

STUDIA **Nr 12 - 2007**
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Jarosław Babiński

Prawda o Bogu-Miłości w pracach ks. Franciszka Sawickiego
jako inspiracja teologiczno-antropologiczna

Ireneusz Blank

Teologiczne aspekty prawdy o "zstąpieniu do piekieł" w przekazie kaznodziejskim

Janusz Bujak

Kard. Josepha Ratzingera - Benedykta XVI ocena Soboru Watykańskiego II
na przykładzie reformy liturgicznej

Jozef Jurko

Svätci a svätosť vo svetle dokumentov
Druhého vatikánskeho koncilu

Mariusz Kołaciński

Moralne dylematy w argumentacji za bezwzględnością kary. *Między ideologią prawa
a teologią prawa*

Marek Kowalczyk

Ekumenizm i dialog międzyreligijny w katechezie

Ryszard Kozłowski

Człowiek jako istota duchowa w ujęciu filozofii metafizycznej Plotyna

Remigiusz Król

Recepcja doktryn Tomaszowych w pismach Woronieckiego

Jerzy Kułaczkowski

Wierność jako istotna cecha przymierza małżeńskiego a duszpasterstwo rodzin

Janusz Lemański

JHWH - Bóg, który pozostaje wierny swoim obywatelom

Robert Nęcek

Mobbing jako przemoc biurowa a godność pracownika w strukturach pracy

Edward Sienkiewicz

Człowiek w myśli starożytnych pisarzy chrześcijańskich

Tomasz Tomaszewski

Kontekst biblijny ustanowienia Święta Poświęcenia Świątyni (Chanuki)

Andrzej Wachowicz

Narzeczeństwo jest potrzebne czy konieczne?

Krzysztof Wojtkiewicz

Jedność i wielość w świetle tajemnicy trynitarniej

Uniwersytet Szczeciński
w Szczecinie
Wydział Teologiczny
Sekcja w Koszalinie

Studia
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 12 - 2007

Koszalin 2007

Redakcja:

Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz

Recenzenci numeru:

Ks. dr hab. prof. UKSW Krzysztof Bardski

Ks. dr hab. prof. KUL Andrzej Czaja

Ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź

Ks. prof. dr hab. Wojciech Hanc

Ks. prof. dr hab. Stanisław Kołdon

Ks. dr hab. prof. UKSW Marian Kowalczyk

Ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski

Ks. dr hab. prof. UKSW Edmund Robek

Ks. prof. dr hab. Jan Załęski

ARTYKUŁY

Ks. Jarosław Babiński

Prawda o Bogu-Miłości w pracach ks. Franciszka Sawickiego jako inspiracja teologiczno-antropologiczna

7

Ks. Ireneusz Blank

Teologiczne aspekty prawdy o "zstąpieniu do piekieł" w przekazie kaznodziejskim

21

Ks. Janusz Bujak

Kard. Josepha Ratzingera - Benedykta XVI ocena Soboru Watykańskiego II na przykładzie reformy liturgicznej

31

Ks. Jozef Jurko

Svätci a svätosť vo svetle dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu

43

Ks. Mariusz Kołaciński

Moralne dylematy w argumentacji za bezwzględnością kary między ideologią prawa a teologią prawa

65

Ks. Marek Kowalczyk

Ekumenizm i dialog międzyreligijny w katechezie

75

Ks. Ryszard Kozłowski

Człowiek jako istota duchowa w ujęciu filozofii metafizycznej Plotyna

87

Ks. Remigiusz Król

Recepcja doktryn Tomaszowych w pismach Woronieckiego

99

Ks. Jerzy Kułaczkowski

Wierność jako istotna cecha przymierza małżeńskiego a duszpasterstwo rodzin

113

Ks. Janusz Lemański

JHWH - Bóg, który pozostaje wierny swoim obietnicom

129

Ks. Robert Nęcek

Mobbing jako przemoc biurowa a godność pracownika w strukturach pracy

147

Ks. Edward Sienkiewicz

Człowiek w myśli starożytnych pisarzy chrześcijańskich

159

Ks. Tomasz Tomaszewski

Kontekst biblijny ustanowienia Święta Poświęcenia Świątyni (Chanuki)

177

Ks. Andrzej Wachowicz

Narzeczeństwo jest potrzebne czy konieczne?

189

Ks. Krzysztof Wojtkiewicz

Jedność i wielość w świetle tajemnicy trynitarniej

203

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne
ul. Seminaryjna 2
75-950 Koszalin
faks 094/345 90 21
telefon 094/345 90 20

RECENZJE

Ks. Kazimierz Dullak: PRAWNA POMOC PROCESOWA - Małgorzata Baran. Czynności adwokata kościelnego w procesie o orzeczenie nieważności małżeństwa, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2005. 223

Ks. Edward Sienkiewicz: WIARA W ZBAWIENIE WIECZNE - Henryk Pietras SJ, Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków, Wydawnictwo WAM - Kraków 2007. 227

O. Adam Wojtczak : W POSZUKIWANIU DUSZY EUROPY - Auf der Suche nach der Seele Europas. Marienfrömmigkeit in Ost und West. Studentagung der PRO ORIENTE-Sektion Salzburg aus Anlass ihres 20jähriges Bestehens - 7. und 8. Oktober 2005, hrsg. von P. L. Hofrichter, (PRO ORIENTE, Bd. XXX), Innsbruck-Wien 2007, Tyrolia Verlag, ss. 342. 231

ARTYKUŁY

Ks. JAROSŁAW BABIŃSKI

PRAWDA O BOGU-MIŁOŚCI W PRACACH ks. FRANCISZKA SAWICKIEGO JAKO INSPIRACJA TEOLOGICZNO-ANTROPOLOGICZNA

Wyrażona przez świętego Jana prawda o tym, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16), stanowi jedną z fundamentalnych prawd teologii¹. W ostatnich latach Kościół jakby intensywniej pochyla się nad tą tajemnicą. Bez wątpienia wielka to zasługa papieża Jana Pawła II, który był wielkim orędownikiem prawdy o Bogu – Miłości miłosiernej². Szczytem tego była kanonizacja (jedyna!) w Roku Jubileuszowym 2000 Faustyny Kowalskiej i pielgrzymka do Polski, w czasie której papież konsekrował Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach i zawierzył Kościół i ludzkość Bożemu Miłosierdziu³. Owocem tych wydarzeń, można by rzec logiczną konsekwencją, jest publikacja przez Benedykta XVI pierwszej encykliki swego pontyfikatu pod tytułem *Bóg jest miłością*⁴.

Prawda o Bogu-Miłości nieustająco jest obecna w teologii, czego wyrazem są rozliczne publikacje na ten temat, bądź prawdą tą inspirowane. Wśród nich pozycją niezmiennie interesującą jest, wydana po raz pierwszy w 1949 roku, książka ks. Franciszka Sawickiego. Zawarte w niej refleksje muszą wciąż być inspirujące, skoro w ubiegłym roku pozycja ta doczekała się kolejnego wydania⁵.

1. Znaczenie dorobku myślowego ks. Sawickiego

Filozoficzne i teologiczne propozycje ks. Franciszka Sawickiego i dziś zdają się być ważnym głosem wobec tendencji pojawiających się w myśleniu dotkniętym postmodernistycznym relatywizmem i sceptycyzmem, przeciwstawiając się wątpieniu w możliwości ludzkiego rozumu w poznawaniu

¹ Por. C. G. Andrade, *Boskie atrybuty w świetle nauki o Trójcy Świętej*, „Kolekcja Communio”, t. 15: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Poznań 2003, s. 31-32.

² Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 5.

³ L. Balter, *Kościół jako sakrament Miłosierdzia Bożego*, w: *W Miłosierdziu Boga ku Nowej Ewangelizacji. V Kongres ku czci Miłosierdzia Bożego. Częstochowa-Dolina Miłosierdzia-Księża Pallotyni*, Ząbki 1999, s. 17-37; tenże, *Poświęcenie świata Bożemu Miłosierdziu*, „Kolekcja Communio”, t. 15, dz. cyt., s. 5-19.

⁴ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, Città del Vaticano 2006.

⁵ Ostatnie, piąte wydanie w Wydawnictwie Diecezjalnym „Bernardinum”, Pelplin 2006.

rzeczywistości transcendentnej⁶. Jest też obecna w dyskusjach z zakresu metodologii filozofii i teologii⁷. O zainteresowaniu jego myślą świadczą wciąż powstające publikacje, także prace naukowe⁸. Książki Sawicki ma nader bogatą bibliografię⁹. Nad jego ogromnym dorobkiem pochylają się zarówno teolodzy, jak i filozofowie. Mimo że od jego śmierci mija w tym roku 55 lat, pytania, jakie stawia i problemy sformułowane przez jego myślenie, zdają się być wciąż aktualne, również w zakresie szeroko rozumianej problematyki miłości.

W kontekście tematu miłości ważne są poglądy ks. Sawickiego dotyczące wzajemnych relacji teologii i filozofii. Prymat w jego myśli stanowi człowiek w aspekcie relacji międzyludzkich i Boga. Ten naczelną problem jego myślenia, zgłębiany przede wszystkim w badaniu wzajemnych odniesień wiary i rozumu, życia i religii, natury i łaski, ludzkiej egzystencji realizującej się w świecie i Kościele, spowodował komplementarne traktowanie przez Pelplińskiego Filozofa filozofii i teologii. Przeciwwstawiał się radykalnemu ich oddzieleniu¹⁰. Sam będąc aktywnym w obszarze obu tych nauk, tworzył prace z pogranicza filozofii i teologii, przy zdolności wiązania ich w jedną całość, budowania jednej wizji analizowanych problemów, zachowując jednocześnie metodologiczną ich autonomię. Doskonałym tego przykładem jest właśnie kwestia miłości, poruszana przez ks. Sawickiego w prawie wszystkich jego

⁶ M. Bała, *Filozofia F. Sawickiego jako odpowiedź na bezistocie religii*, „Studia Pelplińskie” 2003, t. XXXIV, s. 37-48

⁷ J. K. Dorda, *Studium z przyczynowości sprawczej*, Kraków 2001, s. 81-90. Chodzi zwłaszcza o kwestię analityczności zasady przyczynowości. Ks. Sawicki uważa, że zasada przyczynowości zakłada zasadę racji dostatecznej; ta zaś – jego zdaniem – nie jest oczywista, ani dowodliwa, a więc przyjmuje się ją jako postulat wszelkiej nauki i badania. Zasada przyczynowości tylko wtedy uprawnia do wniosków o istnieniu przyczyn niepodpadających pod doświadczenie bezpośrednie, jeśli jest ona sądem analitycznym i powszechnie obowiązującym prawem bytu.

⁸ Przykładowo: praca doktorska: Z. Pawłowicz, *Religijno-historyczna antropologia według Franciszka Sawickiego*, Warszawa, 1975 (ATK); prace magisterskie: P. Władko, *Wiara religijna jako osobowy akt człowieka w pismach apologetycznych Franciszka Sawickiego*, Warszawa, 1995 (ATK); S. Pieniążek, *Sens dziejów w pismach ks. F. Sawickiego*, Lublin, 1996 (KUL); G. Barth, *Poszukiwanie istoty miłości u ks. Franciszka Sawickiego*, Poznań 2001 (UAM), Z. Grzegorzewski, *Franciszka Sawickiego koncepcja wpływu osób wybitnych na kształtowanie dziejów*, Poznań 1992 (PWT), E. Wiśniewska, *Problem zła w świecie Bożym w ujęciu ks. Franciszka Sawickiego*, Warszawa, 2005 (UKSW).

⁹ Najbardziej kompletne zob. H. Mross, *Pracownicy naukowo-dydaktyczni Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie. Słownik biograficzny*, Pelplin 1997, s. 220-227; tenże, *Bibliografia prac drukowanych ks. pralata Franciszka Sawickiego*, „Studia Pelplińskie”, 1982, t. XIII, s. 73-83; Barbara Wolf-Dahm, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band VIII, Nordhausen 1994, Spalten 1475-1480; Z. Pawłowicz, *Antropologia religijno-historyczna według Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2001, s. 281-289.

¹⁰ Cz. S. Bartnik, *Franciszek Sawicki jako historyk*, Lublin 1992, s. 18-19.

publikacjach, najpełniej we wspomnianej już książce *Bóg jest miłością*, jak i w wydanej w okresie międzywojennym *Filozofii miłości*¹¹.

Uczynienie z prawdy o Bogu, który jest miłością, jednego z głównych zagadnień swych badań, ma jednak konsekwencje dla całego systemu myślowego Sawickiego. Skoro miłość stanowi istotę Boga, to stanowi kategorię ontyczną. Upodabnianie się do Niego, naśladowanie Go wyraża się w aktualizacji miłości na różnych płaszczyznach ludzkiej egzystencji. Ma też przemożny wpływ na rozumienie przez niego człowieka i międzyosobowych relacji, łączących go z Bogiem i innymi ludźmi. Kategoria miłości pełni według niego zasadniczą rolę w określeniu sensowności egzystencji bytu ludzkiego oraz jego aktywności w świecie przejawiającej się w różnorodnych sferach życia. Jest więc drogą do zgłębienia nie tylko tajemnicy Boga, ale również człowieka.

2. Miłość jako droga do doskonałości

Wiara potrzebuje uzupełnienia i uwznioślenia. Następuje to przez miłość. Sawicki odwołuje się do świętego Pawła, który stwierdza, że szczytem doskonałości chrześcijańskiej jest miłość (1 Kor, 13, 13), ale też stanowi najgłębszą istotę i sens całego życia religijno-moralnego chrześcijanina (Rz 13, 10). Obficie czerpie w związku z tym zagadnieniem ze świętego Augustyna, który stwierdza między innymi: „w naszej najgłębszej istocie nie jesteśmy niczym innym, jak tylko wola”¹². Jej zaś najgłębszym motorem jest miłość i to w niej znajduje swój wyraz istota duszy i jej wszelkie dążenia. Miłość jest przyczyną, motorem wszelkiego działania woli. Wola bowiem dąży zawsze do dobra. Jego pragnie, a więc je kocha. Sawicki odwołuje się do obrazu, jaki daje biskup Hippony, przyrównując miłość do siły ciężkości, która włada ciałem i nie pozwala mu spocząć, dopóki nie odnajdzie właściwego sobie miejsca i nie osiągnie przeznaczonego sobie celu: „Moją siłą ciężkości jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”¹³. Ostatecznym celem życia ludzkiego jest miłość Boga. Człowiek dąży do coraz pełniejszego z Nim zjednoczenia. Nie umniejsza to jego istoty, nie sprawia jakiejś utraty osobowej odrębności. Pełne oddanie się Bogu pozwala w wyższym stopniu odnaleźć w Nim samego siebie: „Właśnie przez to, że Boga miłujesz, kochasz siebie.

¹¹ Ukazała się w 1924 roku w Paderborn w języku niemieckim jako *Philosophie der Liebe*. Drugie wydanie niemieckie miało miejsce w roku 1938. W języku polskim książka *Filozofia miłości* doczekała się trzech wydań w latach: 1934 i 1937 w Poznaniu (Księgarnia św. Wojciecha) oraz w 1945 w Krakowie (Księgarnia Katolicka).

¹² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 6. – *Państwo Boże*, tłum. W. Kubiak, wstęp J. Salij, Kęty 1998, s. 514.

¹³ Św. Augustyn., *Confesiones*, XIII, 9 – *Wyznania*, tłum. W. Kubiak, Warszawa 1978, s. 276.

Miłując postępujesz naprzód. Jesteś tam, gdzie już nie możesz się zgubić"¹⁴. Miłość pobudza człowieka do aktywności, która wyraża się w ludzkich wyborach i przez nie realizowanych czynach. Są one zewnętrznym wyrazem miłości i są drogą do uczynienia z życia pełnej miłości służby Bogu¹⁵.

W koncepcji miłości św. Augustyna widzi Pelpliński Myśliciel nieustające źródło inspiracji dla myśli chrześcijańskiej. Uważa go za „filozofa chrześcijańskiej miłości”, którego intuicje były rozwijane na przestrzeni historii chrześcijaństwa i również we współczesności powinny stanowić natchnienie dla teologów i filozofów¹⁶.

Miłość jest więc pobudką dla ludzkiej aktywności w świecie, uwznioślającą ją i ukierunkowującą na transcendencję. Jej wzrost w człowieku jest wyrazem ludzkiej łączności z Bogiem, uwyrażniającej wielkość człowieka przez ciągłe przewycięzanie tego, co człowieka skłania ku złu i wiąże tylko ze światem przyrodzonym. Stanowi ona antidotum na wszelkie ludzkie słabości – tak wynikające ze skażenia ludzkiej natury grzechem, przez to skłonności do grzechu, jak i siłę, pozwalającą zapanować nad ludzkim egoizmem i popędami¹⁷.

Przez miłość człowiek jest podobny do Boga. Przez nią uzyskuje coraz pełniejsze uczestnictwo w Jego życiu. Zjednoczenie przez miłość jest źródłem szczęścia i radości życia oraz niewyczerpanym źródłem dla ludzkiej aktywności w świecie¹⁸. Ta zaś znajduje rozmaite pola realizacji. Dotyczy to przede wszystkim aktywności ludzkiej w poznawaniu świata i odczytywania możliwości swego działania na rzecz dobra, dzięki uruchamianiu przez wolę tkwiącego w osobie ludzkiej potencjału. Następnie przekłada się to na relacje międzyludzkie (zwłaszcza kwestie miłości w małżeństwie), naznaczone zaangażowaniem sfery popędliwo-seksualnej, dalej ludzkiej aktywności we wspólnocie, którą współtworzy przez osobiste zaangażowanie i twórcze odczytywanie znaków czasu.

¹⁴ Św. Augustyn, św., *Sermo*, 34, 7 – *O nowej pieśni i nowym życiu*, tłum. J. Jaworski, w: św. Augustyn, *Wybór mów (kazania święteczne i okolicznościowe)*, tłum. J. Jaworski, wstęp i oprac. E. Stanuła, Warszawa 1973, s. 225-226.

¹⁵ Por. F. Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Kraków 1947, s. 55; *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 19-20; Św. Augustyn *pierwszym człowiekiem nowożytnym*, w: Św. Augustyn, red. B. Bross, Poznań 1930, s. 231-237. Zob. M. A. Krapiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie?”*, red. B. Grodzieńska, RW KUL, Lublin 1987 s. 232

¹⁶ Por. F. Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, dz. cyt., s. 55; *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 19. Zob. Cz. S. Bartnik, *Augustynizm teologiczny*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1122-1129.

¹⁷ Por. F. Sawicki, *Der Sinn des Lebens*, Paderborn 1937, 202-203.

¹⁸ Por. tenże, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 25-34; *Filozofia miłości*, Poznań 1937, s. 86-87; *Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 202; *Filozofia życia*, Poznań 1946, s. 190-191.

3. Miłość motorem poznania

Miłość jest dla Sawickiego ściśle związana z poznaniem. Szczególnie akcentuje on przedmiot miłości i jego wartość. Człowiek może obdarzyć miłością to, co zostało przez niego poznane. Miłość nie jest jednak uzasadniona poznaniem rozumowym, gdyż wartość przedmiotu może być również poznana przez człowieka drogą intuicji bądź bezpośrednio. Stąd też miłość, jaką człowiek obdarza określony przedmiot (Boga, człowieka), może być większa od rozumowego poznania¹⁹.

To, co Sawicki pokazuje na przykładzie relacji człowiek-Bóg, można odnieść analogicznie do każdej innej relacji międzybytowej, zwłaszcza międzyosobowej, w którą wchodzi człowiek. Poznanie wpływa na jakość i stopień miłości; ona jest czynnikiem pobudzającym do głębszego i pełniejszego poznania bytu (bytów) obejmowanych miłością. Miłość wpływa na kształt i intensywność poznania. To, co człowiek obdarza miłością, tym bardziej pragnie jeszcze poznać. Dotyczy to miłości czystej, przekraczającej sferę popędów. Popęd bowiem, namiętność osłepia i nie pozwala pogłębić relacji miłości, która łączy człowieka z określoną rzeczywistością lub wręcz ją spłyca.

Miłość transcendentująca doprowadza do wspólnoty z przedmiotem miłości, przybliżając najbardziej wewnętrzne zalety jego istoty. Sawicki odwołuje się – uzasadniając swe poglądy – do świętego Augustyna: „Nie miłuje się tego, czego wcale się nie zna, bo to miłość sprawia, że można to poznać coraz pełniej i coraz lepiej”²⁰. Podkreśla, że miłość zapodmiotowana jest w istocie osobowości, gdyż jest najwyższym aktem woli. Bez niej zaniknęłaby z jedna podstawowych władz duszy²¹.

Przedmiotem miłości może być tylko to, co jest pod jakimś względem wartościowe, co jest dla człowieka dobrem. Chodzi tu o dobro rozumiane w sposób metafizyczny jako transcendentna wartość bytu, będąca bytowością uzgodnioną z pożądaniami²². Człowiek – przeżywając relację poznania, przeżywa relację miłości. Jej kształt jest uwarunkowany rodzajem bytu, który

¹⁹ Tenże, *Bóg filozofii a Bóg religii*, „Przegląd Powszechny” 1950 nr 230, s. 215; *Deus Caritas est*. „Ateneum Kapłańskie”, 1948 nr 48, s. 231-232. *Poznanie wartości*, „Polonia Sacra”, 5(1952), z. 3, s. 187. Swe rozważanie Sawicki opiera o *Summę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu: I, II q. u 27, a. 2, ad 2.

²⁰ Św. Augustyn, *In Evangelium Ioannis tractatus*, 96, 4 – *Homilie na Ewangelię i pierwszy list świętego Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, wstęp i oprac. E. Stanuła, cz. 2, Warszawa 1977, s. 230.

²¹ Por. Z. Pawłowicz, *Religijno-historyczna antropologia według Franciszka Sawickiego*, dz. cyt., s. 86.

²² Por. św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate* I q. 1, a. 1.c: „Convenientiam ergo entis ad appetitum hoc nomen bonum exprimit”

jest przez człowieka poznawany. Poznając, człowiek przyjmuje byt jako metafizyczne dobro, a więc to, co jest godne miłości²³.

Szczególnym rodzajem miłości – najdoskonalszym jej wyrazem – jest relacja osobowa, bo jako jedyna z relacji, w które człowiek wchodzi, kontaktując się ze światem, charakteryzuje się strukturą dialogiczną²⁴. Oznacza to, że człowiek poznający nie tylko ukierunkowany jest na przedmiot swego poznania, ale też otrzymuje z jego strony określoną odpowiedź, która jest wezwaniem, zachętą do głębszego poznania, a więc też budowania relacji miłości na bardziej jeszcze stabilnym, pewnym fundamencie.

Pelpliński Myśliciel podkreśla, że Bogu należy się największa miłość²⁵. On bowiem jest dobrem najwyższym w hierarchii dostępnych ludzkiemu poznaniu bytów. „Sawicki stwierdza, że cały człowiek to miłość. Rośnie on ze swoją miłością i dzięki niej posiada duchowe spojrzenie w głąb, dzięki któremu poznaje swoją duszę i Boga”²⁶.

Powiązanie poznania religijnego z elementem wolitywnym decyduje o zapodmiotowaniu poznania w wolności człowieka: „Wiara lub niewiara ma wprawdzie w umyśle człowieka jakieś uzasadnienie rozumowe, nigdy nie jest ona jednak wynikiem samego tylko rozumu, lecz decyzji całego wewnętrznego człowieka. Głębie zaś duszy i jej przeżycia kryją w sobie niezbadane i zagadkowe tajemnice”²⁷. Dlatego właśnie – w mniemaniu Sawickiego – jest aktem wolnej woli. Określony wybór pociąga za sobą konkretne konsekwencje życiowe, stawiając człowieka w relacji do norm postępowania, prawa, drugiego człowieka, wreszcie Boga. Jednak i tutaj pojawia się znowu kwestia metafizycznie rozumianej miłości. Człowiek wybiera to, co jawi się jako dobro

²³ W kategoriach teologicznych można by powiedzieć, że to wszystko, co jest dobrem, jest elementem stworzonej rzeczywistości. „Rzeczy stworzone, które w oczach Boga były dobre, były takie dlatego, że dokonał ich na gruncie swej mądrości, powodowany autentyczną miłością. (...) Bóg, który jest cały miłością, nie mógł dzieła stworzenia dokonać inaczej, jak tylko powodowany miłością”. – S. Nagy, *Problem człowieka problemem Boga, w: Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, dz. cyt., s. 88-89.

²⁴ W metafizycznym rozumieniu to dobro godziwe, a więc pożądane przez podmiot poznający ze względu na nie samo. Wówczas przedmiotem może być tylko osoba, bowiem tylko jej można pożądać dla niej samej. Por. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersja egzystencjalnej*, Warszawa 2006, s. 205.

²⁵ Por. F. Sawicki, *Das Ideal der Persönlichkeit*, Paderborn 1922, s. 106; *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 32-33; *Poznanie wartości*, s. 188.

²⁶ Z. Pawłowicz, *Religijno-historyczna antropologia według Franciszka Sawickiego*, dz. cyt., s. 86.

²⁷ Tenże, *Przyrodnik wierzący i niewierzący*, „Przegląd Powszechny”, 1949 nr 228, s. 140; *Zasada dostatecznej racji w dowodzie zaistnienie Boga*, „Życie i Myśl”, 3(1956), s. 7.

– to, co „wzbudza upodobanie”²⁸. By to jednak mogło mieć miejsce, musi zaistnieć uprzednio akt poznania.

4. Miłość czynnikiem organizującym sferę ludzkiej płciowości

Całe życie moralne Sawicki rozważa w kontekście cnót teologicznych, na pierwsze miejsce wysuwając, oczywiście, miłość. O wartości postawy moralnej decydują te same czynniki, które są odpowiedzialne za wartość człowieka jako osoby. Przede wszystkim jest to kwestia relacji człowieka do Boga kształtowanej przez miłość i wyrażająca się w traktowaniu wszelkich przejawów życia jako służby Bogu²⁹. Drugą relacją, niejako uzupełniającą pierwszą, są wynikające ze społecznej natury ludzkiej, związki z innymi ludźmi, realizujące się w określonym kontekście czasowym, prawnym, społeczno-środowiskowym. Miłość jest podstawową siłą napędową dla ludzkiej aktywności, co wyraża się w postawie przejawiającej się chęcią nawiązywania dialogu i gotowość niesienia pomocy innym, także w relacjach uwarunkowanych ludzką płciowością.

Osobę ludzką tworzą pierwiastek cielesny i duchowy. Złożenie w człowieku tych dwu elementów, ich integracja i zharmonizowanie stawia człowieka niejako na pograniczu dwóch rzeczywistości. Powoduje to w jakiejś mierze uzależnienie natury ludzkiej od świata przyrody, a jednocześnie przekraczanie tego, co wydaje się być wspólne dla człowieka i świata zwierząt.

Szczególnie uchwytne jest to w sferze intensywnie naznaczającej kierunek aktywności, podejmowanych przez człowieka, a mianowicie w działaniu popędów, zwłaszcza samozachowawczego i seksualnego. Są one rodzajem dynamizmu właściwego z natury człowiekowi, potwierdzającym jego przynależność do świata przyrody. Udziela się on bowiem również psychice ludzkiej i w niej znajduje właściwą sobie, wyrazistą realizację³⁰.

Według Sawickiego powiązanie człowieka z przyrodą objawia się najmocniej w jego aktywności seksualnej, związanej z popędem płciowym ukierunkowanym na płodność³¹. U człowieka łączą się najczęściej: „z popędem płciowym – miłość płciowa, z momentem seksualnym – moment erotyczny. Człowiek pragnie połączenia właśnie z tą osobą, ponieważ ją kocha. W ten sposób z pierwiastkiem zmysłowo-naturalnym łączy się pierwiastek duchowy. Życie seksualne tym samym się uszlachetnia, nabiera ducha, oczyszcza

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3: „bonum est, quo omnia appetunt”.

²⁹ Por. F. Sawicki, *Der Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen*, Paderborn 1908, s. 240-241, 412, 408-420.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 47.

³¹ F. Sawicki, *Życie ludzkie*, Poznań 1946, s. 126.

z charakteru wyłącznie zwierzęcego³². Sawicki podkreśla znaczenie dla transcendowania przez człowieka sfery przyrody przez miłość, przez związany z nią element duchowy. Ludzka aktywność seksualna, akt płciowy ma na celu przecież nie tylko rozmnażanie, przedłużenie trwania gatunku. Wyraża bowiem oprócz tego wzajemną miłość uczestniczących w nim osób i stwarza jedność na poziomie duchowym. Relacja ta ma podstawy ontyczne. Celem seksualności człowieka nie jest bowiem jedynie prokreacja, lecz i budowanie międzyludzkiej wspólnoty³³.

O specyfice relacji seksualnej, będącej szczególnym wyrazem miłości, decyduje nie tylko sfera emocjonalna, wolitywna, lecz i kategoriałno-bytowa. Ma usankcjonowanie w fakcie bycia konkretnym bytem, który z racji swej struktury, rozważanej w kategoriach transcendentaliów „wzbudza upodobanie”³⁴. Nadto w postrzeganiu człowieka, w którym wchodzi, aktualizuje się relacja międzyosobowa: „istnieje między kobietą a mężczyzną miłość o charakterze ogólnoludzkim, którą to miłością jeden miłuje drugiego nie jako istotę innej płci, lecz jako człowieka. W tej miłości ogólnoludzkiej może i powinna miłość płciowa znaleźć swe uzupełnienie. Można więc twierdzić, że małżeństwo jedynie wtedy może zapewnić sobie trwałe szczęście, jeśli małżonkowie będą dla siebie wzajemnie wartością jako ludzie”³⁵.

Sawicki twierdzi, że funkcje płciowe w swym zakresie biologicznym są spełniane podobnie jak w świecie zwierząt. To zapewne jest przyczyną zarezerwowania dla tej sfery poczucia wstydu, realizowania związanych z nią aktów w sposób intymny, ukryty. Przyczyną tego jest „rozpiętość między duchem i zmysłowością, pomiędzy wyższym i niższym ja, pomiędzy poczuciem godności i słabością życiową”³⁶. Człowiek, będący w swej formie (rozumianej metafizycznie) istotą duchową poprzez zachowania wspólne ze światem zwierząt, przeżywa swego rodzaju upokorzenie. Wywołują one uczucia negatywne: lęk, wstręt, obawę czy odrazę³⁷. Jednocześnie jednak w sferze płciowej jest coś fascynującego, „przyciągającego i czarującego”, ma w sobie element frapujący i tajemniczy³⁸. Sawicki tłumaczy to innym reagowaniem pierwiastka niższego (cielesnego) i wyższego natury ludzkiej, pewnej między nimi konkurencji, chęci zdominowania osoby ludzkiej, mającej swą genezę

³² Tenże. *Filozofia miłości*, dz. cyt., s. 22. Por. *Fenomenologia wstydlivosti*, Kraków 1949, s. 27.

³³ D. Adamczyk, *Biblijno-teologiczna perspektywa seksualności człowieka*, „Communio” 2007 nr 2(158), s. 19-26.

³⁴ Byt jest bowiem dobrem. Zob. przypis nr 29.

³⁵ F. Sawicki, *Filozofia miłości*, dz. cyt., s. 25. Por. *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 18-20; *Życie ludzkie*, dz. cyt., s. 13-15.

³⁶ Tenże, *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 8.

³⁷ Por. tenże. *Życie ludzkie*, dz. cyt., s. 11-12; *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 13, 15, 19-20; *Filozofia życia*, dz. cyt., s. 18; *Der Sinn des Lebens*, Paderborn 1937, s. 81.

³⁸ Por. tenże. *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 14.

w wydarzeniu grzechu pierworodnego³⁹. Z jednej strony człowiek wabiony jest obietnicą rozkoszy, przyjemności przypisanej aktom seksualnym. Jednocześnie jednak ma świadomość możliwości utraty wolności duchowej, zdominowania sfery duchowej przez sferę popędliwą⁴⁰.

Ludzie doszukiwali się – ze względu na intensywność tej sfery egzystencji – jakichś głębszych znaczeń. Doprowadziło to do ubóstwienia sfery erotycznej i związania aktu seksualnego z kultem religijnym. Sawicki wskazuje na inklinacje współczesnej kultury do takiego traktowania seksualności: „pojawia się znów Eros i znów popęd seksualny czczony jest jako wielkie wszechpotężne bóstwo”⁴¹. Źródłem tego upatruje we współczesnych tendencjach naukowych, społecznych i kulturowych. Wśród nich dostrzegalna jest przemożna obecność tendencji monistycznych, zwłaszcza panteistycznych. One to poprzez upatrywanie w całej rzeczywistości pierwiastków boskich, akcentują je również w ludzkiej seksualności.

Za szczególne zagrożenie uważa się również specyficznie uprawianą psychologię seksualną, ograniczającą rozważania na temat ludzkiej seksualności tylko do sfery popędów. Wiąże się to „z obniżeniem pierwiastka boskiego do poziomu ludzkiego, a nawet zwierzęcego”⁴². Gloryfikacja aktu płciowego poniża rzeczywistość Boga i człowieka, gdyż każe rozumieć go nie jako integralny element rozwoju i wzrostu osoby ludzkiej, również jako upodabnianie się do Boga, lecz jako centralny element ludzkiej egzystencji, sugerując poddawanie się wszechpotężde popędu bez jakichkolwiek odniesień do norm moralnych⁴³.

Dlatego Sawicki postuluje uświadamianie człowiekowi skierowanego do niego Bożego wezwania do budowania miłości, „która uszlachetnia stosunek seksualny, nadając mu oblicze ludzkie”⁴⁴ oraz uwzględnianie celu życia i prymatu ducha dla całościowego i osobowego potraktowania życia płciowego⁴⁵.

Sawicki twierdzi, że nauczanie Kościoła opowiada się za pełną akceptacją wartości ciała, życia popędowego i miłości płciowej. By jednak były

³⁹ Należy zapewne wiązać takie rozumienie z jedną z teorii dotyczących stanu pierwszych ludzi przed popełnieniem grzechu pierworodnego, a mianowicie z darem prawości (*donum rectitudinis*, seu *donum immunitatis a prava concupiscencia*), wyrażającym się stałym podporządkowaniem ciała duchowi, a woli rozumowi. Por. J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawdy wiary*, t. 4, Pelplin 1998, s. 278-283.

⁴⁰ Por. F. Sawicki, *Sören Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny”, 1946 nr 255, s. 86.

⁴¹ Tenże, *Filozofia miłości*, dz. cyt., s. 37. Por. *Dusza nowoczesnego człowieka*, Poznań 1935, s. 25, 30; *Der Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 80-81.

⁴² Tenże, *Filozofia miłości*, dz. cyt., s. 40.

⁴³ Por. tamże, s. 40; *Filozofia życia*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁴ Tenże, *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., 27; *Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 81-82.

⁴⁵ Por. tenże, *Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 81-82.

one też źródłem osobowego wzrostu człowieka, konieczne jest ujmowanie tych rzeczywistości w perspektywie wiary, w trosce o ich prawidłowy rozwój, w łączności z innymi sferami ludzkiej egzystencji i aktywności. By zapewnić harmonijny wzrost i rozwój osobie ludzkiej, konieczne jest więc podporządkowanie życia popędowo-zmysłowego celom i prawom życia duchowego⁴⁶. Życie duchowe otrzymuje przez to wsparcie sił popędowych; życie popędowe zaś zostaje uwznioślone: „W ten sposób cały człowiek, cała istota ludzka staje się wyrazem idealnej osobowości”⁴⁷.

Aktywność seksualna jest jak najbardziej dozwolona. Jeśli jest realizowana zgodnie z Bożym zamysłem, a więc w małżeństwie, jest aktem świętym i mającym poważne znaczenie dla rozwoju miłości. Dopomaga do realizacji ideału osobowości chrześcijańskiej rozumianego indywidualnie (osoba ludzka), jak i wspólnotowo (małżeństwo, rodzina)⁴⁸.

Człowiek jest powołany, by opanowywać popędy, determinujące często jego zachowania i wybory. Nie jest to łatwe, ale przecież nie oznacza niemożliwości podjęcia pracy nad sobą w tej sferze: „Zachowanie godności ludzkiej i czystości w życiu seksualnym wymaga wielkiego, nierzadko wręcz heroicznego wysiłku, szczególnie w warunkach cywilizacji nowoczesnej, w środowisku o tak niebezpiecznym napięciu erotycznym i tak ograniczonej możliwości normalnego zaspokojenia w życiu małżeńskim”⁴⁹.

W wysiłek dążący do wprowadzenia porządku w ludzką sferę seksualną należy włączyć dostępne człowiekowi środki naturalne, to jest poczucie etyczne, poczucie odpowiedzialności, dzieła ascezy oraz to, co przynosi ze sobą wiara: porządek moralny, wiążący sumienie⁵⁰, nauczanie Kościoła oraz otwartość na to, co jest w czynionym wysiłku pracy nad sobą darem Bożej łaski⁵¹. Towarzyszyć temu powinna też świadomość, że życie zmysłowo-popędowe nie jest jakąś autonomiczną sferą egzystencji, lecz musi być włączona w całościowo pojętą realizację człowieka jako osoby. Jest to możliwe zwłaszcza wtedy, gdy człowiek będzie rozumiał swoją aktywność seksualną jako udział w stwórczej mocy Boga⁵² i wyraz chęci budowania miłości. Miłość

⁴⁶ Por. Z. Pawłowicz, *Antropologia religijno-historyczna według Franciszka Sawickiego*, dz. cyt., s. 112.

⁴⁷ F. Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, dz. cyt., s. 19. Por. *Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 84-87.

⁴⁸ Por. tenże, *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 22-23. Por. *Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 81-82.

⁴⁹ Tenże, *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁰ Por. tenże, *Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 83.

⁵¹ Por. tamże, s. 83; *Życie ludzkie*, dz. cyt., s. 91-100; *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 22-23.

⁵² Por. tenże, *Filozofia miłości*, dz. cyt., s. 39. Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 8; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 28.

właśnie – zdaniem ks. Sawickiego – uwzniośla życie seksualne wprowadza do niego osobowe wartościowanie jego przedmiotu.

Realizując swą seksualność na poziomie sfery popędowej, człowiek będzie szukał partnera w aspekcie przedmiotowym, traktując go jako potencjalny obiekt użycia. Popęd szuka bowiem tylko odpowiedniej jednostki gatunkowej. Tymczasem miłość jest zawsze skierowana na drugą osobę – tę oto jednostkę indywidualną dla jej specyficznej, jedynej w swoim rodzaju wartości osobowej. Akt seksualny przez to jest dopełnieniem i uwzniośleniem wcześniejszego poznania i na jego bazie budowanej relacji miłości⁵³. W takich uwarunkowaniach realizowana aktywność seksualna przyczynia się do trwałości małżeństwa i wypełniania zadań. Tym samym realizacja życia seksualnego, którego motorem jest miłość, oznacza budowanie życia Bożego. Miłość bowiem, przyjęta i realizowana w kategoriach religijnych – ma źródło w Bogu. W człowieku łączy się miłość Boga z miłością do drugiego człowieka, zwłaszcza tego najbliższego: męża czy żony⁵⁴.

Chrystus żyjący w Kościele, ukierunkowuje miłość na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Wskazuje, że swoje dopełnienie ma ona zawsze w życiu Bożym. Ma to sprawić, zdaniem Pelplińskiego Myśliciela, że człowiek wiary nie będzie traktował miłości do drugiego człowieka jako dobro bezwzględne, lecz w jej ciągłym doskonaleniu będzie widział drogę zbliżania się do Boga – Tego, który jest Miłością, poprzez budowę miłości uporządkowanej, bezinteresownej, odpowiedzialnej i gotowej do poświęceń⁵⁵.

5. Miłość realizowana we wspólnocie źródłem eschatologicznej nadziei na szczęście

Życie ludzkie nie kończy się tu na ziemi. Sawicki tę prawdę przybliżył swym czytelnikom w duchu Augustyńskim, nawiązując do eudajmonologicznego dowodu na istnienie Boga⁵⁶, ale również odwołując się do prawdy o Bogu, który jest miłością, którego naśladowanie jest powołaniem człowieka, mającym doprowadzić do pełnego z nim zjednoczenia. Droga do tego najbardziej pewna, obejmująca wszelkie sfery ludzkiej aktywności, prowadzi przez życie we wspólnocie Kościoła. Wspólnota wiary, w której człowiek żyje, angażując jego siły w służbę bliźnich, dopomaga otwierać się człowiekowi na Boże wezwanie, odtwarzać w sobie obraz Boży, włączać się w Jego zbawczy

⁵³ B. Bartoszewska, *Przymierze małżeńskie fundamentem budowania rodziny*, „Communio” 2007 nr 2(158), s. 95-101.

⁵⁴ Por. F. Sawicki, *Filozofia miłości*, dz. cyt., s. 50-51; *Fenomenologia wstydlivosti*, dz. cyt., s. 27-29.

⁵⁵ Por. tenże, *Filozofia miłości*, dz. cyt., *Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 86-87.

⁵⁶ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, s. 261-266.

plan. Realizuje się przez to dla każdego indywidualna i powszechna historia zbawienia, zmierzająca do pełni Bożego Królestwa w życiu wiecznym.

Droga każdego człowieka do Boga przez naśladowanie Go w miłości jest inna, ale Królestwo Boże nie jest sumą indywidualnych, odizolowanych od siebie historii, lecz dziełem wspólnoty. Miłość bowiem domaga się relacji, ta zaś w osobie ludzkiej znajduje swe wypełnienie w relacji z Bogiem, ale i również z człowiekiem. Do ciągłego wzrostu w miłości jest człowiek powołany. Realizuje to wezwanie poprzez poznawanie i kochanie Boga oraz służbę Jemu. To samo odnosi się do relacji z drugim człowiekiem. Brak odpowiedzi ze strony bliźniego na dobro przez miłość mu ofiarowaną, nie powinien nigdy prowadzić do postawy rezygnacji, zniechęcenia do budowy miłości. Człowiek musi pamiętać o teleologicznym aspekcie podejmowanych działań: „Miłość boska objawia się już tu, na ziemi, lecz wolno nam wierzyć, iż kiedyś objawi się nam miłość w nieskończenie większej mierze i że nawet ten, kto zasnął z wyrazem największej na ustach gorzkości, zbudzi się z uśmiechem szczęścia, gdy otwierające się znów oczy ujrzą morze światła, a w tej światłości samą odwieczną miłość, obejmującą go już na wieki. Wówczas dopiero zrozumie on drogi Opatrzności Bożej na ziemi”⁵⁷.

Droga człowieka do Boga przez miłość we wspólnocie z bliźnimi powinna realizować się przez twórcze i aktywne odczytywanie znaków czasu. Ich funkcją i sensem jest zbawienie człowieka. Wśród nich najistotniejsze są „będące podstawowymi znakami czasu w dziejach człowieka: Chrystus, Ewangelia i Kościół”⁵⁸. Człowiek wiary jest wezwany do aktywności w świecie, by znaki owe urzeczywistniły się w życiu, precyzując jego powołanie i ukazując sposób aktualizowania orędzia Ewangelii, które jest niezmiennie, ale przybiera coraz to nową formę w określonych realiach czasu i kultury⁵⁹.

Służba Bogu w wolności, poznaniu i miłości Boga jest realizacją ideału życia chrześcijańskiego w doczesności, mającego znaleźć swe dopełnienie w wieczności.⁶⁰ Głównymi narzędziami rozwoju osoby ludzkiej są rozum (poznanie) i wola (miłość). Człowiek bowiem rozumem jest w stanie objąć prawdę, a wolą otwiera się ku doskonałości. Tym samym osoba ludzka staje się siłą wykonawczą prawdy i osiąga doskonałość w poznaniu i miłości⁶¹. Szczytem bowiem doskonałości chrześcijańskiej jest miłość. Sawicki uważa ją za najgłębszą istotę i sens całego religijno-moralnego

⁵⁷ F. Sawicki, *Filozofia miłości*, dz. cyt., s. 126.

⁵⁸ J. Lewandowski, *Znaki czasu w hermeneutyce biblijno-teologicznej*, „Homo Dei” 2007 nr 3, s. 129.

⁵⁹ Por. P. Góralczyk, *Chrześcijanin otwarty na znaki czasu*, „Communio” 1999 nr 6(114), s. 16.

⁶⁰ Por. F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, dz. cyt., s. 372.

⁶¹ Por. tenże, *Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen*, Paderborn 1908, s. 269.

życia osoby ludzkiej, zwłaszcza człowieka identyfikującego się z ideałami chrześcijańskimi⁶².

By człowiek mógł osiągnąć pełnię szczęścia, do którego został powołany, konieczne jest jego aktywne przeżywanie czasu, czytanie jego znaków i odpowiedź na nie, angażująca wspólnotę, w której żyje. Od tego zależy możliwość ludzkiego zjednoczenia z Bogiem po drugiej stronie życia. Zdaniem Sawickiego bowiem owo zjednoczenie jest najwyższą aktywnością ducha i pełnym zaspokojeniem wszelkich aktywności, jakie człowiek przejawiał w życiu ziemskim⁶³.

Podsumowanie

Tajemnica człowieka jest jednym z najistotniejszych tematów, zgłębianych przez Pelplińskiego Mędrca. „Poświęcił jej całe życie, zafascynowany nią, oczarowany. Był przede wszystkim filozofem życia, antropologiem”⁶⁴. Uważał, że już sam fakt jednorazowości ludzkiego życia daje mu „nieocenioną wartość i naprężenie wielkiego dramatu z walką o byt i nie-byt”⁶⁵. Refleksja nad problematyką antropologiczną, podejmowana przez ks. Sawickiego komplementarnie, na obszarze teologii i filozofii, daje nam obraz bardzo oryginalny w ujęciu, prowokujący do dalszych pytań i poszukiwań.

Ludzka aktywność w sposób wolny realizowana i fundament wiary, która umacniana jest dzięki pogłębianiu wiedzy przez poznanie, są podstawą ludzkiego świadectwa o Bogu-Miłości. Ono zaś jest miarą wartości człowieka, wyrażającą się w jego zaangażowaniu dla głoszenia swym życiem Królestwa Bożego i dzieła uświęcenia rzeczywistości ziemskich. Sawicki wyraża to w następujących słowach: „Najskuteczniejszym środkiem odrodzenia świata będzie nie nasza wiedza, nasza teologia, nasza filozofia – lecz miłość nasza, czyny nasze, życie nasze”⁶⁶.

Wszystkie obszary ludzkiej egzystencji mają charakter ku-religijny, otwierający osobę ludzką na spotkanie z Bogiem i zwracający ją ku Bogu. Bóg, który jest miłością, jest przez Sawickiego rozumiany jako najgłębsza podstawa

⁶² Por. tenże, *Die katholische Frömmlichkeit*, Paderborn 1921, s. 13-15; 190-191. Takie ujęcie jest wyrazem augustyńskich sympatii ks. Sawickiego. To właśnie biskup Hippony uważa, że największym motorem woli jest miłość, to przez nią wyraża się istota duszy i jej główne dążenia; ona pobudza osobę ludzką do aktywności. Por. Z. Pawłowicz, *Religijno-historyczna antropologia według Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2001, s. 181.

⁶³ F. Sawicki, *Wert und Würde der Persönlichkeit in Christentum*, Köln 1906, s. 53.

⁶⁴ J. S. Pasierb, *Ks. Franciszek Sawicki w pamięci uczniów*, „Studia Pelplińskie”, 1971, t. II, s. 11.

⁶⁵ F. Sawicki, *Filozofia życia*, dz. cyt., s. 128.

⁶⁶ Tenże, *Dusza nowoczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 121.

istnienia i aktywności człowieka. Relacja z Bogiem jest dla osoby ludzkiej jednym z elementów konstytuujących jej wyjątkowe i uprzywilejowane miejsce wśród stworzeń oraz zawiera w sobie zobowiązanie do upodabniania się do swego Stwórcy przez aktywne pomnażanie miłości, wyrażające się nieustającą akomodacją Bożego Objawienia do aktualnych potrzeb i warunków bycia jednostki i społeczności. Szczególnym rysem refleksji Sawickiego jest także wyakcentowanie relacji wzajemnego dopełniania się i pobudzania poznania, woli i miłości.

Działanie ludzkie naznaczone jest eschatycznym dążeniem do zjednoczenia z Bogiem w wieczności. Stąd traktowanie życia ziemskiego jako okresu próby i przygotowania, w perspektywie którego życie wieczne jawi się jako osobowe dopełnienie dążeń oraz aktywności jako dar miłości wobec Boga i człowieka urzeczywistnianych w doczesności.

Z natury ludzkiej wynikają ograniczenia ludzkich dążeń do doskonałości, czego szczególnym wyrazem są trudności, jakich człowiek doświadcza w związku z usiłowaniami opanowania swej zmysłowości, zwłaszcza w sferze seksualnej. Sawicki wskazuje na konieczność podejmowania wysiłków opanowywania popędów poprzez transcendowanie sfery cielesno-zmysłowej właśnie przez miłość, będącą drogą uwznioślenia aktywności płciowej (zbieżną ze światem zwierzęcym) na poziom relacji osobowej, będącej wyrazem współpracy człowieka z Bogiem.

Ks. IRENEUSZ BLANK

TEOLOGICZNE ASPEKTY PRAWDY O „ZSTĄPIENIU DO PIEKIEŁ” W PRZEKAZIE KAZNODZIEJSKIM

Misterium Paschy Jezusa, na które składa się w sensie ścisłym Jego męczeńska śmierć, zstąpienie do piekieł i chwalebne Zmartwychwstanie, stanowi centralną prawdę chrześcijańskiej wiary¹. Nie dziwi więc fakt, że stało się ono przedmiotem wielu przemyśleń i niezmiernie bogatej refleksji teologicznej, która daje też odpowiedź na pytanie o skutki tego wydarzenia dla ludzkiej egzystencji, gdyż dopiero „zbawcze zakotwiczenie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa pozwala człowiekowi dojrzeć sensowność własnego bytu i historii”².

Często podkreśla się integralność śmierci i Zmartwychwstania Jezusa, co jest zrozumiałe, gdyż domaga się tego jakby wewnętrzna logika całego misterium odkupienia. Tak ujmuje to też Sobór Watykański II: „Tego zaś dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga, które zapowiadały wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu, dokonał Chrystus Pan, głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebnego Wniebowstąpienia. Przez to misterium *umierając zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając przywrócił nam życie*” (KL 5). Zanim jednak nastąpiło Zmartwychwstanie, Głgota stała się miejscem, gdzie kenozą Wcielonego Słowa osiągnęła swój szczytowy moment, który znalazł swoje przedłużenie w tajemnicy zstąpienia do piekieł. W praktyce Kościoła, jak i również w badaniach teologicznych, prawda ta nie odgrywała jakiejś znaczącej roli, raczej uważano ją za coś peryferyjnego i marginalnego³. Dzisiaj jednak współczesna refleksja teologiczna dostrzega w tym artykule

¹ Trzeba pamiętać, że te trzy wydarzenia nie są w ujęciu współczesnej teologii niezależne od innych wydarzeń, które również mają sens odkupieńczy, a zalicza się do nich m.in. Wcielenie, Wniebowstąpienie, czy Zesłanie Ducha Świętego. Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje tajemnica Wcielenia, w którym jest niejako fundamentalnie zawarte misterium Paschy. Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja tajemnicy odkupienia*, w: *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja „Communio” 11), red. L. Balter, Poznań 1997, s. 114; W. Hryniewicz, *Wcielenie a Misterium Paschalne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26(1979), z. 2, s. 53-66. Analizując ujęcie teologii wschodniej, teolog zauważa, że wszystkie wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza misterium Wcielenia i Jego chrzest, są antycypacją Paschy; por. tenże, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, „Ateneum Kapłańskie” 73(1981), t. 96, s. 256.

² A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 209.

³ Por. M. Czajkowski, *Między kenozą a wywyższeniem*, „Communio” 5(1985), nr 1, s. 129.

wiary oryginalność i niepowtarzalność oraz doniosłe znaczenie, gdyż „zstąpienie Chrystusa do piekieł stanowi decydujący punkt węzłowy, w którym schodzą się nici chrześcijańskiej teologii. Znajduje się ono koniecznie w centrum a nie na peryferiach teologii”⁴. Opracowanie to jest więc próbą odczytania teologicznych aspektów tej prawdy, tak by lepiej służyły one przepowiadaniu.

1. „Zstąpił do piekieł” w nauczaniu Kościoła i świadectwie pierwszych wieków

Naukę o zstąpieniu Jezusa do piekieł podejmowano na synodach w Syrmium i w Nike (359) oraz w Konstantynopolu (360). W 370 roku w Akwilei włączono ją do wyznania wiary, formułując orzeczenie: „Zstąpił do podziemi” (*descendit ad inferna*)⁵. Dzisiejszą formułę – „zstąpił do piekieł” (*descendit ad infernos*) – posiada już Symbol Atanazjański⁶. Prawdę tę teologicznie sprecyzował Sobór Laterański IV w 1215 roku, kiedy orzekł: „Zstąpił do otchłani, powstał z martwych, wstąpił zaś do nieba z ciałem i duchem”⁷. W ten sposób prawda ta nabrała najwyższej kwalifikacji dogmatycznej: *de fide divina catholica definita*⁸.

Trzeba pamiętać, że prawda ta na stałe znalazła swoje miejsce w tzw. „pacierzowym” Składzie Apostolskim. Stwierdza on: „umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion: zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał”. Nie znajdziemy takiego bezpośredniego odniesienia do tej prawdy w tzw. symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, które odmawiamy w czasie liturgii eucharystycznej. Odpowiedni fragment tego symbolu brzmi następująco: „Ukrzyżowany także za nas, pod Poncjuszem Piłatem, został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo...” Pośrednio jednak można przyjąć, że słowo „pogrzebany” kryje tutaj w sobie aspekt prowadzonych analiz i odnosi się jednak do prawdy o zstąpieniu

Jezusa do otchłani. Taka myśl pojawia się zresztą w pierwszych wiekach chrześcijaństwa⁹.

Omawiany temat znajduje też swoje miejsce w myśli pierwszych chrześcijan. I tak na przykład, zejście do otchłani zajmuje ważne miejsce w teologii św. Ireneusza z Lyonu, który, nie podzielając dualizmu platońskiego, uważa, że Chrystus, zstępując do otchłani, wydobył ciała zmarłych, a nie tylko dusze (co było wyrazem poglądów gnostyckich) i w ten sposób wypełnił Boży plan zbawienia całego człowieka. W otchłani są dusze zmarłych, które uwierzyły w Stwórcę i w śmierci oddzieliły się od swego ciała z nadzieją zbawienia. Chrystus przyszedł do nich, został przyjęty i wysłuchany, a dusze te przyjęły Jego słowo również dla cielesnej substancji człowieka. Nie oznaczało to, że wszyscy przebywający w otchłani zostali wskrzeszeni i wyprowadzeni przez Jezusa przy Jego wstąpieniu, gdyż On miał być pierwszym pośród zmartwychwstałych, pierwszym z odnowionej ludzkości. Ireneusz, a wraz z nim Hipolit byli przekonani, że z otchłani zostało wyprowadzone odnowione w Chrystusie człowieczeństwo. Dlatego stał się On archetypem każdego człowieka, a powstając z martwych, jako pierwszy uprzedził zbawienie wszystkich ludzi. Poza tym w tradycji patrystycznej obecna była myśl, że apostołowie zeszli do Szeolu, aby głosić Ewangelię poganom i chrzczyć wszystkich, którzy nie byli wcześniej ochrzczeni, aby w ten sposób mogli oni osiągnąć zbawienie¹⁰.

Typowe dla Ojców Kościoła, zwłaszcza greckich, jest przekonanie, że zstąpienie Jezusa do piekieł należy bardziej wiązać z Jego zmartwychwstaniem niż śmiercią. W ten sposób chcieli oni wyeksponować wielkość i prawdziwy sens zmartwychwstania, które zostało napelnione światłem właśnie przez zejście Jezusa do otchłani. Ono ostatecznie przyczyniło się do zwycięstwa nad mocami śmierci. To zwycięstwo, w myśli patrystycznej, koncentrowało się wokół trzech obrazów: zdobycia bram Hadesu, które były bronione przez Szatana; wyzwolenia jeńców z niewoli oraz głoszenia Ewangelii przez Chrystusa¹¹. Myśl patrystyczna w takim ujęciu widzi więc w zstąpieniu Jezusa do piekieł wydarzenie zbawcze w ścisłym tego słowa znaczeniu, które jest ogniwem zespalałym w jedną całość śmierć Jezusa i Jego zmartwychwstanie, z tym jednak zastrzeżeniem, że wiąże się ono bezpośrednio bardziej ze zwycięskim zmartwychwstaniem niż z męczeńską śmiercią.

⁴ H. Vorgrimler, *Fragen zum Höllenabstieg Christi*, „Concilium-GER” 2(1966), s. 70. A. Nossol zauważa, że na gruncie teologii międzynarodowej podejmuje się liczne próby twórczej reinterpretacji prawdy o zstąpieniu Jezusa do piekieł, co jest mocnym dowodem na aktualność i żywe zainteresowanie współczesnej teologii tą trudną i tajemniczą prawdą wiary chrześcijańskiej. Tenże, „Zstąpił do piekieł”, „Ateneum Kapłańskie” 74(1982), t. 98, s. 173-178. Por. też M. Mejzner, *Odkupieńcza śmierć?*, w: *Tajemnica Odkupienia*, dz. cyt., s. 227-228.

⁵ Por. M. Czajkowski, *Między kenozą...*, art. cyt., s. 128.

⁶ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 624: „...Poniósł On mękę dla naszego zbawienia, zstąpił do otchłani, trzeciego dnia zmartwychwstał...”.

⁷ Tamże, s. 636.

⁸ Por. A. Nossol, „Zstąpił do piekieł”, art. cyt., s. 170, 173.

⁹ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 51

¹⁰ Por. tamże, s. 49-50. Autor zauważa, że Hipolit i Orygenes są reprezentantami tradycji, według której Jan Chrzciciel zstąpił do otchłani przed Jezusem, by tam przygotować odpowiednio wszystkich na spotkanie z Nim.

¹¹ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 247-249.

2. Przekaz biblijny o zstąpieniu Jezusa do piekieł

Pismo Święte, a zwłaszcza Ewangelie bardzo szczegółowo opisują mękę Jezusa, Jego śmierć i pogrzeb, natomiast milczeniem obejmują czas między pogrzebem Jezusa a Jego zmartwychwstaniem. Nie brak jednak zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie tekstów, które służą za podstawę biblijną tego artykułu wiary¹². Stary Testament ujmuje „Szeol” jako miejsce ciemności i zatracenia, gdzie nie ma miejsca na jakąkolwiek aktywność czy przyjemność, a nade wszystko kontakt Bogiem¹³. Chodzi więc o sytuację bezwzględnej bierności, nie-życia, która odpowiadała znakomicie sytuacji śmierci¹⁴. Człowiek zabrany ze świata nie-żył, to znaczy ubogo istniał, z dala od Boga i od ludzi. Późniejszy judaizm przyniósł pewną ewolucję tych wyobrażeń. Mieszkańcy podziemia, to już nie błędne cienie, lecz istoty pełne życia. Śmierć dzieliła ludzi na dobrych i złych. Zrodziła się idea późniejszego zmartwychwstania i dokonał się podział Szeolu na gehennę i raj¹⁵.

Również teksty Nowego Testamentu potwierdzają tradycję o zstąpieniu Jezusa do otchłani. W Liście św. Piotra znajdujemy słowa: „Chrystus bowiem również raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprawdzie na ciele, ale powołany do życia Duchem. W nim poszedł nawet ogłosić (zbawienie) duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś nieposłusznym, gdy za dni Noego cierpliwość Boża oczekiwała, a budowana była arka, w której niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę” (1P 3, 18-20). W tym samym Liście znajdziemy również słowa: „Dlatego nawet umarłym głoszone Ewangelię, aby wprawdzie podlegali sądowi jak ludzie w ciele, żyli jednak w Duchu – po Bożemu” (1P 4, 6). Wyraźną aluzję do omawianego artykułu wiary widać w pismach św. Pawła. W Liście do Rzymian św. Paweł stawia pytanie: „Któż zstąpi do otchłani? – oczywiście po to, by Chrystusa wyprowadzić spośród umarłych” (Rz 10, 6-7). Natomiast w Liście do Efezjan autor również pyta, opisując tę samą rzeczywistość: „Słowo zaś wstąpił, cóż oznacza, jeśli nie to, że również wstąpił

¹² Pismo Święte na oznaczenie stanu lub miejsca przebywania ludzi po śmierci używa nazwy hebrajskiej *Szeol* lub greckiej *Hades*. Katechizm Kościoła Katolickiego dodaje też słowo „piekło”. Chodzi o nieznaną świat podziemny, otchłań, krainę zmarłych, w której przebywają po śmierci wszyscy zmarli, zarówno zli, jak i sprawiedliwi, którzy oczekiwali na Odkupiciela. Ich los wcale nie był identyczny, jak pokazał Jezus w przypowieści o ubogim Łazarzu (por. „Katechizm Kościoła Katolickiego”, Poznań 1994, 633).

¹³ Por. M. Gołębiowski, „*Postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd...*”, „Ateneum Kapłańskie” 72(1980), t. 95, s. 6; także J. Szlaga, *Chrystus – Pierworodny spośród umarłych*, „Studia Pelplińskie” 6(1975), s. 89.

¹⁴ Por. J.M. Sanchez-Caro, *Tajemnica nieobecności*, „Communio” 5(1985), nr 1, s. 92.

¹⁵ Por. A. de Andres, *Co by się działo na świecie, gdyby nikt nie chciał zstąpić do piekieł*, „Communio” 5(1985), nr 1, s. 106.

do niższych części ziemi (Ef 4, 9). Również inne teksty albo mówią wprost o pobycie Jezusa w otchłani, albo przynajmniej pobyt taki sugerują. Dz 2, 27 [por. Ps 15 (16), 10]: „...nie zostawisz duszy mojej w otchłani, ani nie dasz świętemu twemu ulec skażeniu”; Hbr 13, 20: „Bóg zaś pokoju, który na mocy krwi przymierza wiecznego wywiódł spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec, Pana naszego Jezusa...”; Ap 1, 18: „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i otchłani”.

Te kluczowe teksty mogłyby stać się przedmiotem oddzielnego opracowania, które byłoby szczegółową interpretacją kontekstu ich powstania, analizą formy pojęciowo-językowej oraz treści. Tutaj chodzi nam przede wszystkim o wskazanie tych biblijnych źródeł prawdy o zstąpieniu Jezusa do piekieł, które pomagają odczytać prawdy teologiczno-kerygmacyjne tego wydarzenia.

3. Treści teologiczno-kerygmacyjne prawdy o zstąpieniu Jezusa do piekieł

Współczesna teologia jednoznacznie określa, że treść omawianego artykułu wiary potwierdza fakt, że śmierć Jezusa była realna, a nie pozorna. Po prostu Jego osobistym udziałem stała się śmierć biologiczna, która jest końcem każdej ludzkiej egzystencji. Nie ma wątpliwości, że „Jezus doświadczył stanu śmierci, to znaczy rozdziału duszy od ciała, zgodnie z tym, co charakteryzuje stan i naturę wszystkich ludzi”¹⁶. Zstąpienie do piekieł oznacza więc, że Jezus naprawdę umarł, gdyż jest „zwyczajną – według antropologii judaistycznej – fazą procesu umierania człowieka i prostą konsekwencją tego, że Jezus w ogóle umarł, decydując się również ponosić wszystkie związane z tym następstwa. Zdecydował się być w stanie szeolu, solidaryzując się z tymi, którzy przed Nim umarli ludzką śmiercią, ażeby do końca wszystko wypełnić”¹⁷. Poszedł więc do szeolu, do krainy zmarłych, jako jeden z nich. W ten sposób stał się posłuszny Ojcu „aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 7). Jest więc to ostatni akcent prawdy o Wcieleniu i kenozie. To doświadczenie śmierci, a co za tym idzie, zstąpienia do otchłani, pokazuje, że Chrystus stał się solidarny ze wszystkimi ludźmi, którzy zakończyli już swoje ziemskie życie¹⁸. Będąc bez winy, poniósł śmierć, podzielił do końca los każdego człowieka, tzn. nie tylko przeżył moment zejścia z tego świata, lecz zakosztował również stanu śmierci. Prawda o zstąpieniu Jezusa do piekieł przeczy więc poglądom doketyzmu, co

¹⁶ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Odkupiciela*, Warszawa 1991, s. 306.

¹⁷ J. Szlaga, *Po śmierci, a przed zmartwychwstaniem*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 205; tenże, *Chrystus – Pierworodny...*, art. cyt., s. 90.

¹⁸ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 317: „Jezus przyjął na siebie stan Szeolu, solidaryzując się w ten sposób z tymi wszystkimi, którzy przed Nim umarli ludzką śmiercią”.

do Jego cierpienia i śmierci, a przy tym pozostaje ostatecznym potwierdzeniem jej realizmu i absolutnej kenozy Boga-Człowieka¹⁹.

Ta solidarność Jezusa ze wszystkimi, którzy doświadczyli śmierci, nie ma charakteru biernego, ale czynny, a nawet zbawczy. Chrystus bowiem nie tylko podzielił los śmiertelnej ludzkości, ale ogłosił jej Dobrą Nowinę o wyzwoleniu, którego sam jest sprawcą. Zstąpienie do piekieł stanowi jakby dopełnienie i pełnię ewangelicznego orędzia zbawienia. Jest to jakby ostatni etap ewangelizacji Chrystusa, w który urzeczywistnia się dzieło odkupienia dokonane na krzyżu. Obejmuje ono teraz jego usprawiedliwiającą łaską tych, którzy pomarli przed Jego przyjściem na świat i jego zstąpieniem do piekieł²⁰. Jest więc to zstąpienie Chrystusa do krainy zmarłych ogłoszeniem wszystkim pokoleniom ludzkości Dobrej Nowiny o wiecznym zbawieniu w Bogu, do którego każdy człowiek i cała ludzkość została powołana w Chrystusie. Rodzi się jednak pytanie: Czy to wydarzenie zbawcze objęło swoim zasięgiem wszystkich zmarłych przed Chrystusem, czy tylko zmarłych – sprawiedliwych, którzy opuścili świat w wolności od grzechu?

Opinie współczesnych teologów są różne. Z jednej strony teologowie zauważają, że nie można ograniczyć zasięgu zbawczego omawianej prawdy. Analizując tekst św. Piotra, gdzie jest mowa o tym, że „poszedł ogłosić (zbawienie) nawet duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś nieposłusznym”, dochodzi się do wniosku, że „nic nie uprawnia teologii do ograniczenia wolnej suwerenności Boga oraz odkupieńczego dzieła Chrystusa”²¹. Nie można zatem wytyczyć granic zbawczemu działaniu Chrystusa, które ma swe źródło w łasce Boga, a co za tym idzie, dotyka ono nie tylko sprawiedliwych Starego Przymierza, ale wszystkich zmarłych, również niesprawiedliwych²². Chrystus solidaryzuje się z umarłymi po to, by podzielić się z nimi darem prawdziwego życia, daje im szansę wyzwolenia ze śmierci i grzechu. Ta solidarność obejmuje wszystkich grzeszników, a więc zakłada realną szansę wyzwolenia z otchłani śmierci i grzechu dla wszystkich²³.

Inną opcję prezentują teologowie, którzy są przekonani, że zstąpienie Chrystusa do otchłani w swoim zasięgu zbawczym nie przybiera charakteru uniwersalnego, ale „jest rzeczą zrozumiałą, że Chrystus przyniósł nadzieję

zbawienia wszystkim zmarłym w świętości”²⁴. Badania egzegetyczne nie podają w żadną wątpliwość faktu, że pisarzom Nowego Testamentu towarzyszyło przekonanie, iż Chrystus zstąpił do Szeolu i głosił tam orędzie zbawienia, ale usłyszeli je jednak tylko „niesłusznie więzieni”, wśród nich sprawiedliwi Starego Testamentu, a nie wszyscy, którzy przebywali w tym stanie²⁵. W tym duchu nauczał też Jan Paweł II²⁶.

Współczesna refleksja teologiczna jest też zgodna, że omawianej prawdy nie można ujmować w kategoriach topograficzno-przestrzennych, jak próbowała to czynić na pewnym etapie rozwoju myśli teologicznej tzw. teologia scholastyczna oparta na szkolnej dogmatyce²⁷. Sprowadzenie tej prawdy do kategorii przestrzennych byłoby ogromnym jej spłyceniem oraz racjonalnym ograniczeniem jej wymiaru soterycznego. Topograficzne ujęcie tej prawdy nie ma podstaw biblijnych, chociaż wyraz „zstąpił” może narzucać myśl jakby o zejściu w głąb ziemi, sugerować tym samym lokalne ujęcie otchłani, to jednak nie jest przecież żadnym pewnikiem jej lokalizacji i abstrahuje zupełnie od teologicznego rozumienia tego wydarzenia²⁸.

Nie można też sprowadzać omawianej prawdy wiary do wymiaru czysto historycznego. Faktami ściśle historycznymi, które podlegają odpowiedniej weryfikacji naukowej, są ukrzyżowanie i śmierć Jezusa, złożenie Jego ciała do grobu, a następnie stwierdzenie na podstawie świadectwa świadków, że grób jest pusty. Natomiast samo zstąpienie do piekieł pozostaje prawdą ściśle teologiczną, która wskazuje na wymiar zbawczy śmierci i zmartwychwstania i nie podlega na pewno żadnej weryfikacji naukowej²⁹.

Teologowie zauważają też, że myśl patrystyczna wschodnich Ojców Kościoła zbyt mocno rysuje obraz wielkiego tryumfalizmu, gdyż nie dostrzega się w niej wyjściowego wymiaru tajemnicy zstąpienia, jakim jest opuszczenie, samotność, odejście od Boga oraz całkowita solidarność z człowiekiem w śmierci. Dopiero połączenie wszystkich wymiarów tej tajemnicy, łącznie z zawartym w niej przebłysem chwały Chrystusa, który odbiera hołd od zmarłych przyjmujących dar zbawienia, daje właściwy jej obraz³⁰.

Prawda o zstąpieniu Jezusa do piekieł przybiera charakter parenezy i staje się pogładową lekcją dla tych, którzy pragną naśladować Jezusa, jako jego uczniowie i uczennice. To pójście za Jezusem wzywa ich do pełnienia

¹⁹ Por. M. Czajkowski, *Między kenozą...*, art. cyt., s. 133.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa...*, dz. cyt., s. 317.

²¹ W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 317.

²² Por. M. Czajkowski, „Zstąpił do piekieł”, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Lach i J. Szlaga. Lublin 1980, s. 182; tenże, *Owoce śmierci naprawdę dla wszystkich*, „W drodze” 1977, nr 4, s. 46-54.

²³ Por. L. Balter, *Zstąpienie do piekieł jako rzeczywistość zbawcza*, „Communio” 5(1985), nr 1, s. 80-81.

²⁴ W. Granat, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako wydarzenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. tenże i E. Kopeć, Lublin 1988, s. 278.

²⁵ Por. J. Szlaga, *Chrystus – Pierworodny spośród umarłych*, art. cyt., s. 90.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa...*, dz. cyt., s. 308.

²⁷ Por. L. Balter, *Zstąpienie do piekieł...*, art. cyt., s. 86.

²⁸ Por. A. Nossol, „Zstąpił do piekieł”, art. cyt., s. 172.

²⁹ Por. M. Czajkowski, „Zstąpił do piekieł”, art. cyt., s. 182.

³⁰ Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, dz. cyt., s. 226.

dzieł miłości, które prowadzą na samo dno ludzkiej nędzy i opuszczenia. Od Chrystusa zstępującego do piekieł uczy się chrześcijanin postawy bycia dla drugiego człowieka, zupełnego daru z siebie, głębokiej solidarności z innymi. To etyczno-moralne orędzie tej prawy jest tak samo ważne, jak orędzie dogmatyczne. Jest to po prostu jedno orędzie, które wzywa wszystkich do uczestnictwa w dziele zbawienia³¹.

Odczytanie teologiczno-kerygmatacznych treści artykułu wiary o zstąpieniu Jezusa do piekieł pozwala odkryć prawdę, że nie należy go widzieć jako coś peryferyjnego czy marginalnego. Ukazuje on bowiem nie tylko realizm śmierci Chrystusa, Jego solidarność w podjęciu do końca ludzkiego losu, ale przede wszystkim staje się wydarzeniem medialnym między śmiercią a zmartwychwstaniem, przez co nabiera ono wymiaru soterycznego. Dotyka bowiem prawdy o definitywnym dokonaniu odkupienia, rozciągnięcia tego aktu na całą przeszłość ludzką, która zostaje objęta nagrodą zbawienia eschatycznego³².

4. Wnioski dla przepowiadania

Słusznie zauważa J. Szymik, że w przepowiadaniu na ambonie trzeba „mieć *dobrze ustawioną* hierarchię dogmatycznych prawd (wiary). Dogmatyka na ambonie musi być wolna od herezji, a byłoby nią – na przykład – przedstawienie słuchaczom prawdy nr 17 jako prawdy nr 1 w chrześcijaństwie”³³.

Zstąpienie Jezusa do piekieł na pewno nie jest prawdą nr 1, ale przeprowadzona wyżej analiza pokazała, że jednak jest ona związana bezpośrednio z największym wydarzeniem w chrześcijaństwie, jakim była Pascha Jezusa Chrystusa, dlatego powinna ona mieć swoje miejsce w przepowiadaniu.

Katechizmowy wymiar tej prawdy, połączony ze szczególną specyfiką tematyczną może sprawić, że czasami kaznodzieje z trudem mogą znaleźć dla niej miejsce w przepowiadaniu. Generalnie jednak nie może ono omijać prawd katechizmowych, dogmatycznych, które można i trzeba prezentować słuchaczom, tak by przyjęta przez nich Ewangelia pociągała za sobą intelektualną refleksję nad jej treścią, podejmowała próbę jej głębszego zrozumienia i teologicznej systematyzacji. Trzeba pamiętać, że kazania katechizmowe mają od dawna swoje miejsce w kościelnej posłudze słowa. Również na osnowę homilii składa się didaskalia, czyli taki jej stopień,

³¹ Por. M. Czajkowski, *Między kenozą...*, art. cyt., s. 140.

³² Por. Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 76-77.

³³ J. Szymik, *Dogmatyka na ambonie. Sześciogłos*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 208.

„w którym winno mieć miejsce pouczenie o prawdzie zawartej w kerygmie, jej wyjaśnienie. Tu właśnie jawi się miejsce na pouczenie, czyli aspekt katechetyczny”³⁴.

To powyższe spojrzenie na prawdę o zstąpieniu Jezusa do piekieł pozwala przedstawić kilka wniosków, które mogą ułatwić prezentację treści omawianego artykułu wiary w przekazie kaznodziejskim. Najważniejsze z nich to:

1) Ukazywać, że ten artykuł wiary nie jest jakimś mitem, czy legendą, ale oznacza przede wszystkim, że Jezus umarł i w związku z tym poniósł wszystkie konsekwencje śmierci jako rozłączenia z tym, co ludzkie, cielesne i historyczne. W ten sposób okazał solidarność z każdym człowiekiem, gdyż jego udziałem stał się los kaź

2) Prawda ta pozostanie na zawsze dla chrześcijan z jednej strony symbolem jakiegoś dramatu, który dotyka człowieka w jego samotności, bezradności i doświadczeniu śmierci. Z drugiej jednak strony mieści się tu treść, że dramat ten przybiera światło ostatecznego zwycięstwa nad potęgą śmierci, gdyż „Chrystus wypowiedział swoje ożywiające Słowo również tam, gdzie człowiek skazany był na bezsilne milczenie: w otchłani śmierci”³⁵.

3) Na ambonie należy unikać prezentowania teologicznych opinii, bo treść ma zawsze zawierać naukę Kościoła³⁶, dlatego też, omawiając tę prawdę, trzeba podawać, że „Jezus nie zstąpił do piekieł, by wyzwolić potępionych, ani żeby zniszczyć piekło potępionych, ale by wyzwolić sprawiedliwych, którzy Go poprzedzili” (KKK 633).

4) Zstąpienie do piekieł nie należy do kategorii prawd podlegających weryfikacji historycznej, ale jest wydarzeniem, które teologicznie (przede wszystkim w aspekcie eschatologicznym i soterycznym) interpretuje fakt śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

5) Omawiana prawda uczy wszystkich chrześcijan postawy „bycia dla”, zwłaszcza w momentach kryzysu, osamotnienia, opuszczenia, życiowego dramatu.

³⁴ H. Lysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia*, art. cyt., s. 90; Por. tenże, *Sposób przekazu prawd katechizmowych w przepowiadaniu homilijnym*, PH 5-6 (2001-2002), s. 71-78. Autor zauważa, że w przekazywaniu treści didaskalijskich pomocny jest model homilijny J. Vrableca, który wyróżnia w homilii cztery elementy: kerygmę i didaskalia, które mają charakter noetyczny oraz paraklezę i mistagogię, które nabierają charakteru pragmatycznego.

³⁵ T. Węclawski, *Jezus*, Poznań 1996, s. 67.

³⁶ Por. J. Szymik, *Dogmatyka na ambonie*, dz. cyt., s. 208.

Ks. JANUSZ BUJAK

Kard. JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI OCENA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II NA PRZYKŁADZIE REFORMY LITURGICZNEJ

Wiele pisze się i mówi o wydaniu przez papieża Benedykta XVI *motu proprio* zezwalającego na sprawowanie bez ograniczeń Mszy Świętej w języku łacińskim. Przypomnijmy, że po Soborze Watykańskim II jako pierwszy indultu na używanie mszału z 1962 roku udzielił Ojciec Święty Jan Paweł, 3 października 1984 roku, jednak aplikacja papieskiego zezwolenia została powierzona biskupom diecezjalnym, którzy mogą zdecydować, czy, kiedy i jak ewentualnie udzielić pozwolenia na takie celebracje¹. Udzielenie tego indultu i następnych było z pewnością związane ze schizmą arcybiskupa Lefebvre'a i żądaniami tzw. tradycjonalistów².

