.” Kiedyśmy przygotowywali pieczęć diecezjalną, niektórzy się spodziewali, że będziemy się nazywać „diocesis colbergensis”. Tymczasem w Watykanie znaleziono najstarsze dokumenty ze słowiańską, choć zlatynizowaną nazwą i stąd „coslinensis-colubregana”. Wszystko zaczęło się w Kołobrzegu, a nie w Kolbergu. Stąd możemy spokojnie czuć się historycznie u siebie i być gościnnymi gospodarzami dla tych, co przybywają tu w przyjaźni. Oby pojmowali to i pamiętali o tym kołobrzeżanie i wszyscy diecezjanie.

Tu są nasze fundamenty materialne i o tym mówi archeologia, ale nade wszystko te duchowe, biblijne i kościelne, i to pokazujemy naszym życiem. Mamy na czym budować naszą życiową „przygodę z Opatrnością”. Życzę nam wszystkim błogosławionego Roku Pańskiego 2007.

**Z fototeki
biskupa Ignacego Jeża**



Młodość...



Z Janem Pawłem II



Ordynariusz koszalińsko-kołobrzeski



Budzistowo pod Kołobrzegiem - wrzesień 2004



Poświęcenie i części kościoła pw. Św. Krzyża w Koszalinie - 2.06.1978 r.



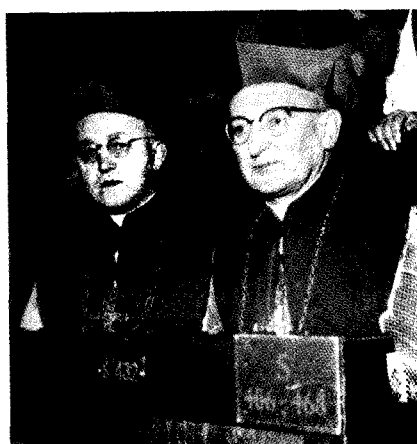
Spotkanie z Rodziną Szensztacką z okazji 25-lecia sakry biskupiej



Sanktuarium na Górze Chełmskiej -
I rocznica poświęcenia kaplicy przez
Ojca Świętego Jana Pawła II - 1.06.1992



Na audiencji u Pawła VI



Wizyta w Rzymie z biskupem W. Piłtą 1962



Góra Chełmska - podpisanie aktu
ogłoszenia Ideалу
Sanktuarium Przymierza - 8.10.1994

Niżej: Góra Chełmska,
spotkanie z księżmi
z Instytutu Księży
Diecezjalnych
z Polski i Czech - 12. 1994



ARTICLES

Kazimierz Nycz *Introduction*; Lech Bończa-Bystrzycki *Monograph on the History of Koszalińsko-Kołobrzaska Diocese in the Years 1972-1992*; Tadeusz Ceynowa *Efforts by Bishop Ignacy Jeż concerning the establishment of the Higher Priests' Seminar in Koszalin*; Henryk Romanik *Significance of the presence and teaching of John Paul II in Koszalin (1-2.06.1991). Biblical and pastoral reflections*; Janusz Bujak *Does the teaching about "communicatio in sacris" makes the inter-communion between the Catholics and Lutherans difficult?*; Pavol Dancák *John Paul's II thought in the context of "paideia"*; Dariusz Jastrząb *Marks of time - crisis of fatherhood*; Ryszard Kozłowski *Man without a face. Study of man's philosophy of Father Józef Tischner*; Remigiusz Król *Main plots of Thomas' anthropology*; Józef Kułaczkowski *Participation in the bond of Christ with Church as the core of the sacrament of marriage*; Janusz Lemański *What did the Ark of the Covenant look like (Exodus 25, 10-22)?*; Alicja Łyskawka *John Paul II and Jean Paul Sartre about responsibility in the light of freedom*; Wiesław Regliński *Social life as the meeting place of morality and law*; Edward Sienkiewicz *Truth in the reflection on faith*; Andrzej Wachowicz *Chastity in marriage as a relationship of exclusivity*; Wojciech Wójtowicz *Identity of today's priest. Between priesthood theology by Joseph Ratzinger and teachings of Benedict XVI*; Rafał Zabłoński *Idea of the person as understood by Karol Wojtyła*; Marek Żejmo *Grundtvig and Kierkegaard: Two critics of Danish Lutheran State Church*; Józef Swastek *An outstanding scholar and a good shepherd. Memories of late Professor Habilitated Priest Edward Nawrot on the occasion of the first anniversary of his death.*

REVIEWS

- Rev. **Janusz Bujak**: Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004
- Rev. **Zygmunt Czaja**: A. Piątkowska, K. Stępień (edit.), *To educate a character*, Servire Foundation Veritati National Education Institute, Lublin 2005
- Rev. **Zygmunt Czaja**: Krystyna Chałas, Stanisław Kowalczyk, *Education towards national and patriotic values. Elements of theory and practice*, Publishing House of Jedność, Lublin-Kielce 2006
- Rev. **Edward Sienkiewicz**: What is contemplation? Tomasz Merton, *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, translated by Izabela and Piotr Zarębscy, Wydawnictwo M, Kraków 2005
- Rev. **Edward Sienkiewicz**: Close to the Son and close to those believing in Christ, Adam Wojtczak, *Disciple and Mother. Around Christ-Centered Mariology of John Paul II*, University of Adam Mickiewicz - Theological Department, Poznań 2005

INTERVIEW

Adventures with Providence - Rev. **Henryk Romanik** talks with Bishop Senior Ignacy Jeż