Niektórzy sądzą, że również papież Benedykt XVI w powrocie łaciny do liturgii i w docenieniu „starego rytu” widzi przede wszystkim środek do przywrócenia jedności Bractwa św. Piusa X z Kościołem rzymskokatolickim i formę zaspokojenia żądań wiernych niezadowolonych z reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Wydaje się jednak, że motywy te są głębsze i wynikają z szerszej oceny, często negatywnej, wprowadzania reform soborowych, w tym reformy liturgicznej, przez Josepha Ratzingera, obecnie papieża Benedykta XVI. Spróbujmy się zatem przyjrzeć niektórym opiniom obecnego papieża na temat sposobów wprowadzania w życie zaleceń Soboru Watykańskiego ze szczególnym uwzględnieniem reformy liturgicznej³. Większość krytycznych uwag na temat posoborowej i współczesnej liturgii na szczęście tylko w małej mierze dotyczy Kościoła w Polsce, są w nich jednak intuicje aktualne również w naszym Kościele.

¹ Por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Warszawa 1986, 106.

² Por. A. Tornielli, *Benedetto XVI. Il custode della fede*, Casale Monferrato 2005, 208.

³ Por. E. Salmann, *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, Kraków 2005, 74, który ocenia skutki Soboru Watykańskiego dla Kościoła na Zachodzie Europy: „Przy całym wychwalaniu Soboru, który na swój sposób kariologicznie był konieczny, oczywisty jest w Kościele także jakiś negatywny jego wpływ. Oznacza to, że w Europie – w samej tylko Europie Zachodniej – nie mówiąc już o Afryce czy Cejlonie, utraciliśmy dwie trzecie naszej klienteli”.

Punktem wyjścia naszych rozważań będzie przemówienie, które Benedykt XVI wygłosił do pracowników Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2005 roku⁴. Dla nas szczególnie godny uwagi jest rozdział dotyczący recepcji Soboru Watykańskiego II i jego interpretacji. Są to słowa, które sięgają poza okoliczności, w których zostały wypowiedziane, ponieważ, z jednej strony, stanowią rodzaj bilansu minionych 40 lat, z drugiej zaś wskazują na metodę, sposób rozumienia zdobyczy Soboru. W końcu, słowa te mogą stać się kluczem do zrozumienia stylu i charakterystyki obecnego pontyfikatu, podkreśla włoski jezuita Giovanni Marchesi⁵.

Jednym z wielkich wydarzeń roku 2005 wspomnianych przez Benedykta XVI w jego przemówieniu, była czterdziesta rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II, który był „największym przedsięwzięciem reformy w dziejach Kościoła”⁶. Ale jednocześnie do tego Soboru odnoszą się słowa kard. H. Newmana, który po Soborze Watykańskim I stwierdził, że „rzadko zdarza się, by po Soborze nie nastąpił czas wielkiego zamieszania”⁷.

Również po Soborze Watykańskim II nie brakowało ani zamieszania, ani kryzysów, których to zjawisk nie można przypisać instytucji Soboru jako takiej. Jedną z przyczyn zamieszania po Soborze Watykańskim II było jego nastawienie „pastoralne” a nie „dogmatyczne”, zaplanowane przez Jana XXIII i kontynuowane przez Pawła VI. To właśnie doktryna eklezjologiczna, która stanowiła centrum prac soborowych, po Soborze wywoływała największe emocje i dyskusje.

Benedykt XVI już wcześniej stawiał pytania o recepcję Soboru, np. w książce *Raport o stanie wiary* z 1985 roku, która ukazała się w związku z Nadzwyczajnym Synodem Biskupów zwołanym dla podsumowania dwudziestu lat od zamknięcia Soboru. Obecnie jako papież w przemówieniu do członków Kurii pytał: „Jakie były rezultaty Soboru? Czy Sobór został właściwie przyjęty? Co było dobre w recepcji Soboru, a co niewystarczające lub błędne? Co pozostaje jeszcze do zrobienia? Nikt nie może zaprzeczyć, że w wielu częściach Kościoła recepcja Soboru następowała z niemałym trudem, nawet jeśli nie chcemy odnieść do wydarzeń ostatnich lat tego, co napisał wielki Doktor Kościoła św. Bazyli o sytuacji w Kościele po Soborze Nicejskim. Bazyli

⁴ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, „L'Osservatore Romano” 2(2006), 15-20.

⁵ Por. G. Marchesi, *Benedetto XVI e il Concilio Vaticano*, „La Civiltà Cattolica” I(2006), 382.

⁶ Por. Por. G. Marchesi, *Benedetto XVI e il Concilio Vaticano*, art. cyt., 383, cytat za: R. Latourelle, *Introduzione*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, red. R. Latourelle, tom I, Assisi 1987, 9: „Il Vaticano II rappresenta certamente la più vasta operazione di riforma mai compiuta nella Chiesa”.

⁷ Por. A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, red. R. Latourelle, tom I, Assisi 1987, 362: „È raro che a un Concilio non segua una grande confusione”.

porównuje ją do bitwy morskiej pośród mrocznej nawałnicy. Pisze między innymi: «Ochryple wrzaski tych, którzy skłóceni występują przeciw sobie; niezrozumiała gadanina, bezładny zgłęb krzyczących bez ustanku wypełnił już cały Kościół, zniekształcając – przez nadgorliwość lub uchybienia – prawdziwą naukę wiary» (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32,213 A; SCh 17bis, pag. 524). Nie chcę odnosić tego dramatycznego opisu do sytuacji po Soborze, niemniej częściowo odzwierciedla on to, do czego doszło. Powstaje pytanie: dlaczego recepcja Soboru w wielu częściach Kościoła dokonywała się do tej pory z tak wielkim trudem?”⁸.

1. Dwie hermeneutyki: nieciągłości i zerwania z przeszłością oraz hermeneutyka reformy, ciągłości

W swoim przemówieniu papież Benedykt wyjaśnia, że „problemy z recepcją wzięły się stąd, że doszło do konfrontacji i przeciwstawienia sobie dwóch sprzecznych hermeneutyk i sporu na tym tle. Jedna wywołała zamieszanie, druga zaś – w sposób dyskretny, ale coraz bardziej widoczny – zaczęła przynosić owoce. Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym «hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością»; nierzadko zyskiwała ona sympatię środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje «hermeneutyka reformy», odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze. Hermeneutyka nieciągłości może doprowadzić do rozłamu na Kościół przedsoborowy i posoborowy. Głosi ona, że teksty Soboru jako takie nie są jeszcze prawdziwym wyrazem ducha Soboru, ale rezultatem kompromisów, które trzeba było zawierać w celu osiągnięcia jednomysłności, cofając się do przeszłości i zachowując wiele elementów przestarzałych i dziś już bezużytecznych. Jednak nie w tych kompromisach miałby się objawiać prawdziwy duch Soboru, ale w dążeniach do tego, co nowe, które są u podstaw tych dokumentów: rzekomo tylko owe dążenia wyrażają prawdziwego ducha Soboru, a zatem to one powinny stanowić punkt wyjścia i wzorzec dla dalszych działań. Właśnie dlatego, że dokumenty są rzekomo jedynie niedoskonałym odzwierciedleniem ducha Soboru i jego nowości, należy śmiało wychodzić poza nie, stwarzając przestrzeń dla nowości, w której wyraża się ponoć najgłębszy, chociaż nadal jeszcze nie do końca określony, zamysł Soboru. Jednym słowem: należy iść nie za tekstami Soboru, ale za jego duchem. W tym wypadku pozostaje oczywiście szeroki margines niepewności co do tego, jak mianowicie

⁸ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, art. cyt., 17.

należy zdefiniować tego ducha, i w konsekwencji pozostawia się miejsce wszelkiej dowolności. W ten sposób dochodzi jednak do błędnego rozumienia najgłębszej natury soboru jako takiego. W tym wypadku jest on traktowany jako swego rodzaju zgromadzenie ustawodawcze, które unieważnia starą konstytucję i ustanawia nową. Ale zgromadzenie ustawodawcze musi mieć mandat od społeczeństwa, któremu ma służyć konstytucja, i na koniec uzyskać jego aprobatę. Ojcowie nie mieli takiego mandatu, gdyż nikt im go nigdy nie dał: nikt zresztą nie mógł go dać, bo podstawowa konstytucja Kościoła pochodzi od Pana i została nam dana, abyśmy mogli osiągnąć życie wieczne i w jej perspektywie potrafili także rzucić światło na życie w czasie i na sam czas. Biskupi na mocy sakramentu, który otrzymali, są powiernikami daru Chrystusa. są «szafarzami tajemnic Bożych» (por. 1Kor 4,1); jako tacy powinni okazać się «wierni i roztropni» (por. Łk 12,41-48). To znaczy, że muszą zarządzać darem Bożym we właściwy sposób, aby nie pozostał ukryty w jakimś schowku, ale przynosił owoce, i aby Pan mógł na koniec powiedzieć do swego rządcy: «Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię» (por. Mt 25,14-30; Łk 19, 11-27). W tych ewangelicznych przypowieściach wyraża się dynamika wierności, niezbędnej w służbie Chrystusowi, wynika też z nich wyraźnie, że podczas soboru dynamika i wierność muszą stać się jednym»⁹.

2. Hermeneutyka reformy Kościoła

Papież Benedykt XVI zdecydowanie opowiada się za hermeneutyką reformy Kościoła, która jest przeciwieństwem hermeneutyki nieciągłości. Taki sposób rozumienia Soboru Watykańskiego II został zaproponowany „najpierw przez papieża Jana XXIII w przemówieniu na otwarcie Soboru 11 października 1962 r., a następnie przez papieża Pawła VI w przemówieniu zamykającym Sobór, 7 grudnia 1965 r.”. Benedykt XVI przytacza w swoim przemówieniu słowa Jana XXIII, „w których ta hermeneutyka zostaje wyrażona jednoznacznie, kiedy papież stwierdza, że Sobór «pragnie przekazać czystą i nienaruszoną doktrynę, niczego nie łagodząc ani nie przeinaczając», a dalej, że «naszą powinnością jest nie tylko strzec tego cennego skarbu, jakbyśmy troszczyli się wyłącznie o pamiątki przeszłości, ale oddawać się ochotczo i bez lęku tej pracy, jakiej wymaga nasza epoka. (...) Konieczne jest, aby ta niezawodna i niezmienna nauka, którą należy wiernie zachowywać, była pogłębiana i przedstawiana w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób ich przekazywania, przy

⁹ Tamże, 17-18.

zachowaniu wszakże ich nie zmienionego znaczenia i doniosłości» (*S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, s. 863-865). Jest oczywiste, że to dążenie do wyrażenia w nowy sposób określonej prawdy wymaga podjęcia na nowo refleksji nad nią oraz życia według niej; jest też jasne, że nowe słowo może się ukształtować tylko wówczas, gdy bierze początek ze świadomego rozumienia wyrażanej prawdy, oraz że – z drugiej strony – refleksja na temat wiary wymaga również życia tą wiarą. W tym sensie program przedstawiony przez papieża Jana XXIII był niezwykle trudny, tak właśnie jak trudna jest synteza wierności i dynamizmu. Wszędzie tam jednak, gdzie ta recepcja stała się drogowskazem w procesie recepcji Soboru, rozwinęło się nowe życie i dojrzały nowe owoce. Czterdzieści lat po Soborze możemy skonstatować, że jego pozytywny dorobek jest większy i bardziej żywotny, niż mogło się wydawać w burzliwym okresie ok. roku 1968. Dzisiaj widzimy, że dobre ziarno, choć wzrasta powoli, rozwija się jednak, a tym samym rośnie także nasza głęboka wdzięczność za to, czego dokonał Sobór»¹⁰.

3. Aggiornamento i ressourcement

George Weigel przypomina, że J. Ratzinger użył jeszcze innego klucza do rozróżnienia prawdziwej i fałszywej realizacji założeń soborowych. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary w swojej autobiografii pisze, że po czterech sesjach Soboru narastało wrażenie, „że w Kościele nie ma nic stałego, że wszystko podlega rewizji. Coraz częściej Sobór wydawał się wielkim kościelnym parlamentem, który może wszystko zmieniać i kształtować na swój sposób»¹¹. „Reforma, jaką sobie wyobrażał Ratzinger, miała dwa wymiary, pisze Weigel, zwykle określane w soborowym żargonie wyrażeniem francuskim i włoskim. Reforma wymagała *ressourcement* - «powrotu do źródeł» katolickiej teologii tkwiących w Biblii i w myśli pierwszych ojców Kościoła (...). *Ressourcement*, uważano, uwolni teologię katolicką od zimnej logiki i suchych propozycji systemu neoscholastycznego, a uwolniona w ten sposób teologia ożywi życie katolickie. Ożywienie było drugim wymiarem takiej reformy, jaką wyobrażał sobie Ratzinger: słynne *aggiornamento*, czyli «przybliżenie do dnia dzisiejszego» praktyk Kościoła, struktur i metod dialogu z nowoczesną kulturą i społeczeństwem. Jednakże tu także żywy Chrystus musiał być w centrum reformy, ponieważ celem *aggiornamento*, jak napisał Ratzinger bezpośrednio po Soborze, «jest właśnie to, by Chrystus mógł stać się rozumiany»¹². „Problemy pojawiły się, zdaniem Ratzingera, kiedy *aggiornamento* oderwało

¹⁰ Tamże, 18.

¹¹ J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, Częstochowa 2005, 113.

¹² G. Weigel, *Boży wybór. Papież Benedykt XVI a przyszłość Kościoła katolickiego*, Kraków 2006, 230.

się od *ressourcement* – kiedy «unowocześnienie» Kościoła nie zaczęło się od powrotu do źródeł katolickiego intelektualnego i duchowego ożywienia. Kiedy *ressourcement* i *aggiornamento* oddzieliły się, wiara chrześcijańska stała się po prostu kolejnym poglądem, a «wierzyć» oznaczało «mieć przekonania» (...). Innymi słowy, prawdziwa debata w łonie Kościoła posoborowego katolicyzmu nie toczyła się między reformatorami z jednej strony, a ideologicznie zagorzałymi przeciwnikami nowoczesności, takimi jak francuski arcybiskup Marcel Lefebvre (którego zwolennicy odmówili praktykowania zreformowanej liturgii i uważali soborową Deklarację o wolności religijnej za herezję) z drugiej. Bunt Lefebvre'a był imprezą towarzyszącą. Prawdziwa debata toczyła się między dwiema tendencjami panującymi wśród reformatorów: tendencją, która trzymała się kluczowego związku *aggiornamento* i *ressourcement*, oraz tendencją, która była z czasem coraz mniej zainteresowana powrotem do źródeł i coraz bardziej zauroczona nowoczesną kulturą. Wierność Ratzingera pierwszej tendencji określiła następne czterdzieści lat jego służby dla teologii i Kościoła (...)¹³.

4. Reforma liturgiczna według ojców Soboru

Jak w świetle tych założeń hermeneutycznych oceniał J. Ratzinger realizację reformy liturgicznej? Należy przypomnieć, że główne zadania, jakimi chciał się zająć Sobór, były to Kościół sam w sobie i w relacji do świata. Reforma zaproponowana przez ruch liturgiczny nie była początkowo priorytetem Soboru. Według niektórych ojców miała w ogóle nie być brana pod uwagę¹⁴. „Tak na przykład kardynał Montini, który potem jako Paweł VI miał stać się prawdziwym papieżem Soboru, przedstawiając na początku obrad swoje propozycje tematyczne, wyraźnie powiedział, że nie widzi na tym polu żadnego istotnego zadania dla Soboru. Liturgia i jej reforma stały się z końcem pierwszej wojny światowej żywym problemem tylko we Francji i w Niemczech. W obu tych krajach starano się jak najwierniej odtworzyć najczystsza starożytną liturgię rzymską, co oznaczało także aktywne zaangażowanie ludu w wydarzenie liturgiczne. Te dwa wiodące teologicznie kraje, a także Belgia i Holandia, przeforsowały w fazie przygotowawczej opracowanie schematu dotyczącego świętej liturgii. Temat ten wydał się być naturalną częścią soborowej refleksji nad rzeczywistością Kościoła. Dyskusja nad schematem o świętej liturgii stała się pierwszym przedmiotem obrad Soboru nie ze względu na wzrost zainteresowania większości ojców kwestiami liturgicznymi, lecz dlatego, że nie oczekiwano tu wielkich różnic zdań i traktowano tę debatę raczej jako rodzaj ćwiczenia, przez które można poznać i wypróbować metodę prac

soborowych. Żadnemu z ojców Soboru nie przyszłoby do głowy, żeby dostrzegać w tym tekście «rewolucję», która oznaczałaby «koniec średniowiecza», jak chcieli interpretować to niektórzy z teologów¹⁵.

Nie można jednak uznać Ratzingera za zwolennika abpa Lefebvre'a. Przeciwnie. „Ratzinger – jak sam wyznał – z pewnym niepokojem uczestniczył w Mszy Świętej otwierającej Sobór. Jej ryt absolutnie nie przystawał do świątłych zasad dotyczących liturgii, opracowanych w ramach ruchu liturgicznego, odgrywającego od I wojny światowej istotną rolę nie tylko w niemieckojęzycznych krajach Europy (...). W swoim studium z roku 1963 na temat sesji otwierającej Sobór z zalem zauważał, że sukces soborowego wydarzenia prawdopodobnie da się określić miarą tego, jak bardzo Msza zamykająca Sobór będzie się różnić od Mszy otwierającej¹⁶. „Ratzinger z entuzjazmem przyjął Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (...). W kwestii języka liturgii Ratzinger poszedł znacznie dalej niż autorzy konstytucji *Sacrosanctum concilium*. Z aprobatą cytował słowa melchickiego patriarchy Antiochii Maksymosa IV mówiące, że język jest dla ludzi, a nie dla aniołów. Wyraził tę myśl w nieco bardziej filozoficznych kategoriach, stwierdzając, że język jest wcieleniem ducha, który jako duch ludzki «może myśleć jedynie wtedy, gdy mówi, i który żyje w mowie i z mowy». Następnie w ostrych słowach poddał krytyce długotrwałe panowanie języka łacińskiego w wyższych szkołach prowadzonych przez Kościół. Jałowość, charakteryzującą znaczny obszar teologii katolickiej od końca okresu oświecenia, trzeba bowiem, jego zdaniem, tłumaczyć w dużej części przez jej wymuszoną jedność z językiem, który przestał być narzędziem służącym poruszaniu ducha ludzkiego¹⁷.

Ratzinger wyjaśnia, że soborowa reforma liturgiczna była widziana przez ojców Soboru jako kontynuacja reform zapoczątkowanych już przez Piusa X i Piusa XII, które były widziane jako odkrycie klasycznych rzymskich tradycji i odejście od liturgii barokowej i pobożności dewocyjnej XIX wieku. „Główne klauzule, jak np. «księgi liturgiczne powinny możliwie szybko zostać zrewidowane» (SC nr 25), rozumiano jako kontynuację wcześniejszych reform (...)¹⁸.

Jednak okres, który nastąpił po Soborze Watykańskim II, pokazał, że wprowadzenie „nowego rytu” wiązało się na Zachodzie zbyt często z zerwaniem jedności pomiędzy *ressourcement* i *aggiornamento* i do działania zgodnie z hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością. Przykładem takiego działania było według Ratzingera wprowadzenie nowego mszału

¹⁵ J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, dz. cyt., 101-102.

¹⁶ A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, 109-110.

¹⁷ A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, 113-114.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, 102-103.

¹³ Tamże, 233-234.

¹⁴ Por. A. Tornielli, *Benedetto XVI. Il custode della fede*, dz. cyt., 67-68.

z jednoczesnym zakazem używania poprzedniego oraz zmiana kierunku celebracji Mszy świętej z kierunku wschodniego, symbolizującego Chrystusa, na *versus populum*.

5. Zakaz używania mszału św. Piusa V

Mówiąc w swojej autobiografii o latach spędzonych w Ratyzbonie, Ratzinger przypomina o ważnym wydarzeniu, jakim było „opublikowanie mszału Pawła VI. Wiązało się to z prawie całkowitym zakazem używania dotychczasowego mszału, po sześciomiesięcznym okresie przejściowym. To, że po długim okresie eksperymentowania, które często ogromnie zniekształcało liturgię, powrócono do obowiązkowego tekstu liturgicznego, należało powitać z radością jako coś z pewnością pozytywnego. Byłem jednak zaniepokojony zakazem używania starego mszału, ponieważ nic takiego nie wydarzyło się nigdy w całej historii liturgii. Stworzono wrażenie, że tego typu zakaz jest całkowicie normalny. Dotychczasowy mszał został wprowadzony przez Piusa V w 1570 roku, w następstwie Soboru Trydenckiego. Wydawało się normalne, że po czterystu latach i po kolejnym Soborze współczesny papież przedkłada nowy mszał. Jednak prawda historyczna jest inna. Pius V kazał przerobić istniejący mszał rzymski, tak jak to odbywało się już w długowiekowej historii. Wielu jego następców ponownie przerabiało ten mszał, nigdy nie przeciwstawiając jednego mszału drugiemu. Zawsze chodziło o pewien nieustannie kontynuowany proces zakładający rozwój i oczyszczenie, w którym jednak sama ciągłość nigdy nie została przerwana”. Ratzinger podkreślał, że „Mszał Piusa V, jako stworzony przez niego, w rzeczywistości nie istnieje. Istnieje jedynie przeróbka nakazana przez Piusa V jako jedna z faz długiego procesu historycznego rozwoju. Nowość po Soborze w Trydencie była innej natury. Wtargnięcie reformacji odbiło się przede wszystkim na sposobach «reform» liturgicznych. Na początku nie istniały jeden Kościół katolicki i jeden Kościół protestancki obok siebie. Podział Kościoła zachodził prawie niedostrzegalnie i znalazł swoje najbardziej wyraziste i z historycznego punktu widzenia najbardziej wpływowe odbicie w zmianach liturgii, która lokalnie wyglądała różnorako, tak że bardzo trudne było często wyznaczenie granicy między liturgią katolicką, a już niekatolicką. W sytuacji tego zamieszania, z powodu braku zwięzłego liturgicznego ustawodawstwa i istniejącego liturgicznego pluralizmu odziedziczonego po średniowieczu, papież zdecydował, że *Missale Romanum*, czyli mszał miasta Rzymu, jako z pewnością katolicki, będzie obowiązywał wszędzie tam, gdzie używane formy liturgiczne nie mogły wykazać się przynajmniej dwustuletnią tradycją. Tam, gdzie zachodził powyższy przypadek, można było zachować dotychczasową liturgię (...). Nie wolno więc mówić o zakazie dotyczącym używania mszałów dotychczasowych,

zawieranych zgodnie z obowiązującymi regułami”. Co spowodowało wprowadzenie nowego mszału i zakaz używania starego? Według Prefekta Kongregacji Nauki Wiary „ogłoszenie zakazem mszału, który był wypracowywany przez wieki, poczynając od czasów sakramentarzy Kościoła starożytnego, spowodowało wyłom w historii liturgii i jego następstwa mogły być tylko tragiczne (...) burzono starożytną budowlę i tworzono inną, nawet jeśli używano do tego materiałów, z których zbudowana była stara konstrukcja i wykorzystując poprzednie plany (...). W ten sposób powstało rzeczywiste wrażenie, że liturgia jest «robiona», że nie jest czymś, co istnieje przed nami, czymś «danym», ale że zależy od naszych decyzji”¹⁹. Dlatego podkreśla on, że „dla właściwego kształtowania świadomości liturgicznej ważne jest również, by w końcu zerwać z deprecjonowaniem obowiązującej do 1970 roku formy liturgii. Każdy, kto się opowiada za dalszą obecnością tej liturgii czy bierze w niej udział, jest dziś traktowany jak trędowaty – tutaj kończy się wszelka tolerancja. Czegoś podobnego nie było w całej historii Kościoła – przekreślono przeciw jego całą przeszłość. Jak w takim razie dowierzać jego teraźniejszości? Jeśli mam być szczery, to nie rozumiem również, dlaczego tylu biskupów w znacznej mierze podporządkowało się temu nakazowi nietolerancji, który bez przekonujących racji staje na przeszkodzie niezbędnemu pojednaniu wewnętrznemu w Kościele”²⁰.

6. W kierunku Wschodu

Przyszły papież odkrywa na nowo sens celebrowania Eucharystii w kierunku wschodnim. W swojej książce *Duch liturgii* pisze, że zamiarem *Vaticanium II* było przejście „od rubryk do nigryk, od skupiania się na przestrzeganiu porządku zewnętrznego do właściwego sprawowania liturgii, zgodnego z jej wewnętrznym wezwaniem”²¹. Jednak po Soborze Watykańskim II takie spojrzenie na reformę liturgiczną zostało w dużej mierze utracone. „Niestety, w wielu krajach chęć robienia wszystkiego «inaczej» zdominowała całą resztę i doprowadzała do zepchnięcia w niepamięć owego wielkiego wskazania na to, co wewnątrz i co ponad nami, wskazania, które powinno być

¹⁹ J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, 130-133; *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI – rozmawia Peter Seewald*. Kraków 2005. 382: „Sobór Watykański Drugi niewątpliwie miał na względzie organiczny wzrost i odnowę. Nie sposób jednak nie dostrzec, że współcześnie występują tendencje do demontażu – co jest nie do pogodzenia z istotą liturgii. Nie możemy w gronie profesorskich komisji po prostu wymyślać, co będzie lepsze z punktu widzenia duszpasterstwa, co będzie praktyczniejsze itp., lecz z najwyższym szacunkiem dla dorobku wieków musimy patrzeć, gdzie należałoby coś uzupełnić, a gdzie coś usunąć”.

²⁰ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, dz. cyt., 383.

²¹ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*. Poznań 2002. 6.

naczelnym przesłaniem Soboru²². Jedną z istotnych zmian, która po Soborze wystąpiła w liturgii i została ogłoszona jako powrót do pierwotnego sposobu sprawowania Eucharystii, było odwrócenie się kapłana twarzą do ludu. Tymczasem Joseph Ratzinger stara się wyjaśnić, że w dziejach Kościoła taki sposób sprawowania Eucharystii nigdy nie miał miejsca. Przekonanie to jest raczej wynikiem „pomyłki geograficznej” związanej z konstrukcją bazyliki św. Piotra. Wszystkie kościoły chrześcijaństwa były budowane w kierunku wschodu – „orientowane” – przy czym wschód był symbolem Chrystusa. Wspólnota eucharystyczna wraz z kapłanem zwracała się ku Niemu. Kapłan nie odprawiał Mszy „tyłem do ludzi”, ale „przodem do Chrystusa”. Natomiast bazylika św. Piotra ze względów konstrukcyjnych była zwrócona ku zachodowi, dlatego kapłan, chcąc sprawować Mszę świętą w kierunku wschodnim, był zwrócony w stronę ludu. Dla wielu zwolenników odwrócenia ołtarza *versus populum* mocnym argumentem było takie sprawowanie Eucharystii w pierwszej świątyni zachodniego chrześcijaństwa²³. Tymczasem zmiana ta doprowadziła do tego, że obecnie to „kapłan – jako przewodniczący liturgii (jak się go teraz chętnie nazywa – staje się teraz właściwym punktem odniesienia dla całości, stwierdza Ratzinger. Wszystko zależy od niego. To jego trzeba widzieć, to w jego działaniu brać udział, jemu odpowiadać – to jego kreatywność podtrzymuje całość. W sposób uzasadniony podejmowana jest próba zredukowania tej dopiero co powołanej do życia roli poprzez rozdzielenie różnorodnych czynności i powierzenie «twórczego» opracowania liturgii grupom wiernych przygotowujących nabożeństwo, które powinny, a przede wszystkim chcą «włączyć się» w przebieg Mszy. Coraz mniej widać tu Boga, coraz ważniejsze staje się to, co czynią ludzie, którzy spotykają się tutaj i którzy wcale nie chcą się już poddać «danemu z góry schematowi». Zwrócenie się kapłana do ludu czyni ze wspólnoty zamknięty krąg. Wspólnota w swoim kształcie nie jest już otwarta ani do przodu, ani do góry, lecz zamyka się w sobie samej. Wspólne zwrócenie się na Wschód nie oznaczało ani tego, że «celebruje się do ściany», ani tego, że kapłan «odwraca się plecami do ludu» (nie był on po prostu uważany za aż tak ważnego). Albowiem tak jak w synagodze wspólnie patrzono w stronę Jerozolimy, tak i tutaj wspólnie patrzy się «na Pana»²⁴.

Czy obecnie należałoby wrócić do dawnego sposobu sprawowania Mszy świętej? Podobnie jak w przypadku łaciny, tak również, gdy chodzi o kierunek ołtarza, kardynał Ratzinger nie był zwolennikiem prostych powrotów do tego, co było przed Soborem. Co jednak można zrobić dziś bez

odrzucania tego, co wprowadzono po Soborze? Idąc za sugestią Erika Petersona, pisał, że „kierunek wschodni był łączony (...) ze «znakiem Syna Bożego», z krzyżem, z powtórным przyjściem Chrystusa. Tym samym Wschód był od początków związany ze znakiem krzyża. Tam, gdzie wspólne zwrócenie się ku Wschodowi nie jest możliwe, tam jako Wschód duchowy może służyć krzyż. Powinien on stać na środku ołtarza oraz być punktem skupiającym wzrok kapłana i modlącego się zgromadzenia. W ten sposób postępuje zgodnie z dawnym wezwaniem do modlitwy, znajdującym się u progu Eucharystii: *Conversi ad Dominum* – zwróćcie się do Pana”²⁵.

Z próbą powrotu do dawnego kierunku sprawowania Mszy świętej spotkał się już kardynał Wiednia Christoph Schönborn, gdy w jednej z wiedeńskich parafii proboszcz postanowił sprawować Mszę świętą przy barokowym ołtarzu „tyłem do ludzi”, a przy ołtarzu posoborowym jedynie podczas nabożeństw dla rodzin. Kardynał zabrał głos w tej sprawie i, idąc po linii argumentacji Ratzingera, w czterech punktach wyjaśnia, że nie należy deprecjonować ani jednego, ani drugiego kierunku sprawowania Eucharystii. Po pierwsze, stwierdza, najważniejszy nie jest kierunek, w jakim zwrócony jest celebrans przy ołtarzu, ale to, co się na ołtarzu dokonuje. Powinniśmy wszyscy być zwrócony ku „tajemnicy wiary”, ku Chrystusowi, który jest pośrodku nas, którego wydanie się Ojcu za nas i za wszystkich ludzi celebrujemy w Eucharystii. Centrum, źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego jest głoszenie Jego śmierci i zmartwychwstania obecnych pośród nas, jak uczył Sobór. Po drugie, oba kierunki celebracji są uprawnione, dlatego żadnego z nich nie należy uważać za podejrzany lub ideologizować jego znaczenia. Nie celebruje się ani „do ludu”, ani „do ściany”, ale ku Bogu przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Celebracja „w kierunku ludu” ma sens, jako że wszyscy, kapłan i wierzący, jesteśmy zebrani wokół Chrystusa, którego symbolizuje ołtarz i którego Ciało i Krew są obecne na ołtarzu. Celebracja „plecami do ludu” nie oznacza odwracania się od wiernych, ale wspólny kierunek modlitwy, drogę, po której wszyscy razem zmierzamy ku Bogu jako jego pielgrzymujący lud. Po trzecie, Sobór Watykański II nie wypowiedział się na temat kierunku sprawowania Mszy świętej. Dopiero w 1969 roku w Ogólnym Wprowadzeniu do mszału rzymskiego (nr 262) czytamy, że „w kościele powinien być zwykle ołtarz stały i poświęcony, nie przylegający do ściany, aby łatwo można było obchodzić go dookoła i odprawiać przy nim w stronę ludu”. W nowym wydaniu Wprowadzenia z roku 2002 zostało jednak dodane zdanie: „wypada go tak umieścić wszędzie, gdzie to jest możliwe” (nr 299)²⁶, przez co Kongregacja podkreśliła, że jest to zachęta, nie zaś obowiązek. Po czwarte, najstarsze

²² Tamże, 6.

²³ Por. 71-72.

²⁴ Tamże, 74.

²⁵ Tamże, 77.

²⁶ *Nowe Ogólne Wprowadzenie do mszału rzymskiego*. Poznań 2004, 83.

chrześcijańskie budowle były skierowane ku wschodowi. Żydzi modlą się zwróceniem w kierunku Jerozolimy, muzułmanie w kierunku Mekki, natomiast chrześcijanie ku wschodzącemu słońcu, które symbolizuje Chrystusa zmartwychwstałego. Z tego wynika kierunek budowy synagog, meczetów i kościołów. „Orientowanie” kościołów przy ich budowie, tzn. ich „uwschodnienie”, jest prastarym chrześcijańskim zwyczajem. Bazylika św. Piotra w Rzymie została z praktycznych powodów „uzachodniona”, dlatego papież podczas celebracji jest zwrócony w kierunku drzwi, które są po stronie wschodniej, a tym samym twarzą do ludu. Dobrze jest pamiętać, co znaczy „orientacja” kościołów. Osobiście jednak kardynał uważa, że obie formy, oba kierunki sprawowania Eucharystii mają swoje głębokie znaczenie. Obie pomagają spotkać Chrystusa, a to przecież jest istotą liturgii²⁷.

²⁷ Por. Ch. Schönborn, *Zweites Vaticanum sagt nichts über die Zelebrationsrichtung*, www.kath.net, 05 juni 2007: „Die erste und wichtigste Feststellung: Entscheidend ist nicht, in welcher Richtung der Zelebrant am Altar steht, sondern das, was auf dem Altar geschieht. Auf das «Geheimnis des Glaubens» sollen wir uns ausrichten, auf Christus, der in unserer Mitte ist, dessen Hingabe an den Vater für uns und für alle Menschen wir in der Eucharistie feiern. Seinen Tod und Seine Auferstehung verkünden wir, da sie unter uns gegenwärtig werden. Das ist Mitte und Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens, wie das Konzil mehrmals sagt. Daher die Frage anlässlich dieses «Altarstreites»: Ist uns das genügend bewußt. Zweite Feststellung: Beide Zelebrationsrichtungen sind berechtigt, und daher soll keine der beiden verdächtigt oder «ideologisiert» werden. Zelebriert wird weder «zum Volk» noch «zur Wand», sondern zu Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Die Zelebration «zum Volk» gewendet hat den Sinn, dass wir uns alle, Priester und Gläubige, um Christus versammeln, den der Altar symbolisiert und dessen Leib und Blut auf dem Altar gegenwärtig werden. Die Zelebration «Rücken zum Volk» ist keine Abwendung von den Gläubigen, sondern die gemeinsame Gebetsrichtung, Ausdruck des Weges, auf dem wir alle gemeinsam zu Gott hin pilgern als Sein wanderndes Volk. Dritte Feststellung: Das II. Vaticanum hat überhaupt nichts über die Zelebrationsrichtung gesagt. Erst 1969 heißt es in der Allgemeinen Einführung ins Messbuch (Nr. 262): «Der Hauptaltar soll von der Wand getrennt gebaut werden, so dass er leicht umschritten werden kann und auf ihm die Zelebration versus populum (zum Volk hin) ausgeführt werden kann ... » In der Neuauflage von 2002 ist hinzugefügt: «Dies sollte der Fall sein, wo immer es möglich ist». Die römische Kongregation hat diesen Zusatz freilich als Empfehlung, nicht als Verpflichtung erklärt. Vierte Feststellung: Die älteste christliche Gebetsrichtung ist die Richtung Osten. Die Juden beten nach Jerusalem gewandt, die Muslime Richtung Mekka, die Christen der aufgehenden Sonne zu, die Christus, den Auferstandenen, symbolisiert. Daher die jeweilige Baurichtung der Synagogen, der Moscheen, der Kirchen. Die «Orientierung» der Kirchen, d. h. ihre «Ostung», ist eines der «Urgesetze» des Kirchenbaues. St. Peter in Rom ist aus praktischen Gründen «gewestet», daher zelebriert der Papst gegen die Türen, die im Osten liegen, gewandt, und somit zum Volk. Es tut gut, daran zu erinnern, was «Orientierung» heißt. Zuletzt ein persönliches Wort: Ich selber liebe beide Formen der Zelebrationsrichtung. Beide sind für mich voll tiefer Bedeutung. Beide helfen mir, Christus zu begegnen – und das ist ja der Sinn der Liturgie“.

Ks. JOZEF JURKO

SVÄTICI A SVÄTOSŤ VO SVETLE DOKUMENTOV DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU

„Rušnú debatu o 13. schéme mal 23. októbra 1965 zakončiť jej hlavný obranca a zostavovateľ Mons. Guano. Odbilo 11 hodín a jeho v aule ešte nebolo... Generálny sekretár Pericle Felici rozdal ocom hlasovacie lístky a preto, že ešte zostával čas, bavil ich životopisom svätého biskupa Antona Máriu Claretu: „To bol horlivý účastník Prvého vatikánskeho koncilu,“ vravel, „prajem vám, ctihodní otcovia, aby **generálny sekretár budúceho ekumenického koncilu** (ja budem vtedy už poctivo pykať v očistci za svoje hriechy) **mohol hovoriť o svätých**, ktorí boli účastníkmi tohto snemu“¹.

Účastníci Druhého vatikánskeho koncilu (DVK) vytvorili mnoho podnetných, povzbudivých aj motivačných myšlienok, ktoré nemali len zapĺňať stránky na papieri a zostať administratívnou agendou, že sa predsa len niečo urobilo, ale ak bol celý koncil zameraný pastoračne, a mal v nasledujúcich generáciách **vzbudiť pohnútky viery a nádeje**, tak to robil so zámerom eschatologickým². Ocom koncilu, ktorí boli vedení Duchom Svätým išlo nielen o opravdivý obraz o Cirkvi, veď Cirkev je tu, aby pokračovala v tom isto **dialógu so svetom**, ktorý začal sám Boh, keď poslal svoje Slovo – keď ho vyriekol do tichej Betlehemskej noci a oslovil ním svet. Ak chceme s niekým úspešne hovoriť, musíme ho najprv poznať. Mnohé úprimné priznania z koncilovej auly ukazovali, doterajšie poznanie sveta nebolo adekvátne, lebo sme svet na jednej strane preceňovali a ohrozoval nás strach zo sveta, alebo sme svet podceňovali a uvelebovali sme sa v pohodlíčku, že naša pravda ma predsa silu somopriebojnosti³.

Svet je dynamický pojem. Dnes je iný ako bol včera, a zajtra bude iný, ako je dnes. V posledných časoch je jeho vývin zvlášť rýchly, až prudký. Pretože sme nestačili sledovať jeho metamorfózy alebo prispôbovať svoj dialóg, nastávalo odcudzenie, beh po rovnobežkách, potom narážanie a konečne

¹ A.-J. Beňo, *II. vatikánsky koncil 1962 – 1965*, Nitra, Rodina 1992, s. 118.

² Por. O.-H. Pesch, *Druhý vatikánsky koncil 1962-1965*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 147. Por. Jan Pavol II, *Prekročil prah nádeje*, Bratislava, Nové mesto 1995, s. 143-145.

³ Por. J. Jurko, *Druhý vatikánsky koncil a Slovensko*, Bardejov, Bens 1999, s. 15-24.

bolestné stretávanie v priesečníkoch. Cirkev si málo všimla to, čo vzišlo ako ovocie koncilového hľadania – všímať si „**signa temporum**“⁴.

Jeden z koncilových otcov Tenhumberg to vyjadril pre celým auditoriom: "Ako sa to stalo, že si Cirkev v posledných storočiach nevšimla – znamenia čias? A ak predsa, tak veľmi slabo, na škodu svojho pozemského poslania. Toto svoje tvrdenie by som mohol doložiť históriou, ale otcom snád' postačí poukázanie na skutočnosť, že **mnohí svätí**, mnohí rehoľní zakladatelia i jednoduchí veriaci upozorňovali na znamenia čias, ale nepochodili u cirkevnej autority..."⁵ V závere vyzýva otcov koncilu k citlivosti na tieto „**znamenia čias**“, ale k tomu je potrebné prehĺbiť náuku o prítomnosti Svätého Ducha v Cirkvi, o jeho stále pôsobiacich daroch a charizmách v Božom ľude⁶.

Je potrebné sa dívať na človeka integrálnejšie, a pri jeho rozvíjaní nezanedbať ani jednu oblasť a najmä nie tu, ktorou je **zameraný eschatologicky**. K tomu je nevyhnutný dialóg so svetom, s ľuďmi vo svete a o ľuďoch s ľuďmi dneška. Preto je potrebné poukázať aj na ďalší termín, ktorý bol často pertraktovaný v koncilovej aule: **aggiornare** – zdnešniť, prispôbiť sa, aby nás rozumeli, či skôr, aby sme sa rozumeli vzájomne⁷.

Niektó sa vyjadril, že nie je ťažko Božiu vôľu plniť, ale ťažko je poznať ju, práve po DVK to jednoducho nemôže platiť, lebo máme 16 dokumentov, v ktorých nám koncil naservíroval **vyjadrenie Božej vôle**⁸. Pápež Pavol VI. často opakoval, že čím viac sa o koncile bude hovoriť, tým je to lepšie. A nezabúdajme, že Cirkev sa obnovuje a ide dopredu tým, že sa vracia ku svojim koreňom – k svojej pôvodnosti. Duch Svätý, ktorý tak silne prejavoval pretváranie zeme a vtedajšieho sveta zaiste nestratil svoju silu ani nevyprchal z Cirkvi, ale potrebuje nosičov zápalu pre Božie Kráľovstvo, tak ako na počiatku⁹.

Apoštol Pavol vyzýva: „*Ducha neuhášajte!*“ (1Sol 5,19) Cirkev dáva na oprášené evanjelium odhodlanejší bozk svojho služobníka a vkladá ho svojimi rozhodnutiami denne do rúk kňazovi, rehoľníkovi a laikovi, nie ako študijný predmet, ale ako aktuálne znejúce, orientujúce a formujúce Božie slovo. Týmto obnoveným vzťahom k evanjeliu núti Cirkev pokoncilového kresťana k postupnej konverzii a tým ho vedie od formalistického ľpenia na

⁴ Por. K. Rahner, Všeobecný úvod. In: *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*, Praha, Zvon 1995, s. 12-19.

⁵ A.-J. Beño, *II. vatikánsky koncil 1962 – 1965*, Nitra, Rodina 1992, s. 119.

⁶ Por. K. Wojtyła, Wstęp ogólny. In: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 9-21. Por. Jan Pavol II, *Prekročiť prah nádeje*, Bratislava, Nové mesto 1995, s. 143-145.

⁷ Por. J. Jurko, *Druhý vatikánsky koncil a Slovensko*, Bardejov, Bens 1999, s. 137.

⁸ Por. S. Wyszyński, Adsumus. In: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 8.

⁹ Por. O.-H. Pesch, *Druhý vatikánsky koncil 1962-1965*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 207.

litere k opravdivosti, ktorá spočíva v zdravo rozvoji podľa darov, ktoré sme prijali každý v svojej miere a v tej sa budeme aj zodpovedať¹⁰.

1. Pojmy: svätosť, svätý a svätci

DVK bol nasmerovaný k službe a pomoci svetu, ale i návratu k počiatkom. V počiatkoch všetko vyvieralo z **liturgie**, ktorá privoláva **Bohu trikrát Svätý**; Krista vyhlasuje za „**Jediného Svätého**“¹¹; slávi sviatky svätých... Svätosť sa javí ako určitá komplexná realita, ktorá sa týka tajomstva Boha, ale aj kultu a morálky; ona síce obsahuje pojmy toho, čo je posvätné a čisté, ale aj ich prekračuje. Je akoby vyhradená Bohu, ktorý je neprístupný, ale stále sa pripisuje aj tvorom. Semitské slovo *kodesš*, svätá vec, svätosť, ktoré pochádza z koreňa, čo podistým znamená *odrezať, oddeliť*, poukazuje na predstavu **oddelenia od profánnej oblasti**; sväté veci sú tie, ktorých sa človek nedotýka, alebo ku ktorým sa približuje iba v určitých podmienkach rituálnej čistoty¹¹.

„Keďže vlastný cieľ Cirkvi je **spása duší** a uskutočňuje sa posväcovaním a láskou, pokračujeme úvahou tak o všeobecnom povolaní ku svätosti, ktoré je svätej Cirkvi vlastné, ako aj o povinnosti, ktorá prislúcha obzvlášť kňazom—a to **stat' sa svätými** podľa vzoru Krista, takým spôsobom, aby boli vzorom pre stádo a mohli dôsledne plniť svoju službu v prospech stáda“¹².

Pojem **svätosť- sacrum** obsahuje to, čo cez všetky náboženstva a religionistiku je chápané v protiklade k pojmu profanum, zvlášť vo fenomenológii religionistiky¹³. „Svätosť – sacramentum je najprv prísaha na zástavu, tiež iniciácia-doslovne sväté. Základnou podstatou je slovo; „matéria“ plní v zásade oproti slovu len sekundárnu funkciu ozrejmenia slova. Slovo prenášané v Cirkvi menom a z poverenia Boha a Ježiša Krista ma zasadne exhibitívnu povahu, tj. pôsobí, čo naznačuje, totiž Božiu milosť. Božie slovo v najpresnejšom a najvlastnejšom zmysle môže byť totiž len ako udalosť jeho milosti“¹⁴.

¹⁰ Por. A.-J. Beño, *II. vatikánsky koncil 1962 – 1965*, Nitra, Rodina 1992, s. 17.

¹¹ L.-X. Dufour, (zred.) *Slovník biblickej teológie*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost 1990, s.1239 – 1240.

¹² P. Felici, *Koncilom oživoval život*, Bardejov, Bens 2000, s. 7.

¹³ Por. W. Słomka, Świątość. In: M. Rusecki, (red.): *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 1205-1208.

¹⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, Praha: Zvon 1996, s. 325.

Slovo *svätý* sa v absolútnom používaní v Starom Zákone vyskytovalo len výnimočne; bolo vyhradené **pre vyvolených eschatologických čias**.¹⁵ „Svätosť človeka je podľa katolíckeho učenia dôsledkom jeho osprevedlivenia a milosti posväcujúcej a je v podstate účasťou na svätosti Boha, lebo je vlastne nadprirodzenou milosťou, totiž sebazdieľaním svojej podstaty svätého Boha človeku... Svätosť človeka je absolútne odovzdanie sa Bohu večného života, aký je sám v sebe“¹⁶. V Novom Zákone ono označovalo kresťanov. Najprv členov prvotného spoločenstva v Jeruzaleme... Veď Duchom Svätým má kresťan skutočne **účasť na samotnej Božej svätosti**. „Svätosť Boha sa v Písme nazýva vlastnosť jeho podstaty, ktorá je ním samým zjavená a preukazovaná v dejinách zjavenia. Znamená, že vo svojom svätom majestáte a vo svojom prevznešenom živote je nekonečne vznešený oproti všetkému čo nie je Boh. Vo svojej zľutujúcej sa láske sa skláňa k človeku, aby mu odpustil viny a zahrnul ho do svojho vlastníctva. Obidva tieto základné rysy starozákonného zjavenia Boha zachováva Nový zákon, keď ich súčasne ukazuje ako Otca Ježiša Krista a súčasne nášho Otca a vyznáva ho ako Pána nepochopiteľnej a mocnej vôle“¹⁷.

Kresťania tvoria opravdivý „**vyvolený rod, kráľovské kňazstvo, svätý národ, ľud určený na vlastníctvo**.“ (1Pt 2,9; Ef 2,21) Napokon svätosť kresťanov, ktorá pochádza z vyvolenia (porov. Rim 1, 7; 1 Kor 1, 2), vyžaduje od nich rozchod s hriechom a s pohanskými mravmi (1Sol 4,3): oni majú konať **podľa svätosti**, ktorá pochádza od Boha, a nie podľa telesnej múdrosti¹⁸. (porov. 2 Kor 1, 12; porov. 1 Kor 6,9; Ef 4,30-5,1; Tit 3,4-7; Rim 6,19)¹⁹. „**Svätosť Cirkvi** je podľa katolíckej teológie jedným z jej podstatných znakov, podľa ktorých Cirkev možno spoznať ako Cirkev, ktorú Ježiš chcel v Duchu. Uznávanie svätosti Cirkvi je staršie ako jednotlivé vyznania viery, určuje už spôsob jednanja apoštolov voči hriešnikom v prvotných spoločenstvách“²⁰. Paschálne udalosti viedli k obnovenému zhromaždeniu Ježišových učeníkov, kde rozhodujúcim momentom bola skúsenosť učeníkov zo stretnutia so Zmŕtvychvstalým. Veď pojmy **svätí a Cirkev** sa používali najprv v Jeruzaleme, ale neskôr boli grécky hovoriacimi Židmi prenesené do vznikajúcich helenistických misijných obcí. V neskoršom období sa používali pre novú Cirkev, ktorá sa skladala zo Židov i neobrezaných. Vychádza sa najmä z Pavlovej formulácie: „*Už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného,*

¹⁵ Por. A. Adamiak, Świeccy: w: M. Rusecki (red.): *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M“ 2002, s. 1202-1205.

¹⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, Praha, Zvon 1996, s. 324.

¹⁷ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, Praha, Zvon 1996, s. 323-324.

¹⁸ Por. J. Krasniński, Świętość Kościoła. In: M. Rusecki. (red.). *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków, Wydawnictwo „M“ 2002, s. 1213-1217.

¹⁹ L.-X. Dufour, (zred.), *Slovník biblickej teológie*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost 1990, s.1247.

²⁰ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, Praha, Zvon 1996, s. 324.

niet muža a ženy, lebo vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi. A keď ste Kristovi, ste Abrahámovým potomstvom a podľa prisľúbenia dedičmi.“ (Gal 3, 2)

„Plody hlbkej viery možno poznať u svätcov. Zdá sa, že sú živými poukazmi na to, čo vytrvale pôsobiaci Boh môže spôsobiť vo veriacom človeku. Je pre nás povzbudením vidieť, ako v nich Boh učinil zázraky, zázraky dobroty, vernosti, nezištnosti, nevinnosti, radosti a pokoja. V rezonancii týchto slov napísal kedysi francúzsky spisovateľ León Bloy – Skutočne **šťastní sú len svätí**. Je biedou nášho života, že všetci nie sme svätí. Najskvelejším príkladom bezvýhradného, dôverujúceho odovzdania sa Božej vôli je Mária, Matka nášho Pána“²¹.

Pri sledovaní tém tohto sympózia si možno všimnúť, že takmer všetky sú usporiadané metodologicky tak, že vychádzajú zo svätosti toho, ktorý je Svätosť sama, a až tak sú svätí, ktorí majú **participáciu na jeho Božej svätosti**, len téma tohto príspevku je v nadpise v obrátenom garde, ale ide zrejme len o technickú nepresnosť. Úmysly otcov koncilu a dokumenty DVK ostávajú v tejto postupnosti, ktorá ma svoje opodstatnenie vo vyššie citovaných zdrojov a autorit²².

2. Povolání k svedectvu

Apoštoli dostali vo veľkom misijnom príkaze ísť a učiť všetky národy a naučiť ich zachovávať všetko, čo im Ježiš prikázal s prisľubom, že zostáva s nimi až do skončenia sveta (porov. Mt 28,19-20). Slávili liturgiu na jeho pamiatku a z nej čerpali posilu k poslaniu svedčiť o jeho prítomnosti **k martýriu-svedectvu o svojom Pánovi**. Boli povolaní ísť v mene Pánomom. Z tejto paschálnej udalosti mladá Cirkev žila a bola živo presvedčená, že „Boh, ktorý skrze slovo všetko tvorí (porov. Jn 1,3) a udržuje, poskytuje ľuďom neprestajné **svedectvo o sebe** už vo stvorených veciach (porov. Rim 1,19-20); no, chcúc sprístupniť aj cestu nadprirodzeného spasenia, hneď na počiatku zjavil seba samého prarodičom.“ (DV 3) Ježiš v slávených veľkonočných bol medzi nimi prítomný v daroch vykúpenia, tak ako im garantoval: „On, ktorého kto vidí; vidí aj Otca (porov. Jn 14, 9) - celou svojou prítomnosťou a svojím zjavom, slovami a skutkami, znameniami a zázrakmi, najmä však svojou smrťou a slávnym zmŕtvychvstaním, a napokon zoslaním Ducha pravdy, uskutočňuje a tým aj završuje zjavenie a **potvrďuje ho Božím svedectvom**,

²¹ K.-H. Peschke, *Křesťanská etika*, Praha, Vyšehrad 1999, s. 51.

²² Por. K. Rahner, Všeobecný úvod. In: *Dokumenty II.vatikánskeho koncilu*, Praha: Zvon 1995, s. 9-11.

totiž že Boh je medzi nami, aby nás oslobodil z tmy hriechu a smrti a aby nás vzkriesil k večnému životu“(DV 4).²³

Účinnosť pôsobnosti Božieho slova sa môže „prejavovať **príkladom života a svedectvom slova nového človeka**, ktorého si obliekli krstom, a moc Ducha Svätého, ktorý ich utvrdil pri birmovke, aby tak ostatní, vidiac ich dobré skutky, zvelebovali Otca a dôkladnejšie pochopili pravý zmysel ľudského života a všeobecnú spolupatričnosť ľudskej pospolitosti.“(AG 11) Všetci musia pamätať a v sebe oživovať, „že svojím každodenným životom a svojou starostlivosťou **predstavujú svetu tvár Cirkvi**, podľa ktorej ľudia súdia o účinnosti a pravdivosti kresťanskej blahozvesti“(GS 43)²⁴. Pripomína nám to život mladej Cirkvi, o ktorej koncil hovorí, že: „účasť na samom spasiteľnom poslaní Cirkvi“ dostávame cez iniciálne sviatosti. „**Krstom a birmovaním** sám Pán určuje všetkých na tento apoštolát. Sviatosti, najmä presvätá Eucharistia, udeľujú a živia lásku k Bohu a ľuďom, ktorá je dušou všetkého apoštolátu. **Laici sú však povolaní** najmä na to, aby zabezpečili prítomnosť a účinkovanie Cirkvi na tých miestach a v tých okolnostiach, kde sa ona môže stať soľou zeme jedine ich prostredníctvom. A tak každý laik, práve vďaka darom, ktorých sa mu dostalo, je svedkom a zároveň **živým nástrojom** poslania samej Cirkvi »podľa miery, akou nás obdaroval Kristus«. (Ef 4,7) (LG 33) Rovnako sa vyžaduje svedectvo kresťanskej spoločnosti: „podľa povolania, ktorého sa im dostalo, a plnia **kňazské, prorocké a kráľovské poslanie**, ktorým ich poveril Boh. Takým spôsobom kresťanská pospolitosť stáva sa znamením prítomnosti Božej vo svete“²⁵.

V eucharistickej obete prechádza totiž neprestajne spolu s Kristom k Otcovi; starostlivo živená slovom Božím vydáva svedectvo o Kristovi a napokon **žije v láske** a prekypuje apoštolskou horlivosťou“(AG 15)²⁶. Žiť v láske je príležitosťou na otvorenosť, pomoc a službu núdzným a chudobným vo svete, aby sa vytvárali predpoklady: „pre obrátenie duší, pretože Boh na naše modlitby posielal robotníkov do svojej žatvy, **otvára srdcia nekresťanov**, aby

²³ Por. J. Jurko, *Druhý vatikánsky koncil a Slovensko*, Bardejov: Bens 1999, s. 147-150. Por. A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum 2002, s. 341-349. Por. G.-F. Svidercoschi, G.-F., *Sobór, który trwa*, Kraków, Wydawnictwo „M” 2003, s. 54-59.

²⁴ Por. S. Polčin, Všeobecný úvod. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Rím: SÚSCM 1968, s. 42-50. Por. M. Florezyk-Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, s. 511-525. Por. A. Michalik, *Odkryć sobór*, Tarnów, Biblos 2006, s. 69-75.

²⁵ Por. J. Jurko, *Druhý vatikánsky koncil a Slovensko*, Bardejov, Bens 1999, s. 184-195.

²⁶ Por. T. Chodzidło, *Wprowadzenie do Dekretu o działalności misyjnej Kościoła*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 1967, s. 429-435.

počúvali evanjelium a zúrodňuje v ich dušiach slovo spásy. Ba tieto inštitúty sa vyzývajú, aby zakladali svoje domy v misijných územiach - ako to mnohé už spravili - aby tam svojím životom, prispôbeným pravým náboženským tradíciám tých národov, vydávali skvelé svedectvo medzi nekresťanmi o **Božej velebnosti a láske** a o jednote v Kristovi“(AG 40)²⁷. Vedení k oslave Boha a k službe lásky ku konkrétnym bližným je tu namieste úloha tých, ktorí majú: „povinnosti učiť, farári majú kázať slovo Božie všetkým veriacim, aby pevní vo viere, nádeji a láske vzrastali v Kristovi a kresťanská pospolitosť podávala **svedectvo lásky**, ako to odporúčal Pán“(CHD 30)²⁸. Upevňovaní v Božských čnostiach a zakorenení v Kristovej prítomnosti a stálej pôsobnosti: „Cirkev vždy verila, že **Apoštolí a Kristoví mučeníci**, ktorí preliatím vlastnej krvi podali **najvyššie svedectvo viery a lásky**, sú s nami užšie spojení v Kristu, a preto ich zvlášť vďačne uctievala spolu s **blahoslavenou Pannou Máriou a svätými anjelmi** a nábožne vyzývala pomoc ich orodovania. K týmto sa čoskoro pridružili ďalší, čo vernejšie nasledovali Krista v panenstve a chudobe, a napokon aj iní, ktorých odporúčali nábožnosti a nasledovaniu veriacich vynikajúce kresťanské čnosti a božské charizmy.“ (LG 50)

Cirkev prináša **svedectvo nádeje** svetu, ktorý je zmietaný rôznymi bolesťami a trápeniami a preto: „Všetci kresťania majú právo na kresťanskú výchovu, pretože sa z vody a Ducha Svätého stali **novým stvorením** a nazývajú sa i sú deťmi Božími. Kresťanská výchova sa neusiluje jedine o tú zrelosť ľudskej osobnosti, o ktorej práve bola reč, ale sa snaží najmä o to, aby pokrstení, keď sa postupne zasväcujú do tajomstva spásy, si boli čím ďalej tým viac vedomí daru viery, ktorého sa im dostalo; **aby sa naučili klaňať Bohu Otcu v duchu a pravde** (porov. Jn 4,23), zvlášť liturgickými úkonmi, a sa priučili správať vo svojom živote spravodlivo a naozaj sväto **ako noví ľudia** (porov. Ef 4,22-24), a tak dospeli v zreleho muža, k miere plného vzrastu Kristovho (porov. Ef 4,13) a sa pričínili o rast tajomného Tela. Okrem toho, vedomí svojho povolania, **majú sa učiť vydávať svedectvo** o nádeji, ktorú nosia v sebe (porov. 1Pt 3,15) a napomáhať stvárňovať svet v kresťanskom zmysle, v ktorom by **prirodzené hodnoty** - so zreteľom na Kristom vykúpeného človeka **chápanom v jeho celosti** - boli **na osoh celej spoločnosti**.(porov. GE 2)²⁹

²⁷ Por. K. Rahner, Všeobecný úvod. In: *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*, Praha, Zvon 1995, s.19-23.

²⁸ Por. H. Muszyński, *Wprowadzenie do Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 211-325.

²⁹ Por. S. Polčin, Úvod. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Rím, SÚSCM 1970, s. 281-282. Por. J. Augustyn, *Wprowadzenie do Deklaracji o wychowawaniu chrześcijańskim*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 305-313.

Veľa tu zmôže **svedectvo rodiny**, lebo: „Laici majú svoje svedectvo rozvíjať najmä: „**vo vlastnej katolíckej rodine**, aby svojím životom vydávala vernejšie a jasnejšie svedectvo o učení a ustanoveniach, ktoré prostredníctvom apoštolov predložil Kristus.“(UR 4) Vzájomná láska a obeta: „samých manželov, ...nech ich spája tá istá ľúbosť, jednomyselnosť a **vzájomná svätosť**, aby nasledujúc Krista, pôvodcu života, stali sa v radoostiach a obetiach svojho povolania svojou vernou láskou **svedkami tajomstva tej lásky**, ktorú Pán zjavil svetu svojou smrťou a svojím vzkriesením“(GS 52)³⁰. Aby mohli kresťanské rodiny splňať svoje poslanie a byť na osoh spoločnosti, ktorá bývala poznačená demoralizačnými tendenciami, preto: „ má zrejme veľký význam ten životný stav, ktorý sa posväčuje osobitnou sviatosťou, to jest **manželský a rodinný život**. To je výborná škola a prax laického apoštolátu, kde kresťanské náboženstvo preniká celý spôsob života a ho čoraz viac stvárnjuje. Manželia majú tu osobitné povolanie, aby si boli navzájom, ako aj **deťom svedkami viery a lásky Kristovej**. Kresťanská rodina mohutne ohlasuje súčasné čnosti kráľovstva Božieho, ako aj nádej na blažený život. A tak **svojím príkladom a svedectvom** usvedčuje svet z hriechu a osvecuje tých, čo hľadajú pravdu.“ (LG 35). „**Kresťanskí manželia a rodičia** majú zas ísť svojou vlastnou cestou vo vernej láske, navzájom sa **udržiavať cez celý život v milosti** a vychovávať potomstvo, ktoré láskyplne prijali od Boha, v kresťanskej náuke a evanjeliových čnostiach. Takýmto spôsobom slúžia všetkým za príklad neúnavnej a šľachetnej lásky, **budujú bratské spoločenstvo v láske a sú svedkami** a spolupracovníkmi plodnosti Matky Cirkvi, na znak účasti na tej láske, ktorou si Kristus zamiloval svoju Nevestu, takže seba samého vydal v obeť za ňu“ (LG 41)³¹.

3. Povolanie k svätosti v hlavnom dokumente DVK

V prvotných časoch Cirkvi z liturgie, kde sa slávil Božie tajomstvo, vyvierať zdroj Božích milosti a darov, ktoré sa realizovali v svedectve prítomne pôsobiaceho Pána. On bol ten, ktorý v účastníkoch zostával a bol silou ich poslania ísť v Božom, jeho mene. Títo účastníci svedčili, ale aj pomáhali a slúžili núdzným a praktizovali **diakóniu** voči svetu. Išlo o napĺňanie prikázania lásky podľa identifikácie Ježiša s núdznými a potrebnými: „*Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.*“ (Mt 25, 40) Vydávaniu svedectva Ježišovi Kristovi a službe lásky sa v

³⁰ Por. J. Majka, Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świetle współczesnym. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 1967, s. 521-536. Por. A. Michalik, *Odkryté sobór*, Tarnów, Biblos 2006, s. 85-86.

³¹ Por. J. Jurko, *Druhý vatikánsky koncil a Slovensko*, Bardejov, Bens 1999, s. 170-173.

dokumente DVK **Lumen gentium** zaoberá piata kapitola s názvom **O všeobecnom povolaní k svätosti v Cirkvi** a má štyri články (LG 39, 40, 41, 42)³².

Veríme, že Cirkev je nepominuteľne svätá a svoju svätosť dostala od Krista, ktorý sa s Ocom a Duchom Svätým zvelebuje ako „**jediný Svätý**“. Kristus si zamiloval Cirkev ako svoju nevestu a seba samého vydal za ňu, aby ju posvätil (porov. Ef 5,25-26) na slávu Božiu. V Kristovi sú **všetci povolaní k svätosti**, ako hovorí Pavol: „*Boh chce vaše posvätenie!*“ (1Sol 4,3; porov. Ef 1,4) Svätosť Cirkvi sa neprestajne prejavuje a má prejavovať v ovocí milosti, ktoré Duch Svätý prináša vo veriacich; nachádza mnohotvárne zvýraznenie u jednotlivcov, čo smerujú k dokonalej láske, taktiež v praktizovaní evanjeliových rad(porov. LG 39)³³.

Ježiš vzor každej dokonalosti, hlásal **pre človeka** v každom postavení **svätosť života** výzvou: „*Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec.*“ (Mt 5,48) Všetkým poslal Ducha Svätého, aby milovali Boha z celého srdca, z celej duše, zo všetkej mysle a zo všetkej sily svojej (porov. Mk 12,30), a aby sa milovali navzájom, ako ich miloval Kristus (porov. Jn 13,34; 15,12). Kristovi nasledovníci od Boha povolaní a v Pánu Ježišovi ospravedlnení, z jeho vôle a milosti, stali sa krstom viery naozaj **deťmi Božimi** a tým sa vskutku stali svätými. Pavol apoštol ich napomína, aby **žili „ako sa patrí na svätých“** (Ef 5,3) a osvojili si „*ako Boží vyvolenci, svätí a milovaní, hlboké milosrdenstvo, láskavosť, pokoru, miernosť a trpezlivosť*“ (Kol 3,12), a tak prinášali **ovocie Ducha vo svätosti** (porov. Gal 5,22; Rim 6,22). Keďže sa však všetci v mnohom prehršujeme (porov. Jak 3,2), neprestajne potrebujeme Božie milosrdenstvo a musíme sa každodenne modliť: „*a odpusť nám naše viny*“ (Mt 6,12)³⁴.

Všetci v Krista veriaci sú v každom stave a postavení povolaní k plnosti kresťanského života a k dokonalosti v láske; a táto **svätosť** vedie k ľudskejšiemu životu. Nech sa veriaci zasvätia sláve Božej a službe bližného a svätosť ľudu Božieho dozreje v hojné ovocie, ako to dokazujú cirkevné dejiny životmi toľkých **svätých** (porov. LG 40)³⁵.

³² Por. S. Polčín, Všeobecný úvod. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Rím, SÚSCM, s. 60.

³³ Por. E. Ozorowski, Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 102. Por. A. Michalik, *Odkryté sobór*, Tarnów, Biblos 2006, s. 55-60.

³⁴ Por. J. Jurko, *Druhý vatikánsky koncil a Slovensko*, Bardejov, Bens 1999, s. 179-184.

³⁵ Por. E. Florkowski, Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 1967, s. 99-100. Por. A. Michalik, A.: *Odkryté sobór*, Tarnów, Biblos 2006, s. 64-68

Svätosť majú pestovať všetci, čo sa dajú viesť Duchom Božím, poslúchajú hlas Otcov a klaňajú sa Bohu Otcu v duchu a pravde, nasledujúc Krista. Každý má podľa jemu daných darov a schopností napredovať na ceste živej viery, ktorá vzbudzuje nádej a je činná v láske. **Biskupi** Kristovho stáda majú horlivo, ponížene a mužne podľa Krista konať službu a povzbudzovať na ceste k svätosti všestrannou starostlivosťou a službou pastorálnej lásky k duším. **Kňazi** majú účasť na milosti služby skrze Krista a môžu rásť v láske k Bohu a bližnému každodenným vykonávaním svojho úradu. Nech všetkým dávajú živé svedectvo o Bohu a nech sú si vedomí, čo konajú, a nech nasledujú to, čoho sú vysluhovateľmi, aby napredovali na ceste k väčšej svätosti. **Diakoni** sú v službách tajomstiev Krista a Cirkvi - majú sa uchovať od každej poškvرنy, páčiť sa Bohu a usilovať sa pred ľuďmi o všetko dobré. (porov. *1Tim* 3,8-10 a 12-13) **Klerici**, ktorých si povolal Boh sú povinní usposobiť si mysle a srdcia, aby boli vytrvalí v modlitbe a boli horliví v láske, konajúc všetko na česť a slávu Božiu. K týmto sa pridružujú laici, ktorí sa úplne chcú venovať apoštolskej činnosti³⁶.

Manželia a rodičia majú zas ísť svojou vlastnou cestou a slúžia v láske a sú svedkami. Oni môžu byť na osoh svätosti a činnosti Cirkvi. Tí zas, čo musia často tvrdo pracovať, majú sa zdokonaľovať skutkami ľudskosti, pomáhať spoluobčanom, pracovať na zošľachtovaní celej spoločnosti každodennou prácou a napredujú vo svätosti, a to aj v apoštolskej svätosti³⁷. Všetci v Krista veriaci budú **deň čo deň vzrastať vo svätosti** vo svojich životných podmienkach, povinnostiach a okolnostiach, prejavujúc všetkým v samej časej službe lásku, ktorú Boh miluje svet³⁸ (porov. *LG* 41).

„Boh je láska, a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom.“ (*1Jn* 4,16) **Boh rozlieva lásku** v našich srdciach skrze Ducha Svätého, ktorý je nám daný (porov. *Rim* 5,5); teda prvým a najpotrebnejším darom je láska, ktorou milujeme Boha nadovšetko a bližného kvôli nemu. Láska totiž ako spojivo dokonalosti a splnenie zákona (porov. *Kol* 3,14; *Rim* 13,10) usmerňuje **prostriedky posväcovania**, privádza k cieľu, aby Kristov učeník sa vyznačoval láskou k Bohu a k bližnému³⁹.

Niektorí kresťania boli povolání - a vždy budú povolání - **vydatť najvyššie svedectvo** lásky pred všetkými, najmä pred prenasledovateľmi. **Mučeníctvo**, ktorým sa učeník stáva podobným Majstrovi, Cirkev pokladá za

³⁶ Por. A. Suski, Wprowadzenie do Dekretu o formacji kapłańskiej. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 279-287.

³⁷ Por. O.-H. Pesch, *Druhý vatikánsky koncil 1962-1965*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 323.

³⁸ Por. K. Wojtyła, *Pri základoch obnovy*, Trnava, Vydavateľstvo Trnavskej univerzity 2003, s. 96 - 97.

³⁹ Por. J. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov: Bens 2000, s. 52.

výnimočný dar a najvyšší dôkaz lásky. Osobitným spôsobom sa napomáha svätosť Cirkvi aj rozmanitými radami, ktoré Pán odporúča v evanjeliu zachovávať svojim učeníkom, aby sa ľahšie s nerozdvojeným srdcom (porov. *1Kor* 7,32.34) zasvätili jedine Bohu v **panenstve alebo celibáte**⁴⁰. Všetci v Krista veriaci sú teda pozvaní, ba povinní **usilovať sa o svätosť a dokonalosť**, ako napomína Apoštol: „Tí, čo užívajú tento svet, akoby ho neužívali, lebo tvárnosť tohto sveta sa pomíňa“ (*1Kor* 7,31)⁴¹ (porov. *LG* 42).

4. Eschatologické perspektívy DVK

Napĺňanie prikázania lásky k Bohu a bližnému, ktoré je realizované cez slávenú liturgiu a smeruje v povolání poslaných k svedectva, martýrie a diakónie vytvára interakciu vzťahov nielen v pozemskom putovaní, ale aj v perspektíve **komúnie** so spoločenstvom, ktoré už slávi nebeskú liturgiu. Všetko sa deje a vytvára so zameraním na novú zem a nové nebesia.

Koncil vo svojich dokumentoch si stále uvedomuje, že: „Cirkev, do ktorej povoláva Ježiš Kristus a v ktorej nadobúdame svätosť, **buďe dovŕšená až v nebeskej sláve**, keď nadíde čas obnovy všetkých vecí (porov. *Sk* 3,21) a spolu s ľudským pokolením sa v Kristu dokonale prerodí aj celý svet, ktorý je veľmi úzko spätý s človekom a skrze neho dosahuje svoj cieľ. (porov. *Ef* 1,10; *Kol* 1,20; *2Pt* 3,10-13) Kristus ustanovil **Cirkev ako všeobecnú sviatosť spásy**, aby privádzal ľudí do Cirkvi a aby ich urobil účastníkmi svojho slávneho života. Prislúbená obnova, ktorú očakávame skrze neho napreduje v Cirkvi kým v nádeji na budúce dobrá dokončujeme dielo a pracujeme na našej spásy. (porov. *Flp* 2,12) Nás už teda zastihla posledná fáza vekov (porov. *1Kor* 10,11); lebo Cirkev sa vyznačuje už na tejto zemi opravdivou, i keď ešte nedokonalou **svätosťou**. Avšak kým nebudú **nové nebesá a nová zem**, na ktorých prebýva spravodlivosť (porov. *2Pt* 3,13), putujúca Cirkev doposiaľ vzdychá a zvlíja sa v bolestiach a očakáva zjavenie Božích detí (porov. *Rim* 8,19.22)⁴².

A tak „kým sme doma v tele, sme vzdialení od Pána“ (*2Kor* 5,6), túžime byť s Kristom (porov. *Flp* 1,23) a chceme sa **vo všetkom páčiť Pánovi**. (porov. *2Kor* 5,9) Súdiac teda, „že utrpenia tohto času nie sú hodný porovnávania s budúcou slávou, ktorá sa na nás má zjaviť“ (*Rim* 8,18; porov. *2Tim* 2,11-12), **pevní vo viere** očakávame splnenie „*blahoslavenej nádeje a príchodu slávy veľkého Boha a nášho Spasiteľa Ježiša Krista*“ (*Tit* 2,13) a príde

⁴⁰ Por. O.-H. Pesch, *Druhý vatikánsky koncil 1962-1965*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 146-147.

⁴¹ Por. Vragaš, Š.: Druhý vatikánsky koncil a vieroučná konštitúcia o Cirkvi Lumen gentium. In: *Duchovný pastier*, Roč. LXXXIII. č. 9/2002, s. 437.

⁴² Por. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov: Bens 2000, s. 51-54.

zas sú už **oslávení a vidia** „jasne samého Trojjediného Boha tak, ako je“. Všetci, čo sú Kristovi a majú jeho Ducha, tvoria jedinú Cirkev a sú navzájom spojení v ňom (porov. Ef 4,16). Tí, čo sú už v nebi, vzhľadom na svoje dôvernejšie spojenie s Kristom väčšmi posilňujú celú Cirkev **vo svätosti a skrze Neho s Ním a v ňom** neprestajne orodujú za nás u Otca. Naša krehkosť má teda veľkú oporu v ich bratskej starostlivosti⁴⁴. (porov. LG 49)

Putujúca Cirkev veľmi dobre pochopila toto spoločenstvo celého tajomného Tela Ježiša Krista a hneď uctievala pamiatku zosnulých; a keďže „je svätá a spasiteľná myšlienka modliť sa za mŕtvych, aby boli zbavení hriechov.“ (2Mak 12,46), obetovala za nich aj svoje orodovania. Cirkev vždy verila, že **Apoštolí a Kristovi mučeníci**, ktorí preliatím vlastnej krvi podali **najvyššie svedectvo viery a lásky**, sú s nami užšie spojení v Kristu, a preto ich zvlášť vrúčne uctievala spolu s **blahoslavenou Pannou Máriou** a svätými anjelmi a nábožne vyzývala pomoc ich orodovania. K týmto sa pridružili ďalší, čo vernejšie nasledovali Krista v panenstve a chudobe pre ich kajúce kresťanské čnosti a božské charizmy⁴⁵.

Pri pozorovaní života tých, čo verne nasledovali Krista, dostáva sa nám nového povzbudenia, **aby sme hľadali budúce miesto** (porov. Hebr 13,14 a 11,10) a zároveň sa učíme poznávať bezpečnú cestu, ktorou môžeme dôjsť k dokonalej jednote s Kristom, t.j. k svätosti⁴⁶. V živote tých, čo sa dokonalejšie **premieňajú na obraz Kristov** (porov. 2Kor 3,18), Boh živo zjavuje svoju prítomnosť a svoju tvár ľudom⁴⁷.

Pamiatku svätých si neuctievame iba pre ich príklad, ale ešte viac, aby sa v Duchu utužila jednota celej Cirkvi uplatňovaním bratskej lásky (porov. Ef 4,1-6). Spoločenstvo so svätými nás spája s Kristom a preto sa nanajvýš patrí, aby sme mali v obľube týchto priateľov a spoludedičov Ježiša Krista, pretože **On je „koruna všetkých svätých“**; a skrze neho smeruje k Bohu, ktorý je podivný vo svojich svätých a v nich sa oslavuje. Naša jednota s nebeskou Cirkvou sa uskutočňuje v **liturgii**, v ktorej pôsobí prostredníctvom sviatostných znakov sila Ducha Svätého, keď spoločným plesaním slávime chválu Božej velebnosti⁴⁸. Keď slávime eucharistickú obeť, spájame sa s **kultom nebeskej Cirkvi**, uctievajúc si vo svätom spoločenstve predovšetkým pamiatku slávnej

⁴⁴ Por. O.-H. Pesch, *Druhý vatikánsky koncil 1962-1965*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 165.

⁴⁵ Por. E. Florkowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. In: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 1967, s. 101-102.

⁴⁶ Por. K. Wojtyła, *Pri základoch obnovy*, Trnava, Vydavateľstvo Trnavskej univerzity 2003, s.94 – 99.

⁴⁷ Por. O.-H. Pesch, *Druhý vatikánsky koncil 1962-1965*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 182-183.

⁴⁸ Por. J. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 67-69.

Márie, vždy Panny, ale aj svätého Jozefa a blažených apoštolov a mučeníkov a všetkých svätých.(porov. LG 50)

Úctyhodnú vieru našich predkov o životnom spoločenstve s tými, čo sú **v nebeskej sláve**, alebo sa ešte **po smrti očisťujú**, tento svätý cirkevný snem prijíma s veľkou vernosťou a opätovne predkladá ustanovenia posvätného II. nicejského, Florentského a Tridentského koncilu. Nech poučia veriacich, že naše vzťahy k tým, čo sú už v nebi - pod podmienkou, že ich chápeme v plnom svetle viery - vôbec nie sú na ujmu **kultu poklony**, ktorý vzdávame **Bohu Otcu skrze Krista v Duchu**, lež naopak, ešte viac ho obohacujú⁴⁹.

My všetci, čo sme deťmi Božími a tvoríme s Kristom jednu rodinu (porov. Hebr 3,6), keď sme medzi sebou spojení vo vzájomnej láske a spoločnej **oslave najsvätejšej Trojice**, zodpovedáme najvlastnejšiemu poslaniu Cirkvi a vopred okusujeme účasť na liturgii v nebeskej sláve. **Cirkev svätých** vo zvrchovanej blaženosti v láske **sa bude klaňať Bohu** a „*Baránkovi, ktorý bol zbitý*“ (Zjv 5,12), volajúc jediným hlasom: „*Sediacemu na tróne a Baránkovi dobrorečenie a česť, sláva a moc na veky vekov*“ (Zjv 5,13).⁵⁰ (porov. LG 51)

5. Výzvy k svätosti v ďalších dokumentoch DVK

V tajomnom Tele Kristovom, v ktorom „*nie všetky údy vykonávajú tú istú činnosť*“ (Rim 12, 4), majú dôležité miesto **inštitúty zamerané na kontempláciu**, takže sa ich členovia venujú jedine Bohu v samote a mlčaní, v ustavičnej modlitbe a horlivom pokání. Týmto spôsobom prinášajú Bohu obeť chvály, **prehojným ovocím svätosti** osvecujú ľud Boží, príkladom ho povzbudzujú a zveľaďujú. Sú ozdobou Cirkvi a žriedlom nebeských milostí, ale je potrebné zachovať ich odlúčenosť od sveta, ako aj propria kontemplatívneho života (porov. PC 7).⁵¹

Postupovanie ku svätosti vyviera z prameňa, keďže zdrojom a prvo-počiatkom všetkého apoštolátu Cirkvi je Kristus a apoštolská plodnosť laikov závisí od ich spojenia s Kristom, ako to on sám hovorí: „*Kto ostáva vo mne a ja v ňom, prináša hojne ovocia, lebo bezo mňa nič nemôžete urobiť.*“ (Jn 15, 5). **Život spojenia s Kristom** sa udržuje v Cirkvi duchovnými prostriedkami, ktoré sú spoločné všetkým veriaci, najmä činnou účasťou na liturgii. Prostriedky majú laici tak využívať, aby nestrácali svoje životné spojenie s Kristom pri riadnom plnení povinností v bežných životných podmienkach. Po tejto ceste majú laici

⁴⁹ Por. E. Ozorowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 103.

⁵⁰ Por. J. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 115-117.

⁵¹ Por. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 54-56.

napredovať k svätosti s odhodlaným a radostným duchom, usilujúc sa múdro a trpezlivo prekonávať prekážky (porov. AA 4)⁵².

Povolanie ku svätosti je rozmanité, lebo sa v Cirkvi nepoberajú všetci tou istou cestou, predsa **všetci sú povolani k svätosti** a spravodlivosťou Božou dostali tú istú vieru. (porov. 2 Pt 1,1) (porov. LG 32)

Smerovanie ku svätosti ľudu Božieho, nielenže sa on zhromažďuje z rozličných národov, ale sa aj vnútorne stmeluje z rozmanitých stavov. Jeho členovia sa totiž od seba odlišujú či už **podľa služieb** tým, že niektorí **vykonávajú posvätné úrady** pre dobro svojich bratov, alebo podľa životného stavu a zamerania tým, že viacerí, uberajúc sa užšou cestou k **svätosti v rehol'nom stave**, podnecujú bratov svojím príkladom. (porov. LG 13)

Misijná činnosť vyplýva z hĺbok samej podstaty Cirkvi, ved' šíri jej spasiteľnú vieru, prehlbuje katolícku jednotu, rozširujúc ju, udržuje sa jej apoštolskosťou, uplatňuje kolegiálny zmysel jej hierarchie a dokazuje, **šíri a napomáha jej svätosť** (porov. AG 6)⁵³.

Je potrebné napomáhať združenia, ktoré podľa stanov odobrených príslušnou cirkevnou vrchnosťou **žičia svätosti kňazov** pri vykonávaní ich činnosti schváleným spôsobom života a bratskou pomocou, a tak chcú byť k službám celému kňazskému stavu (porov. PO 8)⁵⁴.

Kristus, ktorého Otec posvätil čiže konsekroval a poslal na svet, „*sa obetoval za nás, aby nás vykúpil zo všetkých neprávostí a očistil si nás ako ľud sebe patriaci, horlivý v dobrých skutkoch.*“ (Tit 2,14), a tak skrze umučenie vošiel do svojej slávy. Podobne **kňazi, posvätení pomazaním Ducha Svätého** a vyslaní od Krista sa zasväcujú službe ľudí, a môžu sa **rozvíjať v svätosti**, ktorou ich obdaril Kristus, aby sa stali dokonalými ľuďmi. (porov. PO 12)

A samotná **svätosť kňaza** má zas veľmi veľký vplyv na účinnosť jeho pôsobenia. Milosť Božia môže uskutočňovať dielo spásy aj prostredníctvom nehodných služobníkov, predsa Boh spravidla radšej prejavuje svoje podivuhodné skutky skrze tých, čo sa stali **vnímavejšími na podnety a vedenie Ducha Svätého**, takže pre svoje dôverné spojenie s Kristom a **svätosť života**

⁵² Por. E. Ozorowski, Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele. In: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań, Pallottinum 2002, s. 99-103.

Por. J. Życiński, Wprowadzenie do Dekretu o apostolstwie świeckich. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań, Pallottinum 2002, s. 367-376. Por. G.-F. Svidercoschi, *Sobór, który trwa*, Kraków, Wydawnictwo „M” 2003, s. 95-102.

⁵³ Por. A. Kmiecik, Wprowadzenie do Dekretu o misyjnej działalności Kościoła. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań, Pallottinum 2002, s. 425-432. Por. G.-F. Svidercoschi, *Sobór, który trwa*, Kraków, Wydawnictwo „M” 2003, s. 114-121.

⁵⁴ Por. J. Jurko, *O dokumentach Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 104-105.

môžu povedať s Apoštolom: „*Nežijem už ja, ale žije vo mne Kristus*“ (Gal 2, 20) (porov. PO 12)⁵⁵.

Cirkevný snem, aby mohol dosiahnuť svoje pastorálne ciele: vnútornú obnovu Cirkvi, šírenie evanjelia po celom svete a dialóg s moderným svetom, naliehavo vyzýva všetkých kňazov, aby uplatňovali Cirkvou odporúčané primerané prostriedky, a tak sa **usilovali o čoraz väčšiu svätosť**, vďaka ktorej sa stanú tým vhodnejšími nástrojmi v službách ľudu Božieho. (porov. PO 12)

Kňazi dosiahnu svätosť svojím spôsobom, svedomitým a neúnavným vykonávaním svojich povinností v Duchu Kristovom. (porov. PO 13)

Tajomstvo **Máriinej svätosti** sa prejavuje v Cirkvi ktorá kontempluje jej tajomnú svätosť, nasleduje jej lásku a verne plní vôľu Otcovu, verne prijíma slovo Božie; lebo kázaním a krstom rodí pre nový a nesmrteľný život dieťky počaté z Ducha Svätého a splodené z Boha. (porov. LG 64) Zvláštna **Máriina svätosť** vzbudila pozornosť u Otcov a ujal zvyk nazývať **Bohorodičku celou svätou** a bez akejkolvek škvrny hriechu, s'aby nové stvorenie, dielo Ducha Svätého⁵⁶. Keďže bola od prvej chvíle svojho počatia obdarovaná celkom neobyčajnou **krásou svätosti**, zvestujúci anjel podľa Božieho príkazu pozdravil nazaretskú Pannu ako „*milosti plnú*“ (Lk 1, 28); načo ona odpovedala nebeskému poslovi: „*Hľa, služobnica Pána, nech sa mi stane podľa tvojho slova!*“ (Lk 1, 38) (porov. LG 56)⁵⁷.

Medzi výročité **sviatky svätých** ročného cyklu Cirkev zaradila aj spomienkové dni **mučeníkov a iných svätých**, ktorí sa stali dokonalými pomocou mnohotvárnej milosti Božej, vzdávajú Bohu v nebi dokonalú chválu a orodujú za nás. Na výročité sviatky svätých Cirkev vlastne ohlasuje veľkonočné tajomstvo: **svätí trpeli spolu s Kristom** a spolu s ním sú oslávení. Veriacim predkladá aj ich príklady, ktoré skrze Krista priťahujú všetkých k Otcovi (porov. SC 104)⁵⁸.

Nech sa pozornosť veriacich sústreďuje predovšetkým na **sviatky Pána**, ktorými sa cez rok slávia tajomstvá spásy. Preto nech vlastné oficiá liturgických období dostanú patričné miesto **pred sviatkami svätých**, aby sa náležite pripomenul úplný cyklus tajomstiev spásy. (porov. SC 108) Aby sviatky svätých nemali prevahu nad sviatkami, v ktorých sa pripomínajú vlastné tajomstvá spasenia, viaceré z nich nech sa ponechajú sláviť jednotlivým miestnym cirkvám alebo národom, prípadne rehol'ným rodinám a na celú

⁵⁵ Por. S. Polčín, Úvod. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Rím, SÚSCM1970, s. 59-60.

⁵⁶ Por. E. Ozorowski, Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań, Pallottinum 2002, s. 103.

⁵⁷ Por. E. Florkowski, Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań, Pallottinum 1967, s. 102-104.

⁵⁸ Por. J. Jurko, *O dokumentach Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov, Bens 2000, s. 67-74.

Cirkev nech sa rozšíria iba **sviatky tých svätých**, ktorí majú naozaj **univerzálny význam** (porov. SC 111)⁵⁹.

6. Svätí zo svätosti dokumentoch DVK

Kristus, Syn Boží, ktorý sa s Otcom a Duchom Svätým zveľbuje ako »jediný Svätý«, si zamiloval Cirkev s ňou svoju nevestu a seba samého v obeť vydal za ňu, aby ju posvätil (porov. Ef. 5, 25-26) a si ju pridružil ako svoje Telo a zahrnul ju darom Ducha Svätého na slávu Božiu. Preto **v Cirkvi sú všetci povolaní k svätosti**, ako hovorí Apoštol: „*Boh chce vašu posvätenie!*“ (1 Sol 4, 3; porov. Ef 1, 4) (LG 39) Kristovi vyznávači sa stali krstom Božími deťmi a účastníkmi Božej prirodzenosti, a tým sa vskutku **stali svätými**. Podľa tejto **svätosti**, ktorej sa im dostalo, majú s pomocou Božou aj **žiť a ju zdokonaľovať**. Apoštol ich napomína, aby žili „*ako sa patrí na svätých*“ (Ef 5, 3) a si osvojili „*ako vyvolení Boží, svätí a milovaní, city milosrdenstva, dobrotivosti, pokory, miernosti a trpezlivosti*“ (Kol 3,12), a tak prinášali **ovocie Ducha vo svätosti**. (porov. Gal 5, 22; Rim 6, 22) (LG 40)

V Cirkvi veriaci spojení s Kristom ako Hlavou a v spoločenstve **so všetkými jeho svätými** majú si uctievať aj »pamiatku predovšetkým slávnej Márie, vždy Panny, rodičky Boha a Pána nášho, Ježiša Krista« (LG 52)⁶⁰.

Boh jediný je svätý a posväcovateľ, chcel si vziať za spoločníkov a spolupracovníkov ľudí, ktorí by ponížene pracovali v službách posväcovania. **Kňazov vysviaca Boh** prostredníctvom biskupa, aby sa stali osobitným spôsobom účastníkmi na kňazstve Kristovom a konali **pri posvätných úkonoch** ako služobníci Toho, ktorý skrze svojho Ducha stále pre nás vykonáva svoju kňazskú službu v liturgii. (PO 5)

Keď sa zjaví Kristus a nastane slávne vzkriesenie z mŕtvych, žiara Božia osvieti nebeskú obec a jej svetlom bude Baránok (porov. Zjv 21, 23). Vtedy celá **Cirkev svätých** vo zvrchovanej blaženosti v láske bude sa klaňať Bohu a „*Baránkovi, ktorý bol zabitý*“ (Zjv 5,12), volajúc jediným hlasom: „*Tomu, ktorý sedí na tróne, a Baránkovi dobrorečenie, česť a sláva i sila na veky vekov!*“ (Zjv 5,13-14) (LG 51) Každý prejav našej lásky k svätým je svojou povahou zameraný na Krista a v ňom má svoj cieľ, pretože **Kristus je koruna všetkých svätých**; a skrze neho smeruje k Bohu, ktorý je podivný vo svojich svätých a v nich sa oslavuje. (LG 50)

⁵⁹ Por. S. Czerwik, Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 25-47.

⁶⁰ Por. J. Jurko, *O dokumentach Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 54-56.

Účasťou na pozemskej liturgii s celým zástupom nebeského vojska spievame hymnu slávy Hospodinovi; uctieваме si **pamiatku svätých** a dúfame mať nejakú účasť na ich spoločenstve; a očakávame Spasiteľa, Pána nášho Ježiša Krista, kým sa nezjaví on, náš život, a vtedy sa zjavíme **aj my s ním v sláve** (SC 8)⁶¹.

Svätých si Cirkev uctieva podľa tradície a má v **úcte** aj ich pravé relikvie a ich obrazy. Veď **sviatky svätých** hlásajú, aký podivuhodný je Kristus vo svojich služobníkoch a veriacim poskytujú vhodné vzory na nasledovanie. (SC 111)

V tomto liturgickom kulte východní kresťania vedia krásnymi chválospevmi Máriu vždy Pannu, ktorú Efezský všeobecný cirkevný snem slávnostne vyhlásil za **najsvätejšiu Bohorodičku**, aby bol Kristus, súhlasne s Písmom, uznaný v pravom a vlastnom zmysle za Syna Božieho a Syna človeka. A uctieujú si spoločne **i mnohých svätých**; medzi nimi aj Otcov všeobecnej Cirkvi (UR 15)⁶².

Naša jednota s nebeskou Cirkvou sa uskutočňuje naozaj vznešeným spôsobom hlavne v posvätnnej liturgii, v ktorej na nás pôsobí prostredníctvom sviatostných znakov sila Ducha Svätého, keď spoločným plesaním slávime chválu Božej velebnosti a všetci, vykúpení v Kristovej krvi z každého kmeňa a jazyka, ľudu a národa (porov. Zjv 5, 9), zhromaždení v jednu Cirkev, jediným chválospevom **zveľbujeme Trojjediného Boha**. Keď teda slávime eucharistickú obeť, spájame sa v tej najväčšej miere s kultom nebeskej Cirkvi, uctievajúc si vo svätom spoločenstve predovšetkým pamiatku slávnej Márie, vždy Panny, ale aj svätého Jozefa a blažených apoštolov a **mučeníkov a všetkých svätých**. (LG 50)

Nech teda poučujú veriacich, že **pravá úcta k svätým** nespočíva natoľko v množstve vonkajších úkonov, ale skôr vo vrúcnosti našej činnej lásky, ktorou na väčšie dobro naše a Cirkvi hľadáme »v kontakte **so svätými príklad**, v spoločenstve s nimi spolupatričnosť a v orodovaní pomoc«. Z druhej strany nech zas poučia veriacich, že naše vzťahy k tým, čo sú už v nebi - pod podmienkou, že ich chápeme v plnom svetle viery - vôbec nie sú na ujmu kultu poklony, ktorý vzdávame Bohu Otcu skrze Krista v Duchu, lež naopak, ešte viac ho obohacujú. (LG 51)

⁶¹ Por. M. Jaworski, Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 405-409. Por. G.-F. Svidercoschi, *Sobór, który trwa*, Kraków, Wydawnictwo „M” 2003, s. 1121-129.

⁶² Por. S. Polčín. Úvod. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II*, Rím, SÚSCM 1970, s. 183-184. Por. A. Nossol, Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie, W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 189-192.

7. Uskutočnenie svätosti z dokumentov DVK v živote Cirkvi

Jednota manželstva, Pánom potvrdená, zreteľne vysvitá aj z rovnakej osobnej dôstojnosti ženy a muža, ktorú treba uznávať vo vzájomnej a úplnej láske. Je však potrebná nevšedná čnosť, aby sa mohli vytrvalo plniť povinnosti tohto kresťanského povolania. Preto manželia, milosťou posilňovaní **viest' svätý život**, horlivo pestujú a modlitbou dosahujú stálosť v láske, veľkodušnosť a ducha obetavosti (GS 49)⁶³.

Kňaz z povolania posvätnou mocou, ktorou je obdarený, stvárnjuje a vedie kňazský ľud, prináša v mene Kristovom eucharistickú obeť a predkladá ju Bohu v mene všetkého ľudu. Veriaci zas mocou svojho kráľovského kňazstva spoluúčinkujú na eucharistickej obete a vykonávajú ho prijímaním sviatosti, modlitbami a vzdávaním vďaky, **svedectvom svätého života**, sebazapieraním a činorodou láskou (LG 10)⁶⁴.

Veriaci majú teda chápať vnútornú podstatu a hodnotu všetkého stvorenstva a jeho určenie na slávu Božiu. Aj svetskou činnosťou majú si navzájom **pomáhať k svätejšiemu životu**, aby duch Kristov prenikol svet, a tak svet účinnejšie dosiahol svoj cieľ v spravodlivosti, láske a pokoji. Pri všestrannom plnení tejto úlohy laici majú prvoradé miesto. (LG 36)

Pán Ježiš, božský Učiteľ a vzor všetkej dokonalosti, hlásal všetkým svojim učeníkom bez rozdielu v každom životnom postavení **svätosť života**, ktorej On sám je pôvodcom a završením: „*Buďte teda dokonalí, ako je dokonalý aj Otec váš nebeský*“ (Mt 5, 48)⁶⁵.

Všetkým totiž poslal Ducha Svätého, aby ich vnútorne pobádal milovať Boha z celého srdca, z celej duše, zo všetkej mysle a zo všetkej sily svojej (porov. Mk 12, 30), a aby sa milovali navzájom, ako ich miloval Kristus (porov. Jn 13, 34; 15,12). Kristovi vyznávači od Boha povolaní a v Pánu Ježišovi ospravedlnení, nie podľa svojich skutkov, ale podľa jeho vôle a milosti sa stali **svätými**. Podľa tejto svätosti, ktorej sa im dostalo, majú s pomocou Božou aj žiť a ju zdokonaľovať. (LG 40)

Privádzajú ich totiž k životnej dokonalosti už samy každodenné posvätné úkony a celé ich účinkovanie, ktoré konajú v spoločenstve s biskupom a s ostatnými kňazmi. A samotná svätosť kňaza má zas veľmi veľký vplyv na účinnosť jeho pôsobenia. Hoci, totiž milosť Božia môže uskutočňovať dielo

⁶³ Por. S. Polčín, Úvod. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*, Rím, SÚSCM 1970, s. 225-226.

⁶⁴ Por. J. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 50-51.

⁶⁵ Por. J. Salij, *Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 261-263.

spásy aj prostredníctvom nehodných služobníkov, predsa Boh spravidla radšej prejavuje svoje podivuhodné skutky skrze tých, čo sa stali vnímavejšími na podnety a vedenie Ducha Svätého, takže pre svoje dôverné **spojenie s Kristom a svätosť** života môžu povedať s Apoštolom: „*Nežijem už ja, ale žije vo mne Kristus*“ (Gal 2, 20) (PO 12)⁶⁶.

Toto obrátenie srdca a túto **svätosť života**, spolu so súkromnými a verejnými modlitbami za jednotu kresťanov treba pokladať za dušu celého ekumenického hnutia. Možno to právom nazvať duchovným ekumenizmom. A katolíci sa často spoločne modliavajú za jednotu Cirkvi, za ktorú sám Spasiteľ vručne prosil Otca v predvečer svojej smrti: „*Aby všetci jedno boli*“ (Jn 17, 21) (UR 8)⁶⁷.

Dary Ducha sú rozličné. Jedných volá, aby vydávali nepochybné **svedectvo** túžbou po nebeskom príbytku a udržovali ju živú v ľudskom pokolení, kým druhých povoláva, aby sa **zasvätili pozemskej službe ľudu** a touto svojou činnosťou pripravovali materiálnu postać kráľovstva nebeského. (GS 38)

Cirkev vždy verila, že Apoštoli a Kristovi mučeníci, ktorí preliatím vlastnej krvi podali najvyššie **svedectvo viery a lásky**, sú s nami užšie spojení v Kristu, a preto ich zvlášť vručne uctievala spolu s blahosladenou Pannou Máriou a svätými anjeli a nábožne vzývala pomoc ich orodovania. K týmto sa čoskoro pridružili ďalší, čo **vernejšie nasledovali Krista** v panenstve a chudobe, a napokon aj iní, ktorých odporúčali nábožnosti a nasledovaniu veriacich vynikajúce kresťanské čnosti a božské charizmy (LG 50)⁶⁸.

... Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s **múdrost'ou a láskou vydávali svedectvo** o viere a kresťanskom živote, nadviažuc dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev, a uznávali, chránili i zveľaďovali duchovné, mravné a spoločensko-kultúrne hodnoty, ktoré sa u nich nachádzajú (NA 2)⁶⁹.

Otcovia koncilu podľa výzvy Pericle Feliciho sa usilovali podľa intencii DVK o uskutočnenie učenia **o povolaní k svätosti** tým najlepším spôsobom. Nielenže apelovali na aplikáciu podnetov koncilu do života, ale sami predchádzali svoje výzvy svojím životom. Na druhom zasadaní koncilu bol

⁶⁶ Por. S. Nowak, *Wprowadzenie do Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 475-477.

⁶⁷ Por. J. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 133-136.

⁶⁸ Por. J. Jurko, *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*, Bardejov, Bens 2000, s. 54-56.

⁶⁹ Por. S. Polčín, Úvod. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II*, Rím, SÚSCM 1970, s. 299-300. Por. B. Dembowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. W: *Sobór watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 327-322.

silný apel mnohých otcov koncilu na pápeža Pavla VI., aby zosnulý pápež dobroty **Ján XXIII.** bol vyhlásený za svätého. Až v roku 2000 ho medzi blahoslavených povýšil Ján Pavol II.⁷⁰ Rozbehol sa proces blahorečenia pokračovateľa koncilu, dnes už **Božieho služobníka Pavla VI.** Medzi Božími služobníkmi je zaradený ďalší koncilový otec **Ján Pavol I.**

Medzi štatistickými údajmi, ktoré sa objavovali v médiách po smrti, dnes už Božieho služobníka Jána Pavla II., je v období jeho pontifikátu vyhlásenie **482 svätých a 1 336 blahorečených.** Už na jeho pohrebe tisíce veriacich skandovali: „**Santo, subito santo!**“ Hovoriť po smrti populárneho pápeža o jeho vyhlásení za svätého nie je nič neobvyklé. Už deň po smrti Angelo Sodano označil Jána Pavla II. za Veľkého. Nech je svätý!, počuť z Vatikánu príliš nahlas. Tisíce veriacich zaplavili Vatikán listami o zázrakoch, ktoré Ján Pavol II. urobili počas svojho života. Veriaci chcú vidieť svojho obľúbeného pápeža medzi svätými a využívať jeho pomoc. Pápež Benedikt XVI. už 41 dní po jeho smrti oficiálne začal proces blahorečenia, veď o blahorečení sa neprestalo hovoriť prakticky od jeho smrti. Ak niekto požadoval urýchlenie celého procesu, bol to práve kardinál Jozef Ratzinger, čo je naznačené aj purpurovom mieste jeho príhovoru pri pohrebe Jána Pavla II.: „**Môžeme si byť istí, že náš milovaný pápež teraz stojí v Božom okne, pozerá na nás a žehná nám.**“ Podľa expertov to bola jasná narážka, že Ján Pavol II. je svätý človek. Podľa médií Ratzinger bol aj iniciátorom listiny, ktorá kolovala medzi kardinálmi a požadovala urýchlenie procesu blahorečenia. Benedikt XVI. nariadil začať proces blahorečenia necelý mesiac po svojom nástupe do úradu⁷¹.

Pontifikát Jána Pavla II. média nazvali aj „**továrňou na svätých**“ - ako nijaký iný pápež pred ním blahorečil a svätorečil rekordný počet ľudí z celého sveta. Boží ľud túži, aby bol oficiálne pripojený k dlhému zoznamu tých, ktorých on sám vyniesol na oltár⁷².

Boží služobník Ján Pavol II. dosiahol naplnenie zámerov koncilu a dokumentov DVK, ale napísal nám apoštolský list pri vstupe do nového tisícročia, kde v tretej časti pripomína, že: „neváham v prvom rade povedať, že perspektíva, v ktorej sa má niesť celá pastoračná cesta, **je perspektíva svätosti....**preto treba **znovu objaviť V. kapitolu Lumen gentium,** v celej jej programovej hodnote“⁷³. Pred záverom v poslednom článku svojho apoštolského listu s nadpisom: Vo svetle koncilu pápež nám adresoval tieto myšlienky: „Koľko bohatstva je, drahí bratia a sestry, v smerniciach, ktoré nám

⁷⁰ Por. Ž. Podlejski, *Sol' zeme a svetlo sveta. 6. diel*, Bardejov, Bens 2005, s. 72-80.

⁷¹ Por. M. Zsilleová, Benedikt XVI. chce svätého Jána Pavla II. In: *SME*, Príloha Zahraničie, 14.05.2005, s. 8.

⁷² Por. B. Tancerová, Dlhá cesta na oltár. In: *SME*, Magazín Víkend, 23. 07. 2005, s. 31.

⁷³ Ján Pavol II, *Novo millennio ineunte* 2000, Trnava, SSV 2001, čl. 30.

dal DVK! Preto som v príprave na Veľké jubileum žiadal Cirkev, aby sa skúmala, ako prijala Koncil...Ubíhajúcimi rokmi tieto texty neustrácajú ani svoju hodnotu ani svoj význam... cítim viac ako inokedy povinnosť poukázať **na Koncil ako na veľkú milosť**, z ktorej mala Cirkev v 20. storočí veľký úžitok: ponúkol sa nám totiž **bezpečný kompas**, aby sme sa ním orientovali v začínajúcom sa storočí“⁷⁴.

Túžba Pericle Felicioho sa naplňa zrealizovaním koncilových zámerov v implantovaní v životoch účastníkov koncilu ako koncilových otcov. Tieto semená sú dané nielen pre priamych účastníkov, ale boli ponúknuté pre každého priamo v Cirkvi, ale aj v tých, ktorým členovia Cirkvi môžu priniesť živé svedectvo o ich kvalite a pôsobnosti. S využitím podnetov DVK a pomocou známych i neznámych Božích služobníkov, blahoslavených, svätých a na ich orodovanie nech nám Najsvätejší Boh pomáha k posväcovaniu života a k dosiahnutiu predpokladov celovečnej svätosti.

⁷⁴ Tamže, čl. 57.

Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

MORALNE DYLEMATY W ARGUMENTACJI ZA BEZWZGLĘDNOŚCIĄ KARY MIĘDZY IDEOLOGIĄ PRAWA A TEOLOGIĄ PRAWA

1. Status quaestionis

Bez wątpienia ma rację **Jacques Maritain**, że we współczesnym, pluralistycznym świecie moralisci czy filozofowie coraz częściej znajdują się opuszczeni w swych poszukiwaniach racji obiektywnych. Kiedy na przykład upierają się przy niezmienności zasad moralnych, gani się ich, że narzucają nam niezyciowe, abstrakcyjne, a co za tym idzie, niezyciowe wymagania. Kiedy zaś wyjaśniają, jak owe niezmiennic zasady należy wprowadzać w życie, biorąc pod uwagę różnorodność konkretnych sytuacji, gani się ich za relatywizację moralności. A przecież w jednym i drugim przypadku, jeżeli mam to prawo powiedzieć, stoją na straży prawa niosącego znamię rozumności *ordinatio rationis*. Z tego też względu najgroźniejszą pokusą dla ludzkości w epoce powszechnego eklektycznego zamętu, narastającej technokracji jest wyrzeczenie się rozumu moralnego poszukującego nieustannie w swoich interpretacjach *recta ratio*.

Okolicznością odnalezienia drogi ku *recta ratio* w zaproponowanym artykule jest stosowanie bezwzględne kary wobec osób przekraczających obowiązujące prawo. Problem ten tym bardziej wydaje się interesujący w polskim kontekście, gdzie fakt karania zajmuje eksponowane miejsce w debacie publicznej, jaka ostatnimi czasy toczy się w naszym kraju. Mam tu chociażby na myśli projekt nowelizacji polskiego prawa karnego. Niestety liczba opinii krążących w obiegu zamiast wzbogacać stopniowo debatę, coraz bardziej ją zubaża.

Przedmiot rozważań jest z pewnością bardzo złożony i pod wieloma względami kontrowersyjny. Podchodzenie do tego tematu w kategorii: Czy jest pan/pani za karą bezwzględną czy czasową; lub czy jest pan/pani za karą dożywotniego więzienia, albo za karą śmierci, czy przeciwko? – posiada niewątpliwie wydźwięk demagogiczny, który całkowicie wypacza znaczenie i sens refleksji nad prawem i jego bezwzględnym zastosowaniem. Potrzeba dlatego pewnej refleksji formalnej na powyższy temat.

Bezpośrednią przyczyną zmierzania się z podjętym tematem są konkretne fakty, jak na przykład: inicjatywa (PiS) nowelizacji polskiego prawa

karnego, w której między innymi proponuje się wprowadzenie kary śmierci i bezwzględności dożywocia, uważając je za kary etycznie usprawiedliwione oraz skuteczne w wymiarze społecznym. Godne uwagi wydają się przy tym zróżnicowane wyniki badań opinii publicznej, według której 77% Polaków jest obecnie za karą śmierci. Niepokojące wydają się propozycje karania w różnych regionach świata, mające na celu walkę z przestępczością: odbieranie prawa jazdy osobom niepłacącym alimenty; rumuński zakaz przeklinania na stadionach piłkarskich; czy też indonezyjski zakaz całowania się w miejscach publicznych z konsekwencją pozbawienia wolności. Tego rodzaju przekonanie o skuteczności szybkiego i represyjnego prawa wobec nieporządku publicznego otworzyło furtkę dla szeregu kar pozbawienia wolności za nieciężkiej materii wykroczenia. Skutki nie dały na siebie długo czekać. Obecnie w Polsce mamy na przykład 82 tysiące osób skazanych na karę pozbawienia wolności, gdzie przy obecnej sytuacji więziennictwa dla 34 tysięcy osób skazanych nie ma miejsca w więzieniach. Czyli trzeba w bardzo krótkim czasie wybudować około 40 tysięcy nowych miejsc, co jest praktycznie niemożliwe. A przecież nic gorszego jak przeświadczenie w społeczeństwie, że osobom przekraczającym prawo nie praktycznie nie można zrobić¹.

Ponadto tego rodzaju wspomniane wyżej stosowanie kar zdradza pewną tendencję jurydyczną, mianowicie: *w przypadku konfliktu zachodzącego pomiędzy prawami człowieka, a bezpieczeństwem zbiorowym, prawo opowiada się za tym ostatnim*. Nic więc dziwnego, że taka tendencja jurydyczna rodzi wiele ważnych i niezbędnych pytań, na przykład: Czy stan wyższej konieczności może usprawiedliwić w tym wypadku bezpieczeństwo zbiorowe? Czy bezpieczeństwo zbiorowe jest wystarczającym kryterium usprawiedliwiającej bezwzględność kary?

Już tych kilka postawionych pytań pozwala stwierdzić, że problem kary trudno zamknąć wyłącznie w sferze *praxis*, urzeczywistniania celów jednostki lub też określonej grupy społecznej lub partyjnej, ale jest przede wszystkim problemem jakościowym, co umiejscawia rozważania dotyczące kary na płaszczyźnie aksjologicznej.

2. Bezwzględność kary. Pomiędzy ideologią a doktryną

Rozpatrując zasygnalizowane problemy, należy zwrócić uwagę na dwa aspekty, które wydają się kluczowe w zrozumieniu kary w życiu człowieka i społeczeństwa. Mówiąc precyzyjniej, chodzi przede wszystkim o rozróżnienie między ideologią a doktryną rozumienia i stosowania kary.

¹ Już Rzymianie, tworząc swoje prawo, podkreślali zasadę, według której prawo obowiązujące musi być przede wszystkim możliwe do wykonania (*lex debet esse possibilis*).

Nawet pobieżna obserwacja życia społeczno-politycznego pozwala stwierdzić, że coraz częściej mamy do czynienia z ideologiczną wizją nie tylko praw człowieka, ale także kary. Ta wizja zdominowała (w wielu przypadkach w podstępny sposób) środki masowego przekazu, wywierając duży wpływ na opinię publiczną. Najbardziej niebezpieczne dla tkanki społecznej jest, że wizja ta radykalnie odrzuca nie tylko istotę człowieka, to znaczy jego strukturę ontologiczną, ale także jego kondycję egzystencjalną. Z drugiej strony mamy tu do czynienia z doktryną praw człowieka w ogóle i doktryną kary. Trzeba zatem umieć odróżniać, kiedy chodzi o ideologię, a kiedy o doktrynę.

Mówiąc o ideologii, mam na myśli wizję świata, szerzoną przez określoną grupę jako jej posłannictwo². Można nawet powiedzieć, że jest ona czymś w rodzaju optyki, która narzuca poznaniu pewien aporystyczny sposób podejścia do rzeczywistości, pozbawiony szacunku dla faktów, które tak zmanipulowane bardzo szybko dostosowuje się do teoretycznych wymogów dyskursu politycznego, lub jakiegokolwiek innej grupy zachłannej na uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie. Mających to na uwadze nie dziwi fakt, że ideologia w jakimkolwiek wymyślnym przebraniu, charakteryzuje się skłonnością do „sprowadzenia wartości i zasad do zwykłych korzyści, zważywszy na to, że jej mobilizujące porywy są nierozdzielnie powiązane z przedstawianiem i fałszowaniem rzeczywistości. Jej funkcja polega na usprawiedliwianiu i zatajaniu”³. Innymi słowy, ideologia dąży do podporządkowania faktów korzyściom i dogmatycznie postulowanej „prawdzie”. Jej celem jest osadzenie ludzkiej egzystencji w takich właśnie ramach; w swojej istocie ideologia jest polityką⁴.

Znakomity materiał ideologicznego uzasadniania kary, w tym wypadku kary śmierci, obserwujemy w niedawnej polskiej dyskusji, która niestety bardzo często uzasadnienia etyczne dla kary zawężyła do danych statystycznych lub obecnego status quo przyjętego przez członków Unii Europejskiej. I tak na przykład postulowano wprowadzenie kary śmierci i jej bezwzględne zastosowanie, opierając się przede wszystkim na badaniach "dwóch amerykańskich ośrodków uniwersyteckich", prowadzonych od 40 lat, z których wynika, że wraz z zaprzestaniem stosowania kary śmierci w USA liczba zabójstw gwałtowanie wzrosła, a wraz z powrotem do kary śmierci -

² Dla Leszka Kołakowskiego ideologia to: „ogół koncepcji służących jakiejś grupie społecznej (klasie, ale nie tylko) do porządkowania wartości, które są jednocześnie zmistyfikowaną świadomością interesów tej grupy i odzwierciedleniem jej działalności”. Por. L. Kołakowski, *El hombre sin alternativa*, Madrid 1970, s. 25.

³ Por. F. Moreno Valencia, *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, Santiago de Chile 1994, s. 250.

⁴ Por. tamże, s. 251.

gwałtownie spadła⁵. Szkopuł jednak w tym, że nie ma jednoznacznych statystyk, które udowodniałyby ponad wszelką wątpliwość, że orzekanie i wykonywanie kary śmierci zmniejsza przestępczość. Przykładem odwrotnym jest m.in. Kanada, gdzie liczba zabójstw na 100.000 mieszkańców spadła z maksymalnych 3,09 osoby w 1975 (rok przed zniesieniem kary śmierci za morderstwo) do 2,41 osoby w 1980 i od tamtego czasu liczba ta ciągle spada. W 2002 roku, 26 lat po derogacji kary śmierci, liczba zabójstw na 100.000 obywateli wynosiła 1,85, jest to o 40 procent mniej niż w 1975⁶.

Inny przykład ucieczki od obiektywnej argumentacji, a natomiast podporządkowanej dogmatycznie postulowanej prawdzie, zauważamy w innej interpretacji uzasadniającej zasadność kary śmierci w naszym społeczeństwie, mianowicie podkreśla się, że: „w życiu chodzi nie tyle o zrozumienie, ile o to, by ludzie nie przejeżdżali na czerwonym świetle”⁷; „Ci, co się opowiadają przeciwko przywróceniu kary śmierci, ponoszą odpowiedzialność za śmierć dziesiątków osób rocznie - zabitych, gdyż mordercy przekonani są o względnej bezkarności”⁸. Innymi słowy prawo musi być przede wszystkim skuteczne.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że błędem, leżącym u podstaw tego rodzaju opinii, jest zbyt jednostronna wizja prawa, kryjąca w sobie bardzo niebezpieczny rozdział prawa od moralności. A przecież problem kary nie może być rozpatrywany wyłącznie w perspektywie prawa pozytywnego. Jak zdążyliśmy zauważyć – chociażby w historii naszego narodu – stwarza to niebezpieczną możliwość otwarcia drogi dla teorii porządku społecznego pozbawionego kategorii antropologicznych. Nieuznawanie tej podstawowej przestrzeni prawa zamyka dyskusję na temat jego wychowawczej funkcji, co w konsekwencji kończy się bezkompromisowym dyskredytowaniem i oczerzaniem drugiego człowieka zwłaszcza w oczach opinii publicznej⁹.

⁵ Do podanego przykładu bardzo często nawiązywał Pan Ziobro, por. <http://www.kara-smierci.pl/tekst/29747-30>.

⁶ Por. tamże

⁷ Argumentacja Pana Janusza Korwin-Mikke. por. <http://www.kara-smierci.pl/tekst/29747-30>.

⁸ Por. tamże: „Kary śmierci nie zastąpi żadne dożycie - i to z trzech powodów: a) skazanego nie można pozbawić kontaktu z innymi ludźmi - np. w przypadku bólu zęba trzeba zapewnić mu dentystę (który może zostać zabity): ponadto zawsze może uciec. b) koledzy skazanego mogą - co nieraz się zdarzało - porywać zakładników lub w inny sposób wymuszać jego wypuszczenie. c) zawsze pozostaje nadzieja, że zmieni się układ polityczny i nowa partia u władzy zniesie dożycie, zarządzi amnestię itp. Dziś na zachodzie Europy średnia długość wykonania dożycia - to 7 lat! Wreszcie: w państwie, gdzie nie ma kary śmierci, gangi muszą wygrać z aparatem państwowym - bo szef gangu może wydać i wykonać wyrok śmierci (również na urzędnikach państwowych!) - a Prezydent państwa nie może! Powieszenie mordercy powoduje, że kilku następnych, przestraszonych, nie zabije. By więc zrealizować zasadę "Nie zabijaj!", należy bezwzględnie przywrócić karę śmierci.”

⁹ Wystarczy spojrzeć na sposób i styl lustracji zaproponowany w naszym kraju.

Na antypodach tak rozumianej ideologii prawa znajduje się doktryna, która w świetle klasycznej definicji prawa dąży przede wszystkim do pełnej i skutecznej realizacji celów osoby ludzkiej i społeczeństwa¹⁰. Jej punktem wyjścia jest pojęcie dobra wspólnego, które jest dobrem całości, a jednocześnie dobrem części, skoro każda część, czyli osoba ludzka, jest jednocześnie całością, racjonalnym i wolnym *uniwersum*. Ale również i w tym przypadku, dobro wspólne, czy dobro konkretnej jednostki będące źródłem praw człowieka, nie bronią z góry zasadności bezwzględnej kary wobec tych, którzy naruszają konkretne prawa jednostki i społeczeństwa. Dowodem na to jest fakt, że jeśli prawa człowieka nie zostaną zakorzenione we wspólnej dla danej społeczności kulturze, która wynika z możliwości poznania prawdy o człowieku, to łatwo mogą być one - podobnie jak w ideologii - poddane manipulacji i ulec bardzo szybko instrumentalizacji przez tych, którzy w danym momencie sprawują władzę lub do niej za wszelką cenę dążą¹¹.

Duża część zwolenników zasadności bezwzględnej kary odwoływała się wprost do tradycyjnej doktryny prawa naturalnego¹², jednak bardzo często popadali oni w kuszący błąd myślenia niezależnego od czasu i okoliczności¹³. Niestety taki ponadczasowy sposób myślenia w kontekście państwa i obowiązującego w nim prawa, na przykład karnego, miał również bardzo często skłonności absolutyzujące. W rezultacie potęgowało to agresywność myślenia, która ostatecznie skłaniała osoby odpowiedzialne za porządek społeczny do nietolerancji i fanatyzmu, jak niegdyś Robespierre'a¹⁴. W końcu, tak agresywne myślenie elit społeczeństwa, znajduje swe analogiczne odbicie w masach społecznych, których reakcja na wykroczenia współobywateli bardzo szybko wymyka się spod kontroli i grozi anarchią¹⁵.

¹⁰ Por. S. Th., I-II, q. 90, a 4: „Legis est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habent, promulgata”.

¹¹ Wystarczy spojrzeć na sposób traktowania więźniów podczas konfliktu zbrojnego w Iraku.

¹² Punktem odniesienia była w tym wypadku bardzo często nauka o karze śmierci św. Tomasza z Akwinu, którą rozwinął Akwinata w traktacie o sprawiedliwości, por. S. Th., II-II, q. 64. Warto zauważyć, że w Tomaszowej doktrynie spotykają się dwie zasady. Pierwsza z nich to potrzeba występowania dobra wspólnego (S. Th., II-II, q. 64, a. 2.). Druga zawarta została przez Tomasza z Akwinu w tymże samym zagadnieniu przy rozwiązaniu trzeciej trudności (S. Th., II-II, q. 64, a. 3). Tę zasadę można wyrazić następująco: popełniając przestępstwo, człowiek pozbawia sam siebie swojej godności osobistej.

¹³ Por. N. Blazquez, *La pena de muerte*, R. Lucas, *Comentario Interdisciplinare a la "vangelim vitae"*, Madrid 1996, s. 414 i 415.

¹⁴ Trafnie zwrócili na to uwagę: A. Podlech, *Werungen und Werte im Recht*, AOR 95(1970), s. 207-210; H. Goerlich, *Weltordnung und Grundgesetz*, Mainz 1973, s. 135nn; R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Stuttgart 1985, s. 134nn.; M. Kolaciński, *De legibus*, "Studia Koszalińsko-Kolobrzskie" 8(2003), s. 81n.

¹⁵ Mam tu chociażby na myśli ostatnie przykłady samosądów, które miały miejsce w naszym kraju.

3. Teologiczna próba odszukania sensu kary

W sporze o sens i zakres stosowania kary bezwzględnej wobec obywateli, konstruktywnym wyzwaniem są nauki teologiczne interpretujące istotę i sens prawa w świetle Objawienia Bożego. Pojęciem spornym zmuszającym nas do rewizji rozpoczętych przemyśleń jest problem stosowania kary najwyższej. Niezbyt wnikliwa, pospieszna analiza tekstów dotycząca przykazania piątego *non occides*, podsuwa nam odpowiedź, według której każdy rozlew krwi jest godny potępienia jako sprzeciwiający się prawu Bożemu.

W kontekście problematyki kary śmierci, należałoby zacząć od kwestii, czy ta forma odpowiada hebrajskiemu oryginałowi. Otóż dokładniejszym wyrażeniem myśli zawartej w dekalogu byłoby raczej sformułowanie: "nie dopuszczaj się morderstwa". Wynika to z rozróżnienia biblijnego na zabójstwo karalne i niekaralne¹⁶. Potwierdza to na przykład hebraista J.-J. Stamm, dostarczając cennych, z punktu widzenia adekwatnej interpretacji piątego przykazania danych językoznawczych. W języku hebrajskim są trzy określenia na zadanie śmierci jako kary. Słowo *rasah* jest dość zaskakującym pojęciem, jeśli porównamy 46 miejsc, w których zostało użyte, ze 165 miejscami, w których pojawia się czasownik *harag*, i 201 miejscami, w których użyto słowa *hemit*. Niewątpliwie, *harag* i *hemit* są czasownikami oznaczającymi zabijanie. Potwierdza to w szczególności analiza praktyki językowej. Słowem *harag* określa się zabicie kogoś na wojnie, natomiast słowo *hemit* dotyczy kary śmierci dokonanej na wrogu. *Rasah* tylko jeden raz oznacza śmierć człowieka winnego według prawa¹⁷, nigdy natomiast nie oznacza zabicia wroga w walce, ani wyeliminowania tego, kto podlega karze Bożej. Na podstawie tych faktów można wydedukować, iż czasownik *rasah* oznacza zabijanie, odmienne od tego, którego wymagało w określonych przypadkach prawo Starego Testamentu, i różne także od tego, które było niezbędne w czasie wojny. Podsumowując ten etap, gdybyśmy chcieli oddać sens kary w świetle zestawienia wyżej zaprezentowanych słów, należałoby powiedzieć: *nie powinieneś karać niesprawiedliwie*.

Potwierdzeniem na to są konkretne przepisy prawa. I tak na przykład nieumyślny zabójca miał jeszcze możliwość schronienia się w tak zwanych "miastach ucieczki", gdzie otrzymywał azyl i ochronę przed zemstą, jaką prawo przyznawało krewnym zmarłego¹⁸. Starsi z miasta ucieczki ustalali na

¹⁶ Por. J. Kakarierka, *Ideas de San Augustyn en torno al Oficio military*, "Communio" (Chile), 2(1999), s. 112.

¹⁷ Por. Lb 35, 30.

¹⁸ Por. Lb 35, 22-23.

podstawie zeznań świadków, czy uciekinier nie popełnił przestępstwa umyślnie, gdyż w takim przypadku musieli wydać go miejscu, z którego zbiegł. Morderca, który dokonał zbrodni z premedytacją, nie miał prawa do azylu nawet łapiąc się rogów ołtarza, co normalnie zapewniało ochronę i azyl. Bóg wypowiada słowa o jednoznacznej wymowie: "Jeśli zaś ktoś posunąłby się do tego, że bliźniego zabiłby podstępnie, oderwiesz go nawet od mego ołtarza, aby ukarać śmiercią"¹⁹.

W Biblii mamy jednak również inny tekst o karze śmierci związany z przymierzem, jakie zawarł Bóg z całą ludzkością (a nie tylko z narodem Izraela). W opisie przymierza noachickiego czytamy: "Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie - upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego - o życie brata. [Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga"²⁰. W tekście tym kara śmierci jest wręcz żądana przez samego Boga, który motywuje ją wielką godnością człowieka stworzonego jako obraz Boga. Zamordowanie bliźniego jest tak wielką zbrodnią, że może być za nią tylko jedna kara.

Przytoczone powyżej przykłady mają szczególne znaczenie w zaproponowanym temacie poszukiwania sensu stosowania kar, w tym kar absolutnych. Bez wątpienia w starotestamentalnej interpretacji kary mamy do czynienia ze stwierdzeniami normatywnymi apodyktycznymi, które utożsamiają prawo z moralnością²¹. Taki system prawny z całą pewnością nie zakłada w punkcie wyjścia porządku, harmonii w życiu społecznym, lecz jej złożoność i nieuporządkowanie. Nic więc dziwnego, że w takim świetle prawo staje się obrazem istniejących konfliktów, a jego rola w rezultacie sprowadzona jest do „twierdzy obronnej” gwarantującej względny pokój w rozprzestrzeniającym się świecie konfliktów²².

Dzisiaj zdajemy sobie sprawę – odwołując się chociażby do doświadczenia – iż tego rodzaju rozumienie i interpretacja prawa nie jest w stanie do końca rozwiązać złożonych sytuacji, w których przychodzi żyć, lecz je jedynie zahamować.

I właśnie ta bezsilność prawa stała się punktem zwrotnym w nauce Jezusa, którą możemy scharakteryzować w następujący sposób: pomimo drobiazgowego przestrzegania i zastosowania prawa, konflikt danej sytuacji nie zostaje do końca rozwiązany. To prawda, prawo i wypływająca z niego norma

¹⁹ Por. Wj 21, 14.

²⁰ Por. Rdz. 9, 2-6.

²¹ Używając terminu prawo apodyktyczne, mam na myśli normy przedstawione przy pomocy terminów kategoriycznych i absolutnych.

²² Por. K. Demmer, *Seguire le orme del Cristo*. Corso di Teologia morale fondamentale, Roma 1996, s. 22.

wskazuje na problem, z którym boryka się konkretna osoba czy wspólnota, ale nie jest w stanie do końca go uleczyć²³.

Nowość nauki Jezusa, w tak zamkniętym jurydycznie kole, jest pewnego rodzaju eksplozją, uwolnieniem spod jarzma prawa. To właśnie w Jezusie prawo przestaje być obserwatorem, sekundantem konfliktów, lecz staje się przede wszystkim prawem pokoju i pojednania. Paradygmatyczne w takim kontekście teologicznej interpretacji prawa wydają się słowa Jezusa zawarte w Ewangelii św. Mateusza „...nie przyszedłem prawa znieść, ale je wypełnić”²⁴. Otóż według analizy egzegetycznej bezokolicznik *plerosai* wyraża więcej niż polskie stwierdzenie *wypełnić*, które w zestawieniu z prawem oznacza zadośćuczynienie jego wymogom, co bardzo często jest również zauważalne w dzisiejszych próbach interpretacji prawa karnego. Słowo greckie jest pojęciem szerszym i oznacza – uzupełnienie prawa niedoskonałego lub wręcz jego udoskonalenie²⁵. W takim kontekście Jezus przyszedł nie tylko wypełnić prawo, ale je udoskonalić, uzupełnić. Owo udoskonalenie nie dotyczy wyłącznie prawa moralnego, jest czymś więcej, mianowicie oczyszczeniem prawa z naleciałości judaistycznych interpretacji²⁶. Innymi słowy, zaproponowana egzegeza tekstu z Ewangelii Św. Mateusza odkrywa przed nami nowe środowisko interpretacji prawa. Nie jest już nim tylko Synagoga, ale również konkretna Wspólnota Chrześcijańska. Ta nowa jurydyczna perspektywa nie jest źródłem konfliktów, z bardzo prostej przyczyny: prawo miłości, o którym wspomina Jezus Chrystus, nie wyklucza wierności w wypełnianiu prawa starotestamentalnego²⁷.

Ten właśnie moment jest kluczowy dla naszej refleksji o bezwzględności kary w świetle współczesnego prawa. Ujmując to w krótkich słowach, prawo miłości Chrystusa nie eliminuje wymagania moralno-prawnego w karze, ale relatywizuje jej bezwzględność, nawet jeśli wymaga to krytyki aktualnego stanu rzeczy i polemiki normatywnej. Tym bardziej jest to uzasadnione, iż cel prawa nie może być sprowadzony wyłącznie do prawa, lecz dobra wspólnoty i jednostek tworzących ją, do którego prowadzi *recta ratio* odkrywana w konkretnym czasie i miejscu.

²³ Por. F. Hann, „Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik”, „Trierer Theologische Zeitschrift” 86(1977), 31-41.

²⁴ Mt., 5, 17-19.

²⁵ Por. K. Demmer, *Seguire le orme del Cristo*. Corso di Teologia morale fondamentale. Roma 1996, s. 22-23. Zobacz także: J. Fuchs, „Christian Morality: Biblical orientation and human evaluation”, „Gregorianum” 67(1986), 745-763.

²⁶ Zauważam tu pewne podobieństwo z funkcją epikei, która nie tylko usprawiedliwia akt nieposłuszeństwa wobec prawa niesprawiedliwego, ale również oznacza sztukę pojednania – w oparciu o własną kompetencję – braków istniejących w prawach i aplikowania ich według ducha a nie według litery.

²⁷ Por. K. Kertelge (red.), *Das Gesetz im Neuem Testament*, Freiburg 1987.

4. W stronę konkluzji

Teologiczna próba spojrzenia na sens kary i zasadność jej bezwzględności potwierdza konieczność stosowania rozwiązań sokratejskich, tym bardziej w dzisiejszych społeczeństwach narażonych na różne patologie. Mówiąc o patologjach współczesnych, mam na myśli przede wszystkim: dominację racjonalności funkcjonalnej²⁸; niebezpieczną separację organizacji politycznych, ekonomicznych, i nie tylko od rzeczywistych celów i motywacji ich członków²⁹; zbyt agresywną instytucjonalizację środków finansowych i władzy, które zahamowują właściwy rozwój relacji międzyludzkich³⁰. To właśnie w takich kontekstach funkcja prawa zostaje podstępnie skażona i podporządkowana zarówno interesom prywatnym, jak i partyjnym.

W świetle takich zagrożeń koncepcja klasyczna natury i celu osoby ludzkiej oraz relacji zachodzących pomiędzy etyką i polityką, otwiera na nowo dyskusję na temat sensu prawa i kary we współczesnym społeczeństwie³¹. Ta klasyczna wizja w poszukiwaniu sensu prawa przypomina o ludzkich celach oraz o ich najgłębszych źródłach: sprawiedliwości i wzajemnej życzliwości; przypomina również o nieustannym wysiłku stymulowania żywych, czynnych struktur życia społeczno-politycznego do służby w imię dobra wspólnego, godności osoby ludzkiej i poczucia bezpieczeństwa – aby podporządkować ogrom uwarunkowań życia ludzkiego, trudny do rozwikłania układ sprzecznych interesów, władzę i przymus, nieodłączny w życiu społecznym, formom i regułom ustanowionym przez ludzki rozum dla pobudzenia ludzkiej wolności – oraz oprzeć działalność polityczną nie na dziecinnej łapczywości, egoizmie, dumie i przebiegłości, pretensji do prestiżu i dominacji, przekształconych w uswięcone reguły najpoważniejszej z gier, ale na dojrzałym rozeznaniu najgłębszych potrzeb życia rodzaju ludzkiego, wymogów pokoju i miłości oraz moralnych i duchowych sił człowieka³².

W takim kontekście klasycznej wizji porządku społecznego prawo, a w tym również prawo, karne będące gestem solidarności wobec konkretnej jednostki i społeczeństwa, musi uwzględniać realne możliwości działania. Nawiązując do naszych wcześniejszych analiz, wydaje się, że prawo karne

²⁸ Por. H. Schnädelbach (red.), *Rationalität*, Frankfurt 1984.

²⁹ Por. H. Barter, *System and Life-World in Habermas's Theory of Communicative Action*, w: *Theory and Society* 16(1987), s. 39-86.

³⁰ Por. J. Habermas, *Zwei Berukungen zum praktischen Diskurs*, w: K. Lorenz (red.), *Konstruktionen versus Positionen*, Berlin 1979.

³¹ Por. J. Maritain ową koncepcję nazwał „moralną racjonalizacją życia politycznego”. Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 67.

³² Tamże.

przede wszystkim musi uwzględniać *zasadę stopniowości*. Strategia małych kroków chroni ustawodawcę bowiem przed ideologicznym interpretowaniem prawa. Nawet pobieżna analiza stosowania kar potwierdza, że także najlepsze normy, kary załamują się, jeśli przekraczają granice możliwości ich zastosowania. Ponadto normy, a w tym również kary, muszą uznać możliwość działania określonego adresata i respektować *zasadę roztropności*. W żadnym wypadku ostateczne i bezwzględne stosowanie kar nie może przekraczać sił moralnych i psychicznych skazanego. Zatrzymanie się więc wyłącznie na potrójnej funkcji kary, tj.: zadanie dolegliwości, potępienie czynu oraz publiczne zakomunikowanie, jest niewystarczające i wymaga działań kompensacyjnych.

Ks. MAREK KOWALCZYK

EKUMENIZM I DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY W KATECHEZIE

Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła obejmuje nie tylko te dziedziny lub grupy osób, które zajmują się sprawami jedności chrześcijan, lecz stanowi szczególne zadanie pastoralnej posługi Kościoła w świecie pluralizmu kultur i religii. Stąd powstaje konieczność wprowadzania do jedności wyznania wiary i ożywiania więzi jedności tych, do których jest ona skierowana (por. DOK 106). Warto zauważyć, że z samej natury katechezy wynika jej wymiar ekumeniczny, który prowadzi do uświadomienia katechizowanym ich przynależności do jednego Kościoła, a zarazem do wzbudzania w nich postawy dialogu, szacunku i solidarności ze wszystkimi wyznawcami Chrystusa. W obliczu podziałów, jakie istnieją między chrześcijanami, katecheza ma wzbudzać i ożywiać prawdziwe pragnienie jedności (por. DOK 197). Celem więc artykułu jest ukazanie potrzeby i konieczności formacji ekumenicznej w ramach katechezy, która zaowocowałaby nie tylko lepszym poznaniem innych wyznań chrześcijańskich, ale również pogłębieniem wiedzy i wiary w zakresie własnej katolickiej religii, a w konsekwencji bardziej świadomym życiem religijnym. Obok zagadnień związanych z ekumenizmem znajdują się również w artykule treści dotyczące dialogu międzyreligijnego, które występują wśród zadań katechezy, zarówno w *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, jak i w *Programie nauczania religii*.

Międzywyznaniowa solidarność stanowi niewątpliwie wyzwanie nie tylko dla katechezy, ale dla duszpasterskiej misji Kościoła, dlatego należy najpierw omówić podstawowe założenia ekumenizmu w świetle dokumentów Kościoła. Dopiero analiza zasad ekumenicznych pozwala na wyciągnięcie wniosków dla katechezy, które zakładają m. in. konieczność poznawania historii i doktryn innych Kościołów chrześcijańskich oraz uczyć dialogu z innymi wyznawcami Chrystusa, podejmując współpracę nie tylko w różnych dziedzinach życia Kościoła, ale także w życiu społecznym. Ponieważ człowiek jest drogą Kościoła, to umiejętność współżycia z innymi ludźmi niezależnie od ich kultury czy religii jest jego podstawowym zadaniem.

Artykuł ma charakter refleksji teologicznej. Przyczynkiem naukowym do podjęcia tego tematu stał się dynamiczny rozwój dialogu ekumenicznego, który stanowi imperatyw każdego chrześcijańskiego sumienia (por. UUS 7n). Podejmując się opracowania zagadnienia zawartego w tytule, chciałbym najpierw zwrócić uwagę na fundamentalne zasady dotyczące jedności, jakie

czepimy z Pisma świętego, które zawsze pozostaną punktem odniesienia dla każdego chrześcijanina. Następnie zostanie omówione zaangażowanie ekumeniczne jako istotny element pastoralnej posługi Kościoła oraz przypomniane, w tym kontekście główne założenia ekumenizmu bez szczegółowego omawiania aspektów opracowanych już w innych publikacjach. Chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na to, że ekumenizm nie jest dodatkiem do katechezy, ale stanowi jej integralną część. Następnie przedmiotem analizy będzie katecheza w jej wymiarze ekumenicznym, by wreszcie zwrócić uwagę na konieczność wychowania do dialogu ekumenicznego w ramach katechezy. Powszechna niemal migracja ludności, a wraz z nią migracja kultur i religii wymusza wręcz zajęcie się tym zagadnieniem i określenie zadań dla katechezy, która nie może nie zauważać potrzeby kształtowania w katechizowanych odpowiednich postaw. Działalność ekumeniczna powinna znajdować miejsce we wszystkich wymiarach życia i działalności Kościoła, co oznacza, że wszyscy wyznawcy Chrystusa, niezależnie od wieku, stopnia zaangażowania się w życie Kościoła, czy funkcji w Kościele wezwani są do zaangażowania się w sprawę jedności chrześcijan.

1. Chrystus źródłem jedności

W Liście do Galatów św. Paweł stwierdza jednoznacznie, że ci, którzy wybrali Chrystusa, w swoim życiu nie mają żadnych różnic: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Nie chodzi tylko o społeczną jedność z Chrystusem, ale o indywidualne zjednoczenie się z Nim. W ten sposób na mocy chrztu świętego każdy chrześcijanin zjednoczony z Chrystusem jest uzdolniony do budowania z innymi ludźmi relacji braterstwa, dlatego czymś drugorzędnym staje się pochodzenie, stan majątkowy czy wykształcenie. Jedność wszystkich w Chrystusie znosi różnice religijne, społeczne i naturalne. Istotne jest tylko to, czy człowiek posiada rzeczywistą więź z Chrystusem.

Z kolei Paweł, pisząc o bezużyteczności obrzezania, stwierdza: „Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). W ten sposób Paweł zaświadcza, że obrzezanie niczemu nie służy i stanowi przeciwstawienie się darowi Chrystusa. Podobnie zresztą wypowiada się Paweł w Liście do Kolosan: „A tu nie ma już Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3, 11). W konsekwencji Apostoł zaleca Kolosanom szereg cnót, które stanowią cenne zasady postępowania dla każdego chrześcijanina: „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni

drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy! Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 12-14). Tak ukształtowany chrześcijanin jest dopiero gotowy do dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Skutkiem bowiem zjednoczenia z Chrystusem jest nowe życie, w którym wszelkie podziały między ludźmi na tle rasowym, religijnym, społecznym czy materialnym nie mają znaczenia wobec posiadania najwyższej godności chrześcijanina (por. Ga 3, 28).

W końcu, tzw. modlitwa arcykapłańska Jezusa zawiera wątek skoncentrowany na temacie jedności jako jeden z ważniejszych w całej modlitwie. Jest to prośba o jedność tak doskonałą, jak doskonałą jest jedność Ojca i Syna: „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak mnie umiłowałeś” (J 17, 22-23). W ten sposób dzięki modlitwie Chrystusa jedność Kościoła, chociaż po ludzku zagrożona i będąca w kryzysie, ma mocne fundamenty, ponieważ opiera się na jedności Ojca i Syna (por. J 17, 21-22) oraz na jedności Jezusa z uczniami. Wszelkie odejścia od Kościoła i zdrady nie mogą zniweczyć tej jedności. Jedność uczniów w wierze, która będzie łączyła ich także z Ojcem i Synem, ma być dla świata dowodem boskiego pochodzenia Jezusa i Jego posłannictwa.

2. Ekumenizm w misji ewangelizacyjnej Kościoła

Ekumenizm określa się jako poglądy i postawy wyrażające dążenie do zjednoczenia chrześcijan wszystkich wyznań w jednym Kościele Chrystusowym, przy zachowaniu pluralizmu teologicznego i wyznaniowego. Termin grecki *oikumene* oznaczający ziemię zamieszkaną i uprawianą, stosowano w hellenistycznym kręgu kulturowym; jego łacińskim odpowiednikiem był wyraz *orbis*¹. Pragnienie ponownego odnalezienia jedności wszystkich chrześcijan jest darem Chrystusa i wezwaniem Ducha Świętego (por. UR 1), dlatego *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje za dekretem soborowym *Unitas redintegratio* na konieczność spełnienia następujących warunków:

- stała odnowa Kościoła w coraz większej wierności jego powołaniu;
- nawrócenie serca, „by wieść życie w duchu Ewangelii”;
- wspólna modlitwa;
- wzajemne braterskie poznanie;
- formacja ekumeniczna wiernych, zwłaszcza kapłanów;
- dialog między teologami i spotkania między chrześcijanami różnych Kościołów i wspólnot;

¹ Por. W. Hanc, *Ekumenizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, tom IV, kol. 853.

- współpraca między chrześcijanami w różnych dziedzinach służby ludziom (por. KKK 821).

Jedność Kościoła pielgrzymującego jest zapewniana także przez widzialne więzy komunii:

- wyznanie jednej wiary otrzymanej od Apostołów;
- wspólne celebrowanie kultu Bożego, przede wszystkim sakramentów;
- sukcesję apostolską za pośrednictwem sakramentu święceń, która to sukcesja strzeże braterskiej zgody rodziny Bożej (KKK 815, por. także UR 2, KK 14, KPK kan. 205).

Szczególnie zaangażowanym w sprawę zjednoczenia chrześcijan był Sługa Boży papież Jan Paweł II, który obok licznych spotkań i wspólnych modlitw chrześcijan różnych wyznań poświęcił ekumenizmowi encyklikę *Ut unum sint* (1995). Da się w niej zauważyć wyraźne dążenie do przypomnienia idei ekumenicznych Soboru Watykańskiego II. Nie jest to jednak tylko przypomnienie soborowych zasad ekumenicznych, ale wskazanie na dążenie ekumeniczne jako jeden z priorytetów duszpasterskich współczesnego Kościoła². Papież, wychodząc od słów Dekretu Soborowego *Unitas redintegratio*, zachęca wszystkich do podjęcia refleksji i zaangażowania się w dzieło ekumenizmu (UUS 1). Odwołuje się w tym względzie do modlitwy Chrystusa wyrażającej pragnienie jedności wszystkich Jego wyznawców (por. J 17,21). Ponadto wymienia elementy, które powinny tę jedność tworzyć – więzy wyznania wiary, sakramentów i komunii hierarchicznej. Określa komunię chrześcijan jako trwanie w Duchu Świętym w komunii Syna, a w Nim – w Jego komunii z Ojcem (por. UUS 9).

Papież Jan Paweł II akcentuje potrzebę nawrócenia serca, jako nieodłączny warunek podjęcia trudów ekumenicznych. Już bowiem papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* z 1975 roku widzi w podziale chrześcijan wyraźną przeszkodę i trudność w głoszeniu Ewangelii Chrystusa: „jeśli Ewangelia, którą głosimy, okaże się rozdarta sporami doktrynalnymi, twierdzeniami sprzecznymi, czy potępieniem się wzajemnym chrześcijan – w starciu różnych sądów o Chrystusie i o Kościele, a także różnych opinii na temat społeczeństwa i instytucji ludzkich – to czyż ci, do których zwracamy swoje przepowiadanie, nie ulegną dezorientacji, wprowadzeniu w błąd, a nawet zgorszeniu?” (EN 77).

Z kolei, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna* z 1971 roku domagała się „pomocy” ze strony katechezy dla ruchu ekumenicznego, kształtowania pewnej świadomości oraz postaw (por. DCG 21). Z kolei, w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* (1979) wyraźnie stawia postulat wymiaru ekumenicznego całej katechezy ze względu na odpowiedzialność wszystkich członków Kościoła za ruch zmierzający ku jedności (por. CT 32-33). Dialog nawrócenia musi więc

² Por. S.C. Napiórkowski, *Ut unum sint* (encyklika Jana Pawła II), „Jednota” 8 (1995), s. 8-10.

polegać na uznaniu własnej grzeszności, a tym samym zawierać „dostrzeżenie działania Ducha Świętego w innych chrześcijańskich Wspólnotach, odkrycie przykładów świętości, doświadczenie nieograniczonych bogactw tajemnicy świętych obcowania, kontakt z nieznanymi dotąd formami chrześcijańskiej aktywności” (UUS 15). W. Hanc omawiając encyklikę w kontekście Soboru Watykańskiego II stwierdza, że „ekumenizm, czy ekumeniczne nastawienie powinno się rozpocząć, tak w ujęciu Soboru, jak i w świetle papieskiej encykliki, od „dialogu nawrócenia”, czyli „dialogu zbawienia”³. Dlatego tak mocno Jan Paweł II zaakcentował uwzględnienie komplementarności dialogu, gdyż dialog w ujęciu horyzontalnym (spotkania, wymiana myśli i darów), jeżeli ma przynieść założony skutek, musi przejść w dialog wertykalny, polegający na pojednaniu się z Odkupicielem człowieka i Panem dziejów przez uznanie naszej wspólnej grzeszności (por. UUS 35). Ta *metanoia*, będąca koniecznym krokiem w dialogu ekumenicznym, dotyczy szeregu spraw domagających się pokuty. Papież zalicza do nich: „świadomość istnienia pewnych podziałów, które ranią braterską miłość, przejawów nieumiejętności przebaczenia, pychy i antyewangelicznego, nieprzejednanego potępienia innych, pogardy płynącej z chorobliwej pewności siebie” (UUS 15). Tak zdecydowane słowa papieża wypowiedziane w encyklice świadczą nie tylko o niezwyklej ważności tego zagadnienia, ale o istniejącej wciąż wzajemnej wrogości różnych wyznań, którą można i należy przezwyciężyć jedynie przez miłość Chrystusa. Reforma ma odbywać się w świetle Tradycji Apostolskiej i dotyczy m. in. sposobu przedstawiania doktryny. Chodzi o wierność wobec treści wiary objawionej, która nie może zakładać zmiany treści dogmatów czy wymazania niektórych artykułów *Credo*.

3. Teologiczne wymagania katechezy ekumenicznej

Encyklika papieża Jana Pawła II *Ut unum sint*, podejmując myśl Soboru Watykańskiego II, łączy odnowę z nawróceniem i reformą, którą nazywa „najbardziej charakterystyczną i najważniejszą cechą ekumenizmu” (UUS 17). Reforma ta może dotyczyć moralności, dyscypliny, a nawet sformułowań doktryn. Nie chodzi jednakże Papieżowi o zmianę treści dogmatów, czy ich znaczenia, ani o wymazanie niektórych artykułów *Credo*. W budowaniu jedności istotna jest powszechna wierność wobec doktryny, czyli treści wiary objawionej. Nie może być mowy o jakimkolwiek kompromisie, ponieważ taki kompromis sprzeciwiałby się Bogu i godziłby w samą naturę Prawdy.

Doktryna oraz sposób jej przedstawienia powinien być zrozumiały dla wszystkich odbiorców. Powołując się w tym względzie na encyklikę *Slavorum*

³ Por. W. Hanc, *Od Vaticanum II do encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint”*, „Ateneum Kapłańskie” 526 (1996), s. 349.

apostoli i przypominając o ogromnej roli Cyryla i Metodego, jaką odegrali w trudzie przełożenia idei biblijnych i pojęć greckiej teologii w sposób zrozumiały dla Słowian, papież akcentuje znaczenie przełożenia depozytu wiary na języki wszystkich kultur. Ogromne zatem znaczenie dla dzieła ekumenizmu ma odnowa sposobu wyrażania wiary i zarazem życia z wiary. Papież, cytując szósty numer Dekretu o ekumenizmie, czyni za to odpowiedzialny cały Kościół, czy to w codziennym życiu chrześcijańskim, czy też w badaniach naukowych (por. UUS 19).

Przekazywanie prawd wiary powinno odbywać się według ściśle określonych zasad. Jako jedna z podstawowych jawi się tzw. hierarchia prawd, która powinna być uwzględniona w przepowiadaniu katechetycznym⁴. Nie oznacza to, że istnieją prawdy, w które należy bardziej wierzyć i inne, które w mniejszym stopniu wchodzą w zakres wiary. Chodzi o to, że „istnieją prawdy, które są fundamentalne w depozycie wiary, inne zaś na nich się wspierają i w nich znajdują naświetlenie”⁵. *Dyrektorium* potwierdza konieczność zastosowania hierarchii prawd w katechezie, kiedy stwierdza, że „wszystkie aspekty i wymiary orędzia chrześcijańskiego należą do tej hierarchicznie uporządkowanej całości” (DOK 115). Hierarchia prawd jest zasadą, która pozwala na wierne i uporządkowane przekazywanie orędzia ewangelicznego w katechezie.

Warto zauważyć, że zasada hierarchii prawd zakłada istnienie pewnych prawd, które należy uwzględnić i wyakcentować w nauczaniu. *Dyrektorium* zestawia te prawdy w poszczególne grupy: historia zbawienia, skoncentrowana wokół Jezusa Chrystusa, symbol apostolski, który jest syntezą i kluczem do lektury i interpretacji Pisma św. i doktryny Kościoła; sakramenty i przykazanie miłości Boga i bliźniego; modlitwa Pańska (por. DOK 115). Zasada hierarchii prawd zawiera więc troskę o integralność nauczania (por. CT 31). Należy jednak pamiętać, że w przedstawianiu doktryny chrześcijańskiej w ramach katechezy ekumenicznej istnieje niebezpieczeństwo redukcji tej doktryny. Artykuł omawiający wkład Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan w prace synodu biskupów z 1977 roku stwierdza, że „ekumenizm nie polega na sprowadzaniu do jak najmniejszego mianownika tego, co jest wspólne między chrześcijanami. Ekumenizm zmierza do pełni misterium Chrystusa i Kościoła, do doskonałości życia chrześcijańskiego. Odwołuje się on do podstawy biblijnej i do świadectwa Apostołów. Nie ogranicza się do wyłożenia doktryny, lecz – w prawowitych granicach – popiera wspólną modlitwę i celebrację tego, w co wierzymy”⁶. *Dyrektorium* również wskazuje na wykład całego Objawienia,

⁴ Por. W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 77.

⁵ Tamże, s. 77.

⁶ Z prac Sekretariatu ds. Spraw Jedności Chrześcijan. Wkład Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan w prace synodu biskupów z 1977 roku. „Biuletyn Ekumeniczny” 27(1978) z. 3, s. 24.

z poszanowaniem hierarchii prawd jako ważny postulat nauczania katechetycznego (por. DOK 197). Katecheza ekumeniczna powinna zatem zmierzać do prezentacji pełnej prawdy Objawionej bez redukcji czy koncesji⁷.

4. Wychowanie do dialogu ekumenicznego w ramach katechezy

W ramach współczesnej katechezy nie może zabraknąć elementu ekumenicznego, ale trzeba uświadamiać katechizowanym, że droga Kościoła jest drogą ekumenizmu i że dzieło ekumeniczne stanowi imperatyw każdego ludzkiego sumienia (por. UUS 7nn). Bez wątpienia podstawą każdego dialogu jest jasna i pewna katecheza o Kościele, jak również katecheza, która w sposób rzetelny ukazuje zasady, jakimi kierują się inne wspólnoty chrześcijańskie (por. DOK 86; PDK 78). Temat dialogu nie może być jednak ograniczony do Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan i sprowadzony do uczestnictwa w określonym nabożeństwie⁸. Jednakże katecheza powinna przede wszystkim ożywiać pragnienie jedności i dlatego istnieje ogromna potrzeba mobilizowania katechizowanych do coraz większej otwartości na wszystkich chrześcijan, a także do zapoznawania z poszczególnymi wyznaniem, podstawowymi dokumentami i ustaleniami. Rzeczą oczywistą i konieczną jest prezentacja podstawowych treści z soborowego dekretu *Unitas redintegratio* (m. in. katolickich zasad ekumenizmu) czy encykliki *Ut unum sint*.

Z kolei, katecheza w kontekście ekumenicznym realizuje się przede wszystkim przez wykład całego Objawienia, podkreślając jedność wiary istniejącą wśród chrześcijan, a równocześnie wskazując na kroki, jakie należy podjąć, by je przezwyciężyć (por. DOK 197). W ten sposób katecheza wzbudza pragnienie jedności, przygotowując katechizowanych do życia z ludźmi innych wyznań. Można zatem stwierdzić, że głoszenie Chrystusa w ramach katechezy i dialog międzyreligijny nie wykluczają się wzajemnie, ale wzajemnie ubogacają. Dlatego *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* proponuje, aby w polskiej katechezie zwrócić uwagę na zagadnienia związane z judaizmem i na stosunki chrześcijańsko-żydowskie z uwagi nie tylko na wspólne korzenie i tradycje z narodem żydowskim, ale także na tragiczne losy Polaków i Żydów podczas drugiej wojny światowej (por. PDK 80). W ten sposób przezwyciężenie wszelkich form nietolerancji i antysemityzmu stanowi jedno z zadań katechezy (por. DOK 199; PDK 80).

W ramach jednego z podstawowych zadań katechezy, jakim jest wprowadzenie do misji, *Dyrektorium* sugeruje, aby katecheza formowała do dialogu międzyreligijnego, który ma uzdolnić do owocnej komunikacji

⁷ Por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 108.

⁸ Por. A. Czaja, *Aktualne samorozumienie Kościoła wyzwaniem dla katechezy*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, pod. red. R. Czekalskiego, Płock 2006, s. 35.

z wyznawcami innych religii (por. DOK 86). W ten sposób katecheza pomoże w ukazaniu istniejących więzi, jak i w umiejętności pojednania. Jednakże należy zwrócić uwagę, iż dialog międzyreligijny nie zwalnia z ewangelizacji (por. RM 55).

Powiązanie katechezy z życiem skłania ją do współpracy z różnymi dziedzinami życia i działania ludzkiego. W ten sposób katecheza staje się miejscem wychowania do współżycia społecznego, szczególnie do międzywyznaniowej solidarności. Świadomie próbuje uczestniczyć w życiu społecznym, pełniąc wobec niego ewangeliczną służbę⁹. *Dyrektorium* wzywa właśnie do podjęcia takiej działalności w warunkach pluralizmu religijnego: „uwzględniając obecność różnych wyznań chrześcijańskich, biskupi mogą uznać za odpowiednie, czy też konieczne, określone doświadczenia współpracy w ramach nauczania religijnego” (DOK 198). Katecheza ekumeniczna powinna wprowadzać katechizowanych w różne formy praktycznego współdziałania na rzecz odzyskania jedności, np.: modlitwa, studium, troska o promocję społeczną, zaangażowanie na rzecz pokoju i sprawiedliwości itp.¹⁰ Ponadto ważna jest również działalność charytatywna podejmowana wspólnie w ramach współpracy ekumenicznej¹¹. Możliwość wspólnej katechezy jest jednak ograniczona na miarę istniejącej jedności, gdyż jedność wiary między wyznawcami Chrystusa różnych Kościołów nie jest jeszcze pełna i doskonała¹². Katecheza ekumeniczna, w której przedstawia się inne wyznania i doktryny tych wyznań, prowadzi do szacunku dla wszystkich wyznawców Chrystusa (por. CT 32). Warunkiem tak prowadzonej katechezy jest przygotowanie katechizowanych do życia w kontaktach z niekatolikami z zachowaniem swojej tożsamości katolickiej¹³. Tę zasadę formułuje również *Dyrektorium*, stwierdzając, że „w rozwijaniu zmysłu wspólnotowego katecheza będzie bardzo troszczyć się o wymiar ekumeniczny i będzie zachęcać do postaw braterskich w stosunku do innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Dlatego, aby osiągnąć ten cel, katecheza przedstawi jasno całą doktrynę Kościoła katolickiego, unikając wrażeń lub sposobów wykładu, które mogą prowadzić do błędu” (DOK 86). Ekumeniczna współpraca ma jednak swoje granice. Nigdy

⁹ Por. M. Majewski, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977, s. 85.

¹⁰ Por. M. Kowalczyk, *Inkultuacja katechetyczna*, Gniezno 1998, s. 102.

¹¹ Por. W. Hładowski, *Wychowanie do ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 730.

¹² Por. Z. prac Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan. Wkład Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan w prace synodu biskupów z 1977 roku. „Biuletyn Ekumeniczny” 27(1978) z. 2, s. 25n.

¹³ *Adhortacja apostolska o katechizacji. Wyjątki dotyczące ekumenizmu w katechizacji*, „Biuletyn Ekumeniczny” 34(1980) z. 2, 25.

nie może bowiem oznaczać redukcji do wspólnego minimum¹⁴. Omawiając jednak zadania katechezy w sensie pozytywnym, zauważa, że „zadaniem katechezy jest wprowadzenie dzieci i młodzieży w pełnię prawdy objawionej i w pełne znaczenie zbawienia, wprowadzenie w całość życia chrześcijańskiego i do uczestnictwa w sakramentach Kościoła”¹⁵. Współpraca, która jest wyrazem międzywyznaniowej solidarności, może być przedmiotem wychowania w ramach katechezy ekumenicznej, która łączy wysiłki katolików i innych chrześcijan i znajduje podstawę teologiczną w tym, co łączy wszystkich (por. CT 33). Właśnie katecheza stwarza nieocenioną okazję, aby nie tylko nauczyć się o innych wyznaniach chrześcijańskich, ale przede wszystkim wejść w obszar dialogu z pełnym poszanowaniem drugiej strony. Jest to bez wątpienia wyzwanie dla współczesnej katechezy tym bardziej, że zarówno *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, jak i *Program nauczania religii* dają w tym względzie konkretne wskazania.

Podstawa programowa katechezy podejmuje tematy związane z ekumenizmem zasadniczo od gimnazjum, kiedy w treściach katechetycznych umieszcza w punkcie 21. wybrane elementy historii Kościoła, m. in. schizmę wschodnią i reformację, a następnie w punkcie 24. religie świata, a chrześcijaństwo, w końcu w punkcie 25. w treściach katechetycznych znajduje się temat dotyczący najważniejszych wyznań chrześcijańskich¹⁶. Z kolei, w zamierzonych osiągnięciach w punkcie 18. *Podstawa* wskazuje na znajomość głównych religii świata i wyznań chrześcijańskich¹⁷. Następnie w treściach katechetycznych w szkole ponadgimnazjalnej znajdziemy w punkcie 40. następujące wskazanie: „zjawisko religii, informacje na temat innych religii, dialog międzyreligijny”¹⁸. Warto zauważyć, że w *Podstawie programowej katechezy* znajduje się jeszcze szereg pośrednich wskazań dotyczących celów, zadań, treści i osiągnięć katechetycznych, które dotyczą ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego, np. cel nr 7 w szkole ponadgimnazjalnej określony jako „doprowadzenie do umiejętności znalezienia się w sytuacji dialogu ze światem”¹⁹. albo w ramach zadań nauki religii punkt 14: „kształtowanie szacunku wobec osoby (tolerancja)”²⁰.

Wskazania *Podstawy programowej* znalazły odzwierciedlenie w *Programie nauczania religii*. W klasie I gimnazjum już drugi zakres tematyczny zatytułowany „Ludzie wszystkich narodów szukają Boga” zakłada poszukiwanie uzasadnień istnienia wielu religii i zapoznanie z wielkimi

¹⁴ Por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 108.

¹⁵ Tamże, s. 108.

¹⁶ *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 58.

¹⁷ Por. tamże, s. 59.

¹⁸ Tamże, s. 78.

¹⁹ Tamże, s. 75.

²⁰ Tamże, s. 76.

religiami świata²¹. Z kolei, w klasie III gimnazjum w ramach przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania dział 6. zatytułowany „Duch Święty jednoczy Kościół” ma uświadomić, że podziały w chrześcijaństwie są przeciwne zbawczej woli Chrystusa i pokazać podejmowane w Kościele wysiłki na rzecz jedności²². W ten sposób, formowanie ducha ekumenicznego i gotowości do dialogu z poszanowaniem godności drugiego człowieka stanowi niewątpliwie istotny element katechezy w warunkach pluralizmu kulturowego i religijnego.

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że wychowanie do współdziałania, w którym mieści się przekazanie wiedzy na temat innych wyznań chrześcijańskich wymaga unikania wszelkich form fałszu dotyczącego tych wyznań. *Dyrektorium* w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu odnosi ten wymóg szczególnie do szkół katolickich. Zwraca bowiem uwagę na to, „aby nauczyć młodzież autentycznego ekumenizmu, zgodnie z doktryną Kościoła katolickiego”. Nie tylko jednak szkoły katolickie, ale również szkoły świeckie powinny przygotować młodzież do życia w pluralistycznym świecie. W tego typu szkołach katolicy powinni być wychowywani do harmonijnego współżycia z uczniami różnych wyznań bez narzucania innym swoich poglądów²³. Wychowanie do międzywyznaniowej solidarności to wychowanie do szacunku. Wskazuje na to adhortacja *Catechesi tradendae*, stwierdzając, że „katecheza będzie miała wymiar ekumeniczny, jeśli nie przestając nigdy nauczać, że pełnia prawd objawionych i środków zbawienia, ustanowionych przez Chrystusa, znajduje się w Kościele katolickim, będzie to jednak czyniła ze szczerym szacunkiem w słowach i czynach w stosunku do wspólnot kościelnych, które jeszcze nie żyją w doskonałej jedności z tymże Kościołem” (CT 32). Jest to również wezwanie do zachowania własnej tożsamości katolickiej towarzyszące wychowaniu w duchu wzajemnego szacunku, który mieści się w tym, co oznacza miłość i świadectwo. Na podstawie miłości świat odczytuje wartość Kościoła, także w aspekcie społecznym. Stąd wszelkie metody duszpasterskie, w tym katechizacji, są skuteczne, o ile odwołują się do miłości, z której wynikają. Dlatego niezbędną jest formacja postawy świadectwa wspierająca konkretne działania ewangelizacyjne²⁴. W ten sposób wychowanie do solidarności między wyznawcami Chrystusa należącymi do różnych Kościołów jest zatem wychowaniem do wspólnego dawania świadectwa Prawdzie. Szczególnym wyrazem międzywyznaniowej solidarności jest wspólna modlitwa, która

²¹ Program nauczania religii, Kraków 2001, s. 78.

²² Por. tamże, s. 100.

²³ Por. W. Hładowski, jw., s. 727.

²⁴ Por. M. Majewski, *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1978, s. 137.

świadczy o dialogicznej postawie i prowadzi do wspólnoty działań na rzecz jedności i poszanowania godności ludzkiej.²⁵

Wnioski

Podsumowując katechetyczną refleksję dotyczącą ekumenizmu, należy stwierdzić, iż w rozdartym świecie, pełnym podziałów, wojen i zagrożeń terroryzmu, dialog ekumeniczny i międzyreligijny jawi się jako szansa i remedium. Chodzi o to, aby każdy chrześcijanin nosił w sobie pragnienie jedności, a odnowiony w Chrystusie stawał się w swoim środowisku otwarty na dialog w poszukiwaniu tego, co łączy, a nie tego, co dzieli. Potrzeba więc rzetelnej katechezy w kontekście ekumenicznym i innych religii, ponieważ wielu chrześcijan żyje dziś często w warunkach pluralizmu kulturowego i religijnego czy to na skutek zamieszkania, czy też emigracji zarobkowej. Stąd odpowiednia wiedza w tym względzie wydaje się konieczna. Bez wątpienia katecheza ma możliwość edukacji do jedności, która przecież wynika ze zjednoczenia z Chrystusem. W ten sposób Kościół katolicki stanie się już nie tylko miejscem dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, ale także miejscem świadectwa jedności.

²⁵ Por. A. Offmański, *Wychowanie młodzieży do uczestnictwa w życiu Kościoła*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, R. Murawski, red. Warszawa 1989 s. 196.

Ks. RYSZARD KOZŁOWSKI

CZŁOWIEK JAKO ISTOTA DUCHOWA W UJĘCIU FILOZOFII METAFIZYCZNEJ PLOTYNA

A miejsca tego, które jest ponad niebem, ani nie oddał nigdy żaden z poetów ziemskich w pieśni, ani go w pieśni godnie oddać zdoła. A ono takie (nie bójmy się prawdy, skoro już świat prawdy słowami malujemy): Miejsce to zajmuje nieubrana w barwy; ani w kształty, ani w słowa istota istotnie istniejąca¹, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może.

(Platon, Fajdros 247c)

Plotynizm, spośród licznych znanych koncepcji człowieka, wyróżnia się tym, że w sposób bardzo wymowny i znaczący uwzniośla pojęcie ludzkiego ducha², dostrzega także istotną rolę dynamizmów chcenno-uczuciowych (woli) w jego rozwoju³. Warto też wspomnieć już na wstępie, że Plotyn nie operuje jeszcze kategorią osoby, pozostaje więc w swoich rozważaniach na poziomie ludzkiej natury. Źródłem takiej postawy Plotyna jest prawdopodobnie fakt, że dokonał on „radykalnej trychotomii człowieka. Człowiek (...) jest zlepkiem ciała, psyche i ducha (*nous*), związanych między sobą przez przyczynowość sprawczą, nie zaś przez jedność osobową”⁴.

W centrum Plotyńskiej filozofii stoi człowiek, rozważany od strony świadomości i nieświadomości, on też jest bohaterem bosko-ludzkiego dramatu. Jego los rozgrywa się jakby na teatralnej scenie⁵, do której należą: Absolut, niecielesny świat umysłu i cielesny świat zmysłów. W związku z tym można powiedzieć o człowieku, że jest istotą duchową, ale samo takie określenie nie wyczerpuje bogactwa myśli antropologicznej Plotyna, bowiem człowiek to rzeczywiście istota duchowa, ale ukierunkowana ku swojej duchowej pełni – ku Absolutowi-Jedni.

¹ „bezbarwne, bezkształtne i nieuchwytnie jestestwo (*ousia ontos ousa*); Por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 271.

² Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 68.

³ Por. Tamże, s. 231.

⁴ Tamże, s. 68.

⁵ Terminologię teatrolologiczną (scena, bohater, rola, akcja, dramat, a nawet misterium) przejmuję za Krokiewiczem. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 423.

1. Scena dramatu

Plotyn, gdy mówi o Absolutie, najczęściej używa zaimka wskazującego w rodzaju męskim „Ten”, „Ów”, lub nijakim „To”, „Owo. Pierwszemu odpowiada nazwa *Theos* (Bóg), drugiemu *Hen* (Jedno) lub *Agathon* (Dobro). Najchętniej nie mówiłby nic o Absolutie, nie nadawałby Mu żadnych nazw jako bezimiennemu i niewyraźalnemu (*arreton*), ale ulega pewnej konieczności i potrzebie, by w jego świetle odślaniał się fenomen człowieka jako będący „w drodze” do Niego.

Absolut jako Jedno – rozumienie to wyklucza wszelką wielość, podział czy rozróżnienie, jest ponad gatunkami i rodzajami, ponad wyobrażeniami, jakie może tworzyć sobie człowiek, budując najwspanialsze systemy teologiczne, by mieć choćby namiastkę samozadowolenia płynącą z tego, że „coś” o Bogu wie. Absolut jako Dobro reprezentuje – we wszelkiej istniejącej i stającej się (gignetycznej), niecielesnej i cielesnej rzeczywistości – twórczą siłę w sensie transcendentnego źródła, dzięki której wszystko, co istnieje, powstało i otrzymało swój „kres” oraz „cel”⁶.

O Absolutie nie można powiedzieć w sposób ścisły ani że „istnieje”, ani że „jest bytem”, ponieważ obydwie wyrażenia, związane z umysłem i jego światem, są tutaj zbyt słabe. Absolut jest tylko i jedynie sobą (*Enneady*, V, 1; 11, VI, 8, 14)⁷, jest „źródłem istnienia”, „nad-bytem”, jest nad-pełnią, nad-istotą, nad-pięknością, nad-rozumem, nad-pełnią, Ojcem, Rodzicem⁸.

Absolut, będąc jedynie sobą, zwracając się jedynie ku sobie, dzięki „nadpełni”, rodzi umysł wraz ze swoim światem bez żadnego zamiaru, wysiłku czy uszczerbku. Umysł posiada byt pełny, niezmienny, istotny, czyli ontyczny, w przeciwieństwie np. do świata zmysłowego – stającego się, czyli gignetycznego. Świat umysłu „istnieje” we właściwym znaczeniu tego wyrazu, co więcej, jest pełnią istnienia. Plotyn postawił pytanie: „Cóż to znaczy, że (pewne byty) istnieją istotnie (*ona ontos*)? Znaczą, że są piękną (*Enneady*, I, 6, 5; por. V, 8, 9). „Według Plotyna – podaje Adam Krokiewicz – im jakaś rzecz jest piękniejsza, tym intensywniej <<istnieje>>, a im brzydsza – <<istnieje>> tym słabiej. Wystarczy chwila skupienia, by zrozumieć, że zgodnie

⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, PWN, Warszawa 1996, s. 536.

⁷ Por. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959. Dalej cytuję *Enneady*, ewentualnie podaję nazwisko tłumacza.

⁸ Podane terminy próbują oddać istotę Jedna i rozwiązać nasuwające się dylematy, np. „Jakże bowiem rzeczy będą z Jedna, skoro Ono jest pojedyncze i nie ma w sobie żadnej różnorodności, żadnej dwoistości czegokolwiek? (...) Jedno jest wszystkimi bytami, ponieważ samo bytem w sensie ścisłym tego słowa nie jest. Tylko dlatego, że nie było w Nim niczego, z Niego jest to wszystko. <<I dlatego, żeby był byt, Ono bytem nie było, lecz jego Rodzicem. I jest to jakby poród pierwszy”.

Por. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1, Katowice 1995, s. 35.

z wywodami Plotyna <<umysł>> musi nie tylko <<istnieć>> najmocniej, ale także być „najpiękniejszy”⁹. Obserwując rzeczy piękne, intelektualnie możemy poznać i egzystencjalnie przeżyć samo piękno. W doświadczeniu piękna bytowa wielość i złożoność ustępuje metafizycznej jedności. Piękno jakby je osłania, jakby rozplywają się w samym pięknie i nie przyciągają już one uwagi (jako przedmioty), ale najważniejsze jest dla „oglądającego” samo już piękno. W momencie zachwyty „odrywamy się” od przedmiotu, od rzeczy i jakby wznosimy „w górę”. Samym tym pięknem jest umysł jako „jedno-wiełość”, czyli jest jakby przenikaniem się wzajemnym przedmiotów intuicji umysłowej. O doświadczeniach tych w podobny sposób piszą także mistycy chrześcijańscy.

Cielesny świat zmysłowy to trzeci element sceny. Tylko świat umysłu „istnieje” w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, tylko on jeden posiada byt pełny, niezmienny i istotny, czyli „ontyczny”. Świat zmysłów nie „istnieje”, lecz wciąż „staje się”, a więc posiada byt nie „ontyczny”, tylko „gignetyczny”. Składa się on przede wszystkim z duszy i ciała. Pomiędzy światem umysłu a światem zmysłów zachodzi podobny stosunek, jak pomiędzy konkretnym przedmiotem fenomenalnym a jego odbiciem w zwierciadle¹⁰. Dusza właściwa, oglądając umysł-piękno i jego świat, nabywa ogromnej siły twórczej, podobnej do tej, jaką dysponuje sam Absolut-Dobro – powstanie, cel, kres, sens wszystkiego, co istnieje, ma więc w sobie „wizerunek umysłu”. W ten sposób dusza doświadcza mistycznego zachwyty, a w chwilach takiego wzruszenia serce człowieka unosi się jakby ku górze. Dusza zaczyna tworzyć tak, jak umie, zgodnie z posiadaną przez siebie mocą twórczą. Tworzy nie jak Absolut - albo jak umysł – dusza tylko naśladuje umysł i jak on pragnie mieć swój świat. I tworzy go z własnego świata i oświeconej nim (umysłem) materii. Ośrodkiem tej twórczości nie jest ona sama (dusza przebywająca w umyśle, czyli pierwsza jaźń), lecz „natura” (jaźń niższa, druga, pochodna), którą cechuje pewien mrok nieświadomości w porównaniu z duszą. Tak rodzi się świat zmysłów i teraz możliwa jest pełniejsza refleksja obejmująca duchową naturę człowieka.

2. Człowiek i jego rola w dramacie bosko-ludzkim

W centrum zainteresowań Plotyna znajduje się człowiek. Świadczy o tym szczegółowy opis ludzkiego wnętrza z jaźnią, jako „elementem” wiodącym. Dramat, jaki odgrywa ludzka jaźń, rozgrywa się na planie wyznaczonym przez Absolut i umysł. Człowiek, jako byt ontyczny, jest przez Plotyna ściśle określony i opisany, jednak jako byt stający się (byt gignetyczny)

⁹ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 425.

¹⁰ Por. tamże, s. 432.

dąży do swej „pełni”, swego celu i sensu – do Absolutu, w sposób wyczerpujący określić go nie można. Myśl tę oddaje najlepiej sam Plotyn już na pierwszych stronach *Ennead*, I, 1, 10, kiedy rozpatruje kwestię świadomości i nadświadomości ludzkiej:

Jaźń człowieka jest dwojaka, albo z zaliczeniem zwierzęcia, albo już tylko to, co nad nim. Zwierzę to ożywione (przez duszę) ciało. Prawdziwy człowiek jest zaś inny: jest wolny od tych mętów i posiada cnoty związane z myślą czystą, które mają siedlisko w oddzielającej się właśnie duszy samej, oddzielającej się i oddzielnej, kiedy jeszcze tu przebywa. Bo wtedy zaiste, kiedy zupełnie odejdzie, odchodzi z nią także ta druga wypromieniowana z niej dusza. A te znowu cnoty, które mają korzenie nie w mądrości, lecz w obyczajach i ćwiczeniach, należą do wspólnoty (...). Czyje są wreszcie uczucia miłosne? Otóż jedne należą do wspólnoty, inne zaś do wewnętrznego człowieka.

Podział na człowieka zewnętrznego i człowieka wewnętrznego znany jest doskonale filozoficznej tradycji antycznej i starożytnemu chrześcijaństwu; w tym drugim przypadku koncepcja głęboko ukorzeniona jest w Biblii zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Człowiek w ujęciu Plotyńskim jest istotą egzystującą jakby na styku dwóch światów, które w istocie tworzą jeden. W języku filozofów mistycznych takie „rozdwojenia” nie mają nic wspólnego z kryptodualizmem, są tylko konsekwencją poszukiwania właściwego języka, który umiałby precyzyjnie oddać głębię osobowego doświadczenia. Człowiek Plotyna, z jednej strony, należy do świata zmysłów, uczestniczy w duszy świata, z drugiej jednak – ontologicznie ważniejszej – posiada duszę indywidualną, w związku z czym właściwa jest mu zdolność rozumowania i kontemplacji, dzięki której posiada możliwość wyodrębnienia się ze świata zmysłowego, stającego się; rodzi się w nim to, co trwałe, co absolutne, duchowe i niezmiennie¹¹.

Plotyńska koncepcja człowieka, zgodnie z cytowanym tekstem, umieszcza „prawdziwego człowieka” w świecie umysłu, stąd mówi Plotyn o człowieku „tam”, „tamnym” i o człowieku konkretnym („nieprawdziwym”) ze świata zmysłów – to człowiek „tu”, „ten”. „Człowiek-idea” i „człowiek konkretny” to znowu nie dwa odrębne byty, ale będące ze sobą w związku dzięki uczestnictwu. Dla Plotyna idea jest tym, co rzeczywiste, a poszczególne jednostki ludzkie usiłują ją tylko naśladować. Tak więc „problem człowieka według Plotyna nie tylko sprowadza się do faktu bycia lepszym czy gorszym naśladownictwem idei przez konkretną jednostkę, lecz także obejmuje zagadnienie ciągłej łączności pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami – bytem i jego naśladownictwem. Zgodnie z wyobrażeniem Plotyna <<tamten>> człowiek, poprzez należąca do świata umysłowego duszę, jest nieustannie w nas

¹¹ Por. D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 57.

obecny i tylko jakby nawarstwia się na nim zewnętrzna powłoka w postaci naszego ciała. Konkretnie indywiduum to swoiste przyłączenie do rzeczywistego człowieka jakiegoś innego, będącego jego własnym, nakładającym się nań odbiciem”¹².

Człowiek tworzy psychofizyczną jedność, posiada duszę i zorganizowane przez naturę ciało. Ten metafizyczny obraz człowieka nie jest afirmacją dualistycznej wizji człowieka, ale próbą intelektualnej werbalizacji jego wewnętrznej tajemnicy istnienia. Filozoficzna tradycja posługuje się w związku z tym terminami duszy i ciała, którym stosunkowo często filozofowie nadają własne interpretacje. Podejście Plotyna jest oryginalne i twórcze. Kiedy dusza właściwa ogląda umysł (dzięki temu ma w sobie jego „wizerunek”) doznaje ogromnej siły twórczej i zarazem poznaje sama siebie. Jak niedoskonale poznaje umysł (bo tylko jego wizerunek), tak doskonale może poznać siebie. Jest to dla niej najwłaściwsze – jest wtedy „u siebie”. Zachwycona oglądem umysłu, przepelniona twórczą siłą tworzy, naśladuje umysł i pragnie mieć swój świat, a więc sama tworzy sobie ciało z własnego „świata” i oświeconej nim mrocznej materii. Zmienia się jednak „ośrodek” tej twórczości – nie jest nim dusza właściwa (jaźń wyższa), lecz tzw. „natura”, czyli jakby uszpięta dusza ogarnięta mrokiem nieświadomości przez zwiążanie z ciałem. Dusza ulega koniecznemu rozdwojeniu.

Podobnie jest i z człowiekiem. Mówimy: człowiek „ten” i „tamten”, zewnętrzny i wewnętrzny. Dusza człowieka jest więc jak „tęcza przymierza”¹³, jak „luk” łącząca dwa światy – świat umysłu i świat ciała materialnego. Innymi słowy, dusza, „ogładając” umysł (piękno), doznaje siły twórczej (rodzą się „wątki twórcze” w ogładającej duszy), która dalej przenika do „natury” i razem z nią tworzy ciało świata zmysłów. „Wątki twórcze” są więc obecne dzięki „naturze” w ciele. Zniesiona jest dzięki temu przepaść między umysłem a materią, rzeczywistością cielesną i niecielesną. Tak pojęta dusza – jako dusza właściwa i „natura” – stanowi ogniwo między „oddzielnymi” światami, ostatecznie zatem „połączonymi”, jest zasadą wielości ciał, ich hierarchicznego ustroju i postacią właściwych mu (ciału) dziejów. Dusza właściwa zawsze udziela się „już” – w sensie nie czasowym a logicznym – zorganizowanemu ciału przez „naturę”¹⁴.

¹² Tamże.

¹³ Dusza pełni rolę pośrednika między światem umysłu a światem zmysłowym: poprzez *logoi*, czyli wątki rozumowe, zawierając w sobie odwzorowania pełni świata umysłu, zawiera tym samym obraz człowieka doskonałego i na podstawie tej siły tworzy indywidualnego człowieka. Widać tu jasno, jak bycie człowiekiem rozkłada się na trzy poziomy: człowiek w umyśle (idea człowieka), człowiek należący do duszy (dusza posługująca się ciałem) i człowiek ze świata zmysłowego. Na tej właśnie płaszczyźnie podejmować można dopiero sensowne rozważania o człowieku. Tamże, s. 58.

¹⁴ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 430.

Ciało – „grób duszy”. Zależność ciała od natury „ściąga” niejako ciało „ku górze”, nadaje mu dynamikę w kierunku dośrodkowym, ku-wewnętrzny. Ciało jest w nieustannym ruchu ku swemu „twórcy”. Ale to tylko jeden z wymiarów ciała. Drugi, „ściągający” je jakby „w dół”, ku nieoznaczoności, nieokreśloności i anonimowości, to tzw. materia (*hyle*). Pojęcie materii wiąże się z tzw. prywatą polegającą na dodawaniu tego, co ujemne. Materię (abstrakcję) Plotyn nazywa zupełnym osłabieniem dobra i bytu, a ich całkowity brak jest abstrakcją oznaczającą kres (brak) wszelkiej twórczości i bytu. Jeśli dusza nie mogła już stworzyć z powodu wielkiego osłabienia światła dobra bijącego od Absolutu poprzez umysł, to materia jest zupełnym kresem, ciemnością, dnem. Jednak jest to tylko „osłabienie”, wyczerpanie, ale niezupełne. Dostrzega się tu resztki aktywności, bytu i dobra, bo swój byt gignetyczny (stający się przeciwieństwo w jakimś kierunku) mają i te ciała tak bardzo „przecignięte” na stronę materii, zamroczone i śpiące wskutek wielkiego „oddalenia”¹⁵.

Dusza indywidualna (ściśle jej „widmo”), przebywając w mrokach ciała, doznaje wielkiego osłabienia – dochodzi wszak do swego kresu, znajduje się w stanie „braku twórczości i bytu”. W związku z duszą, stan ten określa się „upadaniem”. Upadła dusza w materialnym ciele jest jakby w swym „grobie”. Metaforyczny zwrot „grób” nie oznacza, że dusza jest tam dosłownie, że została weń wtrącona za jakieś czyny, że on jest jej miejscem, gdzie aktualnie przebywa. Słowo-obraz chce oddać stan duszy w ciele, jej „samopoczucie” i odniesienie do ciała. Nie ma tu zależności przyczyna-skutek: jakoby „grób” miał czekać na wejście duszy, a ona miałaby przebywać w nim tymczasowo, do chwili uwolnienia. Grób to ziemia, a ziemia jest rodzicielką. Grób zatem jest miejscem nadziei, tęsknoty, zbawienia. Ten obrazowy sposób wystawiania się oddaje tylko istotną prawdę pewnego „zbawienia” cielesności. Mianowicie, zgodnie z Plotyńskim podziałem, dusza jednostkowa złączona z ciałem, i należąca poprzez nie do świata zmysłowego, jest duszą niższą, ona je tworzy, kształtuje i sprawia, że człowiek jest istnieniem materialnym. Dopiero w tak ukształtowane ciało człowieka „wejść” może, niezależna od ciała, dusza wyższa. W zasadzie trwa z jednej strony w dziedzinie umysłu, a z drugiej – zdolna jest wnieść do siebie duszę niższą i związane z nią ciało i całego człowieka włącznie z jego cielesnością¹⁶.

„Upadek” duszy jest pierwszym krokiem „drogi-w-dół”.

Czym wtedy więc jest to, co uczyniło, że dusze Ojca Boga zapomniały, i będąc w ogóle Jego częściami stamtąd, zaniewiedziały siebie i Jego? Początkiem zła była im tedy śmiałość i powstanie, i pierwsze rozróżnienie,

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. D. Dembińska-Siury, dz. cyt., s. 58.

i chcenie bycia swoimi [resp. od siebie]. Ponieważ właśnie wydawały się cieszyć samowolą używając wielkiego poruszania z siebie samych, pobiegły w stronę przeciwną i uczyniwszy wielki oddalenie zaniewiedziały o sobie, że stamtąd są: jak dzieci szybko odjęte od ojców i długi czas daleko wychowane, niewiedzą i siebie, i ojców. Ani więc Jego już, ani siebie widziały, nie-czczyły siebie niewiedzą pochodzenia [resp. rodu, rodzin], czczyły inne i wszystkie bardziej niż siebie podziwiałały i przejęte co do nich, i ujęte, i uwarunkowane od tych, oderwały jakby siebie od tych, których nie czczyły, skoro się od nich odwróciły. Tak, że wydaje się cześć tych-tu i siebie nie-cześć jest przyczyną całkowitej niewiedzy Jego (Plotyn, *Enneady*, V 1, 1, 1-17, przeł. R. Zaborowski).

Upadek duszy zapomnienie, „zaniewiedzenie” Boga, i siebie zarazem. Następuje odwrócenie od Boga i od siebie, i zwrócenie się ku „tych-tu”, ku rzeczom przemijającym, brzydkim (nie pięknym), zmysłowym. Dusza żyje po swojemu (samowola) i to jest początkiem zła: śmiałość i powstanie, pierwsze rozróżnienie i chcenie bycia swoimi, ale zwracając się w stronę przeciwną, jeszcze bardziej się oddała, co powoduje, że zaniewiedziała o sobie, że jest „od” Boga. Cień niepamięci rzucany przez ciało materialne osłania ją i przyciąga ku sobie, ku jej kresowi.

Niepamięć jednak przysługuje tylko temu, kto nosi coś w sobie, lecz bez tymczasowej świadomości, jakby pod zasłoną zapomnienia. Dusza indywidualna „ogłada” umysł, a jej „widmo” – „natura” (jaźń niższa) – doznaje zapomnienia w swym stanie „upadku”. Problem polega tylko na przebudzeniu się jaźni niższej, na przypomnieniu tego, o czym „zaniewiedziała”. Jest to oczywiście możliwe, ponieważ dusza, „która będąc bytem boskim i z górnych miejsc staje się wewnątrz ciała” (*Enneady*, IV 8, 5, 24-25, cf. I 6, 6, 30) oraz: „ma zawsze coś, co wcale mniej jakoś trzyma-się-ponad” (*Enneady*, IV 8, 4, 30-31).

„Droga w górę” (*anodos*). Dynamizmy duszy połączonej z ciałem, w sferze ludzkiej świadomości zapodmiotowują się w ludzkiej jaźni (niższej). Plotyn rozróżnia jaźń wyższą i jaźń niższą, analogicznie do duszy właściwej i do „natury”, która „przysługuje związkowi duszy z żywym ciałem (...). Jaźń wyższa jest <<opiekuńczym dajmonem>> jaźni niższej lub po prostu jaźni ludzkiej za życia, przy czym dodać należy, że podobnym dajmonem jest także dla duszy umysł, a dla umysłu Absolut”¹⁷. Jaźń niższa („natura”) stanowi „ośrodek” twórczości duszy (organizowania ciała na wzór świata umysłu-piękna), musi zatem „nauczyć się wstępować na wyżynę duszy [jaźni wyższej – RK]w ciągu ludzkiego życia”¹⁸. Nie może zasklepić się w „zwierzęciu” (zwracać się od Boga i od siebie ku materii), w człowieku zewnętrznym, powszechnym, nie-prawdziwym, ale musi „przechodzić” ku człowiekowi

¹⁷ Tamże. s. 435.

¹⁸ Tamże.

wewnętrznyemu, prawdziwemu, „tamtemu”. Oto zasadniczy temat nauki Plotyna o „upadku” duszy: „upadła dusza nie pozostaje w miejscu upadku, lecz <<dźwiga się>> w górę z taką siłą, iż wróciwszy do umysłu, dąży jeszcze dalej wwyż i jednoczy się z Absolutem” (*Enneady*, VI 9, 7-11). Upadek duszy jest koniecznym warunkiem jej powrotnego wlotu i szczytowego zjednoczenia się z Absolutem¹⁹. W wymowny sposób pisze o tym doświadczeniu duchowym Plotyn:

Często, kiedy budzę się w sobie z ciała i znajduję się z zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do lepszego „dzieła”, albowiem działałem życie najlepsze i utożsamiałem się z tym, co boskie i zatronowałem w jego łonie, doszedłszy do „tamtego” działania i zasiadłszy ponad wszelkim innym bytem umysłowym (*Enneady*, IV, 8, 1).

Kim więc jestem człowiek? Jeśli najprawdziwszym i rzeczywistym bytem jest świat umysłu, a prawdziwym człowiekiem jest człowiek-idea, a konkretna, żyjąca jednostka ludzka posiada w sobie dzięki duszy element nierozzerwalnie należący do świata umysłu, to „ten właśnie element jest człowiekiem w sensie możliwie najpełniejszym i najprawdziwszym, na tyle oczywiście w pełni i prawdziwie, na ile pozwala na to związek z ciałem i przynależność do świata zmysłowego. Tym elementem w człowieku jest jego dusza, przede wszystkim wyższa część duszy, ta, która nigdy nie schodzi w dół i zawsze trwa niezmiennie kontemplując idee²⁰. Człowiekiem jest się najpełniej, gdy żyje się tą właśnie częścią duszy, wyższą częścią i ze świata umysłu, by – dalej – poprzez nią wznosić się najpierw ku rzeczywistemu bytowi, a dalej – ku Jedni. Tak rysuje się „droga-w-górę”, swoisty obowiązek człowieka, jako bytu złożonego z duszy i ciała. „Droga-w-górę” otrzymuje swój konkretny i, jeśli można powiedzieć, widzialny wyraz w modlitwie. Czytamy w *Enneadach*, V, 1, 6: „musimy wezwać Boga, ale nie głosem, który miałby dotrzeć [stąd] do [jego] uszu, lecz nadając sobie samym w modlitwie wymiar pozwalający nam go osiągnąć (...); możemy to zrobić tylko wtedy, gdy w sobie samych spotkamy się z nim sam na sam. Kontemplujący musi uczynić sobie ze swego wnętrza świątynię i być tam jak u siebie w domu, musi stać się wyższy ponad wszystko i pozostawać w głębi siebie w spokoju, a jego kontemplacja nie może podlegać zmianie. Bardziej trafnie, jak zauważa tłumacz, oddaje tę myśl Krokiewicz tłumaczący ten tekst: „Oto przebywa w Sobie jakby we wnętrzu świątyni, trwa w spokoju ponad wszystkimi bytami i kto Go pragnie oglądać, ten musi oglądać owe już jakby zewnątrz stojące posągi”. Modlitwa w tym świetle, to fragment „drogi w górę” – „gdy psyche ujrzy coś do siebie

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 60.

podobnego, albo chociaż ślad czegoś takiego, cieszy się i przypomina sobie i to, co jest jej²¹.

Jaźń – bohaterką całego tego bosko-ludzkiego dramatu jest jaźń²². Należy do bytów cechujących się szczególnie wyraźną tęsknotą miłosną i pragnieniem dążenia do Absolutu. Tęskni za „boską ojczyzną” i za sobą, bo – jak mówi Plotyn – „psyche, która będąc bytem boskim i z górnych miejsc, staje się wewnątrz ciała” (*Enneady*, IV 8, 5, 24-25). Ludzka jaźń posiada przede wszystkim zdolność intuicji umysłowej. Jest to jej wewnętrzny wzrok (*he endonopsis*), tzw. oko duszy, o którym pisał Platon, z którego może i powinna korzystać. Wzrokiem tym odróżnia piękno od brzydoty, rzeczy podpadające pod zmysły i rzeczy duchowe. Plotyn absolutnie nie eliminuje go ze sfery poznania zmysłów i świata zmysłowego, materialnego, wskazuje, że można widzieć „więcej” – samo piękno ukryte w rzeczach cielesnych i przez nie objawiane. Doświadczenie piękna sprawia porzucenie rzeczy cielesnych, „niewidzenie” ich. Tak jak miłość potrafi oślepić człowieka, tak piękno „znosi” wszelką brzydotę. Filozofia Plotyna jest uczeniem takiego właśnie widzenia.

Jaźń czuje coś bratniego, podobnego do samego piękna. Rozmiłowana w pięknie budzi się z cielesnego uśpienia. Przypomina sobie, że „ma zawsze coś, co wcale mniej jakoś trzyma-się-ponad” (*Enneady*, IV 8, 4, 30-31), że jest od Boga. I to właśnie miłość piękna uczy ją odrzucać wszystko, by zwracać się ku Absolutowi, umysłowi i ku sobie, ku temu, co „ponad”.

²¹ R. Zaborowski, *Człowiek-Dobro w filozofii Plotyna*, Warszawa 1994, s. 11. Ale są i krytycy takiego rozumienia Plotyna, którzy twierdzą, że nie dopuszczał wolnej woli ani odpowiedzialności, a sama modlitwa nie ma znaczenia. Wszystko bowiem wypływa z Prajedni z bezwzględną koniecznością i to nie drogą aktu stwórczego, tylko drogą emanacji, pozostając w jedności substancjalnej z tą Prajednią. Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. I, Kraków 1947, s. 74-75.

²² Ludzką jaźń można potraktować również jako scenę dramatu. „Plotyn w *Enneadach* opisuje rzeczywistość, mówiąc słowami Profesora [Krokiewicza – RK], jako *akcję dramatu*, którego *sceną* jest *jaźń ludzka*, świadomość oraz nieświadomość”. Zob. J. Gułkowski, *Platonizm, arystotelizm i plotynizm w ujęciu Adama Krokiewicza*, w: *Pamięci profesora Adama Krokiewicza*, Warszawa 1997, s. 35. Autor powyższej wypowiedzi powołuje się na kilka zdań Krokiewicza. Oto one: „Gignetyczna, wciąż się stająca, płynna i wciąż przemijająca chwila cielesnego świata jest odbłaskiem albo raczej widmem ontycznej terażniejszości świata niecielesnego i takim widmem, odbłaskiem czy podobizną jest także gignetyczny świat zmysłów, w stosunku do ontycznego świat umysłu. W umysłowym świecie istnieje istnieje ziemia i niebo i nieznanne, w ogóle wszystko, co przestrzenne i czasowe, ale w sposób niecielesny, całkowity, esencjonalny, niezmiennie doskonały. Świat zmysłów jest wewnętrznie podobny do świata umysłu, ale świat umysłu nie jest wcale podobny do świata zmysłów, tak jak słowne zdanie jest wewnętrznie podobne do tworzącej je myśli, ale nie ona do niego”.

„Rzuć wszystko” (*Enneady*, V 3, 17) – wołał Plotyn. Hasło „ziszczają się w ten sposób, że jaźń-dusz-umysł traci wszystko, a więc własną <<osobowość>>, by zyskać więcej niż wszystko, co straciła”²³ i nabiera nowego blasku. Utracić swoją „osobowość”, siebie, to nie rozpuścić się w nieokreślonej Jedni, Dobru bądź Pięknie czy Miłości, to nie stać się anonimową osobą, kimś bez wyrazu, sensu i znaczenia, ale to odwrócić się od swego kresu, nawet „wziąć” go ze sobą i pójść „drogą wzwyż”, czyli wrócić do siebie. „Ekstaza <<jaźni-duszy-umysłu>> zamyka koło rozpoczęte emanacją umysłu. Pochodząca od umysłu dusza wypromieniowała z siebie <<jaźń>> więzioną w ciele ludzkim i potem nie tylko powróciła z dna upadku do <<boskiej ojczyzny>> i do świata idei razem z wolną i czystą <<jaźnią>>, ale razem z nią i dzięki niej jakby miłosnemu rozpędowi dotarła do Absolutu (...). Miłość prowadzi najpierw w dół i wyłania wielość cielesną, ale potem ratuje z jej mroków poniżoną jaźń ludzką i wierna swojej istocie, której ostatecznym celem jest Jedno, jednoczy w powrotnej drodze, czyli <<utożsamia>> ową jaźń z duszą, umysłem i – w szczytowej ekstazie – z Absolutem”²⁴.

Podsumowanie

W ujęciu Plotyńskiego filozofii mistycznej, człowiek jest w istocie swej „bytem wobec Boga”²⁵. Plotyn, w oczach wielu myślicieli, m.in. św. Augustyna nauczył „patrzeć w głąb duszy i odnajdywać w niej światło, wyższe nad własny umysł. To nie światło materialne, a duchowe. To Słowo Boże, w którym są wszystkie skarby mądrości i umiejętności. Również problem zła stanął przed Augustynem w innym świetle; to już nie był jakiś materialny, to brak dobra w bytach, będących coraz niższym uczestnictwem w najwyższym bycie Bożym”²⁶. Optymistyczny stosunek człowieka do świata to kolejna cecha filozofii człowieka Plotyna. Świat jest dobry, jest stworzony i rządzony przez wyższą duszę i jest spójny dzięki Naturze. Dalej, co warto podkreślić, to wyraźnie religijne nastawienie całej koncepcji. Cokolwiek istnieje, jest „zanurzone” w Jedni, a całą rzeczywistość przenika gorące pragnienie

²³ Tamże, s. 437. Przypomnieć w tym miejscu warto rozważania Platona zawarte w słynnym *Liście VII*, a także w *Fajdrocie* i *Uczcie*, które koncentrują się m.in. na wskazaniach, by odwrócić się od życia ciałem, a zwrócić ku życiu duszą, by w niej ostatecznie odnaleźć prawdziwą naturę i godność własnej osoby. Tylko taka bowiem postawa zasługuje na miano mędrca, a już z całkowitą pewnością na filozofa. W przypadku Plotyna do poznania duszą dojść można trzema drogami: przez poznanie, miłość piękna i doskonałość moralną. Por. D. Dembińska-Siury, dz. cyt. s. 62 n.

²⁴ Tamże, s. 437-438.

²⁵ Tylko ten aspekt filozofii Plotyna dostrzega np. A. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, s. 36-37.

²⁶ F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, dz. cyt., s. 74-75.

zjednoczenia się z tym, co jest wyższe, i ostatecznie z samą Jednią²⁷. Wszelkie przejawy rzeczywistości rozumiane są tu jako hagiofania²⁸ – objawienie Świętości. Podkreślenie prymatu dobra w bycie, przyjmowanie duszy świata, zatem tego, że byt ma charakter logotyczny, poznawczy i eretyczny (dążeniowy, telepatyczny), sprawia, że cała metafizyczna konstrukcja Plotyna zawiera w sobie wyraźnie elementy „osobopodobne”, jednak tu osobą była tylko dusza rozumna (*psyche*), pozostająca poza związkiem z doczesnością, z historią. Świat materialny poprzez to nie posiadał pozytywnej relacji do duszy. Metafizyczna filozofia Plotyna zajmuje ważne miejsce w nurtach nie tylko antropologicznych czy mistycznych, ale przede wszystkim personalistycznych, a to z tego względu, że otwiera nową – mistyczną i metafizyczną – przestrzeń dla badań personalistycznych (skoncentrowanych na esencji i egzystencji osoby ludzkiej). Personologia rozwijana tylko w świetle myślenia racjonalistycznego jest personologią redukcjonistyczną, a filozoficzne propozycje Plotyna, i całego nurtu Plotyńskiego i Platonskiego, otwierają przed tą nową dziedziną nauki zupełnie nowe perspektywy, tak bliskie codziennemu życiu człowieka, nie tylko religijnego.

²⁷ Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 27.

²⁸ Por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 166. Wspomina dalej Autor, a co warto odnotować, że „proces ten w kulturze helleńskiej został przerwany – albo może gwałtownie przyspieszony – przez spotkanie z objawieniem żydowsko-chrześcijańskim, niemniej jednak pewne związane z nim struktury myślowe do dzisiaj oddziałują – pozytywnie i negatywnie – na nasze rozumienie religii (s. 166-167).

Ks. REMIGIUSZ KRÓL

RECEPCJA DOKTRYN TOMASZOWYCH W PISMACH WORONIECKIEGO

Badacz zajmujący się wpływem *resp.* recepcją doktryn Tomaszowych w dziele Woronieckiego musi uwzględnić zarówno kontekst teoriopoznawczy (teologiczny i filozoficzny), jak i okres historyczny, w jakich formowały się i powstawały pisma tego polskiego filozofa moralności. Należy wspomnieć, co słusznie zauważa Świeżawski, że „gdy o. Jacek Woroniecki mówił o św. Tomaszu, porównywał go z Kantem. Kant, ten wielki filozof, który rzucił swój cień na cały właściwie wiek XIX i XX, nigdy nie ruszał się z mglistego, mrocznego Królewca i tylko z dokładnością co do minuty spacerował po jego ulicach. Tam spisywał swoje dzieła. Natomiast Tomasz wiele wędrował. Krytycyzm Kanta i realizm Tomasza są – według Woronieckiego – odbiciem tych dwóch – jakże różnych postaw (...). Całe intelektualne życie św. Tomasza było właściwie walką. Bojowaniem jest życie ludzkie, tak samo bojowaniem jest życie intelektualne. Tomasz walczył przynajmniej na trzy fronty. I z każdym z tych swoich „wrogów” dyskutował czy walczył ekumenicznie, w tym sensie, o jakim mówią słowa św. Pawła „*dla wszystkich stałem się wszystkim*”¹, zawsze zasadą św. Tomasza było stanąć na jakiejś płaszczyźnie wspólnej i potem dopiero przeprowadzać dyskusję”².

„Bojować” w sensie intelektualnym znaczyło dla Woronieckiego przyjęcie krytycznej, ale i rozumiejącej „przeciwnika”, oponenta duchowego, postawy, by tym lepiej i dokładniej obnażyć jego błędy. I ten aspekt *opus* Tomaszowego Woroniecki wydobyl najmocniej.

W przypadku Woronieckiego mamy do czynienia ze swoistą interpretacją, odczytaniem nauk Tomaszowych, które – jak pokazuje nasz filozof – są ciągle czymś żywym i instruktywnym. W uznanym już za klasyczne dziele *O Katolickości tomizmu* o. Jacek wyłożył swe stanowisko, przez cały czas udzielając niejako odpowiedzi na pytanie, dlaczego właśnie tomizm ma być tą filozofią (*resp.* postawą), która służy nie tylko jednostkom, ale całym społecznościom, uczy i wskazuje drogę jej rozwoju. Ma wiele racji M. Krapiec, zwracając uwagę, iż duchowo-intelektualne mistrzostwo Woronieckiego

¹ Por. Kor 9, 22.

² Por. S. Świeżawski, *Dlaczego tomizm?, Rozum i tajemnica*, Kraków, 1960, s. 20.

uznającego katolickość tomizmu polega przede wszystkim na owej (nie w pełni docenianej w latach działalności Woronieckiego) powszechności³. Przecież *katholon* to uniwersalność, która – zdaniem o. Jacka – spaja i przenika całe dzieło Tomasza. Ale owa uniwersalność to również stosunek do spraw najżywotniejszych dla człowieka. Oznacza ona relację podmiotu poznającego do danej tu na tej ziemi konkretnie istniejącej i stwarzającej rozmaite problemy rzeczywistości. Przecież nie kto inny – twierdzi Woroniecki – jak właśnie Akwinata zwrócił nas ku takiemu światu, w jakim istniejemy, egzystujemy, działamy, poznajemy, dokonujemy wyborów i czynów. Jest to szereg ludzkich spraw, konfliktów, dylematów i zagadek. Świat barw, dźwięków, jednostek, ludzi, grup i instytucji – słowem: coś indywidualnego, jak i społecznego zarazem. Rzeczywistość taka, jaką ją „zastajemy”, ale (i to będzie również ważki aspekt tomizmu) i taka, jaką chcielibyśmy *resp.* pragnęlibyśmy osiągnąć. Innymi słowy, to sfera bodaj w człowieku najcenniejsza: jego cele i dążenia. Tomizm – pisze Krapiec w kontekście dokonań Woronieckiego – pozwala na ich odczytanie, na realistyczną i zgodną z racjonalistycznymi mocami poznawczymi podmiotu wykładnię. Dlatego też dział tomizmu, jakim jest antropologia (filozofia człowieka) i blisko skorelowana z nią aksjologia, nabiera szczególnego znaczenia. Taka interpretacja – szerzej – taka nauka o świecie człowieczym tworzy się zawsze w odniesieniu do stworzenia, by tak powiedzieć specjalnie powołanego i desygnowanego do doskonalenia się, jak też i doskonalenia otaczającej go rzeczywistości. Podmiot podejmuje te czynności w relacji do świata, jak i innych podmiotów. Wiemy, iż tomizm uczy nas traktowania prawdy i bytu jako ściśle na siebie zachodzących, warunkujących się wzajemnie. Rzeczywistość człowieka to w projekcie i celach rzeczywistość samej Prawdy. Akwinata (o czym o. Jacek nigdy nie zapomina) przedstawił głęboką i jakże wszechstronną koncepcję bytu osobowego: człowieka, który działa *resp.* ma działać w oparciu o świadome decyzje⁴. Dotyczą one wyborów rzeczywistych, a nie iluzorycznych, mamiących

³ Por. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin, 1999, s. 6. Por. również uwagę Henryka Piłusia, który stwierdza w artykule o Woronieckim, iż „naczelną tezą filozofii tomistycznej jest – wedle Woronieckiego – stwierdzenie, że praca filozoficzna jest funkcją społeczną. Filozofia jest więc dziełem rodzaju ludzkiego, a nie tworem jednostki. Z tezy tej wynika obowiązek poznania dorobku umysłowego minionych pokoleń, czyli tradycji. Określenie tomizmu jako systemu uniwersalistycznego i zarazem transcendentnego w stosunku do innych kierunków filozoficznych wynikać ma z jednej strony z przekonania, że tomizm oparty jest na realizmie i jest otwarty (...) a z drugiej, że opiera się on na najwyższej zasadzie bytu i myśli” w: Piłus, Henryk, *Jacek Woroniecki: Człowiek i światopogląd*, Maj, 5/106, 1974.

⁴ Jest charakterystycznym, iż np. Krapiec za jądro tomistycznej koncepcji człowieka uznaje jaźń. Por. „Człowiek jednak w ujęciu Tomasza z Akwinu (ale nie jego komentatorów, którzy ulegali wpływom arystotelizmu XV-wiecznego i szkotyizmu) nie jawił się jako synteza ducha i materii, ale jako osoba, a więc jaźń natury rozumnej”. Por. Krapiec, Mieczysław, *Ja, człowiek*, Lublin 1975, s. 102.

przemijającym powabem dóbr doczesnych. Św. Tomasz w swych dziełach staje się – tak jak stał się dla Woronieckiego – niekwestionowanym przewodnikiem w poznawaniu prawdy: o świecie, bycie osobowym, prawach natury i Bogu. To *dla-czego* tomizmu, prowadzącego nas ku Jedynej Prawdzie, jest stałym motywem jego wiernego, acz krytycznego ucznia.

Napisana z okazji 600-lecia kanonizacji Akwinaty rozprawa *Katolickość tomizmu* jest punktem orientacyjnym i wskazówką pomocną w ustaleniu stosunku o. Jacka do nauk Tomaszowych. Lata dwudzieste i trzydzieste ubiegłego stulecia na niwie teologii i filozofii chrześcijańskiej są świadkiem realizacji hasła: *Ite ad Thomam*. Iść ku Tomaszowi – zdaniem Woronieckiego – to jedyne remedium na przejawiający się od dłuższego czasu (szczególnie idzie tu o przełom XIX i XX stulecia⁵) kryzys doktrynalny: zalew propozycji scjentycyzmu, „naturalizmu”, atomizmu logicznego, jak też wszelkich odmian bezwartościowego psychologizmu⁶. Z wyżej wymienionymi doktrynami o – nazwijmy je – pozytywistycznym charakterze Woroniecki nie chce podejmować bezpośrednich polemik. Dotyczą one w mniejszym stopniu sfery rzeczywistości: ontologii regionalnej, choć ich wąsko pojęty paradygmat naukowy wpływa negatywnie na światopogląd religijny. Gorzej przedstawia się problem tzw. psychologizmu. Choć nie posiadam tekstualnych dowodów, iż Woroniecki mógł być zapoznany z najslawniejszą polemiką z tą tendencją w filozofii, z *Logische Untersuchungen* E. Husserla to ich stanowisko odnośnie tej kwestii jest zbieżne. Otwarty ateizm pozytywistycznych filozofii jest ewidentny, natomiast pozornie zdroworozsądkowy relatywizm i subiektywizm psychologizmu stanowią autentyczne wyzwanie rzucone zarówno teorii wartości (w tym prawdy), jak i racjonalistycznym sposobom i metodom poznania. Przeniesione na grunt teologiczny postulaty psychologizmu czynią wiele szkód: zmieniają charakter (z uniwersalnego na jednostkowy) rezultatów poznawczych i związanych z nimi wartości (np. własności takiego transcendentale jak jedność, byt czy dobro). Co więcej, postulaty psychologizmu nie byłyby – zdaje się twierdzić Woroniecki – groźne dla doktryn Kościoła, gdyby nie „podkładały” pod świeckie treści i przekazy źle zinterpretowanych i wadliwie odczytanych „prawd” religijnych. W ten to też sposób mamią one wiernych, czyniąc trudną i coraz bardziej odpowiedzialną pracę tych, którzy za swe życiowe powołanie uznali Prawdę. Dlatego też wyłania się konkretna potrzeba – stwierdza o. Jacek – by zwrócić się do nieskażonego źródła, obudzić i zwiększyć zainteresowanie filozofią, gwarantującą powszechną wykładnię prawd ostatecznych. Przekłada się to od

⁵ Por. B. Czupryn, *Antropologiczne podstawy teorii wychowania według Woronieckiego*, w: *Człowiek w kulturze*, 12. Lublin, 1999, s. 25.

⁶ Te same motywy pojawiają się w fundamentalnej pracy Maritaina *La philosophie morale*, Gallimard, Paris, 1957.

razu na konkretne pytania o powody, dlaczego Kościół katolicki uznaje doktrynę św. Tomasza za własną⁷. Kluczem do tego zagadnienia jest właśnie uniwersalizm tej doktryny. Już nawet pobieżne porównanie i zestawienie (niekoniecznie dokonane przez historyka idei) dzieła Akwinaty z dokonaniem innych filozofów (starożytnych i nowożytnych, nie mówiąc o współczesnych Woronieckiemu) prowadzi do nieodpartego wniosku, iż dzieło Tomaszowe „nie daje się pomieścić”⁸ w zwykłe kategorie. Inaczej, ono wymaga zupełnie odmiennych podejść. Należy to interpretować w ten sposób – zdaniem Woronieckiego – iż te, zdawałoby się tak pojemne i wszechobjmujące pojęcia, czy jak powiedzielibyśmy dzisiaj: „izmy” – spirytualizm, materializm, determinizm czy indeterminizm, psychologizm, fenomenalizm, są po prostu dla tomizmu zbyt ciasne. Woroniecki tłumaczy ten fakt ową istotną cechą nauk Tomaszowych, jaką jest (występujący równoległe do uniwersalizmu doktryny) jej transcendentalizm odnośnie wszelkich systemów. Po prostu, owo intelektualno-duchowe „bojowanie” Akwinaty (w stylu i duchu ekumenicznym) spowodowało, iż miejsce jego nauk znajduje się ponad doktrynami (systemami) filozoficznymi. Otóż wszelkie propozycje, rozwiązania czy też postulaty innych systemów zostały przez tomizm przekroczone. Wynika z tego, iż w opinii o. Jacka tomizm (który rozumie on jako naukę samego Tomasza, a nie np. późniejsze interpretacje) jest – w zestawieniu z innymi systemami – „czymś pełnym”, czymś, co uzupełnia, transcendując zarazem ową „ułamkowość” pozostałych systemów. I chociaż – a jest to niezbywalny zdaniem Woronieckiego rys dzieła Akwinaty – inne filozofie (systemy) pochwyliły jedynie cząstkę prawdy, to ich błąd polegał na uznaniu owej części za całość. I w tym miejscu – jak zauważa o. Jacek – widać potęgę i moc intelektualną św. Tomasza, on niczego nie chce niszczyć, eliminować (jest to owo Pawłowe „stanę się wszystkim”), lecz po uważnym odczytaniu, zapoznaniu się z doktrynami, dopatruje się w nich zawsze⁹ czegoś pozytywnego, prawdziwego i twórczego. Innymi słowy, chroni w nich to, co najcenniejsze (nawet, gdy ich twórcy sami nie byli o tym przekonani i tego świadomi), a po uprzednim „oczyszczeniu” z treści jawnie błędnych Tomasz eliminuje ich – by posłużyć się słowami o. Jacka – ciasnotę i ekskluzywizm. I w tym – moim zdaniem – należy upatrywać „sekretu katolicyzmu tomizmu”¹⁰, którą Woroniecki uznaje m.in. za nieodłączną od samej osoby św. Tomasza. To właśnie ten rys, w pozytywnym sensie stygmat Akwinaty uznanego za *exemplum* człowieka¹¹, odciska się tak wyraźnie na każdej stronie tego imponującego dzieła.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolicyzm*, dz.cyt., s.8.

⁹ Por. J. Woroniecki, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 60.

¹⁰ Por. tamże, s. 14.

¹¹ Por. tamże, s. 66.

Omawiana przeze mnie rozprawa Woronieckiego (a także początkowe partie) *Katolickiej Etyki Wychowawczej* dają ważne wskazówki metodologiczne. Dla celów i zamierzeń realizowanych w ramach niniejszej dysertacji jest to materiał niezmiernie cenny, bowiem stanowi niejako wstęp (preludium) do tomistycznej wykładni osoby (podmiotu) ludzkiej, w ujęciu Woronieckiego. Wiemy już, iż to ów uniwersalizm doktryny tomistycznej stanowi jej najcenniejszy atrybut. By teraz przedstawić go należycie, Woroniecki podejmuje trudne, acz bardzo istotne i o ogromnym znaczeniu dla swojej pedagogii zagadnienie celów i dążeń człowieka: owego *suppositum*¹², łącząc je ściśle z problemami i kwestiami moralności czynów ludzkich. Jest to niejako zwornik tomistycznej koncepcji człowieka, którą Woroniecki (idąc za Tomaszem) przystosowuje – by tak to ująć – do konkretnej (uhistorycznionej) rzeczywistości i ówczesnego świata, jak i stanu ówczesnej filozofii. Pośrednio o. Jacek przepracował w precyzyjny i mistrzowski sposób tezę o niepodważalnej (niekwestionowanej) roli tomizmu w naszej współczesności.

Zdaniem autora *Katolicyzmu tomizmu* panuje powszechna (choć pozorną, jak się okaże) zgoda co do charakteru i natury uczynków ludzkich. „Wiemy”, albo przynajmniej tak się nam wydaje, iż niektóre da się zaklasyfikować jako dobre, inne zaś jako złe. To, czego nam brak – stwierdza Woroniecki – to pewien konsensus, zgoda, gdy idzie o uzasadnienie (racjonalizację) takiego rozróżnienia. Jako wytrawny znawca dziejów myśli światowej (po których Woroniecki swobodnie się porusza) przedstawia o. Jacek przekonujące przykłady ilustrujące ten stan rzeczy. Widać to w zaprezentowanym schemacie¹³, który nie pomija żadnej liczącej się i o jakimś istotnym znaczeniu szkoły *resp.* systemu filozoficznego. Od szkół stoickich, przez epikurejczyków, Ockhama, neoplatoników i arystotelików renesansu, Kanta, Rousseau, Nietzschego, Spencera, Jamesa, Guyau czy Levy-Bruhla problem wartości czynu, oceny i klasyfikacji nie został właściwie rozwiązany, co więcej – przyczynił się do powstania licznych nieporozumień i wręcz błędnych stanowisk. Po pierwsze – stwierdza Woroniecki – sam obiekt tych zabiegów teoriopoznawczych, czyli człowiek, a ściślej osoba ludzka, został wadliwie, ba, nawet fałszywie przedstawiony i ujęty. Woroniecki już na samym początku rozprawy, a później w *Katolickiej etyce* uznaje tomizm, a w szczególności tomistyczną koncepcję człowieka za jedynie słuszny i adekwatny model służący do opisu w pierw, a następnie do rozwiązywania problemów związanych z wyborem celów życiowych. I tak – zgodnie z wykładnią Akwinaty – człowiek, a konkretnie osoba, jest podmiotem działań, a nie – twierdzi o. Jacek

¹² Por. R. Polak, *Neotomistyczna filozofia bytu jako podstawa etyki i teorii wychowania*, w: „Podlaski Kwartalnik Humanistyczny”, nr 1, 1999, s. 58 i 59.

¹³ Por. J. Woroniecki, *Katolicyzm*..., dz. cyt. s. 17. Por. również Maritain, Jacques. *La philosophie morale*, szczególnie początkowe partie.

– jakąś „wydzieloną”, czy też wyizolowaną funkcją¹⁴. Co prawda, posługujemy się niekiedy swoistego rodzaju personifikacjami (np. formułując stwierdzenie typu „rozum tak czyni, wola to potwierdza”), lecz jest to karygodny błąd, gdyż nie nawiązuje się od razu do człowieka jako całości (złożenia). (*Nota bene*, stwierdzenia takie są swoistego rodzaju „lenistwem umysłowym” powtórzy Woroniecki w II tomie *Katolickiej etyki*). W obrębie – by tak to ująć – osoby ludzkiej, owego złożenia, nie da się mówić o jakichś samodzielnych czynnościach. Człowiek – jak nauczał Akwinata – jest całością, *compositum*, a działa (*actus sunt suppositorum*) osoba za pośrednictwem takiego czy też innego uzdolnienia. Oczywiście, iż przyjmując koncepcje Tomaszowe (filozoficzne, a zatem antropologiczne), Woroniecki¹⁵ jest świadom, iż należy „dopasować”, a przynajmniej zestawić i porównać terminologię np. filozofii nowożytnej czy współczesnej z terminami akwinackimi. Idzie tu przede wszystkim o tzw. eksponowaną i przecenianą na gruncie wszelkich filozofii indywidualistycznych *jaźń*¹⁶. Jak w wielu dziedzinach, tak i też na tym obszarze – zdaniem o. Jacka – Tomasz nauczył nas bardzo dużo, pozwalając uniknąć niepotrzebnych paralogizmów i aporii¹⁷. Tomizm odnośnie jaźni, „ja”, „mojego” (np. myślenia, chcenia) chce nadać i operować tym terminem obiektywnie i substancjalnie. Jest to – można powiedzieć – całkowite i pełne rozwiązanie, bowiem nauka Tomaszowa – działając zgodnie z duchem uniwersalizmu – nie chce pomijać i eliminować licznych i różnych gatunkowo funkcji, przez które to osoba działa i realizuje swe możliwości (*resp.* cele). Co więcej, a właśnie ten aspekt tomizmu jest czymś niespotykanym w innych systemach, wskazując na czynnik, funkcję wiodącą, nie umniejszając tym samym roli i funkcji innych czynników. Jeszcze dokładniej: wskazuje się na takie centrum, by mogły one na tle całości funkcjonować sprawnie i adekwatnie do sytuacji. Jak łatwo przypuszczać, zgodnie z duchem tomizmu o. Jacek uznaje za ów centralny, fundamentalny czynnik, który nie pozbawi i nie wykluczy suwerenności innych czynników. Jest to (tak jak w działalności moralnej widać to najpełniej) rozum (*ratio*), przez który człowiek jest tym, czym jest¹⁸. Mówię tu przede wszystkim o działalności moralnej, bowiem koncepcje Tomaszowe, co staram się wykazać w niniejszej dysertacji, pomagają w formułowaniu tez pedagogii Woronieckiego, ale ów centralny czynnik, jego funkcja widoczna jest na każdym polu, w każdej sferze działania podmiotu-osoby. Zatem gdy chcemy ustalić i ocenić moralną wartość czynów (ale i aktów poznawczych), to musimy

¹⁴ Por. F. Copleston, *History of philosophy. The middle age*. Warburg, 1972, s. 40.

¹⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, I. Lublin, 2000, s. 50 i dalsze.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolickość...*, dz. cyt., s. 18. Por. również S. Świeżawski, *Byt – zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin, 1948.

przede wszystkim stwierdzić, czy wola (funkcja duszy) „działa” w zgodzie z rozumem (*ratio recta*), czy też nie. W tym celu – idąc za św. Tomaszem – Woroniecki w ramach jedności funkcjonalnej osoby uwzględni w działaniu rozumu niejako dwie funkcje – powtórzmy raz jeszcze – dwie niewykluczające się, lecz działające integralnie. Ma to (jak się wkrótce okaże) ogromne znaczenie w życiu moralnym, w życiu jednostki i w realizacji jej celów. Pierwsza z tych funkcji to aspekt teoretyczny rozumu. To w nim znajdują się utrwalone (*habitus*) prawa ogólne (ich znajomość), odniesienie do konkretnych warunków, sytuacji życiowych. Innymi słowy, w ramach rozumu to, co ogólne, ma zastosowanie do tego, co szczegółowe. (Jest to niezbywalna cecha realizmu tomistycznego widoczna w każdym dziale doktryny). Woroniecki rozumie to w ten sposób, iż integralnie „działający” rozum stawia przed wolą możliwości wyboru określonych celów. Rozum praktyczny (sumienie moralne) w ramach tej samej władzy duchowej, posiłkując się znajomością praw ogólnych, dokonuje zatem wyboru. Może tak czynić, bowiem istnieją prawa ustanowione przez Stwórcę. Nie są one poznawalne – jak stwierdza – w Bogu samym (w tym względzie jesteśmy przecież bezsilni), ale istnieją jednak dwie drogi komunikacji z Bogiem: poprzez prawa przyrodzone i objawione. Naszym obowiązkiem jest poznanie i stosowanie ich. W tym aspekcie daje o sobie znać przejęta od Tomasza koncepcja natury ludzkiej. O. Jacek uznaje, iż jako stworzenia Boże posiadamy stałą naturę, wytyczającą nasz rozwój, normującą czynności i postępowanie w tak szeroko pojętych dziedzinach jak „fizyczna, fizjologiczna, polityczna czy moralna”¹⁹. Czyż zatem nie jest naszym naturalnym obowiązkiem, wezwaniem, by korzystając z „pomocy” wszystkich władz, poznać je (logika) i wedle nich działać (moralne prawo przyrodzone)? Widać tu ów tomistyczny rys: łączyć i wykorzystywać w perspektywie nadrzędnych celów. Z drugiej strony, Woroniecki zdaje sobie doskonale sprawę, iż człowiek – ogólnie: podmioty ludzkie nie są w stanie – by tak to ująć – o własnych siłach, przy udziale jedynie intelektu dojść – jak to formułuje – do wiedzy o prawdziwym przeznaczeniu. Lecz tu w sukurs idzie Boskie Objawienie: prawo Boże „pochodzące z praźródła mądrości i dobroci”²⁰. Nie ma ono bynajmniej zastąpić prawa przyrodzonego, ale i też nie może z nim pozostawać w sprzeczności. Rola objawienia (w świetle naczelných, istotowych zadań człowieka) to swoistego rodzaju wzmocnienie, utrwalenie przyrodzonego prawa. Tak więc, te dwie drogi (przyrodzona i objawiona) są dokładnym i ścisłym drogowskazem. W *Katolickiej etyce* o. Woroniecki stwierdza: „w syntezie obejmującej całość moralnej działalności człowieka uwzględnione będą zarówno czynniki przyrodzone, dostępne przyrodzonym siłom rozumu i przeto

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże.

będące przedmiotem filozoficznych dociekań, jak i czynniki nadprzyrodzone, zawarte w objawieniu chrześcijańskim. Te ostatnie, aczkolwiek same przez się przyrodzonymi siłami naszego rozumu nie mogły być odkryte, jednak gdy zostały objawione, mogą być przez nasz umysł badane i wraz z czynnikami życia przyrodzonego ujęte w jedną harmonijną całość²¹.

Ale nauka Tomasza otwiera jeszcze jedną perspektywę, bardzo ważką i okazuje się bardzo współczesną. Oprócz ducha syntezy, uniwersalizmu, oprócz widocznego w każdym aspekcie tomizmu antypartykularyzmu²², tomizm – zdaniem Woronieckiego – jest przesłaniem uwzględniającym to, co społeczne²³. Idąc za Akwinatą, o. Jacek uznaje człowieka (osobę) za posiadającego naturę społeczną. Jest on zatem w pewien sposób zależny (czy raczej współzależny) od otoczenia. Fakt ten wiąże się ściśle z potencjonalnością ludzkiej natury. Niesie to w ujęciu Woronieckiego określone skutki: żywa i reagująca na każdą rzeczywistość nauka Akwinaty, - a jest to bodaj jedna z najatrakcyjniejszych cech tomizmu²⁴ - musi uwzględnić fakt, iż żadne prawo szczegółowe nie może zawierać konkretnych dyrektyw, bowiem „działa”, „funkcjonuje” w ciągle zmieniających się układach odniesień i warunków. Takim ogólnym, uniwersalnym – a więc uwzględniającym dobro wspólne kryterium (i normatywnym i ewaluacyjnym) jest proponowane przez o. Jacka prawo pozytywne. Obejmuje ono i przenika sfery życia właśnie społecznego (jego formą są i ustawy, jak i niepisane obyczaje społeczne), co więcej - to właśnie prawo pozytywne gwarantuje jedność organizmu społecznego (tak jak rozum jest poniekąd gwarantem jedności czynów i celów). Analogicznie: prawa przyrodzone nie mogą być sprzeczne z objawionymi, tak jak pozytywne nie może być sprzeczne z przyrodzonym. Jest ono wykładnikiem tego ostatniego, jego istotnym uzupełnieniem i z natury odnosi się do porządku nadprzyrodzonego (tj. objawionego prawa Bożego). W tych to prawach, a raczej ich synergii i uzupełnianiu się wzajemnym *ratio* poszukuje norm i dróg swojego postępowania.

Woroniecki uznaje istnienie czterech dróg, źródeł czynów (uzupełnionych niekiedy przez uświęcającą łaskę)²⁵, dokonując rozróżnienia na wiedzę i praktykę, w ten sposób nawiązując do wcześniejszego rozróżnienia na rozum praktyczny i teoretyczny.

Tomizm nauczył nas – twierdzi o. Jacek – zarówno na niwie filozofii (teologii naturalnej) jak i filozofii moralnej jednej naczelnej prawdy (ściśle sprzężonej z duchem realizmu poznawczego): odróżnienia samego poznania

²¹ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin, 2000, s. 58.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże. Por. również J. Woroniecki, *Katolickość*..., dz. cyt., s. 30 i dalsze.

²⁵ Por. tamże, s. 21.

i wykorzystania (*resp.* spożytkowania) tej wiedzy. Co innego jest poznanie w porządku czysto teoretycznym, a co innego kierowanie się w życiu praktycznym tak uzyskanymi zasadami (regułami, wiedzą)²⁶. Dokładniej, istnieje (o czym o. Jacek doskonale wie) swoistego rodzaju zagrożenie (co widać w teologii moralnej nowożytności) przy przejściu od tego, co ogólne, do tego co konkretne²⁷, a więc do sfery zmiennej, czasami zaskakującej nas rzeczywistości. W tym aspekcie wola (element wolicyjny) odgrywa szczególną rolę. Przyjmując model tomistyczny, Woroniecki szanuje integralność, współdziałanie funkcji, działań duszy, uznając, iż wola nie ma bezpośredniego wpływu na działania rozumu teoretycznego, np. na jego akty sądenia. Natomiast w przypadku rozumu praktycznego wola daje impulsy, co ma niewątpliwym wpływ na sądy o charakterze praktycznym. W tym względzie wola wywiera wpływ na sądy praktyczne, co uwidacznia się w sferze czynów. Innymi słowy, wola – pisze Woroniecki – w czynie wpływa wewnętrznie i zewnętrznie na rozum. Tylko tak uwidacznia się owa zależność rozumu od woli. *Nota bene* rozum w jakiś sposób zależny jest, np. od nastrojenia, aspiracji działającego podmiotu, a przede wszystkim zależny, by tak to ująć, od pożądania dobra. W tym względzie – utrzymuje o. Jacek – Akwinata niejako odstępuje od teorii zgodności (korespondencji) sądu i podmiotu poznania, dając w to miejsce zgodność z dobrą wolą (*conformitas cum voluntate recta*). Nie jest to bynajmniej „ukłon” w stronę subiektywizmu, bowiem (a jest to, jak już wiemy, inherentna tomizmowi cecha) stanowisko św. Tomasza przekracza swym uniwersalizmem systemy heteronomiczne i autonomiczne, zdecydowanie odrzucając partykularyzm. Rozumiem to za Woronieckim w ten sposób, iż ów tomistyczny antysubiektywizm podnosi fakt integralnego *compositum*, osoby rozumnej i świadomej swych dążeń i celów. Polega to na współdziałaniu rozumu praktycznego z teoretycznym (tak jak jest to widoczne w każdym przejściu od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe), a w sferze działań moralnych uwidacznia się to w sferze o charakterze powszechnym i obiektywnym wpływającym na konkretne działania i wybory. Co do drugiego niebezpieczeństwa (tzw. heteronomizmu)²⁸, idąc za Akwinatą, Woroniecki stwierdza, iż każde ogólne prawo musi niejako zostać uzewnętrznione, „przepracowane” przez jednostkę, stając się, nie tak jak utrzymują zwolennicy heteronomizmu, czymś zewnętrznym, transcendentnym, ale prawdą przeżyta i wewnętrznie doświadczaną, lecz utrzymującą status czegoś powszechnego. Ważnym zdaje się tu ów ostatni aspekt, tj. powszechności, normą jest przecież prawo przyrodzone jako ściśle zidentyfikowane i utożsamione z naszą

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*..., dz. cyt., s. 23. Por. Również: R. Jolivet, *Le thomisme et la critiques de la connaissance*, Paris, Art. 1939, s. 119 i dalsze.

²⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolickość*..., dz. cyt., s. 41.

powszechną naturą. I właśnie ten fakt łączy (a jest to jeszcze jeden rys tak mocno wyróżniający tomizm na tle innych filozofii człowieka) jednostkę z tym, co ludzkie (*humanitas*). Słowem, „wypracowując” bezpośrednio normy, dochodzimy do cnót, a każde – jak stwierdza o. Jacek – usprawnienie władz psychicznych, skorelowanie ich i przygotowanie do działań zgodnie z prawem (naturalnym, przyrodzonym) stanowi o autonomii cnoty (cnót)²⁹. I w tym wszystkim, jak nauczał Akwinata, widać owo współgranie, integrację, równowagę: współzależność tego, co obiektywne (sfera rozumu teoretycznego) z tym, co charakterystyczne dla woli (element partykularny). Element, powtórzmy - równowagi, jest tu czymś najistotniejszym. Interpretujemy to (w świetle naszych zamierzeń realizowanych w tej pracy) jako wyraz tomistycznej koncepcji osoby (podmiotu działań przede wszystkim moralnych) kładącej szczególny nacisk na jedność władz (wynikających z jedności substancjalnej) podmiotu (osoby ludzkiej).

Jako czynne *compositum* człowiek, by tak to ująć, posługuje się wolą niczym napędem do działań moralnych: to przede wszystkim dążenie do szczęścia, celu, bez którego – twierdzi o. Jacek za Tomaszem – nie można by mówić o pełni rozwoju człowieka. Nie jest bowiem tak (jak utrzymują krytycy tomizmu), iż nauki Akwinaty pomijają tak ważny element ludzkiej egzystencji jak szczęście. Idzie jednakże o to, iż wola (przejawiająca to dążenie) nie może być niezależna od innych władz duszy: nie działa *resp.* nie może działać „samopas”. W świetle przyczynowości celowej i formalnej rozumu jest tu koniecznym czynnikiem, mającym kierować wolą, a ta przecież wywiera nań wpływ. Woroniecki ujmuje to lapidarnie: *nie mogę chcieć tego, czego nie znam*. To wzajemne powiązanie (synergia) rozumu i woli zdaniem o. Jacka pozwala rozwiązać wiele pozornych antynomii (np. racjonalistycznego imperatywu kantowskiego)³⁰, lub fałszywie pojętą dychotomię wolności i przyczynowości³¹, determinizmu i indeterminizmu. Jako rozumne stworzenia aktami zarówno woli jak i rozumu zdążamy do Boga-Stwórcy. I to jest obowiązkiem, a zarazem i szczęściem człowieka. Tak pojęte *beatitudo* jest zatem ponad wszystkim. A co więcej, jest to jedyna droga ku nie danej nam przecież pełni. Nie osiągniemy, jej szukając jedynie szczęścia doczesnego, a nawet spełniając tylko (jak zalecał Kant) ponadindywidualne obowiązki. Zadanie człowieka to świadoma i dobrowolna rezygnacja z czegoś, by coś innego uzyskać na trwałe. Jak nauczał Zbawiciel, szukając, musimy zgubić duszę, by ją odnaleźć³². Tak więc, zasadniczym zdaje się problem wolności woli, wolności wyboru.

²⁹ Por. tamże, s. 26

³⁰ Por. tamże, s. 29, Por. również: L. Noël, *L'epistemologie thomiste*, Rome, 1949, s. 25 i dalsze.

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże.

Tomizm Woronieckiego akceptuje zatem w pełni syntetyczne i uniwersalistyczne podejście Akwinaty. Ma to istotne znaczenie w sprawach antropologicznych. Uznanie tej równowagi woli i rozumu praktycznego³³ niesie określone konsekwencje. Po pierwsze, całościowy obraz, koncepcja, jaką prezentuje tomistyczna filozofia człowieka (a której przedstawicielem jest Woroniecki), rozwiązuje w sposób jasny problem determinizmu: wola wpływa na sądy praktycznego rozumu, ale nie jest do tego w żaden sposób zmuszana. Co najwyżej może ona pobudzić rozum do nowej refleksji, wydania innego sądu, a tym samym zostaje zachowane prawo przyczynowości (np. gdy pozostaje się przy ostatnim sądzie w rozpatrywanej czy też doświadczanej kwestii)³⁴.

Tomizm przedstawia całościowo sytuację osoby, podmiotu, formułuje również określone stanowisko odnośnie roli i funkcji takich czynników, jak np. przedmioty zmysłowe (ogółem świat zewnętrzny). Co prawda – utrzymuje Woroniecki – moralistę obchodzą one w mniejszym stopniu i zakresie, choć posługujemy się nimi „w granicach praw”³⁵. Można rozpatrywać je w odniesieniu do uczuciowości, która to (jako siła impulsywna i repulsyjna) staje się niekiedy źródłem błędnych koncepcji. Te z kolei – zdaniem o. Jacka – widoczne są w wielu tendencjach (przekraczanych przez Tomaszowy uniwersalizm), takich jak partykularne koncepcje hedonistyczne i przeciwstawne im intelektualistyczne. Ważnym jest tu może nie tyle omówienie ich, co podkreślenie faktu, iż zarówno koncepcje eksponujące rolę uczuć czy też rozumu tracą z pola widzenia ową integralność, „równowagę” władz osobowych. Tylko synergia rozumu i woli gwarantuje autentyczną wartość moralną. Nie można zatem wprowadzać dominacji jednego czynnika nad innym, tak jak widoczne to jest w rozwiązaniach cząstkowych absolutyzujących jeden aspekt i podający go za całą prawdę. W tym miejscu należy raz jeszcze podkreślić, iż w najgłębszym przekonaniu o. Jacka jedynie nauka Tomasza pokazuje, jak należy właściwie rozkładać „akcenty”, rozpatrywać poszczególne władze osoby w ich wzajemnym działaniu i współdziałaniu. Ani zwyrodniałe formy hedonizmu³⁶, przerodzone w rozmaite XIX-wieczne wersje utilitaryzmu benthamowskiego czy spencerowskiego, ani wyrafinowane koncepcje (sięgające swymi korzeniami działań etycznych Sokratesa) intelektualizmu, ani wszelkie „determinizmy” czy „indeterminizmy” nie są w stanie zapewnić jednostce szczęścia. Sam rozum ani też sama wola nie pomogą w realizacji tego celu. I dlatego, koncentrując się na filozofii moralnej (ściśle sprzężonej

³³ Por. tamże, s. 32. Por. również A. Nossol, *Teologia człowieka w rozwoju*, "Atheneum Kapłańskie", Marzec, 1972, 2.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże, s. 38.

z antropologią), Woroniecki pokazuje, w jaki sposób uniwersalizm Tomaszowy jest swoistego rodzaju remedium: konkretnym rozwiązaniem nękających nas problemów. Co ważniejsze, osobowość twórcza Akwinaty, jego ekumeniczny stosunek nawet do przeciwników duchowo-intelektualnych, uznanie, iż nawet w błędach tkwi bezcenna cząstka prawdy, uczy nas wiele. O. Jacek pisze otwarcie, iż geniusz św. Tomasza nie daje się tylko sprowadzić do jego osobowości, akumenu twórczego. Jest czymś znacznie więcej. Akwinata powodowany duchem wszechobejmującej syntezy sam czerpie i uczy nas jak czerpać³⁷ ze skarbcza myśli, tradycji, dziedzictwa – nie krępujemy się takiego określenia – autentycznych wartości kultury europejskiej o chrześcijańskiej, ekumenicznej proveniencji. Bodaj najcenniejszy jest – stale podkreślany przez Woronieckiego – fakt, iż „praca filozoficzna”, zdobywanie i pożytkowanie wiedzy jest funkcją społeczną. Tak jak Akwinata nie tworzył i nie działał w próżni historyczno-społecznej, tak i my w dobie obecnej tworzymy wśród innych i dla innych. Woroniecki rozumie to doskonale: uprawianie filozofii to niejako wysiłek zbiorowy „rodu ludzkiego”, ale tak jak miało to miejsce w przypadku Akwinaty, nadchodzi moment, gdy pojawia się na arenie dziejów filozof *per excellentiam*. Dokonuje on „syntetycznego przeglądu”, scala rozproszone wątki, ustanawia hierarchię wartości i prawd. Sw. Tomasz, w opinii o. Jacka, jest tego najprzedniejszym przykładem. Zna doskonale myśl starożytnych, myśl jemu współczesnych, a co ważniejsze – podchodzi do nich z „szacunkiem i wdzięcznością”. Powtórzmy raz jeszcze: Akwinata jest skłonny uczyć się nawet na ich błędach³⁸, bo na tym polega przecież „zbieranie żdźbeł prawdy”. I nim przystąpimy do szczegółowych analiz obrazu człowieka w neotomistycznym dziele o. Woronieckiego, trzeba od razu zaznaczyć, jak aktualne i cenne są jego uwagi odnośnie stanu myśli, filozofii w ogóle, a antropologii filozoficznej w szczególności. Niemoc myśli współczesnej (stan na lata trzydzieste, czterdzieste) zdaniem Woronieckiego została spowodowana wybujałym i doprawdy niczym nieuzasadnionym indywidualizmem, ową *hybris* „ja” (falszywie pojętej wartości własnej), sprowadzaniem wszystkich problemów do własnej optyki i dyskursu bazującego na prywatnych odczuciach i preferencjach. A przecież filozofia – a ta nauka płynie z całego *opus* Tomaszowego (potwierdzona Jego własnym stosunkiem do historii i dziedzictwa myśli) – jest mierzona zbiorczym wysiłkiem, postępem ludzkości, ową tak niebezpiecznie zapoznaną i zapomnianą *funkcją społeczną*. Człowiek jako byt rozumny, świadomy swych zamierzeń, a szczególnie filozof i kapłan, znajduje

³⁷ Por. tamże, s. 45.

³⁸ Por. tamże, s. 46, Por. Również: G. Picard, *Le problème Critique fondamental*, Paris, 1989, s. 130 i dalsze.

się w pewnym układzie, w odniesieniu społecznym³⁹. Jego myśl kształtuje się w historii i w niej też przechodzi różne fazy rozwojowe. Rozumieją to tomiści, nie rozumieją lub udają, że nie ma to żadnego znaczenia wszelkiej maści i autoramentu „reformatorzy”.

Od czasów nowożytnych gubi się zatem ten zbiorczy, wspólny wysiłek, wspólny pochod idei i prawd, uznając cząstkowe rozwiązania za pewne całości, uniwersa poznawcze. A przecież, podkreśla o. Jacek, uświadomienie sobie, iż pierwszym przedmiotem poznania jest byt dla wszystkich, a zadaniem ludzkości dochodzenie (na drodze praw przyrodzonych, jak i nadprzyrodzonych) do prawdy jako wspólnej własności intelektualnej powinno stanowić niekwestionowany punkt wyjścia każdej refleksji filozoficznej. Dlatego też możemy mówić o czymś takim jak wspólna własność intelektualno-duchowa. Nie eliminuje ona bynajmniej twórczych praw jednostki, nie odbiera jej talentów i uzdolnień, ale nawet taka wartość, jak np. oryginalność, nie powinna przesłaniać wartości o wiele bardziej autentycznych: prawdy, która jest zapewne czymś cenniejszym niż ciągle rozpoczynane *ab obo* poszukiwanie. Dlatego trzeba, powtarza za Tomaszem o. Jacek, iść poprzez dziedziny i regiony już zbadane, pewne, nie wstydzic się i nie obawiać zarzutu nieoryginalności. Bowiem nauka Tomasza bada sam byt, któremu podporządkowuje wszelkie subiektywizmy. Z tego typu postępowaniem łączy się ściśle moralność również i życia naukowego, regulowanego i wytyczanego przez wstrzemięźliwość, doskonałość moralną i czystość życia umysłowego. Dlatego podmiot, który wyrusza w drogę poszukiwania prawdy, musi uświadomić sobie⁴⁰ ową konieczność wewnętrznego panowania nad pożądaniem wiedzy, ową harmonię z przeznaczeniem nadprzyrodzonym. Tego naucza tomizm, jego uniwersalizm obejmujący i filozofię bytu, i filozofię człowieka, spajając je jednym celem: prawdą tworzoną i odkrywaną przez cały ród ludzki.

³⁹Ten bardzo interesujący wątek – jednostki szczególnej, jednostki pełniącej funkcję przewodnika duchowego został opisany w pracy Woronieckiego *Królewskie kapłaństwo*, gdzie o. Jacek stwierdza wręcz „W ten sposób, jak ze społecznego charakteru natury ludzkiej wypływała konieczność społeczeństwa nadprzyrodzonego dla osiągnięcia celu nadprzyrodzonego, tak w dalszym ciągu wypływa zeń konieczność istnienia w tym społeczeństwie władcy” – a tę w sferze duchowej ma pełnić kapłan. Por. J. Woroniecki, *Królewskie kapłaństwo*, Warszawa, 2000, Viator, s. 38.

⁴⁰ Por. tamże, s. 65.

Ks. JERZY KUŁACZKOWSKI

WIERNOŚĆ JAKO ISTOTNA CECHA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO A DUSZPASTERSTWO RODZIN

W świetle nauczania Kościoła, małżeństwo, mające swoją podstawę w naturze mężczyzny i kobiety, będącej stwórczym dziełem Boga, zawiązuje się w następstwie zgody stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażonej dobrowolnie i zgodnie z prawem. Zgoda małżeńska jest aktem woli, w którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa¹.

Istotnym elementem tak rozumianej zgody małżeńskiej jest wzajemność w aprobachie powstającego w ten sposób związku. Przedmiotem zgody są osoby kontrahentów². Tak więc poprzez małżeńskie przymierze mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia³. Wspólnota ta służy wzajemnemu oddawaniu się i dopełnianiu stron⁴. Wynika z tego, że zjednoczenie małżonków posiada charakter przymierza, którego istotną cechą jest wierność. Najważniejszym zobowiązaniem wynikającym z przymierza małżeńskiego jest dochowanie wzajemnej wierności.

W związku z tym powstaje pytanie o stan realizacji tej wierności przez małżonków w społeczeństwie polskim, oraz zadań duszpasterstwa rodzin wobec istniejącej sytuacji w tej dziedzinie od okresu ostatniej transformacji politycznej.

1. Małżeństwo jako przymierze

Ponieważ małżeństwo posiada swoje źródło w zamyśle stwórczym Boga, oznacza to, że jest ono wypełnianiem zbawczych planów Boga. Tak więc, przymierze małżeńskie posiada także charakter religijny. Potwierdzają to teksty biblijne, wedle których pojęcie przymierza jest jednym z centralnych

¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego* Tekst łacińsko-polski, Poznań 1984 kan. 1057 par. 1. 2; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Tekst polski, Poznań 1994 nr 1626-1628. 2201.

² W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987 s. 16; *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1639.

³ *Kodeks Prawa Kanonicznego* 1055; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1601. 1603; *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996 nr 1.

⁴ M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Katowice 1987 s. 80.

w całej teologii zbawienia. Przyczyną tego jest to, że przymierze stało się instytucją ilustrującą zasadnicze stosunki między ludźmi i Bogiem. Chociaż źródłem treści w nim zawartych jest niewątpliwie sposób rozumienia go przez ludy starożytnego Wschodu, to jednak Objawienie Boże nadaje im głębszy i pełniejszy sens.

Pojęcie „przymierza” (hebr. *bērît*. – słowo to wywodzi się najprawdopodobniej ze źródłosłowu, który znaczy „więź, pęta”, co wskazuje na zobowiązujący układ, ideę „wiązania, łączenia”: grec. *διαθήκη*) jest jednym z naczelných w Biblii i dlatego odgrywającym ważną rolę w historii zbawienia. Przymierze, to najogólniej, oficjalne porozumienie czy też umowa pomiędzy dwoma stronami, które przyjmują na siebie pewne wzajemne zobowiązania. Oznacza to, że obie strony posiadają także pewne przywileje. W świetle Biblii przymierze może być ugodą zawartą dobrowolnie pomiędzy ludźmi (Rdz 31,44-54; 1 Sm 18,3), lub też pomiędzy narodami czy państwami (Rdz 14,13; 1 Krl 5,26). Może ono też być narzucone stronie słabszej przez silniejszą (Joz 9; 1 Sm 11,1-2). Dlatego przymierze posiada charakter prawny i polityczny.

Celem zawarcia przymierza jest ustanowienie i zapewnienie stanu pokoju, harmonijnej równowagi. Partnerzy zobowiązują się do postępowania zgodnego z postanowieniami przymierza, czyli do dołożenia wszelkich starań, żeby ustanowiona w przymierzu wspólnota trwała w przyjaźni i solidarności. Przymierze oznacza porządek pewnego międzyludzkiego związku w sensie wzajemnej przynależności i przyjaźni. Dlatego przymierze oznacza więź opartą na zobowiązaniu, obejmującą zarówno obietnice, jak i obowiązki oraz charakteryzującą się solidnością i trwałością⁵.

W tekstach biblijnych przymierze staje się wzorem traktatu, jaki Bóg zawarł z Izraelem na górze Synaj. To przymierze wykazuje znaczne podobieństwa z traktatami, jakie zawierał na starożytnym Bliskim Wschodzie suweren ze swym wasalem. Dotyczy to zwłaszcza traktatów hetyckich z XIV i XIII wieku przed Chrystusem. Opowiadanie o przymierzu na Synaju (Wj 19,24) zawiera także podstawowe elementy takiego traktatu, jakimi są: przedstawienie osoby proponującej traktat i dobra, które ona świadczyła (Wj 19,4-6; 20,2), wymagania (Wj 20,3-23,33), oraz odczytanie traktatu i obrzędowy posiłek (Wj 24,7-11)⁶. Ta polityczna struktura przymierza podkreśla wagę relacji między Bogiem a Izraelem i tym samym wyklucza możliwość zawierania innych przymierzy (Iz 31,1-3). Z kolei element prawny przymierza synajskiego wyraża się w wymaganiach, które są prawem obowiązującym

⁵ Por. B. W. Anderson, *Przymierze*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, B. M. Metzger (red.), M. D. Coogan, Warszawa 1999 s. 666.

⁶ Por. *Przymierze*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longmann III (red.), Warszawa 2003 s. 828.

naród. Wymagania te są określane słowem *tôrâh* (Pwt 31,25-26; Prz 3,1; 4,2; 7,2), które w swym pierwotnym rozumieniu oznaczało „nauczanie”. W kontekście prawnym słowo to może być tłumaczone jako „prawo”. Element społeczny przymierza synajskiego dotyczy więzi rodzinnej. Od chwili zawarcia tego traktatu, Izraelici są dziećmi Bożymi (Wj 4,22; Pwt 14,1). Odtąd każde wykroczenie w sferze kultowej i świeckiej jest wykroczeniem przeciwko Bogu. Dlatego też to przymierze ma charakter warunkowy, w przeciwieństwie do dwóch innych, ważnych przymierzy, jakie Bóg zawarł najpierw z Abrahamem (Rdz 15), a potem z Dawidem (2 Sm 7,14).

Chociaż posłuszeństwo wymogom przymierza synajskiego było niezbędne dla przetrwania Izraela we własnym kraju, to jednak nie określało ono w pełni relacji pomiędzy Bogiem a Izraelem, służyło tylko za dominujący obraz tej relacji. Relacja z Bogiem miała charakter trwały i dlatego złamanie przymierza, gdy do tego doszło, była tylko jego chwilowym zawieszeniem.

Teksty biblijne Starego Testamentu, głównie prorockie pokazują, że przymierze pomiędzy Bogiem i narodem wybranym, będące obrazem relacji małżeńskiej, zostało złamane w wyniku niewierności ludzi. Dlatego teksty te koncentrują się zwłaszcza na negatywnym aspekcie przymierza. Istnieje jednak w nich zapowiedź odnowienia tego przymierza, która wypełni się w czasach mesjańskich w osobie „sługi Jahwe”. Dokonuje się to w osobie Syna Bożego (1 Kor 11,25). W nim, jako Mesjaszu, wypełniają się wszystkie proroctwa starotestamentalne. Poprzez Niego Bóg w miejsce starego ustanawia Nowe Przymierze z całą ludzkością. Jest ono pod względem swej natury jakościowo lepsze, ponieważ charakteryzuje się trwałością i ostatecznością. Jego naczelną cechą nie będzie charakter jurydyczny, jak to miało miejsce w Starym Przymierzu, ale bardziej osobowy, skoncentrowany na miłości⁷. Poprzez to przymierze ma zostać określony nowy stosunek ludzi do Boga, ponieważ przemienia ich serca (Hbr 8,13; 9,15; 12,24)⁸.

Nowe Przymierze zostaje zawarte nie według litery, lecz według Ducha (2 Kor 3,6). Centrum tego przymierza jest misterium paschalne Chrystusa. Zasadniczym momentem zawarcia Nowego Przymierza przez Chrystusa jest Ostatnia Wieczerza, podczas której ustanawia On sakrament Eucharystii, zostawiając wierzącym w Niego swoje Ciało i Krew pod postaciami chleba i wina (Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 11,25)⁹. Przelewana Krew Chrystusa oznaczająca Jego śmierć spełnia zbawczą rolę¹⁰. Poprzez swoją

⁷ Por. J. Lach, *Wychowawcze posłannictwo słowa*, Rzeszów 2004 s. 65.

⁸ Por. J. Szlaga, *List do Hebrajczyków*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, R. Rubinkiewicz (red.), Poznań 1996 s. 402.

⁹ Por. X. Leon-Dufour, *Przymierze*, w: *Słownik teologii biblijnej*, X. Leon-Dufour (red.), Poznań 1990 s. 831

¹⁰ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990 s. 518.

śmierć Chrystus podejmuje ofiarę przebłągalną za grzechy ludzi. Dzięki tej ofierze urzeczywistnia się doskonale zjednoczenie Boga z ludźmi na wieczność (Hbr 10,11-22). W ten sposób staje się również możliwe zjednoczenie pomiędzy samymi ludźmi. Tak więc, Nowe Przymierze posiada charakter uniwersalny.

Chociaż swój punkt kulminacyjny Nowe Przymierze osiągnie u kresu czasów (Ap 21,2.3.9)¹¹, to jednak udział w jego skutkach mogą już mieć ci, którzy okazują wiarę w osobę Jezusa Chrystusa, jako Syna Bożego i Mesjasza oraz przyjęli sakrament chrztu świętego (Ga 3,26-29). W ten sposób dostępują oni usprawiedliwienia, czyli wyzwolenia z grzechu. Wierność chrześcijan wobec Boga staje się możliwa dzięki istniejącemu pośród nich Chrystusowi. Jego wierność Bogu staje się ich udziałem. Chrystus zjednoczony z Bogiem Ojcem jednoczy się również z człowiekiem (Hbr 5,14). Przez Niego każdy człowiek może zjednoczyć się z Bogiem. Duch Święty ożywia to zjednoczenie¹². Życie w Nowym Przymierzu jest więc trwaniem w Chrystusie. Dotyczy to także małżonków chrześcijańskich, przez co ich przymierze nabiera szczególnego charakteru.

Do zgody, jako istotnego elementu umowy małżeńskiej, nadającej związkowi małżeńskiemu charakter przymierza, nawiązują w swoich wypowiedziach Ojcowie Kościoła. Nauczają oni, że małżeństwo powstaje przez wzajemną zgodę¹³. Pogląd taki, jako wyraz nauczania Kościoła, nie był kwestionowany aż do czasów średniowiecza. Wówczas to zagadnienie zgody małżeńskiej stało się przedmiotem długotrwałej dyskusji, której kres położyło orzeczenie papieża Aleksandra III¹⁴. Orzeczenie podtrzymało wcześniejsze stanowisko Kościoła, że czynnikiem decydującym o zaistnieniu małżeństwa jest wzajemna zgoda mężczyzny i kobiety. Za takim stanowiskiem opowiedział się też Sobór Florencki, podkreślając, że przyczyną sprawczą małżeństwa jest w zwyczajnych warunkach wzajemna zgoda wyrażona słowami w chwili jego zawierania¹⁵.

Dokumentem kościelnym wskazującym na małżeństwo jako przymierze jest encyklika Piusa XI *Casti connubi* napisana przez Piusa XI. Encyklika stwierdza, że chociaż małżeństwo ustanowione jest przez Boga, niemniej jednak i ludzka wola bierze w nim udział. Małżeństwo powstaje na podstawie dobrowolnej zgody narzeczonego i narzeczonej.

¹¹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985 s. 79-84.

¹² X. Leon-Dufour, *Nowe*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 564.

¹³ Posługują się oni terminami będącymi synonimami wyrażenia *consensus (pacto coniugalis)* - św. Ambroży - *PL XVI*, 316; *foedus* - św. Jan Chryzostom - *PG LVI*, 802; *pactum* - św. Augustyn - *PL XXXIV*, 1080).

¹⁴ M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego* s. 76-77.

¹⁵ *Breviarium fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa. I. Bieda (red.), Poznań 2001 VII 593.

Ten dobrowolny akt woli, którym obydwie strony dają sobie nawzajem i przyjmują uprawnienia właściwe małżeństwu, jest do zawarcia prawdziwego małżeństwa tak konieczny, że nie może być zastąpiony żadnym innym czynnikiem. Wolność ta jednak dotyczy wyłącznie stwierdzenia, czy kontrahenci rzeczywiście chcą zawrzeć małżeństwo i czy chcą je zawrzeć z daną osobą. Sama jednak natura małżeństwa jest całkowicie niezależna od wolnej woli człowieka do tego stopnia, że kto raz zawarł małżeństwo, ten już podlega jego Bożym prawom. Taka natura małżeństwa, wyjątkowa i jemu tylko właściwa, stawia je wyżej od kojarzeń się istot nierozumnych, dokonywanych jedynie pod wpływem ślepego instynktu natury¹⁶. Stąd też, chociaż encyklika *Casti connubi* podkreśla znaczenie i rolę miłości małżeńskiej, to jednak uwaga jest tu przesunięta na obowiązki i prawa, czyli płaszczyznę sprawiedliwości¹⁷. W encyklice zostaje podkreślona rola umowy, którą obie strony zawierają ze sobą, dysponując w pełni wolnością. Umowa ta daje początek instytucji, którą jest małżeństwo.

Do małżeństwa jako przymierza nawiązał też Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele poucza, że „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się poprzez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”¹⁸. Takie sformułowanie jest pogłębieniem trydenckiego sformułowania, że przyczyną sprawczą małżeństwa jest w zwyczajnych warunkach wzajemna zgoda wyrażona słowami w chwili jego zawierania¹⁹. Do urzeczywistnienia związku ustanowionego przez Boga potrzebna jest więc zgoda małżonków.

Zgoda małżeńska, czyli zawarcie przymierza, jest to wzajemna aproba powstającego w ten sposób związku. Polega ona na wzajemnym i dobrowolnym udzieleniu i przyjęciu zobowiązań i praw. Ponadto narzeczeni wyrażają wzajemną i wiążącą zgodę na związek, który zawierają z własnej inicjatywy, ale go sami nie wymyślili. Co do swojej natury jest on określony przez prawo Boże naturalne i pozytywne, a przez Chrystusa uświęcony i podniesiony do godności sakramentalnej. Zgoda małżeńska zatem stanowi wzajemną, zobowiązującą decyzję na zawarcie związku o określonej i jedynej w swoim rodzaju wartości prawnej i teologicznej²⁰. Stąd też podstawową rzeczą dla umowy małżeńskiej jest jej wzajemność.

¹⁶ Por. Pius XI, *Casti connubi*, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, tekst polski, Kraków 1931; *Breviarium fidei*, VII 609.

¹⁷ Pius XI, *Casti connubi*, s. 6.

¹⁸ *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1986 nr 48.

¹⁹ Por. *Breviarium fidei*, VII 593.

²⁰ M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 78.

Przedmiotem tak rozumianej zgody jest wzajemne oddanie się małżonków aktem osobowym, przez co powstaje między nimi głębokie zjednoczenie. Określeniem tego zjednoczenia jest uzupełnienie wzajemnych dążeń i potrzeb, czy też spełnianie pewnych wzajemnych świadczeń, które wynikają z natury i potrzeb małżeństwa. Zjednoczenie to nie może ograniczać się jedynie do życia seksualnego, ale obejmuje cały kompleks spraw i obowiązków właściwych małżeństwu. Sobór określa umowę małżeńską terminem „przymierze”, aby tę umowę odróżnić od innych umów i w ten sposób podkreślić prawdę, że przymierze małżeńskie, chociaż w swym powstaniu zależy od decyzji małżonków, to zawiera zgodę na stworzenie wspólnoty ustanowionej przez Boga, która poprzez nadane przez Niego prawa zmierza do założonych celów, zgodnie ze swoim dobrem. Dzięki tej zgodzie zaczyna istnieć dobrowolnie zawiązana wspólnota. Realizacja zadań tej wspólnoty polega na wypełnianiu całego zespołu uprawnień i obowiązków właściwych małżeństwu, określanym syntetycznie jako „consortium vitae”, czyli wspólnoty życia polegającej na wzajemnym oddawaniu się i dopełnianiu obu stron oraz współdziałaniu w wypełnianiu dalszych wynikających stąd obowiązków²¹. To wzajemne wypełnianie przypadającej w każdej ze stron obowiązków, a równocześnie korzystanie z uprawnień typu wspólnotowego we wzajemnej harmonii, jest również wyrazem wzajemnej miłości. Według nauczania soboru, związek zawarty między małżonkami, jest związkiem miłości i wierności. Jest on wspólnotą na wzór wspólnoty Chrystusa i Kościoła. Wzajemne oddanie się małżonków i ich wierność ma wzór w oddaniu się i wierności Chrystusa względem Kościoła, która nigdy nie ustanie, ani się nie sprzeniewierzy.

Sobór Watykański II wskazuje, że małżeństwo zawiązuje się poprzez przymierze, czyli wzajemną i nieodwołalną zgodę osobistą wyrażoną słowami w chwili jego zawierania. Jest to odwołanie się do terminu, mającego podstawowe znaczenie w ekonomii zbawienia. Tak więc, termin „przymierze” ma znaczenie ściśle religijne. W świetle tego stwierdzenia, małżeństwa, które nie pochodzą z ustanowienia ludzkiego, lecz z ustanowienia Bożego, nie można sprowadzać jedynie do związku czysto zewnętrznego, jedynie do płaszczyzny doczesnej, ale trzeba odkryć jego wewnętrzne bogactwo duchowe, czyli nadprzyrodzony wymiar.

Na małżeństwo jako przymierze wskazuje również w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Zawiązuje się ono wyłącznie przez świadomy i dobrowolny wybór, poprzez który mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości zamierzoną przez samego Boga. Jest to więc przymierze osób

²¹ M. Żurowski, *Uprawnienia do współuczestnictwa w kościelnej wspólnotie wspólnot*, Warszawa 1979 s. 110.

w miłości, co odpowiada społecznej naturze człowieka i sposobowi jego bytowania²². W rozumieniu Jana Pawła II punktem centralnym przymierza małżeńskiego i zarazem nadrzędnym motywem jego zawarcia jest miłość. Przymierze to nie jest wynikiem jakiejś niesłusznej ingerencji społeczeństwa czy państwa²³.

Do małżeństwa jako przymierza odwołuje się także ostatnia wersja *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. W ujęciu tego dokumentu małżeństwo należy traktować jako przymierze²⁴. U podstaw przymierza małżeńskiego stoi dobrowolnie zawarta przez mężczyznę i kobietę umowa²⁵. Wyraża się ona w wypowiedzianej wobec Kościoła zgodzie²⁶. Jest to element niedzowny. Bez niej małżeństwo nie istnieje²⁷.

Małżeństwo, będąc przymierzem, wiąże się ze wzajemnymi zobowiązaniami²⁸. Podstawowym zobowiązaniem wynikającym z przymierza małżeńskiego jest wierność²⁹. Do nienaruszalnej wierności małżonków powinien też skłaniać fakt, że motywem zawarcia przymierza małżeńskiego jest miłość, domagająca się dochowania podjętych zobowiązań³⁰. Ponieważ małżonkowie oddają się sobie wzajemnie w sposób ostateczny i całkowity, dlatego taka miłość domaga się wierności³¹. Na wierność, jako przedmiot tych zobowiązań, wskazuje też przysięga małżeńska³².

2. Społeczeństwo polskie a wierność małżeńska

Zbadanie realizacji wierności małżeńskiej jest trudne, ponieważ dotyczy intymnej sfery życia ludzi, którzy nie zawsze mają ochotę na dzielenie się tak przykrymi doświadczeniami. Dlatego w jakimś stopniu analiza tego zagadnienia staje się możliwa poprzez zbadanie postaw ludzi wobec zdrady małżeńskiej. Chociaż zdrada małżeńska nie zawsze przynosi konsekwencje

²² Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 7, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego*, t. II, K. Lubowicki (red.), Kraków 1999 s. 41-43.

²³ Jan Paweł, *Familiaris consortio*, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, nr 11, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego*, t. I, K. Lubowicki (red.), s. 143-144.

²⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1601.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2381, 2384, 1625.

²⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1623.

²⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1626.

²⁸ Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”*, nr 2, w: Jan Paweł II, *O nierozzerwalności małżeństwa*, Kraków 2002 s. 9.

²⁹ *Familiaris consortio* 11.

³⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1643.

³¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2364.

³² LR 10.

prawne w postaci rozwodu, to faktycznie jest niewiernością, czyli naruszeniem przymierza małżeńskiego.

Wyniki uzyskane w sondażu CBOS w 1991 roku pokazały, że 72,9% ankietowanych opowiedziało się za niedopuszczalnością zdrady małżeńskiej, natomiast 11,4% uzależniało ją od pewnych warunków. Stosunkowo mała liczba dopuszczała możliwość dokonania zdrady małżeńskiej, a 11,3% badanych nie potrafiło określić swojego stanowiska w tej kwestii. Tylko 4,4% ankietowanych opowiedziało się za dopuszczalnością zdrady małżeńskiej³³.

Według badań przeprowadzonych w 1992 roku przez Polski Generalny Sondaż Społeczny, zdradę małżeńską oceniano jako czyn zawsze niewłaściwy 56,1% ankietowanych, jako prawie zawsze niewłaściwy 18,7%, a jako czasem niewłaściwy 11,1%. Nic złego w niewierności deklarowało 7,4%, a 6,7% nie miało zdania w tej sprawie³⁴.

Wyniki badań przeprowadzonych przez A. Kwak w 1993 roku pokazały, że ankietowani dostrzegali istotny związek pomiędzy podejmowaniem stosunków pozamałżeńskich, czyli faktyczną zdradą współmałżonka, a funkcjonowaniem małżeństwa. Dowodzi tego opinia około 80% respondentów, którzy stwierdzili, że niedochowanie wierności małżeńskiej zagraża trwałości małżeństwa. Dotyczy to pozamałżeńskich kontaktów seksualnych podejmowanych przez małżonków niezależnie od płci, za czym opowiedziało się 77,0% ankietowanych, a 19,0% respondentów uznało, że bardziej zagrażające trwałości małżeństwa są zdrady dokonywane przez żonę, a 4,0% wskazało na niewierność ze strony mężów³⁵.

Wedle badań przeprowadzonych przez Polski Generalny Sondaż Społeczny z 1994 roku, 68,8% ankietowanych opowiedziało się za dochowaniem wierności w małżeństwie, 14,6% uznało zdradę małżeńską jako czyn prawie zawsze zły a 7,6% jako tylko czasem niewłaściwy, a tylko 4,8% respondentów nie uważało niewierności za coś złego³⁶.

W świetle badań przeprowadzonych przez W. Zdaniewicza w 1996 roku, 73,7% respondentów uważało zdradę małżeńską za niedopuszczalną, 12,5% warunkowało ją różnymi okolicznościami, a 11,7% nie umiało określić do niej swojej postawy. Za ledwie 2,1% badanych uznawało jej dopuszczalność³⁷. Wynika z tego, że Polacy w zdecydowanej większości

³³ CBOS, *Religijność Polaków: 1984-1994*, Warszawa 2004; *Polski Generalny Sondaż Społeczny, Struktura skumulowanych danych 1992-1994*, Warszawa 1994, s. 145; W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, w: *Kto przegrał? Kto wygrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*, W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.), Warszawa 1997 s. 62-63.

³⁴ Por. J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją*, Lublin 2003 s. 361.

³⁵ Por. A. Kwak, *Rodzina i jej przemiany*, Warszawa 1994 s. 58.

³⁶ *Polski Generalny Sondaż Społeczny, Struktura skumulowanych danych 1992-1994*, s. 145.

³⁷ Por. W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, w: *Kto przegrał? Kto wygrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*, s. 62-63.

aprobowali wierność małżeńską jako sposób realizacji jedności małżeńskiej³⁸, przy czym osoby religijne w większym stopniu akceptowały wymóg wierności małżeńskiej, czyli nie dopuszczały możliwości zdrady współmałżonka³⁹. Niskim stopniem skłonności do zachowania wierności odznaczały się osoby rozwiedzione. Ankietowani w tej grupie w 67,3% opowiedzieli się za wiernością małżeńską. Badania pokazały też, że około 37% rozwodów miało swe bezpośrednie źródło w zdradach małżeńskich⁴⁰.

Trend widoczny w badaniach ogólnopolskich dał się zauważyć także w badaniach regionalnych⁴¹. Wyniki uzyskane w badaniach przeprowadzonych przez E. Budzyńską w 1996 roku na terenie Katowic pokazały, że 67,3% ankietowanych potępiło zdradę małżeńską, 13,9% uzależniało ocenę tego czynu od okoliczności, 5,2% uznawało zdradę za dopuszczalną, a 13,6% nie udzieliło jednoznacznej odpowiedzi⁴².

W świetle badań przeprowadzonych przez J. Baniaka w 1998 roku na terenie Kalisza, 60,8% respondentów uznało wyłączność i wierność małżeńską za bezwzględnie konieczną, 14,9% za potrzebną, choć nie bezwzględnie, 14,1% za całkowicie zbędną, 7,9% nie potrafiło udzielić jednoznacznej odpowiedzi w tej sprawie, a 2,3% nie chciało jej udzielić⁴³.

³⁸ Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości*, Lublin 2001, s. 336.

³⁹ Por. T. Szawiel, *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), Kraków 1996, s. 92.

⁴⁰ Por. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997, s. 131.

⁴¹ W świetle badań przeprowadzonych przez Z. Tyszkę w 1984 roku w poznańskim środowisku małżeństw studenckich tylko około 8% ankietowanych opowiedziało się zdecydowanie za dochowaniem wzajemnej wierności małżeńskiej. Jest to wyraźny wskaźnik zmian obyczajowości w porównaniu do przeszłości, jak również w porównaniu do innych środowisk społecznych, w których wymóg wierności ma o wiele wyższą rangę, chociaż i tam daje się zauważyć pewne przesunięcie w tej dziedzinie (Z. Tyszka, *Małżeństwa i rodziny studenckie*, w: *Analiza przemian wybranych kategorii rodzin polskich*, Z. Tyszka (red.), Poznań 1990 s. 126). Z kolei badania przeprowadzone w latach 80. na terenie Poznania i Wrocławia wśród małżeństw młodych pracowników nauki, czyli takich, którzy nie przekroczyli 35. roku życia i 10 lat stażu małżeńskiego, pokazały, że około 50% respondentów nie znajdowało usprawiedliwienia dla zdrady małżeńskiej. Chociaż pozostała część badanych dopuszczała możliwość niewierności małżeńskiej ze względu na okoliczności usprawiedliwiające taki czyn, to jednak traktowała je wyłącznie w charakterze czegoś przypadkowego, niedoprowadzającego do rozbicia małżeństwa. W ich rozumieniu norma wierności była nadal obowiązująca (I. Taranowicz, *Rodziny młodych pracowników nauki*, w: *Analiza przemian wybranych kategorii rodzin polskich*, s. 165).

⁴² Por. E. Budzyńska, *Model małżeństwa i rodziny u młodzieży wielkomiejskiej (na przykładzie Katowic)*, w: *Współczesne rodziny polskie - ich stan i kierunek przemian*, Z. Tyszka (red.) Poznań 2001 s. 308-309.

⁴³ Por. J. Baniak, *Zmiany w etosie małżeńskim i rodzinnym katolików miejskich w Polsce, Studium socjologiczne*. "Studia Gnesnensia" XV (2001) s. 399.

Badania przeprowadzone przez E. Frankowskiego w 1998 roku wśród rodzin na terenie diecezji sandomierskiej pokazały, że 80,4% respondentów akceptowało wierność małżeńską. Możliwość niedochowania wierności, w zależności od okoliczności, dopuszczało 6,4% ankietowanych, natomiast dokonanie zdrady małżeńskiej przyjmowało bez zastrzeżeń 2,1% badanych. Z kolei badania z 2003 roku przeprowadzone przez tegoż samego autora, także wśród rodzin z tego samego terenu, pokazały, że 86,2% ankietowanych uznało zdradę małżeńską za niedopuszczalną. Jest to nieznaczny wzrost w porównaniu do wyników uzyskanych poprzednio. Również zadowalające jest zaniżenie odsetka respondentów opowiadających się za zdradą małżeńską uwarunkowaną okolicznościami, ponieważ wyniósł on 5,6%. Jednak nastąpił aż dwukrotnie wzrost dopuszczających możliwość niewierności małżeńskiej (4,3%)⁴⁴.

W świetle badań socjologicznych przeprowadzonych przez H. Cudaka w latach 90., okazało się, że co czwarta kobieta i więcej niż co drugi mężczyzna żyjący w związku małżeńskim, nawiązywali kontakty seksualne w ciągu pierwszych pięciu lat trwania małżeństwa. Wynika z tego, że wielu małżonków nie traktowało zbyt rygorystycznie swoich zobowiązań do dochowania wierności małżeńskiej. Niewierność małżeńska decydowała o rozwodzie partnerów posiadających dłuższy staż trwania małżeństwa oraz dojrzały wiek. Współczynnik ten wzrastał wraz z wiekiem małżonków, oraz okresem trwania związku małżeńskiego. Nie jest oczywiste, czy niewierność małżeńska była przyczyną konfliktów pomiędzy małżonkami, czy też ich następstwem. Wydaje się jednak, że była ona skutkiem rozkładu pożycia małżeńskiego, dlatego podawanie jej jako przyczyny rozwodu należy traktować jako objaw braku więzi pomiędzy małżonkami⁴⁵.

Co się tyczy podejścia młodzieży do wymogu dochowywania wierności małżeńskiej, to wyniki badań socjologicznych w tym zakresie są niepokojące⁴⁶. Badania ogólnopolskie przeprowadzone w 1997 roku wśród młodzieży reprezentowanej przez uczniów i uczennice klas drugich i trzecich szkół średnich pokazały, że 5,6% respondentów dopuszczało możliwość zdrady małżeńskiej, 17,7% warunkowało ją okolicznościami, 66,1% wykluczało niewierność, a 6,3% badanych było niezdecydowanych⁴⁷.

Trend widoczny w badaniach ogólnopolskich potwierdziły także wyniki badań przeprowadzonych w wybranych regionach Polski. I tak w świetle badań

⁴⁴ Por. E. Frankowski, *Życie religijne w rodzinach diecezji sandomierskiej*, Stalowa Wola 2005, s. 93.

⁴⁵ Por. H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, Toruń 2004, s. 19.

⁴⁶ Badania ogólnopolskie przeprowadzone przez W. Zdaniewicza w 1988 roku wśród młodzieży szkół ponadpodstawowych i studentów pokazały, że 61,9% ankietowanych opowiedziało się za dochowaniem wierności małżeńskiej (W. Zdaniewicz, *Model religijności uczniów i studentów*. W: *Religia w dobie przelomu w Polsce*. Red. L. Adamczuk. Warszawa 1991 s. 148).

⁴⁷ Por. K. Pawlina, *Polska młodzież przelomu wieków*, Warszawa 1998, s. 65.

przeprowadzonych w 1994 roku pod kierunkiem J. Mariańskiego wśród maturzystów reprezentujących kilka miast z różnych rejonów Polski, okazało się, że norma wierności małżeńskiej była akceptowana całkowicie w granicach 41,7%-59,5% respondentów. Częściowo wymóg ten akceptowało od 17,8% do 29,5% ankietowanych, a od 7,5% do 21,4% nie akceptowało go⁴⁸. Były to raczej niskie wskaźniki dla grupy, która wkrótce ma rozpocząć życie małżeńskie.

Przykładem niskiego poziomu akceptacji normy zobowiązującej do dochowania wierności małżeńskiej mogą być badania przeprowadzone przez W. Zdaniewicza wśród młodzieży warszawskiej w 1996 roku. Wedle uzyskanych w nich wyników, za dochowaniem wierności małżeńskiej opowiedziało się tylko 54,4% ankietowanych, 27,5% uzależniało jej ocenę od okoliczności, a 12,1% dopuszczało możliwość zdrady małżeńskiej⁴⁹. Musi budzić niepokój niski wskaźnik uznania normy nakazującej wierność małżeńską wśród młodzieży, chociaż był on zróżnicowany i zależy od rejonu pochodzenia.

W świetle badań przeprowadzonych w latach 1997-2000 pod kierunkiem M. Mariańskiego wśród młodzieży szkół średnich z klas pierwszych i maturalnych z wybranych miast Polski, okazało się, że tylko 4,2% (w poszczególnych przypadkach od 1,8% do 5,6%) respondentów opowiedziało się za możliwością niewierności małżeńskiej, 11,6% (szczegółowo od 8,4% do 13,6%) warunkowało ją różnymi okolicznościami, a 76,2% (od 73,2% do 81,2%) opowiedziało się za dochowaniem wierności małżeńskiej (zob. tab. 28 i 29)⁵⁰. Wyniki tych badań pokazały, że zdrada małżeńska była dezaprobowana w wysokim stopniu przez środowisko młodzieży szkolnej, przy czym stopień ten był wyższy wśród kobiet niż wśród mężczyzn, co wskazało na wierność małżeńską, jako wartość szczególnie cenną dla małżeństwa.

Najniższe wskaźniki, jeśli chodzi o dochowanie wierności małżeńskiej, uzyskano w badaniach socjologicznych zrealizowanych w 1995 roku przez E. Jarmoch w środowiskach wojskowych wśród żołnierzy zasadniczej służby wojskowej. W świetle tych badań, tylko 58,2% respondentów uznało, że zdrada małżeńska jest niedozwolona, 15,5% uzależniało to od okoliczności, a 17,3% ankietowanych aprobowало zdradę małżeńską. Wśród zawodowej kadry wojskowej wskaźniki były jeszcze gorsze, ponieważ tylko 41,7% opowiedziało

⁴⁸ Por. J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 121.

⁴⁹ W. Zdaniewicz, *Wartości religijno-moralne młodzieży polskiej – materiały ze Zjazdu Formatorów Palotajskich w Oltarzewie*, "Wiadomości Prowincji Chrystusa Króla SAC" 1 (1997), s. 35.

⁵⁰ Por. J. Mariański, *Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkolnej*, w: *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia*, W. Majkowski (red.), Warszawa 2003, s. 234-235.

się za dochowaniem wierności małżeńskiej, 32,7% uzależniało ocenę zdrady małżeńskiej od okoliczności, a 13,5% aproboowało niewierność⁵¹.

W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że zobowiązanie do dochowania wzajemnej wierności przez małżonków, które wynika z faktu, że małżeństwo jest przymierzem, jest dalekie od ideału. Świadczy o tym sposób podejścia małżonków do zdrady małżeńskiej. Z omawianych badań wynika, że około 70% ankietowanych opowiedziało się zdecydowanie za dochowaniem wierności małżeńskiej, czyli faktycznie uznało zdradę małżeńską za czyn zły, niezależnie od przyczyniających się do tego okoliczności. Należy podkreślić, że osoby religijne w większym stopniu, niż pozostałe, akceptowały wymóg wierności małżeńskiej. Badania pokazały, że najniższym stopniem akceptacji tej normy odznaczały się osoby rozwiedzione. W świetle badań okazało się także, że osoby dopuszczające niewierność małżeńską, niezależnie od okoliczności, znajdują się w zdecydowanej mniejszości. Około 30% respondentów dopuszcza możliwość niewierności małżeńskiej, uzależniając to od okoliczności, lub nie ma własnego zdania na ten temat. Jest to wysoki wskaźnik w zestawieniu z faktem, że większość ankietowanych deklaruowała potrzebę zawarcia ślubu kościelnego, który w świetle nauczania Kościoła, ściśle wiąże się z uroczystą przysięgą dochowania wierności małżeńskiej. Wynik ten nie może być uznany za zadowalający i dlatego staje się wyzwaniem do podjęcia adekwatych działań pastoralnych.

3. Umacnianie małżonków w dochowywaniu wzajemnej wierności

W sytuacji znacznego zrelatywizowania wierności małżeńskiej w społeczeństwie polskim, duszpasterstwo rodzin powinno przypisywać priorytetową rolę inicjatywom pastoralnym podejmowanym na rzecz wzmocnienia wierności małżeńskiej. Działalność ta powinna być prowadzona z taktem, ponieważ dotyczy bardzo osobistej i intymnej sfery życia małżeńskiego. Niewierność dotyczy uczciwości małżeńskiej i płaszczyzny moralnej człowieka, wypacza wolę Bożą wobec przymierza małżeńskiego i uderza we wzajemne dążenie małżonków do świętości.

Konieczna staje się taka formacja sumienia ludzkiego, która pomogłaby w wyrabianiu cnoty czystości małżeńskiej. Cnota ta polega na posiadaniu przez człowieka uzdolnienia do postępowania zgodnego z wartością daru osoby

⁵¹ Por. E. Jarmoch, *Religijność żołnierzy zasadniczej i zawodowej służby wojskowej w warunkach przemian systemowych*, Warszawa 1998, s. 296.

współmałżonka. Wymaga to obiektywnych kryteriów strzegących wyłączności takiego pożycia i sensu wzajemnego oddawania się sobie⁵².

Duszpasterstwo rodzin, zmierzające do umocnienia małżonków w dochowywaniu wzajemnej wierności, powinno dowartościować pierwszeństwo środków nadprzyrodzonych.⁵³ Działalność pastoralna dokonuje się bowiem w ramach zbawczego posłannictwa Kościoła. To warunkuje użycie w nim środków właściwych temu posłannictwu, które określa się je jako środki nadprzyrodzone.⁵⁴ Skutkiem uwzględnienia ich w duszpasterstwie rodzin jest nadprzyrodzone światło i łaska. Małżeństwo, będąc dziełem Bożym, potrzebuje Bożej łaski dla urzeczywistnienia siebie, co jest konieczne do przezwyciężenia negatywnych rezultatów grzechu pierworodnego. Wiele trudności w życiu małżeńskim jest ściśle związanych z osobistą wiarą i stopniem jej integracji z codziennym życiem. Pomocą w skutecznym rozwiązaniu tych trudności jest wzmocnienie wiary i przywrócenie zdolności do życia w łasce uświęcającej. Nie jest to jednak łatwe i dlatego zobowiązania małżeńskie powinny być osadzone w kontekście krzyża, czyli nosić znamiona ofiary, umartwienia i wyrzeczenia się siebie.⁵⁵

Powyższa postawa taka nie jest możliwa do osiągnięcia jedynie w oparciu o racje rozumowe. Jest ona integralnie wpisana w zbawcze misterium Jezusa Chrystusa. Kryzys współczesnych małżeństw wiąże się z kryzysem wiary i rozmijaniem się z Chrystusem. Jest to jeszcze jeden przykład na to, że w duszpasterstwie rodzin muszą mieć pierwszeństwo środki nadprzyrodzone.

Środkiem wspomagającym małżonków w dochowywaniu wierności małżeńskiej jest Słowo Boże. Duszpasterstwo rodzin przepowiadaniu Słowa Bożego musi nadać znaczenie priorytetowe. Dlatego postuluje się, aby duszpasterze rodzin starali się naukę o małżeństwie i rodzinie przedstawiać wiernym w oparciu o pogłębione rozumienie biblijne i teologiczne. Należy stwarzać różne okazje ku takiemu głoszeniu, aby małżonkowie mogli usłyszeć i przyjąć Słowo Boże⁵⁶, które przynosi nie tylko prawdę o małżeństwie, ale

⁵² Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Vadecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, nr 2, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. II, s. 447.

⁵³ Por. B. Mierzwiński, J. Wilk, R. Bielen, *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, R. Kamiński (red.), Lublin 2002, s. 416.

⁵⁴ Por. P. Poręba, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 18 (1971) z. 3, s. 138-140.

⁵⁵ Por. J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania*, "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 33 (1986), z. 6, s. 101.

⁵⁶ Na potrzebę ewangelizacji małżeństwa i rodziny zwrócił mocną uwagę papież Pawł VI w swojej encyklice *Evangelii nuntiandi* wydanej w 1976 roku; B. Mierzwiński, *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, K. Majdański (red.) Warszawa 1980, s. 211-219.

także udziela mocy do życia tą prawdą, w tym do realizowania powołania małżeńskiego i dochowania wierności małżeńskiej. W ten sposób duszpasterstwo rodzin przyczynia się do wzmacniania przymierza małżeńskiego.

W duszpasterstwie rodzin, zmierzającym do wspierania małżonków w dochowaniu wzajemnej wierności, należy brać pod uwagę fakt, że chociaż duszpasterstwo to w pewnym zakresie przynależy do zadań parafialnych poradni rodzinnych⁵⁷, to z racji intymności tematyki, jaką jest wierność małżeńska, dobrym miejscem dla takiej posługi jest sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania. Stwarza ono atmosferę zaufania i daje gwarancję dyskrecji, która jest konieczna w poruszaniu problemów związanych z niewiernością małżeńską. Przystępowanie przez penitenta do sakramentu pokuty i pojednania świadczy, że posiada on świadomość własnej słabości i trudności w realizacji wierności małżeńskiej. Widząc, że dochowanie wierności małżeńskiej nie jest możliwe wyłącznie za pomocą ludzkich sił, liczy on na dobroć i miłosierdzie Boga. Dzięki temu petent staje się zdolny do przyjęcia mocy Ducha Świętego, umożliwiającej urzeczywistnienie doskonałego daru z siebie samego w akcie małżeńskim, którego wyrazem jest dochowanie wierności małżeńskiej. Otrzymując w sakramencie pokuty i pojednania łaskę przebaczenia, człowiek zostaje wyzwolony z zatwardziałości serca, której wyrazem jest egoizm oraz szukanie korzyści i przyjemności, będących najczęściej przyczyną niewierności małżeńskiej.

Może zaistnieć taka sytuacja, że penitent przystępuje do spowiedzi po długim okresie życia poza sakramentem pokuty i pojednania. Stwarza to wówczas szczególną okazję, aby problem niewierności małżeńskiej przedstawić w aspekcie wiary, jako odrzucenie zbawczych planów Boga względem małżeństwa i rodziny. Relatywizacja ocen moralnych w zachowaniu wiernych może przybierać charakter nieświadomości zła, jakie wynika z niewierności małżeńskiej. Wówczas spowiednik powinien uwrażliwić sumienie penitenta, wskazując na powołanie do świętości jako najważniejszy cel wszystkich dążeń ludzkich⁵⁸. Penitent musi jasno ujrzeć niebezpieczeństwa płynące z jego własnej słabości. Tej słabości, która jest ostatecznie złem i grzechem, nie może czynić kryterium swojego postępowania. W dalszej kolejności należy ukazać penitentowi inne jeszcze aspekty niewierności małżeńskiej: nieufność, wzajemną podejrzliwość małżonków, osłabienie więzi rodzinnej, obumieranie życia religijnego, życie w kłamstwie. To budzenie wrażliwości sumienia

⁵⁷ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003, s. 33.

⁵⁸ Por. W. Gubała, *Posługa spowiednika w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny z 1997 r. „Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, w: *Spowiednik małżonków. Vademecum*, C. Murawski (red.), Sandomierz 2001, s. 53.

penitenta powinno się odbywać poprzez delikatne, konkretne i trafne pytania. Szczera odpowiedź na nie może prowadzić do zmiany dotychczasowego sposobu postępowania⁵⁹.

Stałe umacnianie w enocie wierności małżeńskiej, jako wyraz permanentnej formacji sumienia, może się dokonywać poprzez codzienną praktykę sporządzania rachunku sumienia⁶⁰. Uzdolni to małżonków do konsekwentnego pokonywania swoich słabości na tej płaszczyźnie. Usprawni ich do przyjmowania nauczania Kościoła i pełniejszej akceptacji w swoim życiu Bożych planów⁶¹. Warto także zaproponować małżonkom stałe kierownictwo duchowe jako szczególną pomoc w pogłębianiu życia duchowego, uzdalniającą do zachowania wierności małżeńskiej⁶².

Stałe kierownictwo duchowe może stanowić skuteczną zapórę przeciwko intensywnej laicyzacji i relatywizacji wartości. Prowadzone w sposób pogłębiony, konsekwentnie i z duszpasterską troską, pomoże małżonkom w zachowaniu wierności małżeńskiej. Kierownictwo duchowe nie może wyręczać małżonków w podejmowaniu rozwiązań etycznych czy prawnych. Byłoby wówczas wypaczone. Ma ono tak kształtować sumienia małżonków, by byli zdolni oceniać własne czyny, jednoznacznie odróżniać dobro od zła, rozumieć, że grzech ma wymiar nie tylko indywidualny, ale i społeczny, zwłaszcza grzech niewierności małżeńskiej, który dotyka i niszczy całą rodzinę.

Małżeństwo jest związkiem posiadającym charakter przymierza. Oznacza to, że jest ono dobrowolną umową dwóch stron, a motywem jej zawarcia powinna być miłość, polegająca na całkowitym wzajemnym oddaniu. Z przymierza małżeńskiego wynikają przywileje i zobowiązania. Najważniejszym z tych zobowiązań jest dochowanie wierności małżeńskiej, dlatego cudzołóstwo jest zerwaniem przymierza małżeńskiego. Badania socjologiczne w zakresie postaw społeczeństwa polskiego wobec zdrady małżeńskiej pokazały, że następują zmiany nastawienia Polaków co do wymogu wierności małżeńskiej. Chociaż większość respondentów oceniło zdradę małżeńską jako czyn moralnie zły, zwłaszcza osoby deklarujące się jako głęboko wierzące, to jednak znaczna część badanych uzależniała dochowanie

⁵⁹ Por. P. Góralczyk, *Wokół sakramentalnej posługi pojednania w życiu małżeńskim*, w: *Spowiednik małżonków. Vademecum*, s. 66-69.

⁶⁰ Por. A. Bławat, *Rachunek sumienia małżonków środkiem nawrócenia i wzajemnego doskonalenia*, w: *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999, s. 92-99.

⁶¹ Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, nr 8, 12, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. II, s. 454, 455.

⁶² Por. W. Jankowski, *Kierownictwo duchowe w duszpasterstwie rodzin*, w: *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999, s. 111-119.

wierności małżeńskiej od zaistniałych okoliczności. Dlatego duszpasterstwo rodzin powinno wspierać małżonków w dochowywaniu wzajemnej wierności, wynikającej z istoty przymierza małżeńskiego i wyłączności daru miłości małżeńskiej. Działania pastoralne na tym polu wymagają szczególnie delikatnego podejścia i dużej dyskrecji, ponieważ dotyczą najbardziej intymnych sfer życia człowieka, Z racji istoty wierności małżeńskiej działania te powinny koncentrować się na właściwej formacji sumienia ludzkiego, co pomoże w umacnianiu cnoty czystości. Szczególnie sprzyjającą do tego okolicznością jest spowiedź św. i kierownictwo duchowe.

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI

JHWH - BÓG, KTÓRY POZOSTAJE WIERNY SWOIM OBIETNICOM

Kiedy stawia się dziś pytanie o objawienie imienia Bożego JHWH, większość wskazuje na słynny tekst z Wj 3,13-15. Wielość opracowań i teorii poświęconych temu zagadnieniu skupia się głównie, poza kilkoma wyjątkami, na tych trzech wersach oraz ich strukturze gramatycznej¹. Tymczasem należy zauważyć, że nie jest to jedyna wzmianka o objawieniu imienia Bożego w Księdze Wyjścia. Kolejne pojawiają się w Wj 6,2-8; 33,19; 34,6-7.14. Sekwencja ta pozwala sądzić, że mówiąc o objawieniu imienia Bożego w Księdze Wyjścia, trzeba wziąć pod uwagę szersze uwarunkowania wynikające z ich wspólnego kontekstu literackiego i teologicznego. Idąc tym tropem, można założyć, że wzmianki te nie są względem siebie niezależne, ale stanowią swoiste continuum i, dopiero rozpatrywane razem, pozwalają w całej pełni zrozumieć znaczenie imienia Bożego JHWH.

¹ Por. A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, "Communio" 14/1994, s. 36-48; W.H. Brownlee, *The Ineffable Name of God*, "Bulletin of the American Schools" 226/1977, s. 39-46; J. Carreira das Neves, "Jakie jest Twoje imię?" *Egzegeza Wj 3,14*, "Communio" 14/1994, s. 25-35; J.S. Croatto, *Die Relecture des Jahwe-Names. Hermeneutische Überlegungen zu Ex 3,1-15 und 6,2-14*, "Evangelische Theologie" 51/1991, s. 39-49; C. den Hertog, *The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3,14a and Its Context*, "Catholic Biblical Quarterly" 64/2002, s. 213-228; H. Irsiegler, *Von der Namensfrage zum Gottesverständnis. Exodus 3,13-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels*, "Biblische Notizen" 96/1999, s. 56-96; N. Kilwing, *Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14*, "Biblische Notizen" 10/1979, s. 70-79; A. Klawek, *Les noms hébraïques "Jahveh" et "Elohim"*, "Folia Orientalia" 27/1990, s. 5-9; A. Klawek, *The Names Jahweh in the Light of Most Recent Discussions*, "Folia Orientalia" 27/1990, s. 11-12; E.A. Knauf, *YAHWE*, "Vetus Testamentum" 34/1984, s. 467-471; S. Lach, s., *Imię Boże Jhawe (Wj 3,14)*, w: tenże, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, s. 303-312; D.J. McCarthy, *Exod 3:14. History, Philology, and Theology*, "Catholic Biblical Quarterly" 40/1978, s. 311-322; J. Nawrot, *Misja i imię Mojżesza w obliczu objawiającego się Boga (Wj 3,13-18)*, "Poznańskie Studia Teologiczne" 12/2002, s. 33-58; A. Niccacci, *Esodo 3,14a: „Io sarò, quello che ero” e un parallelo egiziano*, "Liber annus. Studium Biblicum Franciscanum", 35/1985, s. 7-26; J. Paściak, *Boże imię Jahwe*, w: J. Chmiel, T. Matras (red.), *Studium Scripture anima teologiae*, Księga Pamiątkowa dla ks. prof. S. Grzybka, Kraków 1990, s. 225-236; A i L. Phillips, *The Origin of I'AM in Exodus 3,14*, "Journal for the Study of the Old Testament" 78/1998, 81-84; M. Rusecki, *Imię Boga „Ja jestem”*, "Communio" 14/1994, s. 3-14; J.C. Siebert-Hommes, J.C., *„Ich werde sein” oder „ich werde da sein”*. *Eine Untersuchung zu Ex 3,14*, w: K.A. Deurloo, J. Diebner (red.), *YHWH-Kyrios-Antitheism or Power of the Word* (Fs. R. Zuurmond; "Dielheimer Blätter Alten Testament" Beihefte 14), Amsterdam, Heidelberg 1996, s. 59-67; J. Tropper, *Der Gottesname YHWH*, "Vetus Testamentum" 51/2001, s. 81-106.

W obecnym opracowaniu uwaga zostanie skupiona na dwóch pierwszych tekstach, które znajdują się w jednym i tym samym kontekście literackim, jakim jest sekcja Wj 3,1-7,7, opowiadająca o powołaniu Mojżesza i pierwszej nieudanej misji u faraona. Oba teksty zostaną omówione w ramach tego wspólnego kontekstu literacko-teologicznego. Dopiero z tej perspektywy odniesiemy się do współczesnego stanu badań na temat etymologii i pochodzenia imienia JHWH oraz właściwej wymowy reprezentującego go tetragramu.

1. JHWH znaczy wierny obietnicom i skuteczny w ich wypełnianiu (Wj 3,13-15; 6,2-8)

Imię Boże JHWH zostaje objawione dwa razy. Raz, gdy Mojżesz zostaje powołany przez Boga, a potem, gdy to powołanie musi być ponowione po kryzysie spowodowanym niepowodzeniem pierwszej misji u faraona. Z punktu widzenia krytyki literackiej, pierwszy opis jest starszy niż drugi. Redaktor Księgi Wyjścia uznał jednak, że oba dają się dobrze wykorzystać dla osiągnięcia pewnego efektu teologicznego.

1.1. Kontekst literacki Wj 3,13-15; 6,2-8

Oba teksty mają wspólny kontekst, jakim jest powołanie Mojżesza. Cała długa sekcja Wj 3,1-7,7 ujęta jest bowiem w ramy podwójnego opowiadania o powołaniu tego męża Bożego: Wj 3,1-4,18; Wj 6,2-7,7. Pomiędzy tymi dwoma relacjami o powołaniu opowiada się o powrocie Mojżesza do Egiptu (Wj 4,19-31) i pierwszej, nieudanej próbie przekonania faraona, aby pozwolił odejść Hebrajczykom na pustynię (Wj 5,1-6,1). Niepowodzenie misji powoduje zaostrzenie ucisku ze strony Egipcjan oraz kryzys zarówno Izraelitów, jak i samego Mojżesza, po którym JHWH musi ponownie przekonać swego wybranego, aby podjął się wykonania powierzonego mu zadania. Taki układ narracji tłumaczy logicznie podwójną relację o powołaniu. Obie perykopy (Wj 3,1-4,17// 6,2-7,7), zawierające interesujące nas fragmenty dotyczące imienia Bożego, oparte są na typowym schemacie powołania, w którym cechą charakterystyczną jest wskazanie trudności uniemożliwiającej przyjęcie powołania ze strony powoływanego (por. Gedeon: Sdz 6,11-24; Jeremiasz: Jr 1,4-9; Saul: 1 Sm 9). Dialog toczący się pomiędzy Mojżeszem i Bogiem jest bardziej rozbudowany niż inne opisy tego typu powołań, a sam powołany podnosi nie jedną, ale aż osiem różnych obiekcji, którymi próbuje wymówić się od podjęcia powierzonej mu przez Boga misji (Wj 3,11.13; 4,1.10.13; 5,22-23; 6,12; 6,30). Na wszystkie wskazane przez Mojżesza problemy JHWH udziela odpowiedzi, zapewniając go o swojej asystencji i ostatecznym sukcesie (Wj 3,12.14-22. 4,2-9.12.14-16; 6,1-8; 6,13-

27; 7,1-5). Pierwsza wzmianka o objawieniu imienia stanowi odpowiedź na drugą obiekcję ze strony Mojżesza (Wj 3,13.14-15). Kolejna zaś jest reakcją na jego lament po nieudanej misji u faraona (Wj 5,22-23; 6,1-8).

1.2. Analiza egzegetyczna Wj 3,13-15

Badany fragment ma schemat typowy dla całej sekcji opisującej powołanie: obiekcja i odpowiedź na nią zawierająca rozwiązanie problemu.

Obiekcja (w. 13)²

Obecny problem postawiony przez Mojżesza jest logiczną konsekwencją poprzedniej części dialogu, w której Bóg, powołując go, zapewniał, że nie powinien bać się faraona, gdyż nie jest ważne, kim jest Mojżesz, ale kto jest nim i kogo on reprezentuje. Kolejne pytanie Mojżesza brzmi więc: „kim Ty jesteś?” Nie chodzi jednak o to, że synowie Izraela zapomnieli w Egipcie imię swego Boga. Z faktu, że człowiek stawia pytania, rodzi się jedynie okazja do pełniejszego objawienia natury Boga Izraela. Tak więc Bóg objawia się nie tylko z własnej inicjatywy, ale także i poprzez dialog prowadzony z poszukującym Go człowiekiem. Nie zmienia to faktu wynikającego z doświadczenia, że im więcej człowiek dowiadyuje się o Bogu, tym bardziej poznaje, że jest On nieprzeniknioną tajemnicą³.

„Bóg ojców” nie ma żadnego dopełnienia, jak zwykle w przypadku stosowania takiej formuły. Można więc sądzić, że Mojżesz ma tym razem na myśli nie tylko Boga patriarchów, ale i Boga każdego indywidualnego Izraelity (por. Wj 3,6). W takim wypadku rzeczywiście ważnym staje się powiedzenie tego, jakie jest Jego imię. W historii Józefa (Rdz 37-50), główny bohater zawsze odróżnia się od swoich braci, mówiąc: „mój ojciec” (Rdz 45,13) lub „wasz ojciec” (Rdz 45,18-19), nigdy zaś „nasz ojciec”. Różnorodność imion Bożych w Księdze Rodzaju, w tym wiele szczególnych określeń w rodzaju: „Bóg Betel” (Rdz 31,13) lub „Bojaźń Izaaka” (Rdz 31,42.53; por. też Rdz 14,18.19.20; 16,13; 21,33 35,7; 49,24)⁴, wskazuje, że pytanie jest bardzo zasadne, a jego właściwy sens brzmi: jakie imię mam im podać? Nie można wykluczyć, że chodzi także o to, iż Izraelici w Egipcie stali się czcicielami innych bogów (Ez 20,7-8; Joz 24,14) i stan zniewolenia ugruntował w nich przekonanie o wyższości tych bogów nad „Bogiem (lub bogami) ojców”. W tym wypadku sens może być więc i taki, że Mojżesz stawia problem w następujący sposób: co nowego o Bogu ojców mam im powiedzieć w obecnej

² W części egzegetycznej niniejszego artykułu wykorzystane zostały opracowania dokonane przez autora na potrzeby komentarza do Księgi Wyjścia przygotowywanego do wydania w serii Nowy Komentarz Biblijny.

³ Por. T. Fretheim, *Esodo*, Torino 2004, s. 87.

⁴ Por. H.C. Brichto, *The Names of God*, New York, Oxford 1998, s. 3-36.

sytuacji? Imię nie ma bowiem dla starożytnych czysto symbolicznego sensu, ale objawia coś na temat charakteru tego, który je nosi. Wyraża jego osobowość i opisuje dokonania⁵. Pytanie wymaga odpowiedzi i za chwilę zostanie ona podana. Niektóre fragmenty tekstu qumrańskiego⁶ pokazują jednak, że oryginalnie cała sekwencja z w. 13 mogła nie istnieć i Bóg powiedział swoje imię bez uprzedniego pytania ze strony Mojżesza, co tłumaczyłoby także fakt, że według Jahwisty, imię Boże było znane od początku dziejów ludzkości (por. Rdz 4,26).

Objawienie imienia (w. 14-15)

Bóg, powołując się na swoje imię, czyni to zawsze w kontekście potwierdzającym, że jest blisko swego ludu (por. Iz 52,4-6; Ez 36,22-26). Zastosowana w w. 14 konstrukcja gramatyczna 'ehjeh 'āšer 'ehjeh, określana przez gramatyków jako *idem per idem* (to samo przez to samo), stosowana jest na określenie czegoś, co z zasady jest nieokreślone i nie istnieje możliwość wyraźniejszego opisanie tej rzeczywistości⁷. Formuły tego typu tworzą specyficzny rodzaj paranomazji, w której pierwszy człon wypowiedzi jest precyzowany za pomocą podobnego lub identycznego słowa w drugiej jej części. Chodzi zatem o pewien rodzaj gry słów oparty na podobnym brzmieniu wyrazów. (por. Rdz 2,23; 11,9; 17,5; 21,3+6; 27,36; 1 Sm 25,25). Faktem jest jednak, że konstrukcja imienia Bożego w Wj 3,14 nie ma swojej dokładnej paraleli w Starym Testamencie, tak w innych formułach należących do grupy *idem per idem*, jak i tym bardziej w jakiegokolwiek z biblijnych paranomazji⁸. Najczęściej tłumaczy się ten zwrot w sposób, jaki uczyniła to Wulgata: *sum qui sum* - „Jestem, który Jestem”. Forma *imperfectum* od rdzenia *hjh* rozumiana jest zasadniczo jako *futurum*, zaś chcąc wyrazić sens: „jestem tym, kim jestem”, należałoby użyć innej konstrukcji gramatycznej⁹. Również poprzedzający badany fragment w. 12 wyraźnie akcentuje aspekt przyszłości, widoczny dobrze w całej perykopie. LXX tłumaczy zwrot w sensie: *ego eimi ho ōn* - „Jestem tym, który istnieje/jest istniejący”, co jeszcze bardziej komplikuje zrozumienie tej wypowiedzi. W deklaracji z tekstu masoreckiego nie ma bowiem stwierdzenia o charakterze ontologicznym, podkreślającym istnienie Boga lub jego stwórczą moc wobec tego, co istnieje, lecz fakt jego historio-zbawczej

⁵ Por. D. Rybol, *Znaczenie imienia w najstarszych cywilizacjach starożytnego Bliskiego Wschodu*, Scriptura Sacra 8-9/2005, s. 49-63.

⁶ Por. J. Davila, *The Name of God at Moriah: An Unpublished Fragment from 4QGenEx*, „Journal of Biblical Literature” 110/1991, s. 577-582.

⁷ Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax*, Roma 1993, § 158o.

⁸ Por. N. Kilwing, *Noch einmal*, s. 70-79.

⁹ Por. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18* (Anchor Bible 2), New York 1999, s. 204-205.

aktywności, która była, jest i będzie zawsze cechą charakterystyczną Boga Izraela¹⁰. Użycie tej samej formy czasownika w pierwszej osobie w całym bezpośrednim kontekście tej deklaracji (ww. 12.14-16; 4,12.15; por. 6,7; 29,45) pozwala sądzić, że w imieniu Boga wyraża się zapewnienie, iż Bóg pozostaje niezmienny w swoich decyzjach odnośnie do potomków trzech wielkich patriarchów Izraela, a więc był i będzie "z" i "dla" tego ludu jego wybawcą i opiekunem. Formuła sugeruje aktualność obietnic patriarchalnych i wierność Boga wobec siebie samego. Gdziekolwiek Bóg chce być uznany za Boga, musi pozostać tym samym Bogiem, jakim był wobec antenatów narodu.

Synowie Izraela nie mają zatem do czynienia z Bogiem arbitralnym, kapryśnym i zmiennym, lecz Bogiem, który konsekwentnie realizuje swoje obietnice. Izrael może zrozumieć sens tego imienia tylko patrząc na swą własną historię, a samą historię rozważać, patrząc na nią z perspektywy imienia Bożego¹¹.

Koncepcje interpretacyjne zakładające, że Bóg daje tu odpowiedź wymijającą lub wręcz odmawia objawienia swego imienia w myśl zasady: znać czyjeś imię, znaczy w istocie mieć nad nim władzę, nie należą dziś do popularnych teorii egzegetycznych. Takiemu rozumieniu zaprzecza kontekst bliższy całej wypowiedzi (por. ww. 14b-16). Nie przyjęły się też próby zmiany formuły deklaracji, np., zmiana drugiego „jestem” z pierwszej osoby liczby pojedynczej na trzecią (por. wersja LXX). Druga część wiersza (w. 14b; por. w. 15b) ma cechy języka prorockiego (formuła posłania z konkretnym przesłaniem) i bez wątpienia otwiera treść tego, co ma być przekazane, na przyszłość, odwołując się do doświadczenia z przeszłości. Można więc sądzić, że w tle obecnej wypowiedzi stoi prorocka tradycja interpretacyjna imienia Bożego. Z różnych paraleli, przytaczanych w dyskusji, można wyciągnąć wniosek, że Wj 3,14 teologiczno-historycznie sytuuje się pomiędzy Oz 1,9; 11,7-11 a Iz 43,9-13; 45,1-7; 52,6¹².

Pierwsza część wiersza 15 jest połączeniem treści w. 14b z w. 6. W drugiej słowo „pamięć”, („wspomnienie”) wydaje się stanowić synonim rzeczownika „imię”. „Pamięć” zawiera w sobie jednak konotacje wynikające z doświadczenia historycznego, które jest treścią samego imienia Bożego objawionego przed chwilą Mojżeszowi. Gwarantuje niezmiennność Boga. Podobną paralelę tworzą także dopełnienia „na wieki” i „z pokolenia na pokolenie”. O ile jednak *’ōlām* w Biblii oznacza długi i nieokreślony czas, trwanie i niezmiennność, choć niekoniecznie w sensie absolutnym, obecnym we współczesnym rozumieniu słowa „wieczność”, o tyle tłumaczenie *dōr* jako

¹⁰ Por. A. Niccacci, *Esodo 3,14a*, s. 17-25.

¹¹ Por. T. Fretheim, *Esodo*, s. 88.

¹² Por. H. Irsiegler, *Von der Namensfrage*, s. 82-84.

„pokolenie” może być kontrowersyjne. Protosemickie *dwr* opisuje rozciągnięcie w czasie i przestrzeni. Jeśli przyjąć je za właściwe także w obecnym miejscu, uzyskuje się doskonały poetycki paralelizm podkreślający przede wszystkim niezmienny charakter Boga i jego zbawczej woli.

1.3. Analiza egzegetyczna Wj 6,2-8

W odpowiedzi na lament Mojżesza z Wj 5,22-23 Bóg informuje go o tym, co spotka teraz faraona i zapowiada wyzwolenie ludu (Wj 6,1). Następująca za tą deklaracją perykopa Wj 6,2-12 zawiera dialog Mojżesza z Bogiem (6,2-12). Wtrącenie o niepowodzeniu misji wśród ludu (w. 9) dzieli go na dwie sekcje: przesłanie skierowane do ludu na temat tożsamości Boga, przymierza zawartego przez przodków i skutków tego faktu dla obecnej generacji (ww. 2-8) oraz misja Mojżesza do faraona (ww. 10-12). Uwaga nasza skupiona zostanie na pierwszej części tego dialogu.

Bóg przodków (w. 2)

Po tym jak JHWH potwierdził swój plan zbawienia wobec Izraela (w. 1), powtórnie objawia swoją tożsamość. Formuła „Ja jestem JHWH” (*'ānî JHWH*; ww.2.6.8) w obecnym kontekście nie oznacza tylko kapłańskiej wersji objawienia imienia Bożego JHWH, ale potwierdza niezmienność Boga w realizacji złożonych przez Niego obietnic oraz jego mocy ukazanej w ich urzeczywistnianiu. Taki sens potwierdza jej późniejsze użycie w Księdze Wyjścia (Wj 7,15.17; 8,18; 10,2; 12,12; 14,4.18; 15,26; 16,12; 20,2; 29,46; 31,3) oraz równie częste zastosowanie u proroków okresu wygnania (Ezechiel i Deutero-Izajasz). Ogólnie rzecz ujmując, formuła pojawia się tam, gdzie chodzi o uroczyste potwierdzenie złożonych obietnic lub wydanych rozkazów. Również obecny kontekst (por. 6,2-8) wskazuje, że chodzi o potwierdzenie relacji przymierza pomiędzy Bogiem i patriarchami (ww. 4-8) oraz aktualności wynikających z niego obietnic i zobowiązań, których wypełnienie jest już bliskie (ww. 6-7.11.13).

JHWH - imię, którego nie znali przodkowie (w. 3)

Czasownik „widzieć” opisuje objawienia Boga dokonane wobec patriarchów (Rdz 12,7; 17,1; 18,1: Abraham; Rdz 26,2: Izaak; Rdz 35,1.9; 48,3: Jakub). Możliwe, że wyraża on mniej intymną relację niż ta, która wynika z czasownika „poznać”. Bóg ukazał się im „jako” (tzw. *be-essentiae*)¹³, tzn. w realiach, które wyraża sobą imię „El Szaddaj”, obecne w opowiadaniach o patriarchach. W materiale należącym do P zawsze pozostaje ono w ścisłej

¹³ Gesenius' *Hebrew Grammar*, E. Kautzsch, A.E. Cowley (red.), Oxford 1910 (reprint), § 119i; P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar*, § 133c.

relacji z przymierzem (Rdz 17,1; 28,3; 35,11; 48,3.14; 49,25; por. też Iz 13,6; Jl 1,15; Ez 1,24; 10,5; Ps 68,15; 91,1; Hi 5,17-40,2). Mimo wielu prób nie udało się do dzisiaj wskazać przekonującej etymologii tego imienia, ani odtworzyć jego przedkapłańskiego pochodzenia¹⁴. Formant „El” oznacza Boga, zaś „Szaddaj” może mieć w tym układzie gramatycznym różne znaczenia. Zwykle w tego typu imionach (*El 'Eljon* Rdz 14,18-22; *El Ro'i* Rdz 16,13; *El 'Olam* Rdz 21,33; *El Betel* Rdz 35,7) wzajemny stosunek obu formantów może być trojaki: 1) rzeczownik + przymiotnik (Bóg jest Szaddaj); 2) dwa rzeczowniki w układzie apozycji (Bóg i Szaddaj to dwa równorzędne imiona bóstwa); 3) dwa rzeczowniki, drugi pozostaje w relacji dopełniaczowej wobec pierwszego (Bóg z Szaddaj). Fundament słowa „Szaddaj” może stanowić rdzeń *šdd*, opisujący gwałtowne zniszczenie; rzeczownik *šdd*, który w tekstach ugaryckich i biblijnych oznacza „pies”, „źródło pokarmu” (Ps 22,9); kananejski rzeczownik *šd* (hebr.: *šādeh*) - „pole” (Bóg [uprawnego] pola? Bóstwo płodności i urodzaju?). Fonetycznie blisko analizowanego określenia stoi także rzeczownik *šēd*, występujący w Biblii tylko w liczbie mnogiej i w kontekście idolatrycznym. Często tłumaczony jest on jako „demony”, ale bliższa analiza wskazuje raczej na obce bóstwa niż postaci demoniczne w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁵. Inne możliwe etymologie wiążą się z akadyjskim *šadu* - „góra” (Bóg z góry/mieszkający na górze) lub egipskim *šdj* - „wybawiciel”, przydomkiem łączonym z różnymi bóstwami. Nie ulega wątpliwości, że zarówno w materiale pozabiblijnym (Egipt, Ugarit, Deir 'Ailla), jak i w samej Biblii, kontekst oraz proponowane źródłosłowy wskazują na elementy teoforyczne.

Autor kapłański podkreśla, że teraz następuje kolejny etap objawienia się Boga. Wobec patriarchów nie zostało objawione imię JHWH. Gramatyczna konstrukcja tej części wiersza budzi wiele kontrowersji¹⁶, gdyż nie ma pewności, czy zwrot „moje imię” jest dopełnieniem dla dwóch podmiotów w zdaniu, czy dotyczy tylko drugiej jego części i pełni rolę biernika określanego przez gramatyków jako *accusativus* ograniczenia lub specyfikacji¹⁷. Ponadto nie wynika z tej konstrukcji jednoznacznie, czy chodzi o to, że przed Mojżeszem nie było znane imię JHWH, czy też o to, że Bóg nie

¹⁴ Por. H. Niehr, G. Steins, w: *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*, G. J. Botterweck i in.(red.), Stuttgart-Berlin-Köln 1973-1995, t. VII, s. 1078-1104; E.A. Knauf, w: "Dictionary of Deities and Demons in the Bible", K. Van der Toorn i in. (red.) Leiden 1999, s. 749-753

¹⁵ Por. J. Lemański, *Szatan i inni. Kilka uwag o demonologii Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne*, Księga pamiątkowa dla ks. prof. B. Wodeckiego, Warszawa 2001, s. 186.

¹⁶ Por. W.R. Garr, *The Grammar and Interpretation of Exodus 6,3*, "Journal of Biblical Literature" 111/1992, s. 385-408; G.E. Whitney, *Alternative Interpretation of Iô' Ex 6,3 and Jeremiah 7,22*, "Westminster Theological Journal" 48/1986, s. 151-159.

¹⁷ Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* § 126g.

objawił patriarchom swej pełnej tożsamości, którą wyraża Jego imię? (por. Ps 83,19). Imię odzwierciedla naturę Boga i reprezentuje Jego obecność wśród ludzi, jest jego „akustyczną ikoną”¹⁸, wyrazistą szczególnie w kontekście anikonicznego kultu starożytnego Izraela. Patriarchowie nie znali imienia Bożego JHWH nie tyle w sensie dosłownym, ile dlatego, że nie doświadczyli w pełni rzeczywistości, którą ono reprezentuje. Spotkali Boga Przymierza, usłyszeli Jego obietnice, ale dopiero ich potomstwo staje się świadkiem pełnej ich realizacji. W tym też sensie poznają doświadczalnie sens imienia Bożego, pod którym JHWH przedstawił się Mojżeszowi na Synaju (por. Wj 3,14).

Treść imienia Bożego JHWH (w. 4-8)

Partykuła *gam* wyraża kontynuację, a zarazem wzmocnienie poprzedniej wypowiedzi. Bóg ukazał się patriarchom, „i ponadto” zawarł z nimi swoje przymierze. Tradycja P nie stosuje w zwrocie „ustanowić (lub zawrzeć) przymierze” klasycznego czasownika *kārat* - „przeciąć”, lecz czasownik *qūm* - „podnieść” (czasem też *nātan* - „dać”). Różnica może wynikać z tego, że pierwszy z nich podkreśla bardziej moment inicjacji przymierza, zaś drugi odwołuje się do czegoś, co już zaistniało i wymaga kontynuacji lub wypełnienia¹⁹. Taki sens czasownik *qūm* przyjmuje w osnowie ął w sytuacjach, gdy mówi się o zobowiązaniach. Wówczas tłumaczy się go bądź jako „być wiążącym/nadał obowiązywać” (por. Lb 30,5-12 P), bądź jako „być wypełnionym/być w mocy” (por. Pwt 19,15; Iz 14,24).

Ziemia pobytu patriarchów zostaje nazwana wprost: ziemią Kanaan. Abraham przybył tam z Mezopotamii (Rdz 11,31; 23,4), nigdy jednak nie stał się jej właścicielem. Jedyne skrawek Ziemi Obiecanej, który nabył zgodnie z prawem od Efrona Hetyty, to grotę w Makpela koło Hebronu, zakupioną na grób dla Sary (Rdz 23). Z upływem czasu stała się ona grobem rodzinnym, w którym spoczął także sam Abraham i większość jego potomków. Posiadanie tej ziemi w pełnym tego słowa znaczeniu nie wynika jednak z tego aktu własności, lecz z obietnicy złożonej przez Boga (Rdz 17,2-8). Podkreśla to ostatnia część wiersza, w której dwukrotnie powraca rdzeń *gwr*, wyrażający ideę pobytu gdzieś jako obcy.

O tym, że JHWH usłyszał narzekania/jęki swojego ludu, autor kapłański informował już w Wj 2,24. Teraz podkreśla to dodatkowo zaimek „ja”. (w.5). Zwrot „pamiętać o przymierzu” wskazuje przede wszystkim na to, że jest ono aktualne również dla potomków Abrahama.

JHWH mówi, że obiecał ziemię patriarchom (Wj 6,4) oraz, że jest świadomym ucisku Izraela w Egipcie (Wj 6,5). Dla tych dwóch racji,

pamiętając o swoim przymierzu i złożonych obietnicach, postanawia teraz działać. Powraca ważna formuła: „Ja jestem JHWH” (por. ww.2.7.8), która wskazuje na aktywną i skuteczną obecność Boga w dziejach Izraela. Tym razem Jego działania opisują trzy czasowniki. Pierwszy z nich to „wyprowadzić”, jedno z technicznych słów stosowanych na opisanie wyzwolenia w tradycji exodusu, które w obecnym kontekście przyjmuje sens „wyzwolić” z jarzma egipskiego (por. Wj 1,11; 6,7). Drugi, „ocalić” podkreśla aspekt wybawienia. Tym razem dotyczy on pracy Izraelitów na rzecz faraona. Rdzeń *bd* - „służyć”, który jest podstawą rzeczownika *‘ābōdāh*, przywołuje na pamięć fundamentalne pytanie: komu ma służyć Izrael? Faraon, przeciwstawiając się Bogu, kazał przedstawicielom Izraela powrócić do ich niewolniczej służby (por. Wj 5,18). Bóg teraz zapowiada, że wyzwoli swój lud od tego zniewolenia. Jest to odpowiedź na zarzuty Mojżesza wypowiedziane w Wj 5,23. Trzeci z czasowników to *gā'al*. Najogólniej mówiąc, opisuje on wypełnienie obowiązków rodzinnych wobec kogoś bliskiego, kto znalazł się w sytuacji grożącej utratą wolności, własności rodzinnej lub życia. Rdzeń wyraża zatem koncepcję solidarności rodzinnej i obrony praw rodu lub klanu²⁰. W obecnym kontekście użycie tego rdzenia wyraźnie nawiązuje przede wszystkim do obowiązku spoczywającym na najbliższym krewnym, który ma za zadanie wykupić członków swego rodu z niewoli (Kpł 25,47-49). Sposób zbawczego działania Boga określają metaforyczne zwroty „wyciągnięty ramieniem” i „wielkie wyroki”. Gest ręki wyciągniętej w walce łączy się z użyciem broni i agresją (por. Hi 15,25). Drugi zwrot opisuje wyroki wydawane przez JHWH na Egipt (Wj 6,6; 7,4) i jego bogów (Wj 12,12; Lb 33,4). Stosowany szczególnie często przez Ezechiela (10 z 16 zastosowań w całej Biblii), oznacza u niego sprawiedliwą karę spadającą na Judę lub obce narody (zwłaszcza na Egipt; por. Ez 30,14-19), która pozwala poznać ludowi, że „Ja jestem JHWH”.

Kolejna obietnica, poprzez użycie słowa „wezmę”, oznacza w tym wypadku formalną adopcję ze strony Boga. Formuła, w której termin ten został użyty, jest jedną z kilku klasycznych formuł zawarcia przymierza. W Pięcioksięgu po raz pierwszy pojawia się przy okazji obietnic złożonych Abrahamowi (Rdz 17,7), po raz drugi wraca w obecnym wierszu, gdy JHWH zapowiada bliskie już wybawienie (w.6) i wprowadzenie do Ziemi Obiecanej (w. 8), a po raz trzeci pojawi się w Kpł 26,12, gdy mowa będzie o wspólnocie kultowej zgromadzonej wokół Namiotu Spotkania. Sekwencja jest więc wyraźnie progresywna (inne wersje por. Wj 29,45; Kpł 11,45; 22,32-33; 25,38; 26,45; Pwt 7,6; 26,17-18; 29,13; Iz 43,1; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31,33; Ez 11,20; Oz

¹⁸ Por. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 272.

¹⁹ Por. H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, Stuttgart 1991, s. 81-82.

²⁰ Por. H. Ringgren, w: *Theologische Wörterbuch Alten Testament*, G. J. Botterweck i in. (red.) Stuttgart-Berlin-Köln 1973-1995, t. I, s. 884-890.

2,1.25). W obecnym wierszu akcentuje się dwustronny charakter tej wzajemnej relacji. JHWH deklaruje, że przyjmuje Izraelitów jako swój lud, ale i ten Jego lud musi rozpoznać poprzez zbawcze dzieła, że JHWH jest jego (dosłownie: waszym) Bogiem. Konstrukcja: „Ja jestem JHWH, wasz Bóg” pojawia się tu pierwszy raz w Biblii i akcentuje „poznanie” tego, kim jest JHWH dla Izraela poprzez działania podjęte przez Niego na rzecz ludu²¹.

Powtórzona ponownie formuła „Ja jestem JHWH” służy zagwarantowaniu obietnicy wyzwolenia (ww. 6.7.8). Zwrot „podnieść rękę” wiąże się z gestem przysięgi i w obecnym wypadku stanowi jej metaforę (Lb 14,30; Pwt 32,40). JHWH obiecał patriarchom „ziemię”, a wypełnienie tego zobowiązania dokona się wobec ich potomków, do których teraz posyła On Mojżesza. Ziemia Kanaan, w której przebywali jako „obcokrajowcy” (Wj 6,4; por. Rdz 17,8; 28,4; 35,12), zostanie im teraz dana na własność. Zapowiedź wskazuje, że czas ich pobytu w Egipcie dobiega końca, a terminologia, użyta na określenie prawa własności wobec ziemi, zaczerpnięta została z teologii deuteronomistycznej (Pwt 33,4).

2. Najstarsze świadectwa archeologiczne imienia JHWH

Powszechnie stosowana w Biblii hebrajskiej forma JHWH, czyli tetragram, uznawana jest za oryginalną, a formy skrócone: *Jah*, *Jahû*, *Jô* za wtórne²². Poza Biblią znajduje się w wielu tekstach zapisanych pismem alfabetycznym w dialekcie północno-zachodnio-semickim począwszy od IX aż po VI wiek przed Chrystusem²³. Najstarszy z nich pojawia się już na słynnej steli Meszy²⁴, a forma skrócona JHW na ostrakonach z Kuntillet 'Ajrud (IX w.)²⁵. Od niej prawdopodobnie pochodzą skrócone wersje: *Jah*, *Jahû*, *Jô*, spotykane często w imionach teoforycznych (El-jasz, Jo-natan, Je-remiasz, Iza-jasz), czy poetycka aklamacja Hallelu-jah (Wj 15,2)²⁶. Trzeba zauważyć, że

²¹ Por. E. Rendtorff, *Die „Bundesformel”. Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160), Stuttgart 1995, s. 20-24.29-30.

²² Por. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge - London 1973, s. 61.

²³ Por. L. Viganò, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976. Por. też M. Weippert, *Jahwe* (1977), w: tenże, *Jahwe und die anderen Götter* (FAT 18). Tübingen 1997, s. 35-37.

²⁴ Por. KAI 181.18.

²⁵ Por. Z. Meshel, C. Meyers, *The Name of God in the Wilderness of Zin*, "Biblical Archeologist" 39/1976, s. 6-10 zvl. 8 Abb. 2; por. też J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: the Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, "Zeit schrift für alttestamentliche Wissenschaft" 94/1982, s. 2-20; M. Weinfeld, *Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and the Significance*, "Studi Epigrafici e Linguistici" 1/1984, s. 121-130.

²⁶ Por. S. Norin, *Jô-Namen und Jêhō-Namen*, "Vetus Testamentum" 29/1979, s. 87-97; 30/1980, s. 239-240; A.R. Millard, *YH et YHW Names*, VT 30/1980, s. 208-212.

pełna forma tetragramu nigdy nie pojawia się w imionach ani nazwach o charakterze teoforycznym. Na niektórych ostrakonach i papirusach z Elefantyny występuje także forma JHH²⁷.

Również w tekstach asyryjskich i babilońskich, zapisywanych pismem klinowym, pojawiają się liczne imiona własne osób pochodzących z Izraela i Judy, w których występuje formant teoforyczny od imienia JHWH. W tekstach asyryjskich element taki pojawia się po raz pierwszy w IX wieku, za czasów Salmanassara III, wraz z imieniem izraelskiego króla Jehu, zapisanego jako *la-û-a*²⁸ oraz nieco później, za jego następcy, Adadnirari III, w imieniu kolejnego władcy Izraela – Joasza, zapisanego jako *la-'a-su*²⁹. W tekstach babilońskich pierwsze świadectwa tego typu imion pochodzą z czasów Nabuchodonozora II, kiedy wymienia się imię króla Judy – Jojakina, zapisywane jako *la-'-û°/la-'u°/la-a-û°/la-ku-û°*³⁰. Najbardziej reprezentatywne w okresie neobabilońskim są formy *la-'-û*, *la-o-û*, lub *la-ku-û*, a później, w czasów Achemenidów pojawiają się transkrypcje, takie jak: *la-a-hu-û/ua* i *ia(-a)-ma*. Ostatnią formę czyta się bez wątplenia jako *-ia(-a)-wa*³¹.

3. Wymowa tetragramu

Wymowa tetragramu jako „Jahweh” jest bardzo prawdopodobna, choć nie do końca pewna. Po powrocie z wygnania babilońskiego święte imię Boga wymawiał raz do roku tylko arcykapłan, wchodząc do najświętszego miejsca w świątyni. Wraz ze zburzeniem sanktuarium przez Rzymian zanikła także tradycja jego wymowy. W samej Biblii wymowę tetragramu zastępowało określenie: „Adonaj-Pan”, które zaznacza punktacja masorecka, podpisując samogłoski tego ostatniego pod spółgłoskami imienia JHWH³². W efekcie czytane razem dają one niepoprawną formę „Jehowa”. Przedmasoreckie zapisy wymowy, zachowane w pismach Ojców Kościoła odwołujących się do tradycji samarytańskiej, przekazują greckie ekwiwalenty tej wymowy w formie: *Iaoue/Iauai* (Klemens Aleksandryjski III w. po Chr.)³³, *Iabe/labai* (Epifaniusz

²⁷ Por. M. Weippert, *Jahwe*, s. 36.

²⁸ Por. M. Weippert, *Jau(a) mār Hunrî – Joram oder Jehu von Israel?*, "Vetus Testamentum" 28/1978, s. 113-118.

²⁹ Por. S. Page, *A Stela of Adad-Nirari III and Nergal-Ereš from Tell al Rimah*, Iraq 30/1968, s. 142.

³⁰ Por. M. Weippert, *Jahwe*, s. 38.

³¹ Por. E. Lipiński, „Jahweh”, w: P.-M. Bogaert i inni (red.), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, s. 734.

³² Czasem pojawia się też błędna pisownia z samogłoskami od imienia 'êlôhîm, dając w efekcie zapis *jêhōwîh*.

³³ *Strom.* 5,6,34.5 .

z Salamis IV w. po Chr.³⁴/ Teodoret z Cyru V w. po Chr.³⁵). Greckie „b” jest tu fonetycznym odpowiednikiem hebrajskiego „waw”. Powyższe świadectwa pozwalają sądzić, że przedmasorecka tradycja fonetyczna w odczytywaniu teragramu brzmiała *Jahwē*. Odnośnie skróconej formy z Elefantyny *Jhw/Jhh* wymowa była *Jahō* (nie *Jahū*). Potwierdza to grecki ekwiwalent *jaō*³⁶. Takiej pewności nie ma natomiast w odniesieniu do podobnej formy *Jhw* z Kuntillet 'Ajrud. Natomiast masorecka punkcja dla skrótu *Jh*, wokalizowanego jako *jāh*, znajduje swoje potwierdzenie w greckich odpowiednikach zapisywanych jako *Ia* (tak cytowany już Epifaniusz; podobnie łacińskie *Ia* u Hieronima)³⁷.

4. Etymologia imienia JHWH

Jakkolwiek z punktu widzenia historii religii, a także teologii, ważniejsze jest to, jakie cechy przypisują Bogu jego czciciele, niż dochodzenie oryginalnej etymologii imienia, to jednak sama kwestia tej etymologii nie może zostać pominięta³⁸. Istnieje względna zgoda co do tego, że zapis JHWH stanowi najstarsze, oryginalne i pełne brzmienie imienia Bożego, które pochodzi od koniugacyjnej formy czasownika *hwj* z prefiksowym formantem *ja-* należącym do trzeciej osoby liczby pojedynczej³⁹. Z dużym prawdopodobieństwem chodzi o osnowę przyczynowo-sprawczą hifil, która dla tego rdzenia, poza syryjskim, jest nieznaną w innych językach semickich⁴⁰. Praktycznie użycie tej formy jako imienia Bożego sprawiło, że nabrała ona cech rzeczownika. Przykłady takiego procesu urzeczownikowienia formy czasownikowej można znaleźć w antycznych toponimach semickich: *iakrub-El* - „On pobłogosławił”, *iatūr-Mēr* - „Mer powrócił”, *Ikšudum* - „On pochwycił”, *iaitha'(um)* - „On wybawia”, *ia'ûq* „On trzyma na boku”, *Iagût* - „On pomaga” itp.⁴¹.

³⁴ *Adv. Haer* 1,3,40,5 (MPG 41,685).

³⁵ *Quaest. in Ex XV* (MPG 80,244); *haer.fab.comp.* 5,3 (MPG 83,460).

³⁶ Por. M. Weippert, *Jahwe*, s. 39.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. K. Van der Toorn, „Yahweh”, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. Van der Toorn i in. (red.) Stuttgart-Berlin-Köln 1973-1995, s. 913.

³⁹ Por. H.O. Thompson, „Yahweh”, w: *Anchor Bible Dictionary*, D. J. Freedman (red.) New York 1992, t. VI, s. 1011; M. Görg, „Jahwe”, w: *Neues Bibel Lexikon Zürich-Düsseldorf*, t. II, s. 261; T. Fretheim, „Yahweh”, w: *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* W.A. VanGemeren, London 1997, t. IV, s. 1295.

⁴⁰ Por. D.N. Freedman, „JHWH”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck, Grand Rapids 1085 i in. (red.), t. V, s. 513.

⁴¹ Por. M. Görg, *Jahwe- ein Toponym?*, „Biblische Notizen” 1/1976, s. 7-14; M. Görg, *JHWH – ein Toponym? Weitere Perspektiven*, „Biblische Notizen” 101/2000, s. 10-21; E. Lipiński, „Jahweh”, s. 735; K. Van der Toorn, „Yahweh”, w: *Dictionary of Deities and Demons*, s. 913.

Przedmiotem kontrowersji pozostaje jedynie znaczenie formy czasownikowej. Rdzeń *hwj* (pochodzący od *hjh*, *hwh*) może znaczyć: „upaść”, „wiał” (o wietrze), „być zapalczywym”, „mówić”, „istnieć”, „być”, a w formie kauzatywnej hifil także „stwarzać”⁴².

Większość tych propozycji znaczeniowych sprowadza się do podstawowego znaczenia rdzenia *hwj* wyrażającego ideę wydawania dźwięku lub dmuchania, a sama forma rdzenia jest najprawdopodobniej onomatopeją⁴³. Zatem można uznać sens „dmuchać” za najbardziej antyczne ze znaczeń. W kontekście zjawisk teofanijnych, w których efekty dźwiękowe odgrywają zasadniczą rolę (por. Wj 19; zwłaszcza 1 Krl 19,12), idea Wellhausena (i Ewalda)⁴⁴, że pierwotny sens imienia JHWH mógł brzmieć: „JHWH dmuchnął”, lub „JHWH dmucha/dmie” nie jest pozbawiona sensu⁴⁵. Wiele wskazuje na to, że pierwotnie JHWH reprezentował typ bóstwa atmosferycznego władającego deszczem i burzą, podobnie jak konkurencyjny wobec niego Baal (z Tyru). Oryginalnie *ba'al* to epitet boga o imieniu Hadad. Z czasem epitet sam nabrał cech imienia własnego. W Biblii ewidentnie stanowił on realną konkurencję dla JHWH i w początkowej fazie tego „konfliktu” był równorzędnym partnerem, zwłaszcza za czasów, gdy w Izraelu panowała dynastia Omridów⁴⁶.

Z drugiej strony obecna już w Wj 3,14 forma imienia Bożego wskazuje na to, że Izraelici rozumieli imię swojego Boga jako swego rodzaju skrót od dłuższej sentencji. Materiał porównawczy do tego zjawiska znajduje się w tekstach akadyjskich. Wśród wielu różnych amoryckich imion są także i takie, które zawierają rdzeń *hwj*, połączony z teonimem i tłumaczonych w oparciu o sens „być/stać się” lub „sprawić; aby być widocznym/ukazać się”: *Jahwi-ilum* - „Bóg się objawił” czy *Jahwi-Adad* - „Adad się objawił”⁴⁷. Nie mniej imion o podobnej konstrukcji wiąże się z deifikacją zmarłych przodków⁴⁸. Stąd pojawiła się hipoteza, że również i imię JHWH jest

⁴² Por. R.A. Bowman, *Yahwe the Speaker*, *Journal of Near Eastern Studies* 3/1944, s. 1-8; S.D. Gitin, *YHWH the Passionate*, *VT* 6/1956, s. 1-9; P.A.H. de Boer, *Yhwh as Epithet Expressing the Superlative*, „*Vetus Testamentum*” 24/1974, s. 233-235.

⁴³ Por. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, L. Koehler; W. Baumgartner (red.), Leiden 1995, t. I, s. 232; *Dictionary of Classical Hebrew*, D.J.A. Clines (red.) Sheffield 1995, t. II, s. 503-504.

⁴⁴ Por. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin³ 1897, s. 25 Anm. 1. Por. też E.A. Knauf, *Yahwe*, *VT* 34/1984, 469; tenże, *Midian*, Wiesbaden 1988, s. 43-48.

⁴⁵ Por. E. Lipiński, „Jahweh”, s. 735.

⁴⁶ Na ten temat szerzej por. M.S. Smith, *The Early History of God*, Grand Rapids² 2002, 65-107.

⁴⁷ Archiwum królewskie z Mari 23, 87:7; 448:13. Por. też A. Finet, *Réflexion sur l'onomastique de Mari et le Dieu des Hébreux*, w: *Mélanges Armand Abel*, t. III, Leiden 1978, s. 64-78.

⁴⁸ Por. M. Stol, *Old Babylonian Personal Names*, „*Studi Epigrafici Linguistici*” 8/1991, s. 203-205.

oryginalnie związane ze czią jakiego zmarłego przodka. Dość ciekawa wydaje się hipoteza De Moor'a⁴⁹, aby uznać imię JHWH za ekwiwalent formy *Jahwe-El* i tłumaczyć je w sensie „Mój El (Bóg) jest obecny (jako pomagający)” a źródło tego imienia widzieć w ubóstwieniu jednego z przodków proto-Izraelitów⁵⁰. Za taką hipotezą może przemawiać zarówno fakt, że nazwa „Izrael” nie zawierała pierwotnie formantu teoforycznego od imienia JHWH, lecz teonim El, zaś imię jednego z praprzodków Izraelitów: Jakub (*Ja'ăqōb*) jest skrótem od *J'qb-'l* (por. amoryckie *Jahqub-el*) – „Mój El (Bóg) idzie blisko niego/strzeże go”⁵¹. Podstawowy problem w przyjęciu tej hipotezy leży w tym, że „trudno jest uwierzyć w to, iż główne bóstwo Izraela, czczone w kulcie, który został przywieziony do Palestyny, było oryginalnie ubóstwionym przodkiem”. Choć takie bóstwa są znane na starożytnym Bliskim Wschodzie, to jednak nigdy nie odgrywały wiodącej roli w żadnym panteonie. Ich kult pozostawał lokalnym kultem przodka, ograniczonym do ściśle określonej grupy⁵².

Wielu badaczy, trzymając się tezy, że imię JHWH jest skrótem dłuższego epitetu, widziało w tetragramie formę liturgiczną pochodzącą od zwrotu: „On, który stworzył (*jahwi*) zastępy (niebieskie)” związana z biblijnym określeniem „JHWH Sabaoth”⁵³ lub pochodną innych, zaginionych już dziś form wyznania wiary w JHWH, jak: „El stworzył (*jahweh*) Izraela” (por. Rdz 33,20) lub „El stworzył (*jahweh*) wiatry”⁵⁴. Przy takim rozumieniu oryginalną formą imienia Boga Izraela jest El, a nie JHWH, gdyż drugie imię wyraża raczej charakterystykę Boga Izraela: „El, który się objawia” (por. Ps 118,27)⁵⁵. Hipoteza ta, choć ciekawa, ma swoje słabości. Proste porównanie JHWH z Elem z tekstów ugaryckich pozwala sądzić, że asymilacja cech najwyższego Boga panteonu ugaryckiego przez Boga Izraela miała charakter stopniowy. Ponadto najstarsze wzmianki o JHWH zachowane w Biblii wyraźnie pokazują, że Kanaan nie jest kolebką jahwizmu i religia ta przywędrowała na tereny późniejszej Ziemi Obiecanej z dalekiego południa. Z tego względu asymilowanie się jahwizmu w nowym środowisku religijnym miało charakter synkretyczny. Tam, gdzie nie było konkurencyjności, JHWH stopniowo

⁴⁹ Por. J.C. De Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1990, s. 237-239.

⁵⁰ Por. tamże, s. 244.

⁵¹ Por. H. Seebass, „Jakob”, w: *Neues Bibel Lexikon*, Zürich-Disseldorf 1996, t. II, s. 272.

⁵² Por. K. Van der Toorn, „Yahweh”, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. Van der Toorn i in. (red.) Leiden 1999, s. 914.

⁵³ Por. F.M. Cross, *Canaanite Myth*, s. 70.

⁵⁴ Por. D.N. Freedman, „JHWH”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck, i in. (red.) Grand Rapids 1986, t. V, s. 515.

⁵⁵ Por. M. Dijkstra, *Yahweh-El or El-Yahweh?*, w: M. Augustin i in. (red.), „Dort ziehen Schiffe dahin...”. *Collected Communications to the XVIth Congress of the Old Testament (BEATAJ 28)*, Frankfurt am Main 1996, s. 43-52.

przejmował cechy innych bóstw (np. El), a tam, gdzie istniała konkurencyjność, bóstwa takie traktowane były jako idole przeciwne wyłączności kultu JHWH w Izraelu (Baal)⁵⁶.

5. Pochodzenie jahwizmu

Biblijne samookreślanie się Izraelitów wobec Egipcjan czy Filistynów, jako „Hebrajczycy”, sprawiło, że najczęściej to właśnie w Hebrajczykach upatruje się przodków Izraela. Społeczności określane mianem „Hapiru” lub „Apiru”, znane ze starożytnych inskrypcji począwszy od II tysiąclecia przed Chrystusem, w mniejszym stopniu reprezentowały jednak element etniczny, a w większym pewną grupę społeczną wyjętą spod prawa lub znajdującą się na niższym szczeblu hierarchii społecznej⁵⁷. Z punktu widzenia badań nad jahwizmem znacznie bardziej intrygująca jest inna grupa łączona z proto-Izraelitami, a mianowicie wędrowni nomadzi znani ze starożytnych tekstów pod nazwą Szasu. Wspomina się o nich w egipskich dokumentach z Nowego Państwa od Tutmosisa II (1479-1425) po Ramzesa III (1184-1153). Zamieszkiwali różne terytoria od Syrii po Negew i Synaj. Większość tekstów lokalizuje ich w okolicach dzisiejszego kanału Sueskiego i na terenach południowej Palestyny, zwłaszcza w strefie, którą Biblia określa jako Edom. Późniejsze dokumenty z Nowego Państwa właściwie łączą ich tylko z tymi ziemiami. Intrygująca jest zwłaszcza jedna z grup Szasu wspomniana najpierw w dokumencie z XV w. i umiejscawiana w rejonie Edomu w miejscowości Yahu. Ich istnienie potwierdza także inskrypcja z nubijskiego Soleb, datowana na czasy Amenofisa III (1390-1353), w której mówi się o „kraju (nomadów) Szasu z Yhw”. Inna inskrypcja, pochodząca z el-Amarna, wspomina o „kraju nomadów Yhw”, łącząc go z nazwą Seir (por. Pwt 33,2; Sdz 5,4-5)⁵⁸. Prawdopodobnie miejsce zamieszkania wzięło nazwę od czczonego przez nich bóstwa. Forma zapisu przypomina bowiem skróconą wersję imienia JHW, znaną z kolonii judejskiej na Elefantynie. Wielu badaczy identyfikuje ich więc jako praprzodków Izraelitów.

Najstarsze poetyckie teksty biblijne w istocie potwierdzają przekonanie współczesnych badaczy, że jahwizm swoimi korzeniami geograficznymi sięga

⁵⁶ Na ten temat por. M.S. Smith, *The Origin of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.

⁵⁷ Por. N.P. Lemche, „Hebrew”, w: *Anchor Bible Dictionary*, D.J. Freedman (red.), New York 1992, t. III, s. 95.

⁵⁸ Por. R. Giveon, *Les bédouins Shosu des document égyptiens (DMOA 18)*, Leiden 1971; M. Weippert, *Semite Nomaden des zweite Jahrtausends*, „Biblica” 55/1974, s. 265-280.472-483; M. Görg, *Zur Geschichte der Ššw*, „Biblica” 45/1976, s. 424-428.

ziem leżących na południe od Kanaanu⁵⁹. Choć większość z tych tekstów została zredagowana w czasach monarchii, to niezmiennie faktem pozostaje to, że wszystkie one zgodnie potwierdzają, iż JHWH przybył z południa⁶⁰, a kraina, z której pochodzi, ma charakter pustynny. Biblijny Synaj jest zarazem określeniem pustyni (Wj 19,1; Kpł 7,38; Lb 1,1) i konkretnej góry (Wj 19,11.18.20). Łączone z tym miejscem inne nazwy także sytuują się na południu. Seir to przede wszystkim górski region zamieszkiwany przez potomków Ezawa (Rdz 36,8; Pwt 2,4.22) łączony z pustynią Negew. Takie konotacje wiążą się z faktem, że nazwa ta pojawia się w dokumentach egipskich z epoki Ramzesa II i Ramzesa III. Wynika z nich, iż Egipcjanie nie zapuszczali się na góryste tereny Edomu i na wschód od zatoki Aqaba. Również Paran to określenie zarówno pustyni (Lb 10,12; 12,16; 13,3), jak i góry (Pwt 33,2). Tereny te zamieszkiwali z kolei potomkowie Izmaela (Rdz 21,21). Tym razem chodzi o strefę w okolicach Kadesz (-Barnea) (Lb 13,26), graniczącą z rejonami zamieszkałymi przez Madianitów (por. 1 Krl 11,18).

Kolejna nazwa, Edom, wprost wydaje się być synonimem nazwy Seir (Rdz 36,1.8.19). Identyfikacja ta może być jednak dość późna. Lemaire⁶¹ datuje ją na VIII wiek, gdyż wówczas Edomici przekroczyli granice w pobliżu zatoki Aqaba i zdobyli Eliat (2 Krl 16,6), a potem pustynne tereny na południe od Negew.

Teman etymologicznie oznacza „południe” i być może jest też nazwą własną jednego z klanów łączonych z potomkami Ezawa (Rdz 36,11.15.42; por. Am 1,12; Jr 49,7). Na lokalizację tego miejsca pozwala odnalezienie inskrypcji paleohebrajskich z Kuntillet 'Ajrud (pierwsza połowa VIII wieku przed Chr.). Pojawia się na nich wiele razy określenie „Jhwh z Teman” występujące obok zwrotu „Jhwh z Samarii”. Ponieważ, jak pisze Lemaire⁶², chodzi o klasyczne formuły (Lb 10,12; 12,16; 13,3), epistolarne Teman daje się łatwo zidentyfikować w nich jako miejsce nadania, czyli Kuntillet 'Ajrud położone kilkadziesiąt kilometrów na wschód od Kadesz-Barnea i około pięćdziesięciu kilometrów na północny-zachód od Eliatu⁶³.

Kusz (Ha 3,7) jest prawdopodobnie nazwą jednego z klanów madianickich (por. Lb 12,1 i Wj 2,21). Powyższe wskazówki pokazują dość jasno, że najstarsze tradycje lokalizowały Synaj na południowych krańcach

⁵⁹ Por. Pwt 33,2: Synaj – Seir - Paran; Sdz 5,4-5: Seir – Edom - Synaj; Ha 3,3-7: Teman – Paran – Kusz - Midian; Ps 68,8-9: JHWH – Pan Synaju na pustyni.

⁶⁰ Por. L.E. Axelsson, *The Lord Rose Up from Seir* (CBOT 25), Lund 1987, s. 48-55; Por. też F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, s. 88-91.

⁶¹ Por. A. Lemaire, *La nascita del monoteismo*, Brescia 2005, s. 31.

⁶² Por. *La nascita*, s. 32.

⁶³ Por. Z. Meshel, „Kuntillet 'Ajrud”, w: *Anchor Bible Dictionary*, D.J. Freedman (red.) New York 1992, t. IV, s. 103-109.

pustyni Negew i w północnej części Półwyspu Synajskiego. Jednocześnie pośrednio uwiarygodniają je także wspomniane już informacje z inskrypcji egipskich z okresu Ramessydów, w których wymienia się plemiona Szaszu z Jhw i Szaszu z Seir zamieszkujące południowe i wschodnie terytoria wokół Palestyny.

Powyższe wskazówki wzmacniają dominującą dziś wśród egzegetów hipotezę o kenicko-madianickich korzeniach jahwizmu. Łączenie imienia bóstwa z toponimami nie jest niczym zaskakującym i ma wiele paraleli na starożytnym Bliskim Wschodzie. Możliwe więc, że JHWH z Seir lub Teman, czczony przez jedną z grup, która stała się później komponentem etnicznym przyszłego Izraela, przywędrował do Kanaanu wraz z przybywającymi tam plemionami izraelskimi. Wraz z rosnącą dominacją polityczną swoich czcicieli, osiągnął On najpierw najwyższy status w henoteistycznym panteonie Kananejczyków, przejmując miejsce i cechy głównego bóstwa El, a potem stopniowo charakterystykę także innych bóstw czczonych przez rdzennych mieszkańców tych terenów. Kształtowanie się świadomości religijnej i etnicznej Izraela prowadziło później do wyłączności kultu JHWH (monolatrya), a doświadczenia uzyskane podczas wygnania babilońskiego wykryły ostatecznie monoteistyczne oblicze jahwizmu.

Wnioski

Analiza egzegetyczna, przeprowadzona na początku niniejszego artykułu, pozwala stwierdzić, że w rozumieniu autorów biblijnych imię JHWH wyraża przede wszystkim charakter Boga, jego niezmienną w realizacji złożonych przez siebie obietnic i moc sprawczą, aby je urzeczywistnić, pomimo oporu ze strony faraona, a później niewierności samych Izraelitów (por. Wj 32-34). Objawienie tego imienia Mojżeszowi nie musi być rozumiane w sensie dosłownym, a mianowicie takim, że Izraelici po raz pierwszy usłyszeli to imię dopiero w czasach Mojżesza. Autorom biblijnym chodzi przede wszystkim o podkreślenie historio-zbawczej treści, jaką wyraża to imię. Patriarchowie usłyszeli tylko obietnice. Ich potomkowie, „liczny naród”, który pojawił się w Egipcie (Wj 1,7), doświadczyli spełniania tego, co Bóg obiecał ich ojcom. W tym sensie Abraham nie znał imienia JHWH, gdyż nie doświadczył jeszcze tego, co ono sobą wyraża.

Obok teologicznego znaczenia imienia JHWH istotne jest także poszukiwanie oryginalnej etymologii i brzmienia tetragramu, który stanowi jego podstawowy zapis. Zarówno dane archeologiczne (inskrpcje), jak i najstarsze tradycje biblijne sytuują Boga JHWH na południe od Kanaanu. Odtworzenie etymologii tego skróconego imienia nie jest jednak sprawą łatwą. Różne warianty, wzmacniane analizami porównawczymi, pozwalają badaczom

zasugerować kilka ciekawych hipotez na temat ewolucji i oryginalnego brzmienia imienia Boga Izraela, ale żadna z nich nie jest na tyle pewna, aby można ją było uznać za ostateczną.

Ks. ROBERT NĘCEK

MOBBING JAKO PRZEMOC BIUROWA A GODNOŚĆ PRACOWNIKA W STRUKTURACH PRACY

Wstęp

Człowiek z natury rzeczy jest istotą społeczną. Swoją działalnością kieruje się nie tylko ku sobie, ale ku drugiemu człowiekowi i ku całej społeczności pracowniczej. Oznacza to, że człowiek nie pracuje sam. Nie pracuje także jedynie dla siebie, lecz pracuje z innymi i dla innych. Poprzez pracę podmiot pracy realizuje nie tylko swoje cele, ale je przekracza, wychodząc ku innym i tworząc w ten sposób wspólnotę w miejscu pracy. Podejmując pracę wchodzi w zależności służbowe w wymiarze wertykalnym (pracownik – pracodawca) i w wymiarze horyzontalnym (pracownik – pracownik).

Sama praca wiąże się z wysiłkiem i stresem, co może prowadzić do pewnych napięć i irracjonalnych zachowań. Może także przybierać postać trwałych, patologicznych odniesień i niefortunnych decyzji. W skrajnych przypadkach może objawić się w przemocy psychicznej i nieustannym dręczeniu. Do takich zjawisk niewątpliwie należy przemoc biurowa, czyli mobbing w miejscu pracy. To właśnie mobbing rujnuje wspólnotę pracowniczą, deprecjonuje godność pracownika i obniża jakość wykonywanej pracy. Dlatego przedmiotem poniższych rozważań staje się fenomenologia mobbingu, etapy jego narastania, przyczyny konfliktu w miejscu pracy i w końcu godność pracownika jako przedmiotu ochrony przez prawo pracy.

1. Fenomenologia mobbingu¹

Problem mobbingu, czyli psychicznego znęcania się nad pracownikiem, staje się coraz głośniejszy, gdyż przybiera coraz szerszy zasięg². Jest procesem lub przebiegiem działań mającym na celu podzielenie i skłócenie ludzi. Jest uderzeniem w międzyludzką solidarność. Aby wyjaśnić zjawisko przemocy

¹ Por. G. Manzone, *Mobbing i bossing a nowa kultura przedsiębiorczość*, „Społeczeństwo” 3:2005, s. 485.

² Por. R. Nęcek, *Mobbing w białych rękawiczkach*, „Życie Warszawy” z dn. 24-25. 03. 2007 s. 13.

w środowisku pracy, zostaną omówione – znaczenie i historyczne uwarunkowania mobbingu oraz charakterystyka mobbera i ofiary terroru w pracy.

Samo pojęcie „*mobbing*” wywodzi się z języka angielskiego. Rzeczownik „*mob*” oznacza tłum. Jednak w powiązaniu z czasownikiem „*to mob*” oznacza „*kogoś napastować, nagabywać, atakować, zaczepiać, napadać*”³. Mobbing oznacza zatem systematyczne – trwające co najmniej kilka miesięcy – zamierzone i celowe prześladowanie, szykanowanie, a w efekcie niszczenie pracownika w miejscu pracy. Objawia się w nieuzasadnionym krytykowaniu, publicznym upokarzaniu, zniesławianiu, oczernianiu i ignorowaniu osoby. Jest psychologicznym terrorem, który za cel stawia sobie wykluczenie danego pracownika ze wspólnoty pracowniczej. Przyjmuje on wymiar niesprawiedliwych i nieracjonalnych zachowań. Jest formą agresji, której celem staje się spowodowanie szkody innej osoby, albo przynajmniej jej zranienie, stanowiąc pośrednio zagrożenie jej bezpieczeństwa, zdrowia i dobrego samopoczucia⁴.

Pojęcie „*mobbing*” po raz pierwszy zostało użyte w 1958 roku przez austriackiego etologa Konrada Lorenza. Pod tym hasłem opisał swoje badania skoncentrowane wokół obserwacji, kiedy to grupa zwierząt, broniąc się, atakuje inne zwierzę i pragnie jego odstraszania i wykluczenia. Zjawisko to polega na atakowaniu silnego i mocnego zwierza przez grupę małych i słabych⁵.

Na początku lat 80. Heine Leymann, obserwując podobne zwierzęce zachowania wśród pracowników w zakładach pracy, nadał określeniu „*mobbing*” nowe, czyli współczesne znaczenie⁶. Według niego posługujący się terrorem w pracy zazwyczaj promują zachowania pozorowane, stwarzając wrażenie właściwie istniejących relacji. Tymczasem wiele problemów i spraw – które traktuje się oficjalnie jako prawdziwe – przy głębszym zbadaniu okazuje się fałszywymi⁷. Z tej racji zazwyczaj osoba odznaczająca się uczciwością i kompetencją staje się zagrożeniem dla środowiska fikcji i groteski. W ten sposób zostaje naruszona godność pracownika, który staje się przedmiotem przemyślanych ataków⁸. Zjawisko mobbingu występuje na płaszczyźnie

³ Por. K. Delikowska, *Raport z badań na temat działań mobbingowych w miejscu pracy*, „Społecznik” 7 (2004), s. 5.

⁴ Por. D. Merecz, A. Mościcka, *Przemoc w placówkach służby zdrowia i sposoby jej przeciwdziałania*, Łódź 2003, s. 5.

⁵ Por. R. Nęcek, *Promocja nadziei. W zasięgu mobbingu. Rozmowa z Elżbietą Wichrowską-Janikowską*, Kraków 2006, s. 201-202.

⁶ Por. J. Kot, *Środki ochrony prawnej przed lobbieniem w Polsce*, Warszawa 2003 (mps Akademia Pedagogiki Specjalnej), s. 7-8.

⁷ E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 1999, s. 22.

⁸ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paris 1985, s. 21.

horyzontalnej pomiędzy pracownikami i wertykalnej pomiędzy pracodawcą a pracownikami⁹.

Na płaszczyźnie horyzontalnej mobbing najczęściej przejawia się w okazywaniu wyższości i likwidowaniu ewentualnie zagrażających konkurentów. Sprawca przemocy w pracy próbuje utrzymać swoje miejsce pracy i przywileje z niej wypływające, kosztem ofiary. Z drugiej zaś strony, pragnie uniemożliwić awans, uważając awansującego współpracownika za zagrożenie swojej pozycji i znaczenia w pracy. Według badań, sprawcy psychicznego terroru są osobami mającymi problemy rodzinne. Zazwyczaj są niezadowoleni z życia, a urazy z okresu dzieciństwa na nowo w nich odżywają. Są to ludzie z pogłębiającymi się kompleksami, niepotrafiący poradzić sobie z własnymi problemami, ani odnaleźć się w otaczającej ich społeczności. Należy także dodać, że mobbing nie jest tylko zwykłym brakiem kultury osobistej, lecz wyrafinowanym szkodeniem drugiej osobie¹⁰.

Jest to uzewnętrzniona i urealniona przemoc – najczęściej wpływająca z czystej, ludzkiej zawiści i zazdrości – wymierzona w pracownika – prymusa, czyli takiego pracownika, który charakteryzuje się kompetencją, uczciwością i wydajnością. Są to właśnie tacy pracownicy, którzy – łatwo wzbudzają zazdrość – z racji swoich wyjątkowych kwalifikacji zawodowych, dużego doświadczenia i popularności w miejscu pracy. W zasięgu mobbingu znajdują się także osoby - ofiary, które odrzuciły propozycje o charakterze seksualnym, zdemaskowały nieprawidłowości i uchybienia w pracy, odmówiły uczestnictwa w zachowaniach nielegalnych i niezgodnych z prawem, upomniały się o podniesienie płacy, polepszenia warunków pracy i uznania wyższych kwalifikacji¹¹. Wówczas atak na wybijającą się osobę dokonuje się w cichej zмовie i porozumieniu wielu osób. Sprawców osłabiania autorytetu jest wielu¹². W takiej sytuacji powstaje zawsze potencjalna konieczność takiego ustanowienia władzy w miejscu pracy, która mogłaby konflikt skutecznie wyeliminować¹³.

Na płaszczyźnie wertykalnej pracownik może doświadczyć mobbingu także ze strony przełożonego. Dzieje się to wówczas, kiedy pracodawca próbuje wymusić rezygnację na pracowniku po to, aby w jego miejsce zatrudnić kogoś z grona przyjaciół lub z kręgu swojej rodziny. Przełożony może mobbingować również wtedy, kiedy zostanie mu udowodniony brak kompetencji i rozeznania w miejscu pracy. W takich okolicznościach dąży on do ograniczenia możliwości wypowiedzania się pracownika, nieustannie krytykuje wykonywaną

⁹ Por. G. Manzone, *Mobbing i bossing*, s. 487-488.

¹⁰ Por. R. Nęcek, *Promocja nadziei, W zasięgu mobbingu*, s. 204.

¹¹ Por. G. Manzone, *Mobbing i bossing*, s. 488-489.

¹² Por. R. Nęcek, *Mobbing w białych rękawiczkach*, s. 13.

¹³ Por. Z. Pietraś, *Decydowanie polityczne*, Warszawa-Kraków 1998, s. 218.

przez niego pracę, mimo iż nie ma podstaw do takiej krytyki, unika rozmów z pracownikiem i wydłuża czas odpowiedzi na złożone oficjalnie zażalenia i prośby, dokonuje fałszywego i niesprawiedliwego oceniania zaangażowania w pracy, sugeruje choroby i podejmuje stałe próby ignorowania i ośmieszania. Zleca wykonywanie prac bezsensownych, odbiera prace już wcześniej zlecone, zleca zadania przerastające możliwości fizyczne ofiary w celu jej zdyskredytowania¹⁴. Należy podkreślić, że odnoszenie się do pracownika w sposób pozbawiony szacunku negatywnie wpływa na rozwój pracy i związany z nią zysk¹⁵.

Za proceder przemocy w miejscu pracy odpowiedzialni są także ci pracownicy, którzy – znając sytuację w środowisku – nie angażują się co prawda w akty psychologicznego terroru, ale poprzez milczenie nie pomagają ofierze mobbingu, przyczyniając się w ten sposób do pogłębiania patologicznego stanu rzeczy w miejscu pracy¹⁶.

Bycie w zasięgu nieustannej przemocy psychologicznej prowadzi do nieocenionych w skutkach strat. Warto zaznaczyć, że w niektórych organizacjach – z powodu eskalacji problemu bezrobocia, które wytwarza u pracowników poczucie zagrożenia utraty pracy – przemoc psychiczna stosowana jest jako styl zarządzania przedsiębiorstwem¹⁷. Patologiczny styl prowadzenia firmy wywołuje u mobbingowanych reakcje i symptomy właściwe traumatycznym zdarzeniom. Należą do nich – drażliwość, lękliwość, depresja, zaburzenia snu, szok emocjonalny, wycofywanie się z życia społecznego, nadużywanie leków, alkoholu, opuszczanie miejsca pracy, częste zwolnienia chorobowe, obniżona sprawność i wydajność w pracy. Zdarzenia traumatyczne mogą doprowadzić do zakłócenia i zerwania dotychczasowych więzi między pracownikami i między pracownikami a przełożonymi¹⁸.

2. Etapy narastania terroru w pracy

Terror w pracy jest pewnym procesem działań, który – nie będąc kontrolowany – narasta, przyjmując następujące fazy rozwojowe – zwykły konflikt, przyzwolenie na mobbing, przemoc i naruszenie prawa, a także próba eliminacji z miejsca pracy¹⁹.

¹⁴ Por. J. Kot, *Środki ochrony prawnej*, s. 15.

¹⁵ Por. R. Necek, P. Gąsior, *Polska moralność społeczna. Z ks. prof. Januszem Nagórny rozmawiają ks. Robert Necek i ks. Piotr Gąsior*, Lublin 2007, s. 77.

¹⁶ Por. G. Manzone, *Mobbing i bossing*, s. 489.

¹⁷ Por. J. Kot, *Środki ochrony prawnej*, s. 11.

¹⁸ Por. B. Dudek, *Zapobieganie negatywnym skutkom stresu traumatycznego w miejscu pracy*, „Medycyna Pracy” 6:1999 s. 575; A. Mościcka, D. Merez, *Jak sobie radzić z agresją w miejscu pracy?* Łódź 2002, s. 10-11.

¹⁹ Por. K. Delikowska, *Raport z działań na temat badań mobbingowych*, s. 7-8.

U podstaw terroru stoi zawsze zwykły konflikt, który przejawia się w formie indywidualnej i społecznej. Samo słowo „konflikt” oznacza „zderzenie”. Zatem konflikt pojawia się tam, gdzie występują dwie lub więcej osób o takich celach, interesach i zamiarach, których realizacja powoduje świadome eliminowanie jednej osoby przez drugą. Konflikty wynikają z napięć, kryzysów, przeciwieństw i sprzeczności w jednostce (konflikt indywidualny) lub między jednostką a grupą społeczną (konflikt społeczny)²⁰. Zatem konflikt to proces społeczny, „na który składa się ciąg powiązanych ze sobą interakcji, w różnym stopniu uświadamianych przez strony konfliktu”²¹. Konflikt w strukturach pracowniczych najczęściej przejawia się przez fakt wyzysku ze strony innego człowieka. Rozpoznanie wyzysku jest stosunkowo łatwe. Jego zasadniczym znakiem jest niezrozumiałe cierpienie. Cierpienie skłania do rozumienia przyczyn takiego stanu rzeczy, rodzi natrętne pytania, a w końcu wywołuje bunt. Czym zatem jest wyzysk? Otóż wyzysk – jak powie ks. Józef Tischner – jest zakłóceniem struktur dialogu w pracy²².

To właśnie wyzysk stoi u podstaw świadomości bólu, z którego rodzi się przeświadczenie, że można było go uniknąć. Można było z nieporozumienia dojść do porozumienia. Jeżeli nie mogło się to zrealizować, to powstaje pytanie, dlaczego? Nie stało się tak dlatego, że nastąpił wyzysk pracy, którego szczegółowym przypadkiem stała się niesprawiedliwa płaca za pracę. Tak pojęty wyzysk jest formą zdrady człowieka²³. Kto godzi się na taki ucisk moralny zaciska pętlę swojemu człowieczeństwu. Bunt przeciwko wyzyskowi moralnemu człowieka staje się obowiązkiem sumienia. W buncie chodzi jedynie o to, aby sposób jego przeprowadzenia nie był sprzeczny z sumieniem²⁴.

Drugą fazą terroru staje się przejście na płaszczyznę mobbingu. Dzieje się tak wtedy, kiedy jedna ze stron nie chce podjąć autentycznego porozumienia, pozostawiając konflikt na pastwę losu. Wówczas następuje częstsze i systematyczne, wrogie działanie przeciwko osobie upominającej się o swoje prawa. Taki stan rzeczy staje się efektem przymykania oczu przez kierownictwo pracy na krzywdę pracownika w środowisku pracy²⁵. Należy podkreślić, że czynnikiem wpływającym na rozwój mobbingu jest najczęściej nie osobowość prześladowanego, lecz niejasna sytuacja w firmie²⁶. W takich okolicznościach konflikt ukryty przyjmuje postać konfliktu otwartego,

²⁰ Por. W. Piwowarski, *Konflikt*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 85.

²¹ *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1999, s. 65.

²² Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 26-27.

²³ Por. tamże, s. 30.

²⁴ Por. tamże, s. 34.

²⁵ Por. K. Delikowska, *Raport z działań na temat badań mobbingowych*, s. 7.

²⁶ Por. R. Berent-Mieszczanowicz, *Mobbing jako forma dyskryminacji kobiet w miejscu pracy*, „Społecznik” 7 (2004), s. 3.

a uświadomienie sobie przez obie strony jawnych sprzeczności pobudza do wzajemnego organizowania siebie, nadając konfliktowi żywą dynamikę²⁷.

Przemilczanie problemu przez przełożonych doprowadza do sytuacji, w której mobber stosujący przemoc zaczyna naruszać prawo. Dopiero wyraźnie rysujący się konflikt w pracy zmusza do zajęcia konkretnego stanowiska w miejscu pracy. Wówczas władze pracownicze zamiast skupić się na konstruktywnych rozwiązaniach konfliktu, koncentrują swoją uwagę na ofierze postrzeganej jako osoba zakłócająca harmonię w pracy podczas, gdy mobberzy w dalszym ciągu czują się bezkarni. Mobbing jest ostatecznie aktem przemocy i wykroczeniem przeciw prawu bez względu na to, przez kogo jest praktykowany. Stanowi środek przymusu osoby mobbingowanej do uległości przed cudzą wolą²⁸.

Skutkiem eskalacji konfliktu, a następnie mobbingowania i naruszania prawa, jest wykluczenie ze wspólnoty pracowniczej. Wyraża się ono w izolowaniu ofiary od kluczowych decyzji, próbach degradacji na niższe stanowisko, zlecaniu bezsensownych poleceń. Wydaje się, że problem jest rozwiązany, ale mechanizmy działania mobbera pozostają bez zmiany²⁹.

3. Przyczyny konfliktu w miejscu pracy

Konflikt w miejscu pracy jest efektem wycisku, a wycisk jest zakłóceniem podstawowych struktur dialogu w pracy. Brak twórczego dialogu powoduje, że ludzie sobie nie ufają, zaczynają obawiać się samych siebie, a w efekcie przestają być dla siebie ludźmi solidarnymi³⁰. W tej perspektywie do zaostrzenia konfliktu przyczyniają się niewątpliwie – bezrobocie, błędna polityka kadrowa w zakładzie pracy i niekompetencja prowadzącego przedsiębiorstwo.

Bezrobocie jest niewątpliwie plagą społeczną. Wiąże się z nim poczucie poniżenia i zepchnięcia na margines życia społecznego. Im większe jest bezrobocie, tym większe i łatwiejsze jest niebezpieczeństwo naruszania godności pracownika. Wówczas łatwiejsze jest także godzenie się pracownika na naruszanie jego sfer prywatności³¹. Chodzi o to, że brak pracy jest nie tylko problemem ekonomicznym, lecz nade wszystko problemem ludzkiej godności i jej wartości. Sytuacja na rynku pracy powoduje, że mamy do czynienia

²⁷ Por. *Encyklopedia socjologii*, s. 65.

²⁸ Por. G. Manzone, *Mobbing i bossing*, s. 487.

²⁹ Por. K. Delikowska, *Raport z działań na temat badań mobbingowych*, s. 9.

³⁰ Por. A. Szwed, *Solidarność dziś*, w: *Człowiek wobec wartości*, J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), Kraków 2006, s. 66.

³¹ Por. A. Protas, *Dyskusja o godności pracownika*, w: *Godność pracownika kategorią prawa pracy* (5.06.2001), Warszawa 2001, s. 33.

z przedmiotowym traktowaniem człowieka³². To, co się wykonuje w procesie pracy, nigdy nie złączy ludzi. Natomiast, gdy się odkryje, że w pracy chodzi nade wszystko o jakość człowieczeństwa – to w miejsce walki pojawi się międzyludzka solidarność³³. Dlatego – jak powiedzą biskupi francuscy – „trudności ekonomiczne nie usprawiedliwiają traktowania ludzi gorzej niż narzędzi produkcji”³⁴.

Należy stwierdzić, że pogłębianie się zjawiska bezrobocia i wykluczenia wzmacnia indywidualizm. Dochodzi wówczas do faworyzowania nie najlepszych, lecz najsilniejszych i ranienia nieumiejących się bronić. Niewątpliwie symptomami tego są - przemoc w pracy, odrzucenie wybijającego się pracownika i promocja egoizmu. Wówczas drugi traktowany jest nie jako współpracownik, ale jako groźny konkurent. Możliwość wykluczenia społecznego rani tych, którzy, chcąc zachować pracę, znoszą urągające warunki i wynagrodzenie na granicy sprawiedliwości. Dochodzi do tego, że ewentualność bezrobocia wzmacnia nierówność w strukturach pracy – ci, którzy korzystają z owoców pracy, wcale ich nie wytwarzają. Wówczas w pracy rozwijają się niedozwolone procedery i nieformalne naciski, a nawet prześladowanie³⁵.

Drugim elementem prowadzącym do konfliktu w pracy jest błędna polityka kadrowa w przedsiębiorstwie. Istotne znaczenie we właściwym pojmowaniu celów firmy mają wytyczne doboru pracowników. Chodzi o takie podejście do organizacji pracy, aby pomagać najlepszym, a eliminować najgorszych. Tymczasem najlepsi są mobbingowani, a ich kompetencja i uczciwość deprecjonowane. Do głosu dochodzą przeciętni, lecz o wysokich aspiracjach³⁶. Błędy w ocenie rzeczywistych kwalifikacji w sposób nieuchronny prowadzą do konfliktu i przemocy w środowisku pracy. Zarządzanie pracownikami polega na wyraźnym podziale kompetencji i sprawiedliwym wynagrodzeniu, które nie może być uzależnione od pozornych wyników, lecz od faktycznego stanu rzeczy³⁷. Z tej racji Jan Paweł II przypomina

³² Por. A. Zoll, *Dyskusja o godności człowieka*, w: *Godność pracownika kategorią prawa pracy* (5.06.2001), Warszawa 2001, s. 69-70.

³³ Por. G. Crepaldi, *Praca w dwadzieścia lat po Laborem exercens*, „Społeczeństwo” 1(2002), s. 55.

³⁴ Deklaracja komisji Społecznej Episkopatu Francji. „Wykluczenie społeczne nie jest czymś nieuchronnym”, „Społeczeństwo” 4 (1997), s. 764.

³⁵ Por. tamże, s. 766-777.

³⁶ Por. J. Tudrej, *Proces formowania efektywnego menedżera*. „Zarządzanie i Edukacja” 2(1998) s. 9-10.

³⁷ Por. T. Oleksyn, *Filozofie i modele zarządzania potencjałem pracy w sektorze przedsiębiorstw; ich wpływ na efektywność firmy i rynek pracy*. „Zarządzanie i Edukacja” 1(1998), s. 84-85; por. także Giovanni Paolo II, „*Beati gli affamati e assetati di giustizia*”. *Ecco L'impegno del politico*

o jednoznacznym nakazie sprawiedliwości, z którego wynikają doniosłe implikacje moralne, dotyczące organizacji życia gospodarczego i społecznego³⁸.

Pracodawca nie może dopuścić do takiego stanu w przedsiębiorstwie, aby praca stawała się środkiem przemocy i ucisku człowieka. Chodzi o takie zarządzanie zasobami ludzkimi, aby poprzez pracę pracownik stawał się coraz bardziej człowiekiem. W przeciwnym razie, kiedy praca degraduje osobę i jej podmiotowość, materia z zakładu pracy wychodzi coraz bardziej uszlachetniona, a człowiek coraz bardziej upodlony³⁹. Tymczasem firma nie jest jedynie „zrzeszeniem kapitałów”, lecz także „zrzeszeniem osób”⁴⁰. Dlatego pracodawca – uwzględniając różnicowane zadania i obowiązki poszczególnych pracowników – powinien troszczyć się o tworzenie prawdziwie ludzkiej wspólnoty, w której uczciwość i kompetencja stają się głównymi jej imionami⁴¹.

Kolejną przyczyną konfliktu w miejscu pracy jest niekompetencja pracodawcy. Polega ona na braku rozpoznania i sformułowania problemu, a także braku analizy przyczyn konfliktu w środowisku pracy. Bez właściwego rozpoznania sytuacji wyjściowej i warunków towarzyszących rozwiązanie kwestii spornych będzie nierealne. Zazwyczaj kompetentni pracodawcy korzystają z ustalonych zasad, aby zaoszczędzić czas i środki na znalezienie spełniających oczekiwania rozwiązań trudnych konfliktów. Nie ma bowiem optymalnie obiektywnych decyzji. Są one zawsze odniesione do konkretnego problemu⁴². Niekompetentni pracodawcy charakteryzują się uprzedzeniami, czyli niechętnymi nastawieniami do jakiegoś problemu lub osoby. Złe nastawienie objawia się w ociąganiu się z podjęciem decyzji i oczekiwaniem, aż sprawy same się rozwiążą. Złe nastawienie objawia się także w rozwiązaniach nie tyle optymalnych, ile satysfakcjonujących. Często niekompetencja przejawia się w panice, czyli w chorobliwym unikaniu wszelkiej krytyki i konsekwencji z niej wypływających. Brak profesjonalizmu wyraża się także w wyjątkowo dodatnim ocenianiu samego siebie. Najczęściej są to ludzie małej wiary we własne siły, posiadający poczucie niższej wartości. Dlatego, aby stworzyć sobie poczucie siły i pewności, utrwalają swoją władzę i demonstrują wykształcenie, które staje się nie elementem mądrości, lecz zarozumiałstwa⁴³.

christiano oggi, w: *Giovanni Paolo II alla Chiesa in Italia. Discorsi alla Conferenza episcopale Italiana e in occasione di eventi ecclesiali 1992-2004*, Città del Vaticano 2006, s. 219.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Oreędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju (1.01.1998)* nr 1.

³⁹ Por. LE 9.

⁴⁰ Por. CA 43.

⁴¹ Por. J. Kupny, *Przedsiębiorstwo wspólnota osób pracujących*, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, J. Kupny, S. Fel. (red.), Katowice 2003, s. 93.

⁴² Por. J. Penc, *Podjęcie decyzji a skuteczne zarządzanie*, „Zarządzanie i Edukacja” 2(1998), s. 39.

⁴³ Por. tamże, s. 42-43; por. także E. Aronson, *Człowiek istotą*, s. 437.

4. Godność pracownika przedmiotem ochrony prawa pracy

W środowisku pracy świadomość godności osoby ludzkiej ma kluczowe znaczenie. Nieustanne jej naruszanie prowadzi do poważnych konfliktów. Tym bardziej świadome jej deptanie woła o pomstę do nieba. Toteż właśnie godność człowieka staje się podstawową kategorią ochrony prawa pracy. Dla lepszego zrozumienia właściwości godności i jej ochrony zostaną omówione – rozumienie godności, prawo po stronie ofiary mobbingu, odwaga w dochodzeniu swoich praw.

Godność osoby ludzkiej oznacza powszechne przekonanie o wyjątkowym statusie człowieka w relacji do wszystkich innych bytów stworzonych⁴⁴. Z tej racji Jan Paweł II przypominał, że „człowiek wierzący uczy się dostrzegać i cenić niemalże Boską godność każdej osoby”⁴⁵. Człowiek jest wartością tak cenną, że nie można go nigdy używać jako środka do celu⁴⁶. Godność jest wewnętrznym znamieniem osoby ludzkiej, które tkwi w samej jej naturze. Jest ona wyrazem jej istnienia, jest wartością w sobie i przez siebie. Opiera się na niepowtarzalności każdego człowieka. Elementami stanowiącymi o godności są – wolność i rozumność⁴⁷. Lekceważenie godności, czyli wolności i rozumności oznacza, że człowiek schodzi na drugi plan⁴⁸. Mieć godność to znaczy posiadać prawa przynależne osobie i przynależne do nich obowiązki. Oznacza to, że człowiek jest osobą odpowiedzialną i biorącą odpowiedzialność za swoje czyny⁴⁹.

W tej perspektywie – jak zauważył Jan Paweł II – „ludzie pracy mają prawo zabiegać o pełne poszanowanie ich godności oraz o szerszy zakres udziału w życiu przedsiębiorstwa, tak by, nawet pracując razem z innymi i pod kierunkiem innych, mogli w pewnym sensie <pracować na swoim> używając swej inteligencji i wolności”⁵⁰. Dlatego obrona tak pojętej godności osoby

⁴⁴ Por. M. Machinek, *Godność osoby ludzkiej*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, Radom 2005, s. 217.

⁴⁵ EV 25.

⁴⁶ Por. M. Machinek, *Godność osoby*, s. 218. *Wydaje się istotną sprawą zastosowanie kluczowego rozróżnienia godności rozumianej jako – godność osobowa i osobowościowa. Godność osobowa jest wartością wrodzoną i człowiek nie jest w stanie się jej wyrzec. Natomiast godność osobowościowa jest nabywana i można ją utracić.* Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin 2001 s. 75-76; R. Necek, *Państwo w nauczaniu społecznym Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego*. Kraków 2004 s. 26-27.

⁴⁷ Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej*, s. 138.

⁴⁸ Por. J. Życiński, *Aksjologiczna perspektywa dialogu Kościoła ze światem w myśli ks. Józefa Tischnera*, w: *Człowiek wobec*, s. 169.

⁴⁹ Por. A. Rauscher, *Kirche in der Welt. Beitrage zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, B. III, Würzburg 1998, s. 46.

⁵⁰ CA 43; J. Kupny, *Partycypacja w zarządzaniu*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1(1996), s. 120.

ludzkiej jest fundamentem rozwoju i gwarancją sprawiedliwego i pokojowego współzycia⁵¹.

Dla zabezpieczenia ludzkiej godności pracodawca zobowiązał pracodawcę do poszanowania podstawowych dóbr osobistych pracownika. Do naruszenia godności pracowniczej dochodzi wtedy, kiedy pracownikowi zostaje powierzona praca, która wymaga kwalifikacji zdecydowanie niższych od posiadanych przez pracownika. W wielu wypadkach o naruszeniu godności decyduje sama intencja pracodawcy, który swoim działaniem pragnie pracownika upokorzyć. Niejednokrotnie pracownik pada ofiarą nieprawdziwych i obraźliwych ocen swojej pracy, w celu obniżenia jego autorytetu w gronie pozostałej kadry pracowniczej⁵². W obronie mobbingowanego pracownika występuje cały system przepisów, którym może ofiara się posłużyć w procesie dochodzenia swoich praw i ochrony swojej godności. Sam kodeks pracy podaje kilka paragrafów biorących w ochronę pracownika przed mobbingiem. Mowa jest o zobowiązaniu pracodawcy do szanowania godności i innych dóbr osobistych pracownika (art.11).

W innym miejscu kodeks pracy nakłada na pracodawcę obowiązek zapewnienia pracownikowi higienicznych i bezpiecznych warunków pracy (art.15). Poza bezpieczeństwem fizycznym, norma prawna mówi o zapewnieniu takich warunków pracy, aby psychika pracownika nie była celowo niszczone. Oprócz wymienionych norm należy powoływać się na samą Konstytucję. Otóż w art.4 jest mowa, że praca znajduje się pod ochroną Rzeczypospolitej Polskiej. Chodzi więc o wszystkie relacje w pracy. Artykuły 23 i 24 kodeksu cywilnego mówią o konieczności poszanowania praw osobistych człowieka, w tym godności osobowej. Normy te przenikają także na grunt prawa pracy. W art.300 jest mowa, że każde działanie godzące w godność osoby w procesie pracy może być zaskarżone do sądu na podstawie artykułów kodeksu cywilnego⁵³.

Samo prawo jednak nie wystarczy. Dla funkcjonowania norm prawnych potrzeba jeszcze odwagi człowieka mobbingowanego. Ofiary przemocy w pracy powinny rozmawiać o terrorze z jak największą ilością osób i zobowiązane są do zapisywania szykan, jakim są poddawane. Nie wolno spotykać się z mobberem prywatnie, ani w cztery oczy, lecz zawsze w obecności kogoś trzeciego. Terrorysty w pracy realizują swój program tylko wtedy, kiedy ofiary milczą. Dla zahamowania mobbingu należy stworzyć

⁵¹ Por. D. Raś, *La visione della globalizzazione solidale di Giovanni Paolo II: Una strategia di comunicazione*, Roma 2004, s. 74.

⁵² Por. E. Wichrowska-Janikowska, *Pojmowanie przez pracowników godności człowieka w stosunkach pracy – na podstawie korespondencji nadchodzącej do Rzecznika Praw Obywatelskich*, w: *Godność pracownika*, s. 7.

⁵³ Por. R. Nęcek *Promocja nadziei. W zasięgu mobbingu. Rozmowa z Elżbietą Wichrowską-Janikowską*, s. 205-206.

solidarność pracowniczą, a w skrajnym, przypadku wystąpić na drogę prawną. Pracownik zobowiązany jest do poznania obowiązującego prawa zakładowego, regulaminów i układów zbiorowych pracy. Zdobyta wiedza czyni człowieka silnym⁵⁴. Z tej racji, aby pokonać inteligencję, która kusi do złego, potrzeba także inteligencji⁵⁵.

Zakończenie

Reasumując należy podkreślić, że mobbing w miejscu pracy jest niebezpiecznym procederem, gdyż rujnuje życie osób, niszczy wspólnotę pracowniczą i niweczy wzajemne zaufanie. Wspólnota pracy jest wspólnotą tych, którzy się rozumieją. Praca staje się przejawem zaufania. Zaufanie pęka, gdy człowiek swoją pracą okłamuje drugiego człowieka. Wówczas taki stan rzeczy rodzi patologię pracy⁵⁶. Mobbing jako przejaw patologii ma swoje etapy narastania, które nad wyraz uwidaczniają się w perspektywie istniejącego, wysokiego bezrobocia, w błędnej polityce kadrowej i niekompetencji pracodawcy. Jednak mobbingowany pracownik – działając w solidarnej wspólnocie z innymi – może uciec pod ochronę prawa pracy. Dlatego godność pracownika stała się kategorią prawa pracy, umożliwiając w ten sposób dochodzenie swoich praw przed sądami pracy.

⁵⁴ Por. tamże, s. 208-209.

⁵⁵ Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 244-245.

⁵⁶ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paris 1985, s. 69-70.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

CZŁOWIEK W MYŚLI STAROŻYTNYCH PISARZY CHRZEŚCIJAŃSKICH

Wprowadzenie

Kiedy mówimy dziś „osoba ludzka”, wydaje nam się, że w sposób oczywisty określamy byt ludzki z tym wszystkim, co jest w nim najbardziej istotne i co decyduje o jego godności. Naturalnie trzeba sobie zdawać sprawę z długiej i bogatej tradycji, dzięki której określenie to nie tylko jest właściwie rozumiane, ale również pozwala wejrzeć niejako w złożoną strukturę bytu ludzkiego. I choć rzeczywistość ta nieustannie wymyka się naszym definitywnym oraz wyczerpującym określeniom, pozwala się jednak opisywać i coraz wnikliwiej badać. Przy czym badanie to – niezależnie w zasadzie od dyscypliny i dziedziny wiedzy – ciągle spotyka się z nieodłącznym od tej rzeczywistości wymiarem tajemnicy. Czy doświadczenie to obniża wartość naszych wysiłków poznawczych lub czyni je mniej wiarygodnymi? Raczej nie. Pozwala natomiast o wiele poważniej traktować wszystkie te momenty, a także wydarzenia w owej tradycji, które, szanując tajemnicę i broniąc się przed pokusą uprzedmiotowienia ludzkiej rzeczywistości, pozwoliły wskazać termin, najlepiej odkrywający człowieka, aby nie pominąć przy tym żadnego z najistotniejszych wymiarów bytu ludzkiego.

Zainteresowanie światem osoby ludzkiej poprzedza rozwój antropologii¹, z której – na pewnym etapie rozwoju – wyłania się personalizm. Wielkie zainteresowanie człowiekiem przejawiali już filozofowie starożytnej Grecji, choć – zwłaszcza w początkowych okresach rozwoju ich myśli – więcej uwagi poświęcali odkrywaniu i ukazywaniu procesów kierujących otaczającym człowieka kosmosem. Mimo to nie mogli – jak się okazało – pominąć szeregu pytań dotyczących człowieka². Tym bardziej, że to właśnie on najbardziej wyróżniał się z całej, otaczającej go przyrody; zadawał pytania dotyczące kierujących nią praw i poszukiwał na nie odpowiedzi. Dlatego też w antycznej kulturze i literaturze, zwłaszcza filozoficznej, obserwujemy wyraźny przełom, charakteryzujący się coraz większym zainteresowaniem człowiekiem, poszukiwaniem należnego mu miejsca

¹ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 13.

² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom V, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 50.

w świecie, co z kolei dało początek bardzo ścisłej orientacji antropologicznej³. Z czasem przełom ten znalazł rozwinięcie w wyraźnym nurcie humanistycznym, gdzie także zainteresowanie kosmosem, jego początkiem i rozwojem, będzie ściśle związane z bytem ludzkim. Jedną z przyczyn takiego zwrotu było – widoczne już u wczesnych filozofów greckich – zainteresowanie poznaniem człowieka⁴. Prowadziło ono do identyfikacji poznającego z poznawaną przez niego rzeczywistością, co stanowiło istotną podstawę do poszukiwania wspólnych dla człowieka i świata elementów⁵.

Wielu osiągnięć w dziedzinie antropologii, a także w ramach wyłaniającego się z niej personalizmu, nie sposób sobie nawet wyobrazić bez ogromnego wkładu m.in. Ojców Kościoła. Zwłaszcza w okresie kształtowania się tych dogmatów chrześcijańskich, w których pojęcie osoby nabrało zasadniczego znaczenia (o Trójcy Świętej, unii hipostatycznej), ich zainteresowanie człowiekiem, z odniesieniem się do poglądów pogańskich filozofów starożytnej Grecji, zaowocowało bardzo ważnymi dla personalizmu osiągnięciami. Swoistym – jak się wydaje – podsumowaniem ich pracy w tym kontekście jest myśl oraz postać Manliusza Boecjusza. Dlatego też w tej refleksji pozwalamy sobie ukazać jego dzieło jako w pewnym sensie zamykające zainteresowanie człowiekiem w starożytności i bardzo wyraźnie, szczególnie przez jego definicję osoby, wprowadzające już w nowy etap, gdzie świat ludzkiej osoby jest coraz bardziej odkrywany i coraz lepiej rozumiany.

1. Ciało i dusza człowieka według Ojców Apostolskich i Apologetów

Obraz człowieka, obecny w pismach pierwszych pisarzy chrześcijańskich, był wyrazem ich spontanicznej wiary, której podstawą i odniesieniem stały się teksty biblijne mówiące o stworzeniu, szczególnie zaś Księga Rodzaju. I tak **Klemens Rzymski (+100)**, dostrzegający w człowieku

³ Por. M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. IX, *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

⁴ Biorąc pod uwagę znacznie późniejsze wnioski, jakie pojawiały się w kontekście analizy związków człowieka z otaczającym go światem, trzeba stwierdzić, że myśliciele ci kierowali się jakąś przedziwną intuicją. Pozwalała im ona rozumieć, że człowiek nie może radykalnie rozdzielać poznania siebie i poznania tego, co go otacza, czyli świata. Mimo pewności swojego niepodobieństwa do reszty stworzeń i swojej wyjątkowości w świecie, doświadcza z nim głębokich związków, także poznawczych. Otaczający człowieka świat okazuje się bardzo potrzebny, również dla lepszego zrozumienia siebie. I odwrotnie, poznając siebie, byt ludzki precyzyjniej ujmuje przeróżne, istniejące w przyrodzie, procesy. W języku bardziej wyczulonym na doświadczenie można powiedzieć, że między rozumieniem świata przez człowieka, a rozumieniem siebie zachodzą pewne „związki dialektyczne”. Por. K. Kaucha, *Człowiek*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 294; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 1; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 67.

⁵ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 33.

„odbicie Bożego obrazu, ukształtowane rękami samego Boga”, charakteryzuje byt ludzki jako istotę „najdoskonalszą” i „najwyższą”⁶. Połączenie przez Klemensa tekstu z Rdz 1,26, mówiącego o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz Rdz 2,7, ukazującego byt ludzki jako uformowany z gliny, w który Bóg wlał swoje tchnienie, posłużyło mu do ujęcia bytu ludzkiego w sposób „jednolity”, gdzie jest on obrazem Boga w swej duszy i ciele⁷.

Koncepcja człowieka jako bytu złożonego z ciała i duszy jest nieco mniej wyraźna u **Ignacego z Antiochii (+110)**, dla którego bardziej charakterystyczny jest – obecny także u św. Pawła Apostoła – dwumian: ciało-duch. Św. Ignacy bardzo dobrze pamięta przestrożę św. Pawła Apostoła, którą powtarza i na której opiera swoją antropologię, że „ludzie żyjący według ciała nie mogą dokonywać czynów duchowych i nie mogą podobać się Bogu”, ale też daleki jest od totalnego deprecjonowania materii, ciała⁸. Nie dopatruje się w nim – wzorem gnostyków i starożytnych mitów pogańskich – siedliska zła oraz demonicznej siły. Fundamentalną perspektywą, pozwalającą zachować dystans do pomysłów i propozycji kłócących się z tekstami Pisma Świętego, mówiącymi o stworzeniu człowieka, jest dla Biskupa z Antiochii perspektywa chrystologiczna. Jezus Chrystus, który jest człowiekiem i Bogiem, jest również „cielesny” i „duchowy” – jak pisze św. Ignacy. Toteż właśnie w Jezusie Chrystusie Ignacy Antiocheński chce rozumieć i widzieć nawet te rzeczy, które są cielesne, dokonujące się „według ciała”, jako duchowe⁹. Wszystko – według niego – odbywa się, dokonuje w Jezusie Chrystusie. Stąd chrześcijanie trwają w Chrystusie i „ciałem i duchem”¹⁰.

Tajemnica człowieka jest zatem związana z Chrystusem, co równie dobitnie podkreśla również **Pseudo-Barnaba**. Odwołując się do tekstu z Księgi Rodzaju (1,26), gdzie – jak utrzymuje – Ojciec wypowiada do Syna słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”, Pseudo-Barnaba skierował antropologię Ojców Kościoła na drogę, na której egzegeza tej właśnie perykopy zrobi zawrotną

⁶ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 33, 4; Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwszi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 65.

⁷ Por. Klemens Rzymski, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, Warszawa 1969, s. 27-28.

⁸ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 7, 1; 8, 2; 10, 3, w: B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 82.

⁹ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, 4-5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 35-36.

¹⁰ Por. tenże, *List do Filadelfijczyków*, 5, w: jak wyżej, s. 39.

kariere i będzie miała ogromne znaczenie w patrzeniu oraz rozumieniu człowieka. Choć sam Pseudo-Barnaba nie potrafił tego jeszcze rozwinąć¹¹.

Bardziej rozwinięta, i zarazem bardziej szczegółowa refleksja antropologiczna, rozpoczyna się wraz z Apologetami. Św. **Justyn Apologeta (100–164)** zna najprawdopodobniej, rozpowszechnioną w jego czasach, koncepcję człowieka złożonego z duszy i ciała¹². Nie stara się też jej zwalczać lub odrzucać. Jednak przesądzającą o jego antropologii perspektywą jest prawda o zmartwychwstaniu, ze względu na którą znacząco modyfikuje ten obraz. W swoim „Dialogu z Żydem Tryfonem” głosi, że ciało jest uprzywilejowane, ponieważ to ono odróżnia człowieka od zwierząt. Dusze natomiast, wszystkie są równe i właściwe wszystkim żyjącym¹³. Justyn nie przejawia najmniejszej wątpliwości, że duszę ludzką cechuje zdolność widzenia Boga. Przy czym zdolność taką mogłyby posiadać także dusze zwierząt. Nie potrafią one jednak dojść do wizji, ponieważ uniemożliwia im to konstytucja ich ciała. Podobnie jak ta sama konstytucja nie czyni ich zdolnymi do niezniszczalności, w przeciwieństwie do ciała ludzkiego¹⁴. Tak więc antropologia Justyna bardzo wyraźnie koncentruje się na ludzkim ciele. Ale i ono, choć u tego autora cieszy się wyraźnym pierwszeństwem, samo w sobie nie stanowi całego człowieka. Podobnie jak sama dusza. Nie jest on (człowiek) również wynikiem prostej, cielesno-duchowej złożoności. Elementy te (ciało i duch) są ciałem i duszą człowieka, którego Bóg powołał do życia i zmartwychwstania¹⁵. Podstawowym odniesieniem i wyjaśnieniem jest tu fundamentalna prawda chrześcijańskiej wiary, czyli kerygmat zmartwychwstania człowieka na obraz zmartwychwstania Chrystusa¹⁶; wsparty dodatkowo pojęciem obrazu i podobieństwa, zaczerpniętym z Rdz 1,26.

2. Godność ciała ludzkiego według Ireneusza i Tertuliana

Obiegową definicję człowieka, złożonego z duszy i ciała¹⁷, zna również św. **Ireneusz (140–200)** biskup Lyonu. Jednak czegoś mu w niej brakuje i dlatego ocenia ją jako niewystarczającą. Swoją antropologię, którą rozbudowuje pod silnym wpływem wizji teologicznej, koncentruje przede

¹¹ List Barnaby, 5, 5; 6, 12, w: Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, dz. cyt., s. 183. 185.

¹² Por. Justyn Apologeta, *Apologia*, 5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 59-60.

¹³ Por. tenże, *Dialog z Tryfonem*, 3, 62, w: jak wyżej, s. 159. 169-170.

¹⁴ Por. tenże, *Traktat o zmartwychwstaniu*, 8, w: B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 84.

¹⁵ Por. tenże, *Apologia*, 31, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 148-149.

¹⁶ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 22.

¹⁷ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 34, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 37.

wszystkim wokół ciała. Człowiek, obdarowany Duchem przynoszącym doskonałość, nazwany został przez biskupa z Lyonu „bytem doskonałym”. Składa się on z trzech części: ciała, duszy i ducha¹⁸. Duch nie tylko zbawia człowieka, ale też kształtuje¹⁹. Ciało jest więc jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów, zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądliwości. Poszczególne elementy bytu ludzkiego są podporządkowane u Ireneusza zamiarom, jakie Bóg ma wobec człowieka²⁰. Stąd nie zatrzymuje się on tylko na poziomie antropologicznym, naturalnym. Koncepcja stworzenia została tu dowartościowana przez zbawczą perspektywę, gdzie Bóg pragnie dla człowieka przede wszystkim doskonałości²¹. Człowiek może ją osiągnąć tylko przy współdziałaniu z Bogiem, wchodząc w bardzo bliską relację i pozwalając się prowadzić Duchowi Świętemu²², który jest transcendentny i jako taki gwarantuje jedność duszy i ciała ludzkiego. Z powołania człowieka do doskonałości i uczestnictwa w życiu Bożym²³, Ireneusz wyprowadza konieczność jednoczącej i doskonalącej byt ludzki obecności Ducha Bożego. Posłuszna Jego poruszeniom dusza ludzka pociąga całego człowieka ku Bogu, gwarantuje niejako jego wznoszenie się. Bez współpracy z Duchem Bożym człowiek zatrzymuje się tylko na poziomie antropologicznym²⁴. Jego dusza natomiast podąża za poruszeniami ciała i cały człowiek stacza się bardzo nisko²⁵. Doskonałość, jaką gwarantuje Duch Boży, człowiek osiąga dzięki dziełu Jezusa Chrystusa. Dzięki Chrystusowi bowiem – jak utrzymuje Ireneusz – człowiek został ukształtowany; na wzór doskonałego obrazu Ojca (2 Kor 4,4; Kol 1,15)²⁶.

Obraz Boga w człowieku jest przeto dla Ireneusza ukształtowany według obrazu Jezusa Chrystusa; najdoskonalszego i najpierwotniejszego wobec wszystkiego, co powołane do istnienia, a więc także wobec człowieka. Wprowadzone przez Ireneusza rozróżnienie między obrazem a podobieństwem w człowieku, choć nie zawsze konsekwentne, pozwoliło mu wskazać na

¹⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 6, 1. 2; 9, 1, w: jak wyżej, s. 53-54.

¹⁹ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 27.

²⁰ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*. W. Myszor (opracowanie i tłum.), Kraków 1997, s. 34-35.

²¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, J. Comby, D. Singles (wybór i komentarz), tłum. W. Myszor, Kraków 1999, s. 49-50.

²² Por. tamże, s. 88-89.

²³ Por. tamże, s. 85.

²⁴ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 85-86.

²⁵ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 11, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 49.

²⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt., s. 57-59; *Adversus haereses*, IV, 20, 5, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, jak wyżej, s. 50.

bardziej statyczne i jakby naturalne, a więc przynależne konstytucji człowieka, obdarowanie. Wiązało się ono według niego z obrazem, podczas gdy podobieństwo było raczej rozumiane jako dynamiczne, pozwalające człowiekowi przybliżyć się do Boga i stopniowo z Nim asymilować²⁷. Człowiek, zachowując obraz, utracił podobieństwo do Boga przez grzech. Kiedy jednak Chrystus przez swoje wcielenie objawia człowiekowi wielkość i godność obrazu, według którego został uczyniony, przywraca mu również owo podobieństwo²⁸.

Podobnie jak Ireneusz, a więc wokół ciała, rozwija swoją antropologię także **Tertulian (160–230)**. Prowadzi go do tego egzegeza Rdz 2,7, czyli opis powołania człowieka do istnienia. Człowiek jest przede wszystkim ciałem – podkreślał Tertulian – ponieważ Bóg ulepił go z prochu ziemi i dopiero później, to znaczy po uformowaniu, tchnął w to ciało duszę własnym oddechem²⁹. Również u Tertuliana nie można oddzielić antropologii od chrystologii. Chrystus ukazany jest przez niego jako wzór, według którego Bóg ukształtował człowieka z prochu ziemi.

W porównaniu z powszechną myślą filozoficzną, antropologia Ireneusza i Tertuliana bardzo mocno akcentuje jedność człowieka i wartość ludzkiego ciała. Chodzi w niej przede wszystkim o zachowanie integralności objawionego przesłania i zbawienia, wypływających z wiary we wcielenie Syna i zmartwychwstanie Jezusa, co z kolei domaga się integralności bytu ludzkiego, złożonego z duszy i ciała. Integralność ta miała odzwierciedlać doskonałość obrazu, pierwowzoru, którym jest Słowo. W następnych pokoleniach swoista izolacja i pewna niezależność od myśli greckiej stanie się trudniejsza³⁰. Nie bez znaczenia będzie również coraz większa liczba ochrzczonych, którzy zdobyli wykształcenie w szkołach antycznych filozofów. Dlatego też grecka koncepcja człowieka, złożonego z duszy i ciała, nieco modyfikowana w kontekście tekstów biblijnych, stanie się częściej obecna w pismach i poglądach Ojców Kościoła. Obraz Boga, który dotąd domagał się jedności i integralności bytu ludzkiego, coraz częściej będzie poszukiwany w duszy ludzkiej, uzyskującej przez to coraz większe znaczenie w refleksji wiary, aż do zakorzenienia w niej pełnego człowieczeństwa i osoby ludzkiej³¹.

²⁷ Por. W. Myszor, *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1997, s. 42.

²⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, dz. cyt., s. 76.

²⁹ Por. Tertulian, *O duszy*, 3, 6, 8, 22, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. I, dz. cyt., s. 375-376, 379, 380-382.

³⁰ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 197.

³¹ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 88-89.

3. Dialog z filozofią grecką i pierwszeństwo duszy

Atenagoras (+ ok. 180) przeszedł do historii jako pierwszy z apologetów, który tak bardzo przywiązał się do filozoficznej definicji człowieka w swojej teologii³², że chrystologiczny punkt widzenia, charakterystyczny dla Ireneusza i Tertuliana, pozostał jakby na drugim planie. U Atenagorasa widoczny jest wpływ koncepcji uwypuklającej jedność bytu ludzkiego, przy dostrzeganej jego złożoności z duszy i ciała. Człowiek, według niego, który trwa zawsze, zawsze też pozostaje jako złożony – zbudowany z dwóch elementów: duszy i ciała³³. Można zatem mówić o pewnej równowadze między mentalnością filozoficzną, a mentalnością biblijną³⁴ tego apologety.

Z podobnym rozłożeniem akcentów spotykamy się u **Klemensa Aleksandryjskiego (150–219)**, który również stara się zachować pewną równowagę między mentalnością filozoficzną a mentalnością biblijną³⁵. Niezależnie od ustalonej już w tym czasie i ugruntowanej wizji na temat budowy człowieka złożonego z ciała i z duszy, antropologia autora jest dość trudna do zdefiniowania. Powodem jest brak jakiegoś systematycznego wykładu jego poglądów, czy też wyraźnej, charakterystycznej koncepcji. Jego poszczególne myśli nie są ze sobą spójne i sprawiają wrażenie, jakby były dodawane do siebie, przez co trudno jest momentami pozbyć się wrażenia, że niekiedy są nawet sprzeczne. Ciało, uczynione z prochu ziemi, Klemens postrzega jako irracjonalne i dlatego nieustannie ciężące ku ziemi. Nie uważa jednak tego elementu bytu ludzkiego za zły ze swej natury. Nie może tak być – podkreśla – ponieważ zostało ono stworzone przez Boga. Stąd raczej trzeba zwrócić uwagę i uszanować jego godność. Poza tym powinno ono zostać uświęcone. Ciało jednak bardzo różni się od duszy³⁶. Nie oznacza to bynajmniej, że powinna być ona przeciwna ciału. Bez wątplenia lepszą częścią w człowieku jest dusza, która zasługuje również na większą godność. Dlatego też to właśnie dusza powinna dominować nad ciałem, targanym niejednokrotnie namiętnościami³⁷. Tyle tylko, że jak ciało nie jest czymś złym z natury, podobnie i dusza nie jest z natury czymś dobrym³⁸. Godność duszy, u tego Ojca Kościoła, wynika przede wszystkim z widocznego w niej obrazu Słowa, według

³² Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., s. 60, 67.

³³ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, dz. cyt., 10, 20, s. 95, 109.

³⁴ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 90.

³⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, dz. cyt., s. 20-21; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 32.

³⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, dz. cyt., s. 214-215.

³⁷ Por. tenże, *Kobierce*, II, dz. cyt., s. 205.

³⁸ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 92.

którego został powołany do istnienia byt ludzki. Niekiedy Klemens mówi o „duchu, który jest w człowieku”, którego nazywa także „prawdziwym człowiekiem”, uczynionym na obraz Boga i na jego podobieństwo. Na Boga podobieństwo nie może być natomiast uczynione ciało człowieka.

Orygenes (185–254) tymczasem, chcąc być bardzo precyzyjnym, określa dusze jako „inteligencje”, które – według niego – zostały stworzone przed znanym nam światem. Poza tym – jak utrzymywał – wszystkie stworzenia rozumne zostały stworzone w tym samym momencie i będąc sobie równe; preegzystowały w stosunku do rzeczywistości zmysłowej³⁹. Dość oryginalna jest, przypisywana przez Orygenesesa tym bytom duchowym – preegzystującym, struktura trychotomiczna. Składają się więc one z „ducha”, inteligencji (*nous*) i „ciała”. Pierwszy z tych elementów, choć nie utożsamia się z Duchem Świętym, wskazuje na uczestnictwo człowieka w życiu Bożym, stanowiąc jednocześnie podstawę tego uczestnictwa. Z kolei inteligencja (*nous*) jest podstawą wolności człowieka. To – jak ją rozumie Orygenes – dusza wyższa, będąca siedzibą wolnej woli w człowieku⁴⁰. W niej trzeba szukać podstawy późniejszego rozróżnienia między poszczególnymi bytami rozumnymi, czyli aniołami, demonami oraz ludźmi. I wreszcie trzeci element składowy – stworzonych przez Boga, jeszcze przed światem materialnym – bytów duchowych, którym dla Orygenesesa jest „ciało”. Jednak jego konstytucja jest odmienna od tej, właściwej bytom materialnym⁴¹. Chodzi zatem o ciało „eteryczne” i „pneumatyczne” – jak głosił Orygenes. W przypadku bytów dobrych, np. aniołów, ciało to jest jaśniejsze, a w przypadku demonów, a także ludzi, którzy zmartwychwstaną po potępieniu, ciało to, eteryczne i różne od materialnego, będzie – jak je określał Orygenes – „ciemne”⁴².

Antropologia Orygenesesa zdominowana została przez wydarzenie, które miało miejsce w czasie pomiędzy stworzeniem, opisanym w Rdz 1,26, a tym, zawartym w opisie z Rdz 2,7. To pierwsze dotyczy wyższej duszy, stworzonej według obrazu Bożego, a to drugie ukształtowania przez Boga ciała ludzkiego⁴³. Między tymi dwoma wydarzeniami – jak utrzymywał Orygenes – miał miejsce upadek człowieka – grzech. W konsekwencji tego człowiek został ukształtowany przez preegzystującą duszę wyższą, duszę niższą i ciało. Ale dwa ostatnie elementy są wynikiem upadku. Byt ludzki – według Orygenesesa – podlega rozróżnieniu na człowieka wewnętrznego, tworzonego przez duszę wyższą i na człowieka zewnętrznego; inaczej cielesnego. Ten pierwszy podąża za rzeczami wyższymi, a ten drugi, zewnętrzny skłania się ku tym niższym,

³⁹ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 50.

⁴⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 36.

⁴¹ Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1983, s. 185-186.

⁴² Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, I, 13.

⁴³ Por. Orygenes, *De principiis*, III, 6, 1, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 68.

przez co powstaje między nimi napięcie i swoiste zmaganie się. Dusza ludzka, w której Orygenes zakorzeniał ludzką wolność, powinna podążać za tym, co wyższe i unikać tego, co ściąga ją do rzeczy ziemskich, materialnych.

Różnica między Orygenesem a Ireneuszem i Tertulianem jest dość znaczna. Antropologia Orygenesesa odnosi się bowiem przede wszystkim do duszy, przez co niższość ciała w stosunku do świata duchowego jest w tej wizji człowieka bardzo wyraźna. Przy czym ciała nie określa on jako złego z natury. Nie może być bowiem złe – podkreślał Orygenes – to, co zostało powołane do istnienia przez Boga. Istnienie cielesne ma jednak dla niego cel oczyszczający, ponieważ przyczyną „wcielenia” dusz preegzystujących był grzech. Można zatem powiedzieć, że u Orygenesesa dochodzi niejako do utożsamienia człowieka z duszą.

O ile **Atanazy (295–373)** przez bardzo chrystocentrycznie zorientowaną antropologię, postrzega człowieka przede wszystkim jako byt racjonalny (*logikos*), podobny Słowu (*Logos*)⁴⁴, to **Hilary (310/320–367)**, biskup z Poitiers, w koncepcji człowieka zdecydowanie podąża za Orygenesem⁴⁵. Wyraźnie wskazując na duszę, która wraz z ciałem tworzy złożoność ludzką, jej także przyznaje pierwszeństwo, ponieważ została ona stworzona na obraz i podobieństwo Boga⁴⁶.

Myśl aleksandryjska kontynuowana była przez Ojców Kapadockich. U **Grzegorza z Nyssy (330–394)** człowiek jawi się jako ostatnie ze stworzeń⁴⁷, którego powołanie do istnienia jest poprzedzone swoistym przygotowaniem⁴⁸. Wynika to z godności bytu ludzkiego, w zamyśle Stwórcy przeznaczonego do królowania nad wszystkimi innymi stworzeniami i rządzenia nimi⁴⁹. Również Grzegorz dostrzega obraz Boży i tym samym istotny element bytu ludzkiego, przede wszystkim w duszy⁵⁰. Tyle tylko, że u tego autora chrystocentryzm, przez który usiłowano lepiej zrozumieć człowieka, ustępuje koncepcji odniesienia obrazu zakorzenionego w człowieku, a właściwie w ludzkiej duszy, do całej Trójcy Świętej⁵¹.

⁴⁴ Atanazy, *Przeciw poganom*, 45.

⁴⁵ Por. Hilary z Poitiers, *O synodach, czyli o wierze chrześcijan wschodnich*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II, Warszawa 1982, s. 154-155.

⁴⁶ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁷ Por. P. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 20-26.

⁴⁸ Por. Grzegorz z Nyssy, *De hominis officio*, (r. 2. 3), w: *Święty Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1963, s. 19-20.

⁴⁹ Por. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 50.

⁵⁰ Por. tamże, s. 18-20.

⁵¹ Powodem tego były najprawdopodobniej toczące się spory, jakie powstawały w czasach Grzegorza, przez wyraźne negowanie boskości Syna i Ducha Świętego, do czego posuwali się niektórzy pisarze broniący monteistycznego charakteru religii chrześcijańskiej.

Grzegorz wskazywał na takie właściwości duszy, jak: rozum, słowo, miłość, czemu odpowiada wolna wola i cnoty, które człowiek powinien posiadać oraz rozwijać, aby być jak najbardziej podobnym do Boga i w swoim życiu „odbijać Jego piękność”⁵². Grzegorz z Nyssy zdaje się przywiązywać ogromną wagę do woli ludzkiej i przypisywać jej nadmierne znaczenie w wewnętrznym – duchowym doskonaleniu się człowieka⁵³. Wprawdzie w porównaniu z innymi stworzeniami w człowieku Grzegorz dostrzega niedostatek środków fizycznych. Twierdzi jednak, że jest on z nawiązką rekompensowany przez inteligencję, dzięki której człowiek zaprzęga do swej dyspozycji inne zwierzęta⁵⁴. Pewne „znaki królestwa”, godności widzi również w ludzkim ciele, głównie dzięki wyprostowanej pozycji człowieka, możliwości kierowania swojego wzroku ku górze i dzięki temu, że posiada on język⁵⁵. Złożony z ciała i duszy człowiek – twierdził Grzegorz – łączy w sobie dwie skrajności: naturę boską i byty irracjonalne. Przy czym to dusza winna panować nad materią jako narzędziem, którym powinna się posługiwać⁵⁶.

4. Człowiek w myśli Aureliusza Augustyna

O ile antropologia była wyraźnie obecna w refleksji teologicznej w poprzednich okresach i u wcześniejszych Ojców Kościoła, to u św. Augustyna (354–430) staje się ona tematem zdecydowanie centralnym. Można nawet powiedzieć, że tu „wszystko przechodzi przez człowieka”. Filozofia Augustyna zainteresowała się dzięki pismom Cyserona, które uważnie studiował. Po stosunkowo krótkim okresie, w którym znajdował się pod wpływem manichejczyków, zapoznał się z pismami neoplatoników, szczególnie Plotyna i Porfiriusza. Św. Augustyn rozumie człowieka jako złożonego z ciała i duszy rozumnej⁵⁷. Jak podkreśla, aby można było mówić o człowieku, obydwa elementy są konieczne. Bezdyskusyjnym jednak pierwszeństwem cieszy się u niego dusza⁵⁸. Człowiekiem – jak pisał – nie jest samo tylko ciało ani sama dusza. Niemniej to właśnie ona (dusza), jako substancja samoistna, autonomiczna i niezależna od ciała, w istocie swej jest niematerialna. Do podstawowych funkcji tak rozumianej duszy ludzkiej należą: pamięć, pragnienie i działanie wolitywne, co świadczy o całkowitym jej oddzieleniu od

⁵² Por. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga...*, dz. cyt., s. 106-107.

⁵³ Por. J. Słomka, *Św. Grzegorz pyta: Co to znaczy być chrześcijaninem*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2(1994), s. 50-51.

⁵⁴ Por. Grzegorz z Nyssy, *De hominis officio*, (r. 7), dz. cyt., s. 23-25.

⁵⁵ Por. tamże, (r. 8. 9), s. 25-32.

⁵⁶ Por. tamże, (r. 11), s. 34-35; tenże, *O stworzeniu człowieka*, XVI, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II, dz. cyt., s. 307-310.

⁵⁷ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIII, 24, 1.

⁵⁸ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 61-63.

świata biologicznego. Ostateczną wyższość duszy nad ciałem gwarantuje – zdaniem Augustyna – jej nieśmiertelność oraz poznawanie prawd wiecznych. Toteż stanowi ona „lepszą część” człowieka, a ciało po prostu „gorszą”.

Wyższość duszy nad ciałem potwierdza między innymi ich wzajemna nieprzenikliwość. Z tego założenia Augustyn wyprowadza swoją zasadę wewnętrzności myśli, opierającą się na przeświadczeniu, że nic ze świata zewnętrznego nie przenika do duszy człowieka. Wszystko przenika do niej od wewnątrz. Dlatego też duszy ludzkiej nic nie można ofiarować. Stanowi ona sama dla siebie pierwszy przedmiot; poznawanie jej jest pierwszą ze wszystkich czynności, a zarazem najważniejszym kryterium prawdy. Możemy zatem stwierdzić, że w pewnym sensie wszystko, co staje się przedmiotem naszych wrażeń czy naszej wiedzy, jest w nas wrodzone. Z tego z kolei Augustyn wyprowadza wniosek o duszy lepiej nam znanej niż nasze ciało⁵⁹.

I choć te dwa elementy są całkowicie różne, są przedziwnie ze sobą zjednoczone i to do tego stopnia, że sama chęć rozdzielenia ich musi się wydawać czymś całkowicie niedorzecznym. Przy czym bardzo wyraźne akcentowanie jedności duszy i ciała nie przeszkadzało Augustynowi pouczać, że największe wartości, jakie istnieją we wszechświecie i w samym człowieku, należą do porządku duchowego⁶⁰. Wskazywał więc na duszę ludzką jako na tę, która otrzymała ciało jako służbę. Porównanie to, w celu bardziej precyzyjnego wyrażenia swoich myśli, Augustyn zaczerpnął z teologii, w jego ujęciu nierozzerwalnie związanej z antropologią⁶¹. Ciało pozostaje w podobnej relacji do duszy, jak dusza do swojego Pana – do Boga. Kiedy dusza buntuje się przeciw Bogu, ciało ze wszystkimi, właściwymi mu namiętnościami, buntuje się przeciwko duszy, wyrывая się niejako jej panowaniu.

Stwórcą wszystkich bytów – jak zauważa Augustyn – jest sam Bóg, jedyny i ostateczny dawca materii oraz elementów duchowych w człowieku. O ile jednak świat rzeczy to przede wszystkim masa składająca się z poszczególnych części, które w sposób fragmentaryczny ujawniają się w przestrzeni, to własnością duszy jest niepodzielność. Zapewnia jej to moc oraz siłę ożywiania ciała człowieka i kierowania nim, w czym przejawia się także – co biskup z Hippony często podkreśla – wyższość duszy nad ciałem⁶². W konsekwencji człowiek jest u Augustyna „duszą rozumną”, która posługuje się ciałem. Dusza stanowi sama dla siebie pierwszy przedmiot poznania, dlatego też ona jest pierwszym kryterium prawdy i – jak twierdzi Augustyn – jest nam

⁵⁹ Por. J. Płuzański, *Człowiek w filozofii Aureliusza Augustyna*, „Studia Filozoficzne” 5(1973), s. 197-207.

⁶⁰ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 73-74.

⁶¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, dz. cyt., s. 63nn.

⁶² Por. Augustinus, *Confessiones*, PL 32, X, 6, 9-10.

lepiej znana niż nasze ciało⁶³. Stąd i poznanie Boga najlepiej człowiek osiąga od wewnątrz, drogą duszy, a nie przez pośrednictwo ciała, którego materialność oddala od Boga. W ogóle jeśli chodzi o poznanie, sformułowane przez Augustyna zdanie w *Soliloquiach*: „Chcę poznać Boga i duszę...”, oznacza w rozumieniu biskupa Hippony, że wobec blasku tej prawdy wszystko inne po prostu błędnie i nic poza Bogiem nie jest już w stanie zatrzymać wzroku⁶⁴. Przy czym intuicja prowadząca do Boga posiadała charakter mistyczny. Oświecenie nadprzyrodzonym światłem Boga, przyrodzonych władz poznawczych człowieka, stanowiło najwyższy stopień poznania ludzkiego i ukoronowanie jego poznawczych wysiłków⁶⁵. Zwrócenie jednak myśli ku wnętrzu przyczyniło się do pewnego zobojętnienia wobec świata zewnętrznego⁶⁶. W swojej antropologii Augustyn nie dowartościowywał jednak nadmiernie intelektualizmu⁶⁷. Z potrzeby nieustannego zdobywania dobra przez człowieka wyprowadzał wniosek, że zasadniczym elementem życia duchowego – a to jest dla człowieka najważniejsze – nie jest rozum lecz wola⁶⁸, przez co stawał się również przedstawicielem woluntarystycznej wizji człowieka, eksponując w świecie wartości, przede wszystkim zaś miłość⁶⁹.

Z teologicznych inspiracji wypływa także charakterystyczny dla Augustyna problem istnienia przyczyn-ziaren, przy pomocy którego stara się on rozwiązać fundamentalne zagadnienie antropologii chrześcijańskiej, czyli stworzenie człowieka. Człowieka rozumie Augustyn jako podlegające śmierci „zwierzę rozumne”. Skoro rozumne, to odmienne, różne od całego świata zwierzęcego. Odmienne także od aniołów, między innymi przez to, że podlegające śmierci⁷⁰. Odwołując się do biblijnych opisów stworzenia świata i człowieka, Augustyn stwierdza, że dusza została od razu stworzona przez Boga, ciało natomiast w postaci przyczyn-ziaren, które w procesie rozwoju, późniejszego wykończenia, podniesione zostały do stanu doskonałości⁷¹.

I choć wpływ Orygenesusa jest tu bardzo widoczny, Augustyn, który mówi o bezpośrednim stworzeniu duszy przez Boga, mocno podkreśla, że nie ma ona charakteru boskiego i nie preegzystuje przed stworzeniem przez Boga

⁶³ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, dz. cyt., s. 32nn.

⁶⁴ Por. A. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 13-21.

⁶⁵ Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 201nn.

⁶⁶ Por. S. Pieszczoł, *Chrześcijańska wizja dziejów człowieka i świata u św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979) z. 1, s. 73-82.

⁶⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 62-80.

⁶⁸ Por. tamże, s. 96-102.

⁶⁹ Por. M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, w: B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. II, Warszawa 1969, s. 109-125.

⁷⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate*, PL 42, VII, 4, 7.

⁷¹ Por. tenże, *De Genesi ad litteram*, PL 34, VII, 24, 35.

bytów materialnych i złożonych z materii. Podobnie jak u Grzegorza z Nyssy, dusza jest według Augustyna jak gdyby odbiciem i obrazem całej Trójcy. W tym kontekście, zwłaszcza w swoich wcześniejszych pismach, wskazywał on również na godność ciała ludzkiego, które w jakimś sensie miało być podobne do Boga. Niemniej z czasem przeważała u niego opinia, iż Bóg uczynił człowieka na swój obraz przez obdarzenie go rozumnym umysłem, aby dzięki niemu panował nad innymi bytami⁷². Przy bardziej wnikliwym spojrzeniu na jego pisma można dostrzec, że z czasem biskup Hippony nabiera większego dystansu do człowieka i coraz mniej optymistycznie patrzy na jego naturę. Mówi więc częściej o „nierównym obrazie” ludzkiej duszy. Mimo to pozostaje ona obrazem, o czym przekonuje go odkrycie w niej trzech istotnych elementów: *mens, amor, notitia*, czyli triady: umysłu, miłości i poznania. Jego zdaniem stanowi ona w duszy ludzkiej odbicie innej triady, na którą się składa ten, kto kocha, osoba kochana i sama miłość. Innymi słowy Ojciec, Syn i Duch Święty.

Oprócz myśli Orygenesusa w pismach Augustyna można odkryć również poglądy Plotyna. Jednak czerpiąc z nich, poddaje je dość istotnej obróbce intelektualnej, korygując w kontekście prawdy płynące z Pisma Świętego, co pozwala mu utworzyć jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji myślowych, w istocie odmienną od tej właściwej filozofii greckiej⁷³.

5. Manlius Boecjusz i jego definicja osoby

Swoistym podsumowaniem powyższych rozważań, pozwalających nam na przykładzie poglądów Ojców Kościoła prześledzić stopniowe i coraz bardziej wnikliwe rozumienie bytu ludzkiego oraz próby jak najbardziej wyczerpującego opisywania go, jest bez wątpienia osoba i dzieło **Manliusza Boecjusza (480–524)**. Trzeba to – jak się wydaje – podkreślić w kontekście dość mrocznych czasów (stuleci), jakie zapanowały na Zachodzie wkrótce po śmierci Augustyna, kiedy to nastąpił upadek kultury umysłowej, kwitnącej dotąd dzięki potędze i związanym z nią możliwościom, jakie stwarzało *Imperium Romanum*⁷⁴.

⁷² Por. Augustyn, *Listy, Wiara i rozum*, (Ep. 120, 2-3; ML 453, *Do Konsencjusza laika w r. 410*), w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 266-267.

⁷³ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 122.

⁷⁴ Jeszcze w IV w. Rzym przestał być ośrodkiem umysłowym imperium, a w wieku V dwukrotnie był zdobywany przez najeźdźców i niszczonego przez Wandalów. Stąd wiek V uznaje się za czas panowania na Zachodzie barbarzyńców. Trudno w takiej sytuacji nawet mówić o jakimkolwiek rozwoju życia umysłowego. Natomiast podtrzymywanie tegoż zakładało raczej potrzebę najprostszych, szkolnych książek niż subtelnych traktatów teologicznych. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom I, dz. cyt., s. 204.

Boecjusz, uznawany za jednego z najwybitniejszych filozofów i mężów stanu Cesarstwa Rzymskiego⁷⁵, jest także twórcą pierwszej w dziejach antropologii i myśli ludzkiej definicji osoby⁷⁶, której wpływ na wszystkie inne koncepcje i ujęcia widać aż po czasy współczesne⁷⁷. Myśl tego autora łączyła w sobie zarówno idee chrześcijańskie, jak i filozofię hellenistyczną. Rozmiłowany w nauce i filozofii starożytnej, przeszczepiał ją na grunt rodzącej się cywilizacji średniowiecznej i był przekonany, że stosowana przez siebie oraz zalecana innym zasada łączenia wiary i rozumu, przyczyniała się do pogłębiania i utrwalania wiary chrześcijańskiej. Rozum, w tym złożeniu, miała reprezentować filozofia grecka, zwłaszcza Platońska⁷⁸. Poza tym Boecjusz nosił się z przełożeniem na język łaciński wszystkich pism Platona, Arystotelesa i neoplatoników. Wykonał tylko część tego bardzo ambitnego zamierzenia, ale i tak jego przekłady stały się na długie wieki jedynym źródłem znajomości filozofii Arystotelesowskiej. W komentarzach, dołączonych do swoich przekładów i w traktatach teologicznych, pozostawił też wzór pracy właściwej scholastyce. Przy czym właśnie te ostatnie pozwoliły rozstrzygnąć dość długo prowadzony spór o to, czy Boecjusz był chrześcijaninem⁷⁹. Bodajże największy rozgłos przyniosło mu dzieło (dialog) pt. *Philosophio consolatio*, które wpływało na kształtowanie się myśli europejskiej w bodajże równym stopniu jak *Wyznania* św. Augustyna⁸⁰.

Boecjusz zasłynął również dzięki temu, że jako pierwszy sformułował definicję osoby. Zawarł ją w swoim dziele pt. *Liber de persona ed duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romanae* (PL 64, 1337-1354). Definicja ta brzmi w następujący sposób: *Persona est naturae rationalis individua substantia* – osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej⁸¹. Wydanie krytyczne zmieniło termin *rationalis* na *rationalis*. Jak się okazało, „osobę” Boecjusz rozumiał w nieco innym sensie

⁷⁵ Pochodził z b. wpływowego rodu Ancjuszów. Niezwykle zdolny, starannie wykształcony (studiował prawdopodobnie w Atenach i Aleksandrii), był senatorem i konsulem rzymskim. Około 522 r. Teodoryk Wielki mianował go zwierzchnikiem urzędów dworskich i państw (*magister officiorum*). Oskarżony o współudział w knowaniach grupy senatorów z cesarzem bizantyńskim został oskarżony o zdradę stanu i skazany na śmierć. Mimo że wyrok zamieniono na wygnanie w okolice Pawii, niebawem został stracony. Por. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, tom II, Lublin 1989, s. 704-705.

⁷⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 118-122.

⁷⁷ Cz. S. Bartnik, znany polski personalista, wskazując na Boecjusza i jego definicję, stwierdza, że długo nieprzezwyciężone, indywidualistyczne spojrzenie na osobę ludzką, bez dostatecznego uwzględnienia w wielu definicjach wymiaru społecznego, to efekt przywiązania do pierwszej w dziejach definicji osoby.

⁷⁸ Por. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., s. 704.

⁷⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 205.

⁸⁰ Por. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., s. 705.

⁸¹ A. M. Boecjusz, *Liber de persona*, III PL 64, 1334 C.

niż grecka tradycja. Otóż przy pomocy terminu: *prosopon*, czyli oblicze, maska, rola, w starożytnej Grecji wskazywano na funkcję społeczną. Boecjusz odwoływał się raczej do pojęć *hypostasis* i *substantia*. Przy czym, dzięki terminologii grecko-rzymskiej, wskazywał na rozróżnienie między „substancją uniwersalną”, którą rozumiał jako całą naturę, a „substancją indywidualną”, którą dzielił z kolei na rozumną (Bóg, anioł i człowiek) i pozarozumną⁸². Wśród tych bytów wyróżniał jeszcze poszczególne szczeble. Bóg jest bowiem Osobą niezmienną i niecierpieliwą. Anioł zaś niecierpieliwą, ale zmienną. Natomiast człowiek – zmienną i cierpieliwą⁸³. Osoba poza tym, mimo że odznacza się indywidualnością, jest w integralny sposób złączona ze światem bytów stworzonych, w odróżnieniu od idei tkwiących poza światem. Cała bowiem natura jest substancją, a osoba jawi się jako substancja nie uniwersalna, ale indywidualna. Stąd trzeba ją nazywać „indywidualną substancją natury rozumnej”, gdyż jako substancja, osoba znajduje się tylko wśród substancji rozumnych⁸⁴.

Innym, dość istotnym aspektem, wykładu Boecjusza na temat osoby jest podkreślenie istotowej łączności z naturą i to do tego stopnia, że istnienie osoby poza naturą uważa za niemożliwe. Ta integralna łączność osoby z naturą wynikała u niego z samej koncepcji natury, którą pojmował jako zasadę, prawo, ład i najwyższą regułę. To – jego zdaniem – środowiska stałości oraz niezmienności. Ale zarazem zjawiska zachodzących w sferze życiowej zmian, wszelkiego rodzaju podejmowanych aktywności. To podział na gatunki i jednostki. Stąd też w swoim rozumieniu osoby Boecjusz łączył ze sobą element statyczny i dynamiczny; bycia, działania, niezmienności i zmienności, słowem realności istnienia i realności bytowej. Natura nie może być bowiem ograniczona tylko do świata przyrody. Obejmuje ona swym zasięgiem całą rzeczywistość – tę cielesną i tę duchową. Natura jest tym, co może działać i tym, co może doznawać; jest zasadą ruchu sama w sobie⁸⁵. W ten sposób Boecjusz chciał jak najlepiej wyrazić integralną łączność osoby ludzkiej z resztą rzeczywistości, tej doskonałej i tej niedoskonałej, z normą istnienia, prawami natury, z działaniem oraz doznawaniem⁸⁶.

Boecjusz znał starogrecką myśl filozoficzną, w której łączność – integralność człowieka ze światem natury, pozbawiła go pozaświatowej idei

⁸² Por. tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 52-58.

⁸³ Por. S. Wroński, *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punkt wyjścia*, „Studia Mediewistyczne” 19(1978), z. 2, s. 109-115.

⁸⁴ Por. *Liber de persona*, III, PL 64, 1343C; E. Lledo, *Filosofia y lenguaje*, Barcelona 1970, s. 97nn.

⁸⁵ Por. *Liber de persona*, I, 1341C.

⁸⁶ Por. A. M. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychemowi i Nestoriuszowi do Jana Diakona Kościola Rzymskiego*, w: tenże, *O pociechach filozofii ksiąg pięciorgo oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 232nn.

wolności i pełnej otwartości na świat transcendencji. Ale w odróżnieniu od tej wizji autor, mówiący o osobie, jako zasadniczej części tej natury, znajdującej się w jej wnętrzu jako fragment (*omnis natura est substantia*), podkreślał, że stanowi ona część natury rozumnej. Znajduje się zatem, w odróżnieniu od wszystkich istot bezrozumnych, na najwyższym szczeblu wszystkich stworzeń. Jest substancją tkwiącą w sobie (*in se*). Nie jest więc w żadnym wypadku przypadłością. Zasięg substancji – według niego – obejmuje przede wszystkim duszę. Boecjusz nie mówił, czy rozciąga się ona także na ciało. W każdym razie istoty człowieka (*essentia*) dopatrywał się właśnie w duszy, a ta przecież pokrywa się z ludzką naturą⁸⁷. Poza tym kładł nacisk przede wszystkim na indywidualność osoby, co dokonuje się na skutek ujednostkowionej duszy. Zatem elementami konstytutywnymi osoby – według niego – są: duchowa jednostkowość, konkretność i autonomiczność⁸⁸.

Wyraźnie odczuwa się u Boecjusza brak wypracowanej relacji do innych osób, zarówno stworzonych, jak i tych ze świata nadprzyrodzonego⁸⁹. Naturę natomiast Boecjusz rozumiał jako zasadę, ład i najwyższą regułę. Z jednej strony stanowiącą podstawę niezmienności oraz stałości, a z drugiej, jako szereg zjawisk i podejmowanych aktów, przez co starał się łączyć element statyczny z dynamicznym⁹⁰. Dlatego też nie wyobrażał sobie możliwości istnienia osoby poza naturą⁹¹.

Zakończenie

Twórczość starożytnych pisarzy chrześcijańskich stanowi niewątpliwie dość istotny etap na drodze coraz lepszego odkrywania rzeczywistości osoby. Otóż dzięki nim przed filozofią, a zwłaszcza antropologią, rozwijaną już w kulturze i myśli antycznej, otwierały się nowe, nieznane dotąd horyzonty. Przesądzające w tym kontekście i ciągle trudne do oszacowania, okazało się Objawienie. W tej właśnie perspektywie spotkanie i skonfrontowanie kształtującej się doktryny chrześcijańskiej z grecką filozofią przyczyniło się do coraz lepszego rozumienia człowieka, choć nadal nie znosiło okrywającego go wymiaru tajemnicy. I tak, o ile pierwsi Ojcowie Kościoła (Ojcowie Apostolscy i Apologeci) kurczowo trzymali się biblijnej wizji człowieka i do filozofii odnosili się z dużym dystansem, to z biegiem czasu myśl grecka była coraz

⁸⁷ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 84-87.

⁸⁸ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 138.

⁸⁹ Por. A. M. Boecjusz, *Księga „O osobie i dwóch naturach” przeciwko...*, II, dz. cyt., s. 227-229; Por. także *Traktaty teologiczne*, IV-V, dz. cyt., s. 45-49.

⁹⁰ Por. także. *Księga „O osobie i dwóch naturach” przeciwko...*, I, dz. cyt., s. 225-227.

⁹¹ Por. także, *O pociechach filozofii. Księga pięcioro*, w: *O pociechach filozofii. Księga pięcioro oraz Traktaty teologiczne*, Księga I, dz. cyt., s. 24-26.

częściej obecna, także w kwestiach dotyczących teologicznych zagadnień, związanych z bytem ludzkim, rozpatrywanym w kontekście dzieła stworzenia oraz odkupienia⁹². Sytuacja zaczęła się zmieniać, kiedy członkami Kościoła stawali się ludzie wykształceni i dobrze znający grecką filozofię⁹³. Jak się później okazało, spotkanie biblijnej wizji człowieka i świata z myślą starożytnych Greków zaowocowało, z jednej strony dowartościowaniem filozofii, a z drugiej, właśnie dzięki filozofii, przełożeniem orędzia chrześcijańskiego, powstałego w kręgu kultury judaistycznej, na język bardziej uniwersalny, czytelny także w innych tradycjach i przez inne doświadczenia⁹⁴.

Wpisują się w nie przedstawione powyżej – choć ze zrozumiałych względów, jeśli chodzi o ramy krótkiego artykułu, dość pobieżnie – poglądy Ojców Kościoła i naturalnie dzieło M. Boecjusza. Stanowiło ono znaczącą pomoc w pracy autorów wczesnego średniowiecza, po okresie chaosu i stagnacji spowodowanych upadkiem *Imperium Romanum* i wędrówkami ludów. I nie tylko przez zachowane dzięki niemu tłumaczenia starożytnych filozofów greckich. Ogromne znaczenie w kontekście poruszonych tu zagadnień ma sformułowana przez niego definicja osoby, która przez całe wieki – jak się okazuje także obecnie – była bardzo istotnym odniesieniem do sporów i będących ich owocem wizji bytu ludzkiego.

⁹² Może warto w tym miejscu przypomnieć, iż nawet termin „teologia” nie od razu pojawił się w słowniku Ojców Kościoła. We wczesnym bowiem Kościele nie używano tego pojęcia z obawy przed pomieszaniem, czy też identyfikowaniem chrześcijańskiej doktryny wiary z problematyką właściwą starożytnym Grekom.

⁹³ Por. K. Góźdź, *Dialog wiary i rozumu*, w: I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 184.

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 147.

Ks. TOMASZ TOMASZEWSKI

KONTEKST BIBLIJNY USTANOWIENIA ŚWIĘTA POŚWIĘCENIA ŚWIĄTYNI (CHANUKI)

W przeciwieństwie do wielu innych świąt żydowskich, można dokładnie wskazać na początek Święta Poświęcenia Świątyni (Chanuki)¹. Jest ono bowiem jedynym świętem żydowskim, które zostało związane z niepodlegającym dyskusji wydarzeniem historycznym i którego ustanowienie zostało przekazane przez tekst późnego pochodzenia². Chanuka wspomniana jest w kilku starożytnych źródłach: 1 i 2 Mch³, J 10, 22, *Dawne dzieje Izraela* Józefa Flawiusza⁴ oraz *Megillat Ta'anit*⁵. Dla zdobycia wiedzy o tym święcie

¹ Por. S. Szymik, *Żydowskie święta późniejsze*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 337.

² Chanuka jest świętem wspominającym wydarzenie historyczne, które nie jest zapisane w Biblii hebrajskiej, ponieważ 1-2 Mch znalazły się poza jej kanonem. Głównym źródłem, z którego czerpiemy wiedzę o tym święcie, jest więc *Septuaginta* (por. P.M. Bogaert, *Le „rouleau” de Judith, Hanukka et le vingt-quatre du mois d'Ab*, w: *La commémoration. Colloque du centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, P. Gignoux, (red.), Louvain-Paris 1988, s. 163; J.C. VanderKam, *Feast of Dedication*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 124; G.A. Yee, *Jewish feasts and the Gospel of John*, Wilmington 1989, s. 83).

³ Zagadnieniami historyczno-literackimi dotyczącymi 1 i 2 Mch zajmują się m.in. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris 1949, s. I-LIX; T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1998², s. 309-317; M. Delcor, *The apocrypha and pseudoepigrapha of the hellenistic period*, w: *The Cambridge history of judaism*, t. 2: *The hellenistic age*, W.D. Davies, L. Finkelstein (red.), Cambridge 1989, s. 456-469; *Grecko-łacińsko-polska synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, przekład i opracowanie S. Gądecki, Warszawa 2002, s. XIX-XLIX; S. Gądecki, *Historiografia w 2. Księdze Machabejskiej*, "Ruch Biblijny Liturgiczny" 47 (1994), s. 1-17; tenże, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992, s. 165-210; J.A. Goldstein, *I Maccabees*, New York 1976, s. 1-179; tenże, *II Maccabees*, New York 1983, s. 1-128; F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, Poznań 1961, s. 17-42, 245-259; J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, Lublin 2001, s. 19-24, 155-162; T. Jelonek, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Kraków 2006, s. 125-173; G.H. Jiménez, *Pierwsza Księga Machabejska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001², s. 621-626; N.J. McElaney, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, (red.), Warszawa 2001, s. 383-390; G. Aranda Pérez, *Druga Księga Machabejska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego*, s. 637-640; B. Polok, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Opole 1999, s. 284-294; J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 79-87; E. Zawiszewski, *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, L. Stachowiak, (red.), Poznań 1990, s. 227-234.

⁴ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, t. 1-2, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001.

trzy ostatnie źródła są mniej ważne, ponieważ mówią o nim bardzo niewiele i są jedynie pochodnymi starszych tekstów. Natomiast pierwszorzędnymi źródłami dla zapoznania się z Chanuką i wydarzeniami, które dały jej początek, pozostają Księgi Machabejskie⁶. Dlatego też celem niniejszego artykułu jest ukazanie kontekstu ustanowienia tego żydowskiego święta, głównie na podstawie przekazu biblijnego zawartego właśnie w tych dwóch księgach Starego Testamentu.

Relacje 1 i 2 Mch, dotyczące ustanowienia Święta Poświęcenia Świątyni i wydarzeń bezpośrednio go poprzedzających, różnią się znacznie między sobą⁷. Obie księgi są jednak zgodne w kilku ważnych kwestiach dotyczących Chanuki. Umieszczają rozpoczęcie święta w tym samym dniu, wyznaczają ten sam okres jego trwania oraz wspominają złożenie ofiar na nowym ołtarzu⁸.

Jako pierwszy przeanalizowany zostanie opis zawarty w 1 Mch 4, 36-61⁹. Juda i jego powstańcy zrozumieli wycofanie się syryjskiego wojska jako swoje

⁵ Jest to składający się z czterech rozdziałów traktat o postach i modlitwie w dni postne, wchodzący w skład drugiego sederu (części) *Miszny* zatytułowanego *Moed* (Święto), który to obejmuje z kolei dwanaście traktatów zawierających przepisy dotyczące obchodu świąt, szabatu, odprawiania postów i zachowywania kalendarza księżycowego (por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 380). Więcej na temat obecności Chanuki w źródłach rabinicznych oraz w dziele Józefa Flawiusza zob. E. Nodet, *La Dédicace, les Maccabées et le Messie*, "Revue Biblique" 93 (1986), s. 340-366.

⁶ Por. J.C. VanderKam, *Hanukkah. Its timing and significance according to 1 and 2 Maccabees*, "The Journal of Social Psychology" 1 (1987), s. 23-24. P.M. Bogaert w swoim artykule stwierdza, że istnieje także związek między Jdt a Chanuką. Stawia jednak pytanie, czy księga ta zna samo wydarzenie poświęcenia świątyni, czy też to wydarzenie wraz ze świętem, które go upamiętnia. Kalendarz zapisany w Jdt zakłada bowiem znajomość daty 25 dzień miesiąca Kislew, która to oznacza początek działań militarnych i czas świętowania. Autor Jdt układa chronologię księgi wokół dwóch rocznic: odnowienia sądownictwa żydowskiego w miesiącu Ab i oczyszczenia świątyni w miesiącu Kislew (por. *Le „rouleau” de Judith*, s. 166-167, 171).

⁷ Według J. Warzechy bardziej prawdopodobna jest wersja 2 Mch (por. *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 455). Szczególną uwagę na różnice między 1 i 2 Mch zwraca w swoim artykule E. Nodet, *La Dédicace*, s. 323-331, 337-340.

⁸ Por. J.C. VanderKam, *Feast of Dedication*, s. 124; tenże, *Hanukkah*, s. 24.

⁹ Szczegółowej analizie tej perykopy dokonują m.in. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 81-88; J.A. Goldstein, *1 Maccabees*, s. 272-288. Drugi z nich sporo miejsca (s. 273-278) poświęca kwestii opóźnienia momentu odbudowy świątyni w stosunku do czasu zdobycia Jerozolimy. Jego zdaniem, zwłoka ta była prawdopodobnie zamierzona. Chasydzi, którzy wierzyli w prorocтва apokaliptycznych wizjonerów, domagali się oczekiwania na Boga, który je w pełni zrealizuje. Ponadto, nie nastąpiły jeszcze wszystkie zapowiadane nieszczęścia. W takiej sytuacji, zdaniem pobożnych, odnowienie świątyni byłoby krokiem nierozważnym. Kiedy jednak, po pewnym czasie oczekiwania, nie wydarzył się żaden cud, a prorocтва okazały się fałszywe, Juda przystąpił do dzieła poświęcenia ołtarza i wznowienia kultu ofiarniczego w świątyni. Przywołując wydarzenia starotestamentalne, autor poszukuje również biblijnych precedensów, które Juda mógłby naśladować (s. 278-280). Zob. także J.A. Goldstein, *The hasmonean revolt and the hasmonean dynasty*, w: *The Cambridge history of judaism*, t. 2, s. 302-304.

zwycięstwo, dające im wolność religijną. Lizjasz oczywiście nie uważał swojej klęski za ostateczną. Jednak na razie Żydzi cieszyli się spokojem, który wykorzystali przede wszystkim na odrestaurowanie świątyni wzniesionej na górze Syjon¹⁰. Po słowach zachęty (w. 36), całe wojsko pod dowództwem Judy udało się do świątyni (w. 37)¹¹. Po wejściu na jej teren żołnierze ujrzeni przerażający obraz spustoszenia i zniszczenia¹². Syryjczycy pozabierali wszystko, co miało jakąkolwiek wartość, a resztę spalili (por. 2 Mch 1, 8; 8, 33). Opuszczone przez trzy lata budynki zawałyły się, a dziedzińce zarosły krzakami. W takim właśnie otoczeniu znajdował się ołtarz całopalenia, zbezczeszczony przez ohydę spustoszenia (w. 38)¹³. Swoją żal i ból z powodu zniszczenia świątyni Żydzi wyrażali rozdzieraniem szat, płaczem, posypywaniem głów popiołem oraz padaniem twarzą na ziemię. Gestom tym towarzyszyło wołanie o karę Bożą dla pogan i przejmujący głos trąby (w. 39-40)¹⁴.

Następnie autor 1 Mch przechodzi do opisu przeprowadzonych prac (w. 41-51). Najpierw Juda wyznaczył specjalną straż, aby ochraniała ludzi zatrudnionych do robót w świątyni przed atakami żołnierzy syryjskich przebywających ciągle w twierdzy Akra (w. 41)¹⁵. Do realizacji zadania oczyszczenia świątyni wybrano nieskazitelnych i zachowujących Prawo kapłanów, którzy zburzyli pogański ołtarz, a kamienie, z których był zbudowany, wynieśli na miejsce nieczyste (w. 42-43)¹⁶. Nie wiedzieli jednak, co mają zrobić ze zbezczeszczonym ołtarzem całopalenia (w. 44). Po naradzie postanowili go zburzyć, aby nie był znakiem hańby ze względu na

¹⁰ W ciągu wieków nazwą Syjon określano nie tylko całą Jerozolimę, lecz także różne jej części. Tutaj jest ona równoznaczna z terenem, na którym stała świątynia (por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 92).

¹¹ Na określenie świątyni i jej poszczególnych części autor 1 Mch używa w analizowanej perykopie greckich terminów *ta hagia* (w. 36, 41, 43, 48), *ta hagiaσμα* (w. 38), *ho naos* (w. 49, 57) i *ho oikos* (w. 32).

¹² Widok sprofanowanej świątyni był obelgą dla Żydów, a zarazem znakiem zagrażającego im niebezpieczeństwa, ponieważ od stanu świątyni zależał właściwy ład świata. Dlatego nawet wygrane bitwy musiałyby się okazać bezskuteczne, gdyby świątynia pozostawała zbezczeszczona (por. G.H. Jiménez, *Pierwsza Księga Machabejska*, s. 628).

¹³ Na temat ołtarza i jego znaczenia w Izraelu zob. J.J. Castellet, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1964-1966; S. Szymik, *Ołtarze izraelskie*, w: *Życie religijne w Biblii*, s. 123-137; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 419-427.

¹⁴ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 92-93.

¹⁵ Twierdza ta została zdobyta przez Szymona dopiero wiosną 141 r. przed Chr. (por. 1 Mch 13, 49-52).

¹⁶ Podobnie uczynili królowie Jozjasz (por. 2 Krl 23, 4) i Ezechiasz (por. 2 Krn 29, 4-5), którzy polecieli kapłanom, aby oczyścili świątynię (por. N.J. McEleney, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 396; J.C. Rylaarsdam, *Feast of Dedication*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An illustrated encyclopedia*, t. 1, red. G.A. Buttrick, New York-Nashville 1962, s. 812).

zbezczeszczenie go przez pogan, którzy składali na nim ofiary z nieczystych zwierząt (w. 45). Kamienie, z których był zbudowany ołtarz całopalenia, złożyli więc w odpowiednim miejscu na górze świątynnej¹⁷, aż do czasu przyjścia proroka, który zadecyduje, co dalej z nimi zrobić (w. 46)¹⁸. Zgodnie z przepisami Prawa (por. Wj 20, 25; Pwt 27, 5-6), nowy ołtarz został wybudowany z nieociosanych kamieni (w. 47). Naprawiono również budynek świątynny oraz poświęcono jego wnętrze i dziedzińce (w. 48). Sporządzone zostały także nowe naczynia święte, świecznik siedmioramienny, na którym zapalono lampy, ołtarz kadzenia, na którym złożono ofiarę kadzielną, i stół, na którym położono chleby pokładne (w. 49-51)¹⁹.

Data wyznaczoną na poświęcenie nowej świątyni był 25 dzień miesiąca Kislew 164 r. (148 r. ery Seleucydów, czyli 14 grudnia 164 r. przed Chr.)²⁰. Wczesnym rankiem kapłani złożyli, zgodnie z przepisami Prawa, ofiarę na nowym ołtarzu całopalenia (w. 52-53). Był to ten sam dzień, w którym poganie zbezczeszcili świątynię, składając w niej swoje ofiary. Dzień poświęcenia świątyni obchodzono bardzo uroczysto, wzorując się na podobnym wydarzeniu z czasu panowania króla Salomona (por. 1 Krl 8, 62-66; 2 Krn 5, 11-14; 7, 1-10) i króla Dariusza (por. Ezd 6, 16-17). Jak i przy poprzednich poświęceniach, tak i teraz rozlegał się śpiew pieśni oraz dźwięk cytr, harf i cymbałów, a lud upadł na twarz, składając pokłon Bogu (w. 54-55). Obchody te trwały osiem dni, podobnie jak uroczystości poświęcenia pierwszej i drugiej świątyni (por. 2 Krn 7, 8-9; Ne 8, 18). Poświęcenie ołtarza całopalenia przypominało także ceremonię poświęcenia pierwszego ołtarza całopalenia na pustyni synajskiej (por. Lb 7, 10-88)²¹. Do opisu uroczystości autor 1 Mch dodał jeszcze informację o przyozdobieniu fasady świątyni złotymi wieńcami i małymi tarczami. Odbudowane zostały również wejścia i pomieszczenia świątynne, które służyły jako mieszkania dla kapłanów i magazyny (w. 56-57). Wśród ludzi panowała atmosfera radości, gdyż wszyscy uświadamiali sobie, że zwrócenie świątyni ludowi stanowiło najważniejszy akt zwycięskiej walki z poganami (w. 58)²².

Juda, jego bracia i wszyscy zgromadzeni Żydzi postanowili, że dni ponownego poświęcenia ołtarza będą obchodzone co roku, przez osiem dni,

¹⁷ Być może miejscem tym była Dolina Cedronu (por. 2 Krl 23, 4. 6. 12).

¹⁸ Czas działalności proroków już dawno minął, ale istniały zapowiedzi pojawienia się proroka w przyszłości, w czasach eschatycznych (por. Pwt 18, 18; Ml 3, 1. 23). Stąd oczekiwanie na niego w okresie machabejskim było bardzo żywe (por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 60).

¹⁹ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 93-94.

²⁰ Tę datę potwierdza również Józef Flawiusz w *Ant* 12, 319.

²¹ Por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 61.

²² Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 94-95.

rozpoczynając od 25 dnia miesiąca Kislew (w. 59)²³. Uzupełnieniem pracy przy odrestaurowaniu świątyni jerozolimskiej była budowa fortyfikacji wokół góry Syjon oraz umieszczenie tam wojska, aby poganie nie wchodzili do świątyni. Miało to stanowić swego rodzaju przeciwwagę dla twierdzy Akra, opanowanej wciąż przez wojska syryjskie²⁴. Dla zabezpieczenia świątyni i Jerozolimy przed wrogimi atakami z południa Juda ufortyfikował także Bet-Sur (w. 60-61)²⁵.

Opis oczyszczenia świątyni w 1 Mch 4, 36-51 ma swój paralelny odpowiednik w 2 Mch 10, 1-8²⁶. Wydarzenie to, zgodnie z zamierzeniem autora księgi, stanowi punkt kulminacyjny pierwszej części opowiadania (2 Mch 2, 19-10, 8), która jest historycznym uwierzytelnieniem Chanuki²⁷. W swojej relacji hagiograf zwraca uwagę na dwa aspekty tego wydarzenia. Znieważenie świątyni przez pogan było karą za grzechy Żydów (por. 2 Mch 10, 4), a nowe święto, związane z poświęceniem ołtarza, było obchodzone na wzór Święta Namiotów (por. 2 Mch 10, 6)²⁸.

W 2 Mch 10, 1 autor kontynuuje opowiadanie, które przerwał relacją o śmierci króla Antiocha IV w 2 Mch 8, 36. Nie trzyma się on chronologii i dlatego nie podaje żadnych dat²⁹. Po zdobyciu Jerozolimy przez Machabeusza i jego ludzi oczyszczono ją najpierw z pozostałości kultu pogańskiego, usuwając ołtarze i święte gaje (w. 1-2). Tego oczyszczenia bardziej niż miasto wymagała świątynia³⁰. Autor zwraca tutaj uwagę przede wszystkim na odnowienie kultu przepisane przez Prawo. Zgodnie z jego przepisami, zbudowano nowy ołtarz, gdyż poprzedni był sprofanowany. Wykrzesano także

²³ Inaczej datę święta uzasadnia H. Daniel-Rops: „Ponieważ w drugim rozdziale swej księgi prorok Aggeusz ogłosił specjalne oczyszczenie na dzień dwudziesty czwarty dziewiątego miesiąca, na tę datę zatem ustalono owo święto, co odpowiada w przybliżeniu dacie 24 grudnia, wigilii Bożego Narodzenia” (*Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 318).

²⁴ Por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 61.

²⁵ Na temat wykopalisk archeologicznych w Bet-Sur zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 241-242.

²⁶ Szczegółowej egzegezy dokonują m.in. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 407-409; J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 374-382.

²⁷ Dzięki temu znajdują również swoje uzasadnienie prośby zawarte w dwóch listach rozpoczynających księgę (por. 2 Mch 1, 9; 2, 16).

²⁸ Por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 221.

²⁹ 2 Mch nie podaje roku oczyszczenia świątyni, lecz daje do zrozumienia, że wydarzenie to miało miejsce w tym samym czasie, w którym nastąpiła śmierć Antiocha IV (por. G. Aranda Pérez, *Druga Księga Machabejska*, s. 645).

³⁰ W tym fragmencie na określenie świątyni i jej poszczególnych części autor 2 Mch używa greckich terminów *ho naos* (w. 5), *ho neōs* (w. 3, 5), *to hierhon* (w. 1) i *ho topos* (w. 7).

nowy ogień, ponieważ poprzedni wygasł³¹. Przygotowano kadzidło, lampy i chleby pokładne. Następnie, po dwóch latach przerwy, złożono ofiary (w. 3)³². Błaganie Boga o zachowanie od nieszczęścia jest zrozumiałe w sytuacji Żydów, którzy byli prześladowani we własnym kraju (w. 4).

Autor 2 Mch, podobnie jak autor 1 Mch, zwraca uwagę na fakt, że oczyszczenie świątyni odbyło się dokładnie w rocznicę jej profanacji (w. 5)³³. Zależy mu także na podkreśleniu bardzo uroczystego charakteru świętowania tego wydarzenia. Zwraca więc uwagę na to, że powtórzono obrzęd Święta Namiotów, przeciwstawiając ten fakt sytuacji, w której Żydzi znajdowali się niedługo przedtem na pustyni (w. 6)³⁴. Uroczyste procesje z tyrmem, zielonymi

³¹ Wynika z tego, że autor 2 Mch nie wiedział o cudownym przechowaniu świątynnego ognia, o którym mówi list cytowany na początku księgi (por. 2 Mch 1, 18-36) (por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 323).

³² W rzeczywistości przerwa ta trwała trzy lata (167-164). Możliwa jest pomyłka popełniona przez jakiegoś wcześniejszego kopistę, która przeszła do wszystkich obecnie znanych rękopisów i przekładów. Wielu egzegetów uważa, że autor liczy przerwę w kulcie świątynnym nie od czasu profanacji świątyni, ale od chwili wystąpienia Judy Machabeusza. Możliwe także, że autor mało dbał o cyfry w swoim dziele i dlatego podał niedokładną liczbę (por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 323). Być może pomieszał nawet dwa sposoby liczenia lat: wschodni (babiloński) i zachodni (macedoński) (por. G. Aranda Pérez, *Druga Księga Machabejska*, s. 637-645). Okres trzech lat podaje Józef Flawiusz w *Ant* 12, 320-321, posługując się odniesieniami do greckich olimpiad. Według niego zbezczeszczenie świątyni miało miejsce w okresie 153 olimpiady, a jej odnowienie - w okresie 154 olimpiady, która trwała od lipca 164 r. do lipca 160 r. przed Chr. i nie jest zgodna z 148 r. ery Seleucydów przypadającym na 165 r. przed Chr. Źródło Flawiusza prawdopodobnie posługiwało się tzw. erą olimpiady macedońskiej, która zaczynała się rok wcześniej od attyckiej (por. *Ant* 12, 321, przypis 193).

Wzmianka o dwóch latach może natomiast pochodzić stąd, że hagiograf umieszcza śmierć Antiocha IV i oczyszczenie świątyni pod koniec 165 r., czyli dwa lata po profanacji świątyni (grudzień 167 r.). W rzeczywistości jednak oczyszczenie świątyni rozpoczęto na początku 164 r., śmierć króla nastąpiła jesienią 164 r., a poświęcenie oczyszczonej świątyni odbyło się w grudniu tego roku (por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 222). Niektórzy z autorów próbują szukać potwierdzenia dla okresu trzech lat także w interpretacji symbolicznej liczby 2300 z *Dn* 8, 14 (zob. J.R. Lancaster, R.L. Overstreet, *Jesus' celebration of Hanukkah in John 10*, "Bibliotheca sacra" 152 (1995), s. 326-327; J. Homerski, *Księga Daniela*, Lublin 1995, s. 64-65). Ta niedokładność w liczbie lat może wynikać również z tego, że na Wschodzie wyrażano się nieściśle i „dwa” mogło równie dobrze oznaczać „kilka” (por. *Ant* 12, 320, przypis 191). S.P. de Vries mówi nawet o czterech latach przerwy w składaniu żydowskich ofiar w świątyni (por. *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 150).

³³ Podkreślenie zbieżności tych dat jest znamienne, ponieważ uwydatnia te dwa wydarzenia o decydującym znaczeniu dla tego okresu dziejów Izraela jako dwa przeciwstawne sobie momenty kulminacyjne w całym przebiegu opisywanych wydarzeń. Zbezczeszczenie świątyni było momentem kulminacyjnym w rozwoju zła, nieszczęść i upadku Żydów. W przeciwstawieniu zaś do niego momentem kulminacyjnym w walce ze złem i w dążeniu do odrodzenia narodu stało się oczyszczenie świątyni i odnowienie kultu religijnego sprawowanego w świątyni jerozolimskiej (por. E. Zawiszewski, *Rola świątyni w Drugiej Księdze Machabejskiej*, "Studia Pelplińskie" 6 (1976), s. 86).

³⁴ Obchodzenie żydowskich świąt, podobnie jak i szabatu, było zakazane (por. 2 Mch 6, 6).

gałązkami i palmami w rękach, były nie tylko odnowieniem kultu świątynnego, lecz również podkreśleniem tego, że w taki sposób nie będą już obchodzone urodziny Antiocha IV ani święta ku czci Dionizosa (w. 7). Wzmianka o decyzji obchodzenia co roku święta upamiętniającego wydarzenie oczyszczenia świątyni jest dowodem na to, że autorowi zależało na tym, aby wszyscy jego współwyznawcy obchodzili je w opisany przez niego sposób (w. 8)³⁵.

Poświęcenie odbudowanej świątyni kryło więc w sobie przede wszystkim implikacje religijne. Po pierwsze, była to decyzja Judy i jego ludu. Dotąd wszystkie święta żydowskie były nakazane w Prawie. Nigdy jeszcze żadne święto nie zostało ustanowione z woli człowieka. Nawet odbudowa świątyni po powrocie z wygnania nie została upamiętniona wprowadzeniem jakiegoś święta. Tak więc decyzja Judy była bezprecedensowa³⁶. Po drugie, wzorował się on w tym przypadku na zwyczajach swoich wrogów, a zarazem włączał je do judaizmu. Był to pierwszy krok na długiej drodze, którą mieli do przebycia Machabeusze, wypełniając swoją misję adaptowania zwyczajów greckich do judaizmu, bez sprzeniewierzenia się religii swoich ojców³⁷.

Choć postanowiono, że Święto Poświęcenia Świątyni będzie obchodzone co roku, to przez kolejne dwanaście lat nie mogło się to odbywać regularnie ze względu na sytuację polityczną. Syryjczycy w dalszym ciągu okupowali twierdzę Akra, a w Jerozolimie toczyły się walki. Jednak, po ostatecznym odzyskaniu wolności i objęciu urzędu arcykapłana przez Jonatana w 152 r., obchodzono to święto regularnie³⁸.

Świadectwem tego celebrowania Chanuki już w II wieku przed Chr. są dwa listy dodane przez autora na początku 2 Mch. Ich adresatami są Żydzi mieszkający w diasporze w Egipcie. Nadawcą zaś jest wspólnota Żydów z Jerozolimy i Judei³⁹. W 2 Mch 1, 1-9 znajduje się pierwszy list datowany na 124 r. Zaleca on obchodzenie Święta Namiotów miesiąca Kislew i nawiązuje do jakiegoś wcześniejszego listu wysłanego już w 143 r. Pismo to ma cechy dokumentu autentycznego. Po nim następuje drugi list (2 Mch 1, 10-2, 18), który nie posiada już takich cech. Miał on być wysłany w 164 r., ale zawiera

³⁵ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 323-324.

³⁶ P.M. Bogaert stwierdza: „L'instauration de jours liturgiques commémorant les grandes heures de la résistance des Maccabées à l'hellénisme et les victoires des Hasmonéens est un phénomène nouveau. Jusque là, les fêtes avaient toutes un fondement scripturaire dans le Loi” (*Le „rouleau” de Judith*, s. 163).

³⁷ Por. G.H. Jiménez, *Pierwsza Księga Machabejska*, s. 628.

³⁸ Por. J.J. Castlot, A. Cody, *Instytucje religijne*, s. 1987-1988.

³⁹ Listy tego rodzaju były znakiem łączności z diasporą. Często ich celem było ustalenie jednej daty obchodzenia świąt, szczególnie Paschy (por. A. Mozgól, *Teologia Arki Przymierza w psalmach i w tradycji prorockiej* (Ps 132; Jr 3, 14-18; 2 Mch 2, 1-8), Katowice 2003, s. 138).

pewne elementy legendarne⁴⁰. Kończy się, tak samo jak poprzedni, zachętą do obchodzenia Święta Oczyszczenia Świątyni⁴¹.

Przedstawione powyżej historyczne źródła Święta Poświęcenia Świątyni zastąpiła z czasem legenda, która zawarta jest w *Talmudzie babilońskim*. Mówi ona, że na skutek działań Syryjczyków została zbezczeszczona świątynia, a święta oliwa uległa skażeniu. Kiedy Machabeusze pokonali wrogów, odnaleźli za ledwie jeden dzban czystej rytualnie oliwy, która umożliwiłaby palenie się lamp świecznika tylko przez jeden dzień. Bóg jednak sprawił, że oliwa ta płonęła przez osiem dni, dając w ten sposób kapłanom czas na przygotowanie nowej oliwy⁴².

Obydwie tradycje dotyczące analizowanego święta, zarówno historyczna jak i legendarna, odnoszą się zatem do tego samego wydarzenia, podając jednak nieco inne uzasadnienie ustanowienia Chanuki⁴³. Rabinii najwidoczniej chcieli uniknąć przypisywania zniechęconym Hasmoneuszom i ich zwycięstwom wprowadzenia bardzo popularnego święta do żydowskiego kalendarza liturgicznego⁴⁴. Z tych samych powodów nie wspomina się o Chanuce również w pismach z Qumran⁴⁵.

⁴⁰ Opowiadanie o świętym ogniu i naćcie, czy może ropie, w 2 Mch 1. 18-36 służy ukazaniu ciągłości między ofiarami składanymi po powrocie z wygnania i ofiarami, które były składane przed wygnaniem (por. G. Aranda Pérez, *Druga Księga Machabejska*, s. 641). Szczegółową analizę fragmentu dotyczącego ukrycia Arki przez proroka Jeremiasza (2 Mch 2. 1-8) przeprowadza w swojej pracy doktorskiej A. Mozgol, *Teologia Arki Przymierza*, s. 143-166. Por. także J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Szczecin 2006, s. 223-226.

⁴¹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 522; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych*, s. 192. Omówieniem listów z 2 Mch zajmują się m.in. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 285-310; R. Doran, *Temple propaganda. The purpose and character of 2 Maccabees*, Washington 1981, s. 3-11; J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 137-188; F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 261-274; J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 163-173; E. Nodet, *La Dédicace*, s. 331-337.

⁴² Sposób przyrządzania tej świętej, nasyconej specjalnym zapachem oliwy znano tylko kilka rodzin najwyższych kapłanów (por. E. Dahler, *Święta i symbole*, Warszawa 1999, s. 11). *Miszna* milczy na temat Chanuki, a legendę o cudzie chanukowym znajdujemy w *Gemara* (por. J.R. Lancaster, R.L. Overstreet, *Jesus' celebration of Hanukkah*, s. 319). W przeciwieństwie do innych świąt, *Talmud*, czyli *Miszna* i *Gemara* połączone w jedno, nie poświęca jednak żadnego traktatu wyłącznie Chanuce (por. R. Lillentalowa, *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*, cz. 3, Kraków 1919, s. 2, 8-9). Jeszcze inną legendę przytacza M.D. Herr, *Hanukkah*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 7, red. C. Roth, G. Wigoder i inni, Jerusaleń 1972, kol. 1283.

⁴³ Por. E. Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005, s. 159-161; G.E. Weil, *Hanoukah, fête des lumières de la foi*, "Bible et vie Chrétienne" 66 (1965), s. 40-41.

⁴⁴ Por. A. Paciorek, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, G. Witaszek, (red.), Lublin 1998, s. 311.

⁴⁵ Por. J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, Kraków 2002, s. 173, 265.

Niektórym uczonym wydało się jednak zbyt proste powiązanie genezy Chanuki jedynie z historycznym wydarzeniem odnowienia świątyni przez Judę Machabeusza w 164 r. przed Chr. Dlatego też zaczęli poszukiwać korzeni tego święta poza Izraelem. Utrzymują oni, że to święto jest żydowską adaptacją święta przesilenia zimowego i że Chanukę należy wiązać z Henochem, który żył 365 lat (por. Rdz 5, 23), czyli tyle lat, ile dni ma rok słoneczny⁴⁶. Natomiast inni autorzy twierdzą, że święto to odpowiada świętu *solis invicti*, obchodzonemu w Rzymie dnia 25 grudnia. Jeszcze inni przypominają, że w czasie prześladowań Antiocha IV Żydzi musieli się przyozdabiać wiankami z bluszczu i tańczyć w korowodach na cześć Dionizosa (por. 2 Mch 6, 7) i że pewien starzec został przysłany z Aten po to, aby ich nauczyć tego nowego rytuału (por. 2 Mch 6, 1). Dodają przy tym, że dokonane wtedy utożsamienie nabatejskiego boga Dusaresa z Dionizosem mogło sprawić, że praktyki te nie wydawały się Żydom całkiem obce. Zapomnieli jednak udowodnić, a nie da się tego uczynić, że święta ku czci Dionizosa obchodzono właśnie 25 dnia miesiąca Kislew. W końcu, jeszcze inni uczeni próbują wytłumaczyć przynajmniej powiększanie się liczby świec chanukowych wraz z każdym dniem święta poprzez odniesienie tego faktu do przybywania dnia po przesileniu zimowym⁴⁷.

Wszystkie te teorie muszą upaść wobec argumentów, które wydają się rozstrzygające. Nie można bowiem przyjmować pogańskiego pochodzenia święta żydowskiego, które według wszelkich posiadanych informacji zostało ustanowione i miało być powtarzane dla upamiętnienia odnowienia prawowitego kultu w oczyszczonej świątyni jerozolimskiej, a sprofanowanej wcześniej zwyczajami pogańskimi⁴⁸. Gdyby jednak przyjąć nawet taką hipotezę, to rzeczą niemożliwą jest pogodzenie święta przesilenia słonecznego, związanego z kalendarzem słonecznym, z jakimkolwiek świętem wyznaczonym na określony dzień roku księżycowego. Wysunięto więc przypuszczenie, że w 167 r. przesilenie zimowe przypadało właśnie na 25 dzień miesiąca Kislew, ale wszelkie wyliczenia podejmowane dla udowodnienia tej hipotezy nie

⁴⁶ Taką tezę wraz z obszerną argumentacją prezentuje m.in. R. Lillentalowa, *Święta żydowskie*, s. 11-22. H.E. del Medico, zestawiając razem Chanukę i Purim, dochodzi nawet do wniosku, że są to jedynie dawne święta pogańskie zaadaptowane przez Żydów, których wprowadzenie do żydowskiego kalendarza liturgicznego uzasadniono ułożonymi w tym celu legendarnymi opowiadaniem (zob. *Le cadre historique des Fêtes de Hanukkah et de Purim*, "Vetus Testamentum" 15 (1965), s. 238-270).

⁴⁷ Por. J.J. Castelot, A. Cody, *Instytucje religijne*, s. 1988.

⁴⁸ M.D. Herr stwierdza: „Hanukkah is also not connected in any way, except in calendrical coincidence, with the celebrations of the shortest day of the year (the birthday of the sun), or with the feasts of the Greek god Dionysius” (*Hanukkah*, kol. 1284; por. J.C. Rylaarsdam, *Feast of Dedication*, s. 813).

doprowadziły jednak do konkretnych rezultatów. Przesilenie zimowe wypadało bowiem bardzo rzadko dokładnie w 25 dniu miesiąca Kislew⁴⁹.

Święto Poświęcenia Świątyni upamiętnia zatem wydarzenie historyczne, które było punktem kulminacyjnym prześladowań Żydów i ich ostatecznym zwycięstwem nad wrogami pod wodzą Judy Machabeusza. Wróg ten był dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, Antioch IV Epifanes, usiłujący nakłonić Żydów do pójścia w kierunku, który oni uważali za bałwochwalstwo. Z drugiej zaś strony, Żydzi stanęli także wobec wroga pochodzącego z wnętrza ich własnego narodu. Jego uosobieniem stała się arystokracja i kapłani, którzy byli zwolennikami hellenizacji. Popierali oni Antiocha IV i usiłowali wpływać na naród, aby porzucił wiarę swoich przodków. W swoich działaniach stali się o wiele bardziej bezwzględni i okrutni niż sam król. Zbezczeszczenie świątyni było więc następstwem nie tylko działania Antiocha IV, lecz również upadku religijności wśród kapłanów, a poprzez nich - w całym narodzie⁵⁰.

Odrodzenie religijne w narodzie żydowskim nie zostało natomiast spowodowane przez jakieś cudowne moce tkwiące w świątyni, lecz zapoczątkowane przez śmierć męczenników. Oczyszczenie świątyni było owocem, a jednocześnie punktem kulminacyjnym odrodzenia narodu i niejako symbolicznym uzewnętrznieniem tego, że Bóg i wiara w Niego stały się na nowo największą wartością dla Żydów. Można więc stwierdzić, że pomyślność narodu nie zależała od czci świątyni, ale od jego wierności wobec Boga. Stąd też świętowanie Chanuki zostało powiązane z kwestią tożsamości narodu żydowskiego, który oddawał cześć jednemu Bogu w Jego jedynej świątyni w Jerozolimie, a w swoim codziennym życiu kierował się przepisami *Tory*⁵¹. Trwale znaczenie Chanuki polega na tym, że upamiętnia ona zwycięstwo niewielu ludzi, których do walki z przeważającymi siłami wroga popchnęło pragnienie wolności praktykowania własnej religii. Gdyby nie Machabeusze, Żydzi i ich monoteistyczna wiara mogliby zniknąć z kart historii⁵².

Podsumowując powyższe analizy, trzeba podkreślić, że Święto Poświęcenia Świątyni (Chanuka) jest jednym z młodszych świąt żydowskich, które powstało w czasach silnego naporu hellenizmu na judaizm. Jest ono skutkiem walk, które wybuchły po zbezczeszczeniu świątyni jerozolimskiej przez króla Antiocha IV Epifanesa w 167 r. przed Chr. Wydarzenia historyczne, związane z oczyszczeniem świątyni przez Judę Machabeusza w 164 r. przed Chr., które stały się powodem ustanowienia Chanuki, zostały opisane

⁴⁹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 524.

⁵⁰ Por. G.A. Yce, *Jewish feasts*, s. 87-88.

⁵¹ Por. S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych*, s. 201-202; E. Zawiszewski, *Rola świątyni*, s. 88-89.

⁵² Por. J. Unterman, *Święto Poświęcenia Świątyni*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1226.

w powstałych późno Księgach Machabejskich (1 Mch 4, 36-61; 2 Mch 10, 1-8). Po zburzeniu Jerozolimy przez Rzymian w 70 r. po Chr. było ono w dalszym ciągu obchodzone, ponieważ charakterystyczny dla niego obrzęd palenia świecał umożliwiał celebrowanie święta niezależnie od świątyni jerozolimskiej. Choć, jak już zostało zaznaczone, rabini nie chcieli akcentować święta ustanowionego przez Hasmoneuszów, to mimo wszystko zachowało ono ogromną popularność, a późniejsze traktaty rabinackie zawierają związane z nim przepisy prawne⁵³. Do dzisiaj Święto Poświęcenia Świątyni jest obchodzone przez osiem dni, od 25 dnia miesiąca Kislew do 3 dnia miesiąca Tebet, jako radosne święto upamiętniające zwycięstwo judaizmu nad pogaństwem. Współcześnie ma ono jednak charakter bardziej rodzinny niż ściśle religijny⁵⁴.

⁵³ Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, s. 539-541; S. Szymik, *Żydowskie święta późniejsze*, s. 340.

⁵⁴ W roku 2007 Chanuka obchodzona jest w dniach od 5 do 12 grudnia, czyli, według kalendarza żydowskiego, od 25 dnia miesiąca Kislew do 3 dnia miesiąca Tebet 5768 roku. Na temat świętowania Chanuki w czasach nowożytnych zob. M.D. Herr, *Hanukkah*, kol. 1288; N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 81-83; A. Kowalski, *Chanukka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 64; R. Lilientalowa, *Święta żydowskie*, s. 33-45; A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002², s. 184-185.

NARZECZEŃSTWO JEST POTRZEBNE CZY KONIECZNE ?

Duszpasterze w parafiach oraz doradcy życia rodzinnego, którzy pracują w Poradniach przygotowujących przyszłych małżonków, sygnalizują, że narzeczeństwo, jako termin oraz jako stan lub okres przygotowań do przejścia w stan małżeński praktycznie już nie istnieje. Młodzi „spędzają” jakiś czas ze sobą, chcąc zobaczyć, czy im uda się zbudować coś trwałego, czy są sobie „przeznaczeni”, czy będzie im „dobrze” razem. Po dłuższym lub krótszym okresie „chodzenia ze sobą” lub mieszkania razem, decydują się w końcu zawrzeć sakrament małżeństwa, myśląc, że są już do niego odpowiednio przygotowani. Jest to bardziej lub mniej świadoma rezygnacja z czasu narzeczeństwa.

Ów bowiem moment wspólnej decyzji o małżeństwie tak naprawdę rozpoczyna, a nie kończy czas narzeczeństwa. Narzeczeństwo następuje bowiem wtedy, gdy po odpowiednim okresie znajomości dziewczyna i chłopak wspólnie postanawiają zawrzeć sakramentalne małżeństwo¹. Niestety dla wielu ten moment decyzji na sakramentalne małżeństwo (czy na ślub cywilny) jest raczej czasem organizacyjnego i finansowego przygotowania do ceremonii ślubnej i do wesela.

Okazuje się, że okres narzeczeństwa jest przez młodych często niezrozumiany. Wydaje się, iż nie wiedzą tak naprawdę, czym ten czas zapełnić. Mają ogólną wiedzę o nim: że służy on wzajemnemu poznaniu się, dopasowaniu się (często seksualnym).

Opisana wyżej sytuacja stwarza obraz życia małżeńskiego pojmowanego jako „przygoda” i to jedna z najbardziej tajemniczych i nieprzewidywalnych, gdzie „wszystko się może zdarzyć”, a my nie mamy na nie zbyt wielkiego wpływu. Częściowo jest to prawda, gdyż rzeczywiście życie małżeńskie jest przygodą nade wszystko głęboko ludzką. Łączy ona aspekty materialne i duchowe, psychologiczne, wspólnotowe i cielesne. Jednakże wszystkie te dziedziny ludzkie powinny być troskliwie przemyślane i przygotowane. Oczywistym jest, że życie małżeńskie nie może być

¹ *Słownik małżeństwa i rodziny* definiuje narzeczeństwo jako „stan, w jaki wchodzi mężczyzna i kobieta po zaręczynach, a przed zawarciem małżeństwa”: zobacz: Edward Ozorowski (red.) *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Lomianki, wyd. ATK, 1999, s. 291.

zaplanowane jak w biurze projektów. Niemniej to, na co można mieć wpływ, należy przygotować, by jak najmniej wydarzeń pozostawić zwyktemu przypadkowi. Okres narzeczeństwa jest szansą na szczęśliwe małżeństwo, szansą, której nie można zmarnować. W tym czasie trzeba usiąść i przemyśleć „wydarzenie”, jakim jest małżeństwo. Doświadczenie doradców rodzinnych pokazuje, jak ważne jest na serio przeżyte narzeczeństwo dla trwałego i zdrowego małżeństwa². Narzeczeństwo wymaga bardzo konkretnych pytań, uzgodnień i decyzji, które rzutują na kształt przyszłego małżeństwa.

W naszym artykule proponujemy, aby spojrzeć na narzeczeństwo jako na bogatą rzeczywistość wymagającą dialogu, cierpliwości oraz modlitwy. Nasz elaborat składać się więc będzie z trzech części. W pierwszej chcemy ukazać narzeczeństwo jako czas słowa, ponieważ poprzez słowo buduje się więź, poznaje się ukochanego, odsłania się mu swoje wnętrze, aby razem skonstruować plany na wspólne życie. Następnie będziemy chcieli wykazać, iż ten czas wymaga wiele cierpliwości do siebie nawzajem. Cierpliwość jest konieczna, by prawdziwa miłość mogła narodzić się i dojrzewać. Na zakończenie spróbujemy określić rolę modlitwy w narzeczeństwie, poprzez którą narzeczeni budują swoje życie na zaufaniu do Boga.

1. Narzeczeństwo - czasem słowa

Jeśli życie małżeńskie jest czasem działania, to czas narzeczeństwa jest czasem słowa. Nie chodzi o mówienie dla mówienia czy też o wypowiedanie słów, aby nic nie powiedzieć. Chodzi o to, by przez słowo konstruować to, czym przyszedli małżonkowie będą żyć. Modelem jest tu sam Bóg. Na początku dziejów ludzkości powiedział i wszystko się stało. W Księdze Rodzaju czytamy: „Potem Bóg rzekł: „niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!” Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, Bóg nazwał to sklepienie niebem.³” Stworzenie poprzedza słowo. Jest to słowo „żywe i skuteczne⁴”. Podobnie jest i w małżeństwie. Małżeństwo jest realizacją, wypełnieniem projektów, pomysłów, wspólnych ustaleń i decyzji. Trzeba usiąść i przemyśleć, co to znaczy żyć razem, co znaczy czynić wspólne to, co wcześniej było tylko moje. Co to znaczy zarządzać i kierować domem. Niezmiernie ważną rzeczą będzie wydanie na świat i wychowanie potomstwa. Pytanie o ilość potomstwa i o warunki, w jakich się je przyjmie – jest konstruowaniem przyszłości.

² Por. Arturo Cattaneo, ... i żyli długo szczęśliwie, Ząbki, wyd. Apostolicum, 2001, s. 25.

³ Por. Rdz 1,6-7.

⁴ Por. Hbr 4,12.

Narzeczeni nie mogą być marzycielami oderwanymi od rzeczywistości. Oni muszą wybudować dom, a wcześniej wykopać głębokie fundamenty. Im będą głębsze – tym dom będzie solidniej się trzymał.

Każde małżeństwo będzie realizowało więc konkretny plan. Lecz nie wystarczy o tym tylko mówić - trzeba tym żyć! A wcześniej jeszcze trzeba ten projekt skonstruować! Żaden architekt nie rozpoczyna budowy bez planu. Oczywiście nie da się wszystkiego zaplanować i przewidzieć, aby zabezpieczyć się przed trudnościami. Wprost przeciwnie, przygotowanie przyszłości jest zbliżone do aktu wiary, w którym obdarza się zaufaniem osobę, a wyrzeka się poniekąd bycia panem swego losu. Wspólne planowanie, wspólne rozeznawanie, co dla przyszłego małżeństwa będzie najlepsze, jest rezygnacją z postawy egoistycznej. Jest to zakładanie, że nie zawsze ja będę miał rację i że czasami będę musiał uznać, że moje plany były po prostu złe. Celem takiego wspólnego planowania jest rozwój małżeństwa, a w nim poszczególnych osób, które je tworzy.

Dialog przedmałżeński i małżeński jest tym ludzkim wysiłkiem, by małżeństwo trwało. Należy podkreślić z całą mocą, że małżeństwo, które nie rozmawia, jest w wielkim niebezpieczeństwie. Życie pokazuje, iż małżonkowie nie mogą się rozwijać, jeśli ze sobą szczerze nie rozmawiają. Podobnie małżeństwo, które przechodzi kryzys, jeśli ucieka od dialogu, często się rozpada. Takie zaś, które zdobywa się na dialog nawet w najboleśniejzych okolicznościach i o najtrudniejszych sprawach – wychodzi z czasu próby obroną ręką.

„Rozmowa w prawdzie” jest sztuką, której małżonkowie muszą się nauczyć już w narzeczeństwie. Nie chodzi o jakąkolwiek rozmowę, gdyż można być gadułą – a nie umieć rozmawiać. Można też mieć trudności, by rozmawiać o swoich sprawach osobistych, a świetnie porozumiewać się ze swoim szefem czy przełożonym. Osoba, która ma trudności z wyrażaniem tego, co się czuje lub ze zrozumieniem tego, co drugi chce przekazać, powoli krok po kroku, lecz systematycznie właśnie przez dialog buduje trwałą relację miłości.

Nic tak nie kosztuje jak szczerze otwarcie się przed narzeczoną lub przed narzeczoną. Szczera rozmowa jest umiejętnością bardzo specyficzną. Można bowiem umieć rozmawiać z bardzo wieloma ludźmi, a pomimo to, z niektórymi dialog okaże się zawsze bardzo trudny, czy wręcz niemożliwy. Można postawić tezę, że wciąż uczymy się dialogu.

Jaki powinien być ten dialog?

Dialog wymaga pokory i cierpliwości, ale także otwarcia i szczerości. Drugi człowiek jest zawsze tajemnicą, która pozostaje przede mną zakryta, choć nie przestaje zadziwiać. Starać się go zrozumieć - to wejść w tę tajemnicę. Postawa miłości jest tu bardzo pomocna, a jednak miłość nie „załatwia” wszystkiego. Miłość oddaje się tylko w ręce prawdy. Doświadczenie, które

wyraża się w stwierdzeniu „my się rozumiemy bez słów”, nie powinno zwalniać z trudu zadawania sobie i drugiemu pytania „czy dobrze cię rozumiem ? czy o to ci chodziło?”

Największą radością narzeczonych powinna być zawsze radość z rozmowy! Zagospodarowywanie tego terenu powinno być priorytetem, bo z czasem młodzi włączają w ten projekt całego siebie - z duszą i ciałem.

Nie można ofiarować całego siebie w prawdzie – jeśli wpieryw nie daje się siebie w prawdzie słowa! Inaczej jest to pewnego rodzaju gwałt. Dar ciała jest ludzki tylko wtedy, gdy jest obopólna zgoda, gdy jest pozwolenie pójścia dalej w dialogu, aż po oddanie swojej intymności. Związek oparty na słowie – jest źródłem szczęścia i rozwoju. Tak więc czas narzeczeństwa pozwala i zapewnia zbudowanie tego fundamentu, na którym będzie spoczywał przyszły związek. Arturo Cattaneo mówi w tym kontekście o pewnej drodze, na którą wchodzi narzeczeni; drodze, która wychowywałaby ich do wzajemnej wierności, bez kompromisów⁵. Nazwijmy to drogą prawdy, na której nauczą się pokonywać momenty nieporozumienia, konflikty, momenty zniechęcenia i zmęczenia się sobą.

Dialog w prawdzie wymaga również czasu. Potrzeba czasu, by móc się odkryć przed drugą osobą, by powiedzieć jej, kim się jest i kim chce się być, powierzyć jej swoją wiedzę o sobie i pokochać sposób, w jaki ona się odkrywa przede mną.

To odkrywanie się pełne miłości – przynosi zawsze dużo radości narzeczonym. Wiele jest do opowiadania, do wyjaśniania, do zgadywania, do planowania w ich wspólnym życiu. Cała przeszłość – osobista i rodzinna, jak i cała przyszłość powinna być tematem rozmów. Ks. Władysław Szewczyk potwierdza, że celem narzeczeństwa powinno też być „poznanie swoich cech pozytywnych i negatywnych, sposobów reagowania, stanu zdrowia fizycznego i psychicznego, ewentualnych płaszczyzn konfliktów; szczere <pokazanie> dziejów swego życia bez oszukiwania i zatajania; poznanie modeli własnych <rodzin pochodzenia>”⁶. Głębsze poznanie powinno więc obejmować całą teraźniejszość: ich pasje, hobby, nawet jeśli liczą się tylko dla jednej ze stron, wartości, z których nigdy się nie zrezygnuje, ale również i wyrzeczenia, które pojawią się, a którymi będą musieli się podzielić.

Jeśli porusza się w dialogu „sprawy ludzkie”, wierzący nie mogą zapomnieć o „sprawach Bożych”: rozmowie o Bogu i z Bogiem, o wierze i o praktykach religijnych, które staną się wkrótce ich wspólnymi praktykami. Rzeczywistość życia religijnego ze wszech miar jest ważna i nie może być przemilczana, gdyż jeśli się okaże, iż narzeczeni należą do dwóch światów

⁵ Arturo Cattaneo, opus cyt., s. 26.

⁶ „Narzeczeństwo”, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, pod redakcją Edwarda Ozorowskiego, Warszawa-Lomianki, wyd. ATK, 1999, s. 292.

religijnych, to trzeba im będzie tym bardziej o nich rozmawiać, by znaleźć kompromis. Wiara dotyka najgłębszych pokładów osoby. Różnica na tym poziomie mogłaby być źródłem cierpienia, albo i nawet ruiny duchowej jednej ze stron. Stwierdzenie „jakoś się to ułoży” nie jest więc postawą odpowiedzialną. Nawet gdy oboje narzeczeni wyznają tę samą wiarę – nie mogą czuć się zwolnieni z rozmawiania o niej.

Po pierwsze dlatego, że wiara wyraża się w bardzo różny sposób. Już sama pobożność kobiety i mężczyzny jest różna. Jeśli dołączają się do tego różnice w sposobie modlitwy, praktykach pobożności może zrodzić się konflikt. Rodzina jest „Kościołem domowym”⁷. W *Familiaris consortio* Jan Paweł II napisze: „Już samo przygotowanie do chrześcijańskiego małżeństwa stanowi jakby drogę wiary: pojawia się bowiem jako uprzywilejowana sposobność dla narzeczonych odkrycia na nowo i pogłębienia wiary otrzymanej na chrzcie świętym i umocnionej chrześcijańskim wychowaniem.”⁸

Po drugie, bez rodziny nie istniałby Kościół, podobnie jak i całe społeczeństwo.⁹ Jak słusznie zauważa ks. Wojciech Bołoz, jedną z funkcji rodziny jest współtworzenie wspólnoty eklezjalnej¹⁰. Mówi o tym także Jan Paweł II w swoim nauczaniu o rodzinie.¹¹ Bez rodziny, żyjącej wiarą, wyrażającej ją na co dzień w domu i poza nim, w prostocie serca, służba Kościoła sprowadzona by została tylko do posługi księży i zakonów. Gdy „narzeczeni poznają i dobrowolnie przyjmują powołanie do pójścia za Chrystusem”,¹² wtedy służą Kościołowi i Królestwu Bożemu. W ten sposób narzeczeni mają ogromną odpowiedzialność za przyszłość całego Kościoła, tak w rozumieniu partykularnym, jak i powszechnym. Niestety traktowanie wiary jako swojej osobistej sprawy, gdy narzeczeni wstydzą się jej w miejscu pracy czy na studiach, jest stratą dla ich obojga. Tę słabość wiary, letniość w wierze wypominali przyszłym małżonkom już Ojcowie Kościoła w IV wieku. Św. Jan Chryzostom w Konstantynopolu, a św. Leon i św. Grzegorz w Rzymie mówili o chrześcijanach, którzy żyli jakby nie byli ochrzczeni. Widzieli w tym wielki dramat, bowiem wtedy chrześcijanie są już tylko takimi z nazwy, a gdy popatrzymy na ich czyny - nie są już chrześcijanami.

Ze sprawą wiarą łączy się też poszanowanie życia ludzkiego, przygotowanie do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Dziecko jest naturalnym owocem miłości, która wypływa pośrednio ze słów Chrystusa skierowanych do

⁷ *Familiaris Consortio*, 54.

⁸ *Familiaris Consortio*, 51.

⁹ List do Rodzin, 16.

¹⁰ Wojciech Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa, wyd. ATK, 1998, s. 227.

¹¹ *Familiaris Consortio*, 17.

¹² *Familiaris Consortio*, 51.

małżonków: nie są już dwoje, ale stanowią jedno ciało¹³. Każde dziecko jest dziełem wspólnym par excellence. Obojętnie, co by się stało z ich małżeństwem – dzieci pozostaną na zawsze dobrem wspólnym rodziców. W powołaniu małżeńskim nie ma nic bardziej wzniosłego, jak dać życie. To nie banał. Ale zanim da się życie - trzeba to przemyśleć, przemodlić i powziąć decyzję, tak jeśli chodzi o ilość dzieci, jak i czas ich przyjęcia do rodziny. Warto także postawić pytanie: jaka będzie nasza postawa, gdy urodzi się dziecko niepełnosprawne czy też z wrodzoną wadą serca? Te pytania, o których narzeczeni nawet nie myślą, muszą poprzedzać małżeństwo. Słowo zobowiązuje. Ono stanowi kontrakt, umowę moralną. To umowa w sumieniu między dwojgiem zakochanych osób.

Czas narzeczeństwa to czas rozmów o rzeczach delikatnych, intymnych. Narzeczeni - zanim zaczną mówić swoimi ciałami¹⁴ – muszą, jak wspominaliśmy, nauczyć się komunikować słowem. Jak pokazuje praktyka, jest niezwykle trudną sztuką mówienie tak, by nie zamienić dialogu na pogawędkę. W *Ruchu Domowego Kościoła*¹⁵ małżonkowie wprost są zaproszeni do dialogu małżeńskiego, który stanowi jeden z ważniejszych punktów ich formacji¹⁶. Prawdziwy dialog wymaga przeto wysiłku, odwagi i otwartości. Ludzie toną dziś w ogromnej fali informacji, analiz, ocen. Ale nic nie zastąpi spotkania dwóch osób, które odrzucą „zapełniania” ich ciszy, aby zostawić miejsce dla autentycznego słowa. Czas narzeczeństwa to przyuczanie się właśnie do prawdziwych rozmów.

2. Narzeczeństwo – czasem cierpliwości

Cierpliwość to cnota główna czasu narzeczeństwa. Trzeba się w niej ćwiczyć, gdyż potrzebna jest w całym życiu małżeńskim, jak i w codziennych ludzkich relacjach. Małżonkowie będą jej potrzebować dla siebie, rodzice dla swych dzieci, zwłaszcza dorastających, dziadkowie dla wnuków, itd. Cnota ta

¹³ Mi 10,8.

¹⁴ Patrz czterotomowe dzieło „O Jana Pawła II teologii ciała” pod redakcją Tadeusza Stycznia. w: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin, redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998.

¹⁵ Domowy Kościół jest małżeńsko-rodzinnym ruchem świeckich w Kościele, działającym w ramach Ruchu Światło-Życie, który jest jednym z nurtów posoborowej odnowy Kościoła w Polsce. Łączy on w sobie charyzmaty Ruchu Światło-Życie i międzynarodowego ruchu małżeństw katolickich Equipes Notre-Dame (END), tworząc właściwą dla siebie drogę. Założycielem Domowego Kościoła jest Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987). W rozwoju Domowego Kościoła ściśle współpracowała z założycielem siostra Jadwiga Skudro RSCJ. Duchową kolebką DK jest Krościenko n/D, gdzie w 1973 r. odbyły się pierwsze oazy rodzin. (z Zasad Domowego Kościoła, punkty 2 i 3). Por.: <http://www.dk.oaza.pl/>

¹⁶ Zasady Domowego Kościoła, punkt. 13. Por.: <http://www.dk.oaza.pl/>. Zobacz także *Dialog małżeński*, Kraków, wyd. Światło-Życie, 1999.

stanie się nieodzowna szczególnie w starości, kiedy to nawyki biorą często górę nad przemyślaną reakcją i działaniem.

Dlaczego narzeczeni ćwiczyć się powinni w cnocie cierpliwości?

Po pierwsze dlatego, że pozwala ona na narodzenie się, umocnienie i rozkwit miłości między ludźmi. Środowisko, w którym żyjemy, często nie stwarza warunków dla rozwoju miłości. Przyspieszone tempo życia, które przejawia się w świecie informatyki systemem błyskawicznego komunikowania się (np. komunikatory Skype, Gadu-Gadu, emaile, SMS-y), sieć szybkiej obsługi w supermarketach czy w Mc Donaldzie, nie dość że wprowadza klimat produktywności, to ponadto nie faworyzuje zazwyczaj kontaktów personalnych. Tempo życia ma tak wielki wpływ na współczesnego człowieka, że ten ostatni ma duże trudności w docenieniu umiejętności oczekiwania, obserwowania i troszczenia się o relacje ludzkie, zwłaszcza jeśli chodzi o relacje na całe życie (przyjaźń, małżeństwo). W dziedzinie miłości nie można iść na skróty. Aby coś się mogło narodzić, aby sprawdzić, czy coś jest prawdziwe – potrzeba czasu. Błędem jest więc przejście ze stanu wolnego do małżeństwa, bez etapu pośredniego, jakim jest narzeczeństwo.

Cnota cierpliwości jest konieczna w narzeczeństwie, gdyż młodzi muszą znaleźć czas na wzajemne poznanie się, na zaakceptowanie siebie wraz ze swoimi wadami i zaletami. Miłość, która się rodzi, jest podobna do roślinki, która dopiero co wydała kłosa i trudno ją odróżnić od chwastu. Podobnie i pierwsze ludzkie uczucia mogą być pomyłone z czymś, co może być nawet przeciwieństwem miłości. Wady partnera także nie rzucają się od razu w oczy na pierwszym spotkaniu. Pierwsza miłość nosi często „różowe okulary”. Gdy młody człowiek się zakocha, czuje, że dzieje się w nim coś, czego nawet on sam nie rozumie. Nie można tego zobaczyć ani wyrazić – a jednak jest to coś realnego! Potrzeba czasu, aby to sprawdzić i aby to nazwać. Nikt nie widział drzewa, jak rośnie ani kłosa zboża, które jest w trakcie wydawania ziarna. Podobnie jest z narzeczeństwem. Jest to okres, w którym nie tylko pojawia się coś nowego, ale jest to również czas poukładania rzeczy na właściwe miejsce. Trzeba więc zostawić czas sercu, by zrozumiało, co się w nim stało, kim jest ten w kierunku którego zostało ono zwrócone? Dla kogo ma bić? Trzeba zostawić czas rozumowi, by wyprzedził uczucie. Trzeba zostawić czas naszemu ciału, by zrozumiało, że ma być podporządkowane rozumowi i sercu. Pewne stałe reguły muszą być zawsze zachowane.

W sposób naturalny cierpliwość łączy się w naszym temacie z cnotą czystości, rozumianą jako relacja właściwego dystansu¹⁷. Praktykowanie tej cnoty jest niejako odpowiedzią na pytanie, czy narzeczeni będą umieli

¹⁷ Na temat czystości zobacz mój artykuł: „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*”, nr 11(2007), Koszalin, s. 195-205.

zapanować nad przyszłością, czy będą umieli budować autentyczną relację miłości.

Znakiem i gwarancją prawdziwej relacji jest przede wszystkim miłość, która widzi w drugim człowieku osobę stworzoną na obraz i podobieństwo Boga. Ta miłość nie narzuca partnerowi swoich pragnień, nie pęta go swoją pożądliwością, lecz objawia swój prawdziwy sens w relacji pełnej cierpliwości.

Według nauki Kościoła Katolickiego nawet jeśli dziewczyna nosi na palcu pierścionek zaręczynowy, chłopak nie ma prawa domagać się wcześniej tego, co Bóg ofiaruje mu dopiero w momencie sakramentu małżeństwa. Młodzi należą do siebie, poczynszy od chwili, gdy Bóg w sakramencie małżeństwa połączy ich ze sobą: dziewczyna stanie się żoną, a mężczyzna mężem. Tylko od tego momentu mogą świadczyć sobie miłość na sposób małżeński. Dla ludzi wierzących tylko sakrament małżeństwa usprawiedliwia w sposób definitywny i nieodwołalny decyzję oddania się sobie, także na sposób cielesny. Tylko w tej perspektywie jest możliwe zrozumienie sensu czystości przedmałżeńskiej. Nie jest ona tłumieniem pragnienia miłości. Nie tylko pomaga narzeczonym w opanowaniu instynktu, lecz jest przede wszystkim radosną afirmacją wolności¹⁸ i służy dojrzewaniu emocjonalnemu. Przygotowuje w ten sposób do rozpoznania autentycznej miłości. Jednym słowem dąży do tego, by z seksualności uczynić środek a nie cel autentycznej ludzkiej miłości.

W wielu pismach skierowanych do młodzieży można znaleźć artykuły na temat miłości, płciowości, wyrażania uczuć, sztuk uwodzenia partnera, a nawet przeżyć seksualnych. Bazują one często na ludzkiej naiwności i prostej ciekawości młodych w dziedzinie przeżyć seksualnych. Jak twierdzi ks. Wojciech Bołoz, jest oczywiste, że „pomiędzy miłością a płciowością zachodzi ścisły związek”¹⁹ i mówiąc o miłości narzeczeńskiej, nie możemy pominąć tematu płciowości. „Płciowość wskazuje na powołanie człowieka do miłości i na sposób jej realizacji”²⁰ – dowodzi ks. Bołoz. Każdy z nas żyje na sposób mężczyzny albo na sposób kobiety. Jest to konkretna forma realizacji swojej płciowości. Biorąc pod uwagę, iż każdy człowiek, a zwłaszcza ten w okresie dorastania, jest in statu ferii (poniekąd do końca życia), musi on nabrać dystansu do siebie, do swojej płciowości. Przede wszystkim musi uznać, że nie jest wszechmocny, lecz podlega ograniczeniom. Pomaga mu w tym na przykład prawo (karne, kościelne), którego muszą wszyscy przestrzegać dla dobra

¹⁸ Por. Josemaria Escriva: „Święta czystość nie jest ani jedyną, ani główną cnotą chrześcijańską: jest jednak niezbędna, żeby wytrwać w codziennym wysiłku naszego uświęcenia. Jeśli się jej nie zachowuje, nie można oddawać się apostołstwu. Czystość jest konsekwencją miłości. z jaką oddaliśmy Panu duszę i ciało, władzę i zmysły. Nie jest negacją, jest radosną afirmacją” w: *To Chrystus przechodzi*. Warszawa, Apostolicum, 2003, s.34. Również na stronie internetowej: <http://www.pl.josemariaescriva.info>

¹⁹ Wojciech Bołoz, dz. cyt., s. 181.

²⁰ Tamże.

wspólnego. Organizuje ono i porządkuje życie wspólne. Bez niego wolność ludzka nieustannie byłaby gwałcona. Choć ulega się często pokusie traktowania sfery seksualnej jako domeny tylko prywatnej, a decyzję o rozpoczęciu współżycia przed ślubem za czysto osobistą i która nie powinna nikogo obchodzić, to jednak reguła zachowania dystansu ze względu na wyżej wymienione uwarunkowania powinna być przestrzegana. Niekiedy, chcąc lepiej poznać swojego partnera, młodzi nie mają hamulców, aby rozpocząć współżycie na sposób małżeński. U takich ludzi życie emocjonalne jest nakierowane na czerpanie przyjemności z bycia razem, a znajomość drugiego będzie tym większa i godna zaufania, im większy będzie się miało dostęp do wszystkich dziedzin życia. Psychologia naucza jednak, iż tacy ludzie nie poznają tak naprawdę swojego partnera, a wręcz przeciwnie, proces poznawania ulega zahamowaniu. Drugi człowiek nie może być więźniem moich fantazji i moich marzeń. Nie może być obiektem, na którym realizuje moje potrzeby. Często wtedy drugi człowiek jest zredukowany do tego, co ja o nim wiem, do doświadczeń, których doznałem z jego udziałem. Mocne doznania w dziedzinie seksualności oraz emocje mogą nieraz przeszkodzić w głębszym otwarciu się na partnera, na poszukiwanie w prawdzie jego osobowości. W czystej relacji występują zawsze trzy elementy: ja, ty i prawo. Prawo, skonkretyzowane w szczegółowych regułach pomaga ustanowić relacje właściwego dystansu nie tylko do drugiej osoby, ale także do przyjemności. W ten sposób prawo (społeczne, wspólnotowe, kościelne) staje się mediatorem pomiędzy osobami, reguluje ono także ich życie seksualne. Przez zakazy nakłania do aktu pozytywnego komunikacji²¹, a chroni i przeszkadza w dokonaniu aktu gwałtu. Ciało ludzkie wyznacza granicę podziału (łacińskie „sacere” – dzielić), ale także jest miejscem zjednoczenia. Jak słusznie zauważa Xavier Lacroix, są tylko dwa sposoby przekroczenia tej granicy: albo przez gwałt, albo dzięki komunikacji²². Dzięki cierpliwości w narzeczeństwie młodzi przechodzą od konsumowania do zjednoczenia. Rzeczywiście jest to trudny i nieraz długi proces, aczkolwiek nieodzowny.

Bardziej czy mniej świadomie, zakochany człowiek używa sztuki uwodzenia, oczarowania sobą. „Seducere” oznacza „prowadzić ku sobie”. Jest to taka właściwość osoby, która prowadzi ku mnie drugą osobę. Jest ona konieczna, aby druga osoba zainteresowała się mną i abym ja został pociągnięty przez drugą osobę. Istnieje jednak niebezpieczeństwo posłużenia się drugim

²¹ Lévi-Strauss pokazuje np. zakaz kazirodztwa jako warunek komunikacji: jest on « zasadą daru, par excellence »; zobacz Lévi-Strauss. « Les structures élémentaires de la paternité », Mouton, 1967 (2^e éd.), s. 552; w artykule Jean-Claude Sagne zatytułowanym « Le rapport de l'homme et de la femme à la loi du don, in *Homme et femme, l'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1999, s. 35.

²² Por. X. Lacroix, *Le corps de chair*, dz. cyt. s. 58.

człowiekiem, aby zaspokoić swoją pożądlivość, aby zaspokoić swoją potrzebę bliskości, aby żyć z drugim, nie biorąc na serio jego wolności. W sztuce podrywania, aby osiągnąć swój cel, człowiek posługuje się swoją inteligencją, aby docenić, a nawet przecenić drugą osobę. Wielcy uwodziciele są często dobrymi mówcami, którzy umieją obiecywać swoim partnerom realizację ich najszybszych marzeń. Używają sztuki uwodzenia, aby zamknąć drugą osobę w swoich dążeniach.

Czystość pozwala używać tej sztuki podrywania w „dobrym celu”, tzn. aby drugi był kochany, a nie używany. Pozwala ona drugiemu wzrastać. Z tego punktu widzenia sztuka uwodzenia byłaby tylko etapem na drodze ku małżeństwu, który charakteryzowałby się dobrym „używaniem mocy seksualności”. Czystość ciążyć będzie zawsze ku wyrzuceniu się siebie, przekraczając znacznie sztukę uwodzenia. W każdym przypadku brak czystości zawsze będzie niszczyć drugiego człowieka. Cierpliwość w przechodzeniu od konsumpcji do komunikacji, w każdym momencie życia wymaga wyrzeczenia się jakiegokolwiek używania drugiej osoby. Cnocie czystości przypada w udziale najtrudniejsza rola – znalezienia złotego środka między relacją czysto erotyczną, a relacją uczłowieczającą, dialogiem.

Niewątpliwie czas jest potrzebny, aby każdy z narzeczonych mógł się przemienić, uformować. Jeśli narzeczeni się nudzą i chcą się jak najszybciej przejść do kolejnego etapu, może to oznaczać, że źle wykorzystują ten czas. „Miłość cierpliwa jest”²³ – powie św. Paweł. Aby miłość była autentyczna, musi być oczyszczona i pogłębiona.

Miłość cierpliwa jest na pierwszym miejscu szacunkiem dla osoby ukochanej. „Moje «ja» ugruntowuje się, a zarazem pochyla się przed drugim”²⁴.

Cierpliwość, owoc miłości, polega również na zaakceptowaniu i daniu czasu, by inny się zmienił. Zaakceptowaniu jego rytmu. Nie wszyscy ewoluują w tym samym rytmie, nie wszyscy idą z tą samą prędkością. Uczymy się więc delikatności, wspaniałomyślności, patrzenia w przyszłość, dalekowzroczności.

Cierpliwość przekształca także pragnienie. Jest to czas, gdy młodzi przyciągają się jak magnesy. Jest to pragnienie bycia razem, fizycznie. Umieć nad tym zapanować – to wielkość człowieka, wielkość miłości narzeczeńskiej. Cierpliwość nadaje pragnieniu jeszcze większą wartość. Uczy go realizmu. Uczy opanowania siebie, kierowania sobą, swoimi popędami. Cierpliwość jest kluczem do wszystkich ludzkich relacji.

Wiemy, że sakrament małżeństwa przemienia miłość ludzką w „boską caritas”. Narzeczeni są wezwani, by miłować się nie tylko jak człowiek kocha człowieka – ale tą miłością, do jakiej wzywa ich Bóg i jaką Bóg ich kocha.

²³ Por. 1 Kor 13, 1.

²⁴ E. Lewinas, *Totalité et infini*, Paryż, wyd. Le livre de poche, 1971, s. 29.

Dlatego małżeństwo jest wielką tajemnicą, w którą w sposób bardzo obrazowy wprowadza nas św. Paweł, mówiąc o związku miłości między Chrystusem a Kościołem²⁵. W narzeczeństwie w tajemniczy sposób, a nie tylko namacalny, Bóg uczyni im wielkie rzeczy. Dlatego czas narzeczeństwa przygotowuje ich do przejścia na ten wyższy poziom. Cierpliwość nie jest tylko cnotą opanowania siebie, ale jest pewnego rodzaju szacunkiem wobec tego, co nadejdzie, będzie się działo – wobec zaślubin przed Bogiem.

Wreszcie w narzeczeństwie można tylko działać w wolności. Ważne jest, aby sobie uświadomić, że przyrzeczenie jest rodzajem szczerego ślubu, który powinien być uwieńczony małżeństwem, ale wcale nie musi. Ten wolny wybór – nadaje cały sens i znaczenie czasowi narzeczeństwa. Bez tej możliwości zakończenia wspólnego spotkania się – nie ma narzeczeństwa. Ogromnie przeszkadza w tym wspólne zamieszkiwanie. Nie są oni bowiem tak naprawdę wolni! Muszą razem płacić rachunki za mieszkanie, gaz, światło. Trudniej jest wtedy odejść, gdyż taka osoba czuje się w pewien sposób zaangażowana. Trzeba ponadto przypomnieć, że od faktu zamieszkania do relacji quasi małżeńskich jest już tylko krok. Relacje przedmałżeńskie, oprócz tego, że są grzechem, wskazują, że w tej miłości uczucia rządzą, a nie wola.

Wtedy nie może być prawdziwej wolnej decyzji. Każdy akt seksualny łączy, jeśli nie zniewala, zakochane osoby w sposób bardzo mocny. Bez poczucia wolności, tak koniecznego, iż mogą odejść w każdej chwili, bez tej możliwości wolnego wyboru – nie ma tak naprawdę prawdziwej miłości. A co za tym idzie, nie ma prawdziwej decyzji. Poczucie zniewolenia, względy tylko uczuciowe, względy ludzkie nie pomagają w dojrzałym wyborze.

O tej wolności powinni narzeczeni sobie powiedzieć już na początku narzeczeństwa.

Nie ma tu powodów do obaw. Jeśli są prawdziwie zakochani, nie ma możliwości separacji. Jeśli się jest szczerym – musi się dać tę wolność miłości: możesz zostać ze mną lub odejść. Jest to zdanie ryzykowne, często może być powiedziane przeciwko sercu, ale to ona gwarantuje przyszłość.

3. Narzeczeństwo – czasem modlitwy

Dla osób wierzących modlitwa za narzeczoną, narzeczonego winna być oczywistą. Nie modlić się do Boga, to nie brać na serio faktu, iż Bóg jest też obecny w narzeczeństwie. Modlić się jako narzeczeni to zwrócić się razem do Pana, by uznać że Bóg jest Panem przyszłości, to jemu zawierzyć tę przyszłość. To zawierzenie jest uznaniem, że Bóg jest wszechmocny w swej Opatrzności.

²⁵ Por. Ef 5, 18-27. W analizie biblijnej rozwija ten temat M. Guzewicz w *Małżeństwo – tajemnica wielka*, Poznań, IW Jerozolima, 2005, s. 81-104.

Wszystko od Niego pochodzi, i do Niego zmierza. Nie tylko trzeba to uznać, lecz potrzeba Mu to powiedzieć. Nie tylko ze sprawiedliwości, ale i z wdzięczności, że druga osoba jest darem, łaską. Poprzez tę postawę wdzięczności narzeczeni uczą się również nie przywłaszczać sobie tego, co do nich nie należy. Modlitwa porządkuje ich życie, ustawiając na właściwym miejscu osoby i rzeczy, które składają się na ich codzienność.

Stwierdziliśmy, iż narzeczeni muszą mieć czas, by uświadomić i nazwać to, co rodzi się w ich sercach, a mianowicie te relacje miłości, która nie jest tym samym co zakochanie, które jest z natury krótkotrwałe. Dzięki modlitwie, narzeczeni mają sobie uświadomić prawdę jeszcze ważniejszą: człowiek sam z siebie nie może wymyślić miłości! Źródłem bowiem miłości jest Bóg.

Jeśli chłopak jest szczęśliwy, że może kochać dziewczynę (czy też dziewczyna chłopaka), a przecież jest to coś, za czym wszyscy tęsknią – podziękować Bogu za ten dar, to jest chyba oczywistą i najmniejszą rzeczą, którą powinien uczynić. Modlitwa oddaje to, co otrzymaliśmy od Boga. Modlitwa dziękczynienia, za bezcenny dar miłowania – za narzeczoną (narzeczonego) wykształca w sercu postawę pokory i skromności. Otwiera narzeczonemu oczy na wielkość tego daru, jak i na jego kruchość.

Jak wszystko, co jest delikatne, tak samo i miłość musi być otoczona szczególną troską. Ta obopólna troska podtrzyma i odnowi wewnętrzną postawę miłości i będzie ją odmładzać (odświeżać). Gdy narzeczeni troszczyć się będą, by ich miłość nie zmurszała, nie pokryła się kurzem, wtedy będą coraz bardziej pełni pokoju i radości.

Modlitwa nie może stać się techniką praktykowaną na co dzień. Jest ona przede wszystkim postawą wewnętrzną. To ona stawia narzeczonych naprzeciw siebie, oko w oko – nie po to, by porozmawiać ani nie po to, by na siebie popatrzeć, ale by „patrzeć” razem na Tego, który ich połączył.

Wspominaliśmy o słowie, o rozmowie w narzeczeństwie. Trzeba również powiedzieć o milczeniu w małżeństwie. To milczenie może być czasami bardzo uciążliwe, a nawet zabójcze. Pozostać razem w modlitwie, czasami bez słów, przed Panem, który wie wszystko i jest świadkiem miłości, nie jest łatwe. Sama miłość jest wielką tajemnicą. Życ autentyczną miłością jest tajemnicą jeszcze większą. Obok tej tajemnicy nie można przejść, nie zwracając się do Boga. Modlitwa wspólna narzeczonych będzie ich nieustannie zobowiązywała do zawierzenia ich przyszłości Bogu. W modlitwie przyjmują oni Boga i pozostają w Jego Świetle. Słuchają Go mówiącego im do serca.

Modlitwa pomaga samym narzeczonemu. W ciszy modlitwowej, ich spojrzenie na siebie staje się czystsze i głębsze. Na pewno po modlitwie będą się sobie przypatrywać w inny sposób, będą patrzeć na siebie jako na dzieci Boże, stworzenia Boże. Będą może patrzeć inaczej na małżeństwo, które bierze

początek w Bożej miłości, w Bożym Sercu. Lepiej zrozumieją małżeństwo jako ścieżkę, na której realizują swoje życiowe powołanie. To powołanie będzie darem i zadaniem.

Zobaczą też może, że każda osoba w oczach Bożych otrzymuje powołanie. Jest powołana do świętości jak oni. I oto w narzeczeństwie dwa powołania się spotykają, mieszają się, łączą - jak w rzece, do której wpływają dorzecza, i wszystkie wody się całkowicie mieszają. Tak i narzeczeni mogą się zachwycić, iż w małżeństwie staną się pewnym dopełnieniem w drodze do świętości dla drugiej osoby, którą pokochali.

Nie sposób nie dodać, iż modlitwa narzeczonych jest dla nich pewnego rodzaju szkołą. Muszą się oni nauczyć razem modlić. Chodzi nie tylko o modlitwę błagalną, gdzie proszą o coś. Ale również o modlitwę uwielbienia! Członkowie Domowego Kościoła doświadczają tego na co dzień, gdy modlą się za dzień, w którym się poznali, kiedy się pierwszy raz pocałowali, gdy otaczają modlitwą swoje rodziny, rodziców, księdza czy siostrę zakonną, która ich doprowadziła do Boga itd. Dla tych, którzy nie mają tego doświadczenia, czy też wychowania religijnego, będzie to zawsze praktyka do nauczania.

W narzeczeństwie przeżywa się również trudne chwile. Gdy narzeczeni się nie pokłócą ani razu, można mieć co do autentyczności przeżywania tego czasu pewne wątpliwości. W chwilach trudnych narzeczeni także uczą się, gdzie i u Kogo razem szukać wyjścia.

Czy więc narzeczeństwo tak przedstawione jest tylko rzeczą pożyteczną czy też wręcz konieczną? Jeśli przyjmie się za prawdziwe wszystkie tezy postawione w tym artykule, wydaje się, że czas między pierwszą wspólną decyzją o małżeństwie, a samą celebracją sakramentu małżeństwa, jest decydujący o kształcie małżeństwa, o jego trwałości, jak i kierunkach jego rozwoju. Gdy natomiast zabraknie czasu cierpliwego poznawania siebie nawzajem, poprzez szczere otwarcie, opanowanie uczuć i popędów – aby powstał most bazujący na prawdzie o osobie i na zaufaniu – takie małżeństwo już od samego początku naraża się na niebezpieczeństwo rozpadu, czego przykłady często znajdujemy w życiu codziennym. Konieczny jest więc czas narzeczeństwa, aby miłość, dar i zadanie mogły właściwie scementować obie osoby, czyniąc je zarazem szczęśliwymi i bezinteresownie oddanymi sobie.

Ks. KRZYSZTOF WOJTKIEWICZ

JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ W ŚWIETLE TAJEMNICY TRYNITARNEJ

Wstęp

Zagadnienie dotyczące jedności i wielości jest problemem podstawowym, jakim zajmowała się w przeszłości, ale i jakim zajmuje się w obecnym czasie myśl ludzka. Dla filozofii jest to sprawa zasadnicza. Byt i jedno są tożsame¹. Nie ma bytu, który nie byłby tożsamy z sobą. Jedność jest prapodstawą bytu. To samo trzeba odnieść i do całego świata. Świat, aby mógł istnieć, musi mieć swoją tożsamość. Musi być jakoś wewnętrznie scalony i stanowić w sobie jedno.

Z drugiej strony doświadczamy wielości i różnorodności bytu. W świecie nie ma żadnego uniformizmu. Niemniej istnieje różnorodność bytów, które różnią się od siebie w sposób zasadniczy. Problem więc polega na tym, w jakiej relacji znajdują się do siebie obie wielkości: jedność i wielość? Czy jedność ma absolutną przewagę nad jednością? Czy obie wielkości znajdują się w opozycji do siebie? Czy można je jakoś pogodzić? Czy istnieje związek pomiędzy nimi?

Można powiedzieć, że od starożytności po czasy współczesne istniała aporia pomiędzy jednością a wielością. Dopiero na gruncie chrześcijaństwa nauka o Bogu Trójjedynym przewyciężyła ją i ukazała korelatywność obu pojęć². W niniejszym szkicu chciałbym więc pokrótce ukazać, jak oba pojęcia przestają być ze sobą sprzeczne, a raczej jawią się jak dwa bieguny jednej rzeczywistości. Uczynię to w świetle nauki o Trójcy Świętej.

1. Antagonizm pomiędzy jednością a wielością w greckiej filozofii starożytnej

Pytanie o jedność postawione zostało w starożytności, i to zarówno w filozofii, jak i w obszarze religii. W religiach politeistycznych brak było jakiegś jednej podstawy świata, bowiem rządziło nim wiele różnych bóstw. Świat wydawał się zatem rozdartym, nieuporządkowanym. Dopiero próby

¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 64-65; A. Krapiec, *Dziela t. 7. Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s. 123; Arystoteles, *Metafizyka* IV, 2, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 665.

² Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, s. 441-464; K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, Teologiczno-krytyczne studium Gisberta Greshakego, Szczecin 1995, s. 384-402.

porządkowania i hierarchizowania bóstw były wyrazem szukania harmonii, także w świecie ludzkim oraz jakiejś relacji między jednością a wielością. Nie były to z pewnością przedsięwzięcia w sensie naukowym. W każdym razie, w tych religiach, które, przy całym panteonie bóstw, uznawały bóstwo najwyższe (a więc henoteizm), przeczuwano choćby intuicyjnie, że priorytet należy się jedności przed wielością³. Można w tym miejscu przywołać na pamięć niektóre starożytne religie jak sumeryjską ze swym najwyższym bóstwem, które czczone było pod imieniem „Wspaniały Pan”, „Najdoskonalszy Władca”, egipską z bóstwem „Re”, czy też religię Ariów indyjskich z ich najwyższym bóstwem, które nazywano bądź to „Potężny”, „Mocny” czy też „Władca”, albo „Duch”⁴.

A. Szukanie „arche” jako zasady jedności świata

Jednakże problem jedności i wielości wystąpił w sposób bardziej klarowny w zachodniej kulturze starożytnej, w myśli starogreckiej. Możemy powiedzieć, że zasadnicze pytanie filozofów przyrody o „arche” świata, o tę pierwszą zasadę, która dała początek rzeczywistości stworzonej, nie było niczym innym, jak próbą określenia tego „jednego”, w ich ujęciu, powiedzielibyśmy, chodziło o pierwszą substancję⁵. Z niej miała powstać różnorodność bytów, a tym samym i ich wielość. I tak to „arche” świata przybierało u różnych filozofów inną nazwę. U Talesa była to woda, u Anaksymenesa – powietrze, a z kolei u i Heraklita – ogień⁶. Za każdym razem chodziło o odpowiedź na pytanie, co było pierwsze. Od tego bowiem zależała koncepcja świata. Światem miało rządzić prawo jednej nadrzędnej substancji. Ponieważ w świecie występują różne elementy, które nie do końca dałyby się sprowadzić do jednej podstawowej substancji, wskazywano na podstawowy pluralizm. Przykładem może tu być nauka Empedoklesa, który przyjął cztery elementy (pierwiastki) materialne: ziemia, powietrze, ogień i woda. Według niego wszystkie te elementy musiały istnieć od samego początku, bowiem są ze swej natury wieczne (a tym samym niezniszczalne). Empedokles był tym filozofem, który próbował pogodzić to, co zmienne w świecie z czterema elementami zasadniczo niezmiennymi. Dokonujące się bowiem zmiany

³ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Warszawa 1996, 292; J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej*, Warszawa 1998, s. 111-299.

⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 22-24; tenże, *Historiologia w kulturach starożytnych*, 2000, s. 31-39.

⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 38.

⁶ Por. tamże, s. 36-61; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 75-102.

w świecie są mieszaniną i wymianą pomiędzy zmiennymi i niezmiennymi elementami tego świata⁷.

B. Priorytet jedności nad wielością. Platoński świat idei jako „świat prawdziwy”

Nie sposób wymieć tu każdego ze starożytnych greckich filozofów, choć każdy miał swój oryginalny wkład w problem jedności i wielości. Nie można jednak nie wspomnieć czołowych filozofów myśli greckiej: Platona i Arystotelesa oraz Plotyna, który chyba w najbardziej jaskrawy sposób dokonał rozdziału między jednością a wielością.

Pierwszy z nich – Platon, uważał, że świat dzieli się na duchowy, niewidzialny i widzialny, materialny. Były materialne, których w świecie jest mnogość, mają swoje idee w świecie duchowym. Te z kolei w świecie duchowym tworzą hierarchię. Wśród naczelných idei Platon wyróżniał idee prawdy, piękna i dobra. Jednakże najwyższą ideą było dobro, obdarzające wszystkie byty istnieniem i poznawalnością⁸. Wprawdzie Platon widział w dobru punkt odniesienia i zwornik wszystkich bytów, moglibyśmy powiedzieć, że było ono Platońską jednią, to jednak nie potrafił do końca rozwiązać problemu relacji jedni i wielości. Uważał, że idee jako byty duchowe są prawdziwymi bytami, ponieważ znajdują się w świecie wiecznym i niezmiennym, zaś świat materialny wraz z bytami cielesnymi jest zły, bo jest tylko cieniem i odbiciem świata idei. W rezultacie Platon poprzestał na dualizmie świata duchowego i świata materialnego.

C. Wyższość formy nad materią w filozofii Arystotelesa

Jego uczeń, Arystoteles, chciał przełamać dualizm swego mistrza. Uczynił to w ten sposób, że niejako „ściągnął” idee ze świata duchowego do świata materialnego i połączył z bytami materialnymi⁹. Ale odtąd idee nosiły nazwę form. Były one właśnie formami rzeczy materialnych. Forma była elementem doskonalszym od materii, bowiem dawała materii istnienie i kształt. Ale z drugiej strony sama forma nie mogła istnieć. Jej miejsce jest w materii. Poza tym forma była zasadą jednoczenia, a materia jednostkowienia¹⁰. Byty w obrębie danego gatunku miały podobną formę. (Np. człowiek ma formę, która jest duszą ludzką. Co prawda każda dusza jest niepowtarzalna, ale jest to dusza bytu ludzkiego, a nie jakiegoś innego bytu). Materia zaś była zasadą

⁷ Por. tamże, s. 78-81; S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 22-23.

⁸ Por. Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 122-123; K. Wojtkiewicz, *Bóg jako byt osobowy w filozofii i teologii*, R. Misiak (red.) *Wspólna perspektywa filozofii i teologii*, Szczecin 2006, 38-39.

⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 343-351.

¹⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 2.dz. cyt.

jednostkowienia, a więc wielości. Najdoskonalszą formą jest według Stagiryty Pierwsza Zasada, czy Pierwsza Forma, która jest wolna od materii. Arystoteles doszedł do niej na podstawie obserwacji bytów żyjących w świecie. Wszystkie byty są przygodne, przemijalne i mają swoją przyczynę; rzecz późniejsza w rzeczy wcześniejszej. W ten sposób tworzy się pewien łańcuch, ale Arystoteles uważał, że nie można iść tak w nieskończoność i trzeba przyjąć pierwszą przyczynę, od której wszystko pochodzi. Jest to Akt czysty, Bóg. Można więc powiedzieć, że Bóg jest najdoskonalszą jednością jako czysta forma. Ale w określeniu relacji Boga do świata Arystoteles utrzymywał ścisły dualizm. Podczas gdy w samym świecie każdy byt niejako scala w sobie formę (element jednoczenia) i materię (element jednostkowienia, wielości), to Bóg jest oddzielony od świata. Jedynym punktem styczności był moment wprawienia w ruch świata (który nota bene nie został stworzony, bo materia istniała odwiecznie, ale dokonało się ożywienie materii). W ten sposób Bóg Arystotelesa to Nieruchomy Poruszyciel, motor świata. Świat wprawiony w ruch, żyje swoim życiem. Ale nie jest to jakiś ślepy bieg historii świata. Bóg budzi w świecie pragnienie złączenia się z nim i tak pociąga go ku sobie. Można by mówić o jakiejś relacji „na dystans” między Bogiem a światem¹¹.

Problem jedności i wielości u Arystotelesa miał nie tylko wymiar metafizyczny, lecz także polityczny. Inspirowany myślą Ksenofanesa, Stagiryta widzi właściwy porządek w społeczności ludzkiej, gdy rządzi nią jeden władca: „Na nic się zda, kiedy wielu rządzi, jeden tylko powinien być władca”¹². Kontynuatorem tej politycznej i metafizycznej teologii była później filozofia stoicka. Według niej porządku świata strzeże i utrzymuje jeden boski umysł. Ten boski umysł nazwany był także Opatrznością (np. u Zenona z Kition).

D. Plotyńska Jednia i świat materialny jako jej emanacja

Problem jedności i wielości podjęty został z całą wyrazistością przez Plotyna. Doprowadził on do najbardziej skrajnego rozdziału pomiędzy jednością a wielością. Zresztą dla niego liczyło się właściwie tylko jedno jako Jednia. Otóż Plotyn przyjmował, że zasadą, od której pochodzą wszystkie byty, jest Jednia. Ale Jednia nie jest w bezpośredniej relacji z bytami materialnymi, lecz pomiędzy nimi istnieją dwa emanaty: Myśl, czyli Umysł (Nous) oraz Dusza. Według Plotyna Jednia przekracza wszystkie byty, jakie my możemy w tym świecie doświadczyć¹³. Przekracza ono także pojęcie bytu, tak iż trudno coś o niej pozytywnego powiedzieć. W każdym razie w Jedni nie ma żadnych podziałów. Jest ona czymś doskonałym, wprost niewyobrażalnym. Posiada

¹¹ Por. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, s. 52-68.

¹² Arystoteles, *Metafizyka*, XII. 10. 1076a. Stagiryta cytuje w tym miejscu swego dzieła zdanie z Iliady Homera: „οὐκ ἄγαυόν ποικιλοπράτην” τίς κοίρανος ἔστω”, por. Homer. *Iliada* II. 204. tłum. F. K. Dmochowski, Warszawa 1990.

¹³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 522.

w sobie wszystko w sposób pełny i doskonały. Nawet można powiedzieć, że nie tylko ma ona coś dobrego w sensie posiadania i czegoś różnego od istoty, albo że jest dobra tzn. odznacza się dobrocią, lecz jest samym Dobrem. Dobro i istota jedni po prostu się utożsamiają. (Jednia Plotyna w tym momencie przypomina chrześcijańskiego Boga, który również nie tyle jest dobry, ile jest źródłem wszelkiego dobra, samym Dobrem). Tak rozumiana Jednia nie może mieć bezpośredniej styczności ze światem materialnym. Stwarzanie jako powoływanie bytów do istnienia oznaczałoby, że Jednia przechodzi ze swego stanu spoczynku i wychodzi niejako poza siebie. A to już byłaby jakaś zmiana. Zmiany zaś w Jedni być nie może. Jednia nie wykonuje żadnego ruchu. W jaki więc sposób jest ona źródłem wszystkich bytów? Plotyn wprowadził dwa byty pośrednie. Pierwszym emanatem, czy raczej bytem pochodzącym, jak uważa G. Reale, jest Umysł (Nous)¹⁴. W Nous istnieją idee rzeczy. A więc mnogość jawi się dopiero w Umyśle. Ale Nous istnieje w świecie duchowym, wiecznym. Poza posiadaniem idei rzeczy jednostkowych i gatunkowych, nie jest związany w inny sposób ze światem widzialnym. Dopiero kolejny emanat, czyli Dusza, jest istotnym spoiwem pomiędzy światem duchowym i materialnym (ponadmysłowym i zmysłowym). W niej to Plotyn umieścił odbicie idei, nazywając je logoi spermatikoi. Przy czym Plotyn rozróżniał dwie dusze: wyższą i niższą. Ta wyższa, jako Dusza świata, znajduje się bliżej Nous i ta druga, którą Plotyn nazwał „natura” (physis). Poszczególne dusze ludzkie pochodzą od Duszy świata (i podobnie jak ona, dzieli się na dwa elementy: element wyższy należący do sfery Nous i element niższy, który jest bezpośrednio związany z ciałem. Poniżej dusz jest już tylko rzeczywistość materialna. Plotyn uznał materię za antytezę jedni. Ale materia ma też swoje źródło w Jedni. Jest ona jej emanatem. Z tym, że jest ostatnim ze wszystkich emanatów. Aby to jaśniej zrozumieć, Plotyn podaje przykład ze światłem. Źródłem światła jest Jednia, a od niej pochodzą emanaty jak z rozpraszającego się światła. Im dalej od źródła światła, tym blask jest coraz słabszy. Takim właśnie najslabszym odblaskiem światła jest materia. Materia symbolizuje wielość, rozproszenie, a tym samym niedoskonałość, skazę. Dusza więc, która jest z nią zjednoczona, powinna się w swoim ziemskim życiu stopniowo uwalniać od materii i wznosić się w kierunku jedni, tak aby w końcu się z nią zjednoczyć¹⁵. A więc byłby tu pomyślany przez Plotyna cyklizm: wychodzenie bytów od Jedni i powrót do niej. W ten sposób wszystko jest skierowane ku Jedni. Jednia ma totalny priorytet wobec wszystkiego, co jest wielością i jest materialne. W rezultacie Plotyn stworzył system, który odznacza się monizmem¹⁶. Jednia i to, co duchowe, jest prawdziwe, dobre i realne. Materia

¹⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 496.

¹⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 152-153.

¹⁶ Tamże, s. 153.

i świat są czymś złym i ostatecznie przemijającym, ponieważ i tak ostatecznie wszystko powróci do Jedni.

2. Jedność i wielość w chrześcijańskim obrazie Boga

Ta jednostronna i monistyczna wizja świata dominowała w starożytnej filozofii greckiej, ale też miała swoje wielowiekowe konsekwencje. Wywarła ogromny wpływ na późniejszą myśl europejską. W pierwszym rzędzie wpływ ten zaznaczył się w chrześcijaństwie. Wprawdzie orędzie Jezusa przyniosło nowy obraz Boga jako Trójosobowego, jednak nie od razu obraz ten miał przełożenie na życie praktyczne. Trzeba było czekać jeszcze długi czas. W filozofii, a także teologii, dominowała myśl o jedności. Pierwotne chrześcijaństwo musiało uporać się z podstawowym problemem: spotkało się bowiem z konfrontacją między Tradycją apostołską, judaizmem i hellenizmem. Na jednym krańcu była idea czystego monoteizmu żydowskiego: Bóg jest jeden, jedyny, w sobie i w ogóle, na drugim krańcu stał pogański politeizm: bogów jest wielu, co najwyżej jeden może być najwyższy i stać na czele „społeczności bogów niższych”. Chrześcijaństwo miało się opowiedzieć za którąś z tych alternatyw. Jednakże obrało ostatecznie trzecią drogę. Przekonane, że należy bronić monoteizmu i nie dopuszczać politeizmu, przejęło i zachowywało monoteizm żydowski, ale z uwzględnieniem objawienia Jezusa Chrystusa o trzech Boskich Osobach¹⁷. Zadaniem kolejnym było zatem uzgodnienie jedności Boga z trzema hipostazami. Początkowo tłumaczono dość prosto, wręcz lakonicznie. Bóg Jahwe jest jeden, a te dwie hipostazy to niejako jego Ręce bądź dwa Duchy, bądź też Umysł i Wola Jahwe, czy też dwaj Aniołowie. W każdym razie przez długi czas jeszcze szukano uzgodnień między jednością, jedną istotą Boga a trzema Osobami. W trynitarniej prawdzie zawarta jest odpowiedź na wiele pytań o świat i człowieka, ale potrzeba było genialnych umysłów, by dogmat trynitarny mógł być przetłumaczony na praxis życia kościelnego i w ogóle ludzkiego. Rzeczywistość Boga chrześcijańskiego jako jednego, jedynego w swej Istocie i Troistego pod względem osobowym, coraz bardziej stawała się kluczem hermeneutycznym w rozumieniu świata i człowieka, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym¹⁸. Jednakże tajemnica Boskiego Bytu, w którym ma miejsce jedność i wielość, pozostawała nieodkryta i nie relewantna wobec stworzenia.

¹⁷ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 195.

¹⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 193-200.

A. Jedność nad troistością w heterodoksyjnych doktrynach trynitarnych

Dużą podporą w rozwiązywaniu jedności i troistości w Bogu była starogrecka myśl o doskonałości jedności i neoplatońskiej jedni. Będący pod jej wpływem uczeni chrześcijańscy zaangażowali się w obronę jedności Boga – monoteizmu. Natomiast co do troistości w Bogu próbowano tworzyć teorie wymijające. Z tak przyjętego stanowiska zrodziły się heterodoksyjne nauki o Bogu, jak monarchianizm, modalizm, czy subordynacjanizm dualistyczny¹⁹.

Pierwszy z nich – monarchianizm, który rozwinął się na Wschodzie chrześcijaństwa i chyba do dziś jest tam obecny i dominujący, głosi Boską monarchię Ojca. Bóg Ojciec jest Bogiem we właściwym i ścisłym znaczeniu. Jest On „monarchą Trójcy”. Syn i Duch Święty natomiast mieliby być niżsi od Ojca w Bóstwie i Jemu podporządkowani (subordynacjanizm). Z kolei modalizm był nauką charakterystyczną dla chrześcijańskiego Zachodu (Noetos, Prakseasz, Sabeliusz). Tutaj akcent został tak mocno postawiony na jedności Boga, na Jego istocie, że zakwestionowana została tradycja objawiona, która mówiła o Trzech realnie różnych Osobach Boskich.

Modalizm przyjął jednoosobowość Boga. Bóg jako jedna Osoba jawił się w historii zbawienia pod różnymi postaciami (modusami). Stwarzając świat, objawił się jako Ojciec, dokonując dzieła odkupienia, wcielił się w człowieka, ukazał się jako Syn. W końcu zaś, jako prowadzący świat do ostatecznego kresu i uświęcający człowieka, przybrał postać Ducha. Modalizm, przypisując Bogu tylko jedną osobę, głosił monopersonizm teologiczny. Sama zaś osoba w Bogu była rozumiana funkcjonalnie jako rola, oblicze jednego Boga. Ale nawet modi nie są równe w Bogu. Najwyższy jest modus Ojca, niższy jest Syna, a najniższy Ducha Świętego²⁰. Można by powiedzieć, że występuje tu podobieństwo między modalizmem a monarchianizmem.

Trzecia doktryna, jaką był subordynacjanizm dualistyczny, uczyła o pośredniczącej roli Słowa Bożego. Logos był Bytem pośrednim pomiędzy Niepojętym i Najświętszym Bogiem a światem stworzonym. Wprawdzie wielu wybitnych teologów prawowiernych (Teofil, Justyn, Hipolit, Orygenes, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Tertulian) mówiło o tym zadaniu Logosu. Ale nie popełniali błędu, jeśli zbyt nie odrywali Logosu od Boga. Uczynił to kapłan Aleksandryjski Ariusz. Uznał on Logos za stworzenie Ojca. Nawet jeśli przyjmował zrodzenie z Ojca, to nie odwieczne, lecz w czasie. W każdym razie Syn był podporządkowany Ojcu. Przysługiwał mu status mniejszego Boga, herosa, półboga. Arianizm nie głosił trynitologii, lecz henoteizm²¹.

¹⁹ Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 97-99.

²⁰ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 198-199.

²¹ Por. tamże, s. 199.

W trzech wymienionych doktrynach heterodoksyjnych zauważalny jest wyraźny wpływ dwóch kierunków myślowych starożytnej Grecji: platonizmu i neoplatonizmu. Wpłynęły one zasadniczo na obraz Boga w chrześcijaństwie, tzn. na zachowanie Jego jedności, choć w różny sposób.

B. Różne akcenty jedności w trynitologii wschodniej i zachodniej

Z biegiem czasu, w miarę oddalania się Wschodu i Zachodu od siebie, każda z części chrześcijaństwa pozostawała pod wpływem jednej koncepcji. I tak dla Wschodu charakterystyczny był monarchianizm, a dla Zachodu modalizm. Wschód uczył o jedności Boga, wychodząc od Osoby Ojca, który był zasadą Bóstwa i Źródłem pochodzeń dla Osoby Syna i Ducha Świętego. Natomiast Zachód utrzymywał jedność, koncentrując się na jedności Istoty Boga. Istota była gwarancją, że Bóg jest jeden jedyny. Charakterystyczną formułą dla tej koncepcji jedności było: Unum in trinitate (jedna istota w Trójcy Osób). Dla koncepcji wschodniej zaś była formuła: Unus in trinitate (Ojciec zasadą Bóstwa)²². Na Zachodzie Boga ujmowano mniej osobowo, a bardziej substancjalnie (Istota to jakby substancja Boga – una divina substantia). Dominacja jednej Istoty Boga była tak duża, że Trzy Osoby wydawały się wobec niej czymś wtórnym. A nawet sama Istota była jakoś uhipostazowana, jakby była obok Trzech Osób czymś czwartym. W teologii dogmatycznej miało to swoje odbicie w układzie traktatu o Bogu. Podzielono go na dwie części. Pierwsza część nosiła tytuł *De Deo uno*, a druga – *De Deo trino*.

Trynitologia wschodnia, wprawdzie bardziej personalistyczna, ostatecznie zawężyła Bóstwo nade wszystko do Osoby Ojca. Bogiem we właściwym znaczeniu był Ojciec, który dawał pochodzenie Synowi i Duchowi Świętemu. Był ich wewnątrztrynitarnym Początkiem i Źródłem. Niebezpieczeństwo wschodniej trynitologii polegało na spersonalizowaniu Istoty Boskiej w jednej Osobie Ojca, jakby niezależnie od dwóch pozostałych Osób²³. Syn i Duch Święty są również Osobami Boskimi jak Ojciec, ale jakby niżsi rangą i jemu podporządkowani. Ostatecznie teologia wschodnia i zachodnia mają wspólną cechę w tym, że podkreślają jedność w Bogu kosztem wielości i różnorodności Osób.

C. Jedność Boga podstawą jedności ludzkiej społeczności

Z biegiem czasu drogi teologii wschodniej się rozeszły, ale myśl o jedności Boga była wspólna. Prawda o jedności Boga nie była w żadnym wypadku zamknięta we wnętrzu samej teologii, ale miała także swoje implikacje społeczne. Jedność Boga uzasadniała jedność tworzonych państw i społeczeństw, a także jedność monarchy. Jedność była więc nie tylko

problemem metafizycznym, lecz także religijnym i politycznym. Walter Kasper wyraził to zwięźle w następujących słowach: „Bez takiej wszystko obejmującej jedności w wielości obszarów rzeczywistości świat byłby tylko z życzeniem pomyślności rozsypaną kupą śmieci bez porządku i bez sensu”²⁴. W religii zaś jedność jest oznaką zbawienia. Świat i ludzie zostali stworzeni przez jednego Boga i ostatecznie znajdują swe spełnienie, tzn. zbawienie w jednym Bogu. Przy czym zbawienie jest tu rozumiane jako wieczna wspólnota, komunია z Bogiem. W społeczeństwach doczesnych zaś nie będzie porządku i tym samym właściwego funkcjonowania, jeśli nie będzie rządził jeden władca, pan. Wielowładztwo może zagrażać stabilności i spójności tworzonej społeczności państwowej.

3. Nowożytny obraz człowieka jako samookreślającego się podmiotu

Do czasów nowożytnych jedność symbolizował świat duchowy, a wielość świat materialny. Natomiast od momentu, kiedy zasadniczym przedmiotem filozofii był już nie Bóg, ale człowiek, cała rzeczywistość była określana z ludzkiego punktu widzenia. Teraz człowiek stanął w centrum zainteresowania²⁵. Innymi słowy teocentryzm został zastąpiony przez antropocentryzm. Świat już nie jest *vis à vis* Boga, ale człowieka jako podmiotu. Człowiek jako punkt odniesienia świata podporządkowuje go sobie i to często w sposób uniformistyczny. Ale podmiot jednostkowy nie ustawia się na przeciwległym biegunie tylko wobec świata, lecz także wobec innych podmiotów jednostkowych. Wobec nich zachowuje się podobnie jak wobec materialnego świata. Muszą one zostać mu podporządkowane. Zgodnie z aksjomatem jedności i wielości, nie może być dwóch równorzędnych podmiotów, lecz jeden jako centrum i punkt jednoczenia. Nowożytny podmiot nie określa siebie i nie widzi swego spełnienia w relacji do innych, lecz właśnie przeciw innym. Określa siebie przez walkę z innymi podmiotami. Zwalczając innych, podporządkowuje je sobie i w ten sposób staje się dominujący. Ta prawidłowość miała miejsce również przy kształtowaniu się społeczeństw totalitarnych i materialistycznych. Podmiot społeczny, który jest społeczeństwem naznaczonym określoną ideologią, afirmuje siebie przez walkę z innymi. Do takich konfrontacji dochodziło i dochodzi pomiędzy różnymi podmiotami kolektywnymi: grupami społecznymi, rasami, narodami, a także sztucznie utworzonymi państwami²⁶. Ostatecznie okazuje się, że walka i opozycja jednego podmiotu wobec drugiego jako sposób zachowania swojej tożsamości nie prowadzi do oczekiwanego rezultatu. Raczej można powiedzieć, że będzie on odwrotny do zakładanego. W walce bowiem zawsze chodzi

²² Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 64-66

²³ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 57.

²⁴ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 292

²⁵ Por. M. A. Krapiec, *Dziela*, t. 9, Ja – człowiek, Lublin 1991, s. 53-56.

²⁶ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 447-448.

o dominację jednego nad drugim. Jeśli jeden zwycięży, to inny będzie podporządkowany i nierzadko uciskany aż do zniszczenia jego tożsamości i wcielenia w jeden organizm.

W obecnym czasie myślenie o dominacji jednego nad wielością przybiera najróżnorodniejsze formy. Można tu mówić o narzucaniu stylu życia społeczeństwom przez nieznaną autorytatywną jednostkę, bądź grupę ludzi jako zespół (dziś określane jako grupa trzymająca władzę), sposób zachowania się, myślenia w kategorii poprawności politycznej. Uniformistyczna praktyka obejmuje niemalże każdą dziedzinę życia. (Relacja człowieka wobec przyrody i kosmosu: człowiek częścią kosmosu, stawia się na równi z nierozumnymi zwierzętami i roślinami. Traktowanie historii uniformistycznie jako jedno pasmo wydarzeń, bez szczególnego związku i sensu, bez ingerencji Boga, bez celu. Sens byłby tylko jakiś kontekstualny, a cel immanentny).

Podmiot nowożytny jest przygnieciony swoimi totalitarnymi koncepcjami rzeczywistości²⁷. Jest jakby zawieszony pomiędzy dwoma biegunami. Najpierw próbował zdominować rzeczywistość, ukazać swój patos, a po przygnieceniu go przez stworzony przez siebie świat ma poczucie utraty tożsamości. Napięcie to można by określić jako rozpaczliwa samo konstrukcja i realna wizja samodestrukcji. Podmiot dochodzi do krańcowego stanu – samozagłady.

Jeżeli więc droga spełnienia się i podmiotu nie wiedzie przez zwalczanie innych i oddzielanie się od innych, to może właściwą drogą jest coś odwrotnego, tzn. zwrócenie się ku innym, współpraca, wzajemne ubogacanie się przez oddanie i dar? Ale gdzie szukać takiego wzorca do tworzenia nowego oblicza świata i samego podmiotu ludzkiego?

4. Wiara trynitarna jako odpowiedź na aporię między jednością a wielością

Wielowiekowej aporii pomiędzy jednością a wielością nie da się przewyciężyć w oparciu o ludzkie pomysły. Potrzebne jest tu wyższe światło, pochodzące od Boga, i to z samego Jego wewnętrznego życia²⁸. Objawienie chrześcijańskie uczy o Bogu Trójjedynym. Jest to ten sam Bóg, który czczony był w Starym Testamencie, ale który później objawił swoje wewnętrzne życie przez Jezusa Chrystusa. Specyfiką Chrystusowego objawienia wewnętrznego życia Boga było to, że Bóg jest jeden w swojej Istocie, ale nie jest jedną osobą, lecz jest trójosobowy²⁹. Z tego wynika, że w Bogu ma miejsce zarówno jedność, jak i wielość. Jedność, bowiem Bóg jest jeden jedyny, oraz wielość, ponieważ nie jest to Bóg jednoosobowy, lecz wieloosobowy, konkretnie trójosobowy. Ontologia trynitarna rzuca zupełnie nowe światło na rozważany przez nas

²⁷ Por. Tamże. s. 220.

²⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 398.

²⁹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, s. 125-126.

problem. Wydaje się jednak, że trzeba najpierw zreflektować samą osobę ludzką, która wraz z pojawieniem się filozofii podmiotu stała się podmiotem jednostkowym określonym przede wszystkim przez wyodrębnienie i w opozycji do innych podmiotów. Zrozumienie osoby ludzkiej w świetle Osoby i Osób Boskich pozwoli nam na szersze spojrzenie, tzn. na całą stworzoną rzeczywistość.

A. Osoba w świetle trynitologii

Jak więc należy rozumieć osobę w świetle nauki trynitarniej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba uchwycić strukturę Osoby Boskiej. Osoba Boska to byt tożsamy z sobą, niepowtarzalny, niezamieniany, samodzielny³⁰. Znaczy to, że jeżeli w Bogu są trzy Osoby, to każda z nich jest po prostu sobą. Ojciec jest Ojcem, Syn – Synem, a Duch Święty Duchem Świętym. Nie można o nich orzekać zamiennie czy wymiennie, jakby zamiast „Ojciec” mówić „Syn”. Tę tożsamość Osób Boskich można by określić następująco: esse in – byt w sobie. Osobę Boską można też określić jako subsystemację (w przeciwieństwie do przypadłości). Jest to byt, który ma podstawę w sobie samym, a nie w czymś innym. Każda z osób ma swoje życie wewnętrzne, jaźń. I jest to podstawowa prawda o bycie osobowym jako esse in se, mającym podstawę w sobie samym. Z drugiej jednak strony nie znaczy to, że Osoba Boska jest bytem zamkniętym. Jest sobą i w sobie, ale jest otwarta ku innym. Co więcej, pozostaje w ścisłej relacji do obu pozostałych. I tutaj jawi się drugi element konstytutywny Osoby Boskiej jako esse ad – byt relacyjny³¹. W Bogu Osoba nawet w sposób konieczny musi pozostawać w ścisłej relacji do innych Osób. W przeciwnym razie nie mogłaby istnieć sama, odseparowana od innych. Paradoksalnie osoba, właśnie będąc w relacji, uzyskuje swoją tożsamość³². Nie oznacza to bynajmniej niepełności, jeśli osoby muszą pozostawać w ścisłej relacji do siebie. Jest to raczej prawda o osobie, która jest bytem żywym, a nie martwym i nie może być pojmowana na sposób samotnej substancji. Widzimy zatem, że osoba zakłada bytowanie wspólnotowe. Zachodzi tu korelacja pomiędzy bytowaniem wspólnotowym a poszczególnymi osobami ją tworzącymi. Wspólnota uzyskuje poprzez osoby swą imiennność, a osoby mogą się w pełni rozwijać i spełniać. Połączenie obu elementów konstytutywnych Osoby Boskiej: esse in i esse ad przywołuje na pamięć Tomaszowe określenie osoby jako „relatio subsistens” (relacja subsystemna)³³. Analizowane pojęcia są w stosunku do siebie przeciwstawne, ponieważ w subsystemacji położony jest akcent na byt w sobie i tym samym zwróceniu ku sobie samemu, a w relacji wyłącznie na otwartość i więzi z innymi bytami. Jednakże w Trójcy Świętej

³⁰ Por. Cz. S. Bartnik, „Osoba” w Trójcy Świętej. CT 53 (1983) 2, s. 17-27.

³¹ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 182-187.

³² Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 224-225.

³³ STh I, q. 29 a. 4 corp.

zachodzi przedziwne sprzężenie obu wymiarów, schodzą się one w osobie i w niej mają swoje miejsce. Osoba niejako ze swej natury musi je w sobie zawierać i dzięki nim może się w pełni rozwijać i spełniać. Osoba w Bogu jako Trójcy staje się i zachowuje swoją tożsamość tylko i wyłącznie przez odniesienie do Dwóch pozostałych Osób, a z kolei relacyjność staje się możliwa i realna tylko i wyłącznie w pełnym byciu, tożsamym z sobą. Jeśli więc oba te wymiary tworzą Osobę Boską, to sybsystencja „bycia dla” utożsamia się w niej z „byciem w sobie”. W relacji do siebie Osoby Boskie w pełni sobie odpowiadają w swej inności. Niepowtarzalność i odmiennosc Osób w stosunku do siebie nie są przeszkodą w tworzeniu doskonałej wspólnoty, raczej są konieczne dla siebie, aby każda z Nich była w pełni sobą i razem stanowili jedno Bóstwo. Osoba Ojca może być sobą, tzn. zachować swoją tożsamość (i być też zrozumiała jako Ojciec) tylko w relacji do Syna i Ducha Świętego³⁴. I tak jest z obydwojma pozostałymi Osobami, Syna i Ducha. Każda z Nich jest sobą w odniesieniu do Dwóch innych.

B. Perychoreza a jedność i różnorodność w Bogu

Jedność Istoty Boga i różnorodność Osób Boskich prowadzi do rzeczywistości i zarazem procesu, który nazywa się perychorezą. Perychoreza to współprzenikanie się Osób Boskich, przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości osobowej. W przeszłości były dwa rozumienia perychorezy. Pierwsze - wcześniejsze, bardziej dynamiczne, określone jako circumincesso. Oddawało ono dynamiczne przenikanie się osób Bożych, a więc ruch, wzajemne przyjmowanie się Osób i oddawanie się w darze. Drugie rozumienie - późniejsze, wskazywało na stan statyczny i nosiło nazwę circumincesso³⁵. W naszym ujęciu wewnątrzboskiego ruchu, czyli perychorezy, mamy na uwadze to pierwsze określenie. W Bogu jest odwieczne życie, a życie nie jest stanem statycznym, lecz dynamicznym. Osoby Boskie nie są w stanie nieruchomości, lecz są pełnią życia. Można by więc powiedzieć, że perychoreza jawi się jako zasada trynitarniej jedności. Utrzymuje ona równowagę pomiędzy jednością Istoty Boskiej a wielością i różnorodnością Osób Bożych. Perychoreza przewyższa też wspomniany przez nas wyżej problem błędnych ujęć Trójcy Świętej, jak modalizm, monarchianizm czy subordynacjanizm. Zakładały one jakąś nierówność Osób Boskich, w związku z czym Bóg jako Trójca nie tworzył doskonałego Communio Boskiego. Natomiast perychoreza respektuje zarówno równość i odwieczność Trzech Osób Boskich, jak i relację pomiędzy jednością Istoty i wielością Osób. Dzięki perychorezie żadna z tych rzeczywistości nie jest wtórna w stosunku do drugiej. Ostatecznie więc perychoreza w Trójcy Świętej przełamuje wielowiekową aporię jedności

³⁴ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 145-150.

³⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1. s. 216.

i wielości³⁶. Jedność, która odnosi się do Istoty i wielość, którą wyrażają Osoby Boskie, są w Bogu odwieczne i korelatywne.

C. Esse in i esse ad jako elementy konstytutywne osoby

Mając taki obraz Boga, nietrudno będzie w jego świetle zrozumieć osobę ludzką, która stworzona została na podobieństwo Boże. Szukanie obrazu Boga w człowieku przez teologów na przestrzeni wieków przyczyniło się do powstania ogromnej literatury³⁷. Nie mamy miejsca na to, aby prezentować tu najrozmaitsze ujęcia, nierzadko oryginalne i ciekawe. Spośród wszystkich wyróżnia się tendencja, która ma swój początek u Tomasza z Akwinu, a która wychodzi od pojęcia osoby. Akwinata ujął osobę jako „relatio subsistens”. Osoba jest bytem relacyjnym. Wprawdzie odniósł on to pojęcie do Osoby Boga. Ale skoro człowiek został stworzony na obraz Boży, to w jakimś wymiarze odnosi się to i do człowieka. Na to podobieństwo zwrócił uwagę Gisbert Greshake³⁸. Relacyjność osoby oznacza, że jest ona otwarta ku innym osobom i w ogóle bytom stworzonym. Relacyjność sprawiła, że trzeba było na nowo określić osobę. Przez długi czas punktem odniesienia była definicja osoby, jaką sformułował we wczesnym średniowieczu Boecjusz (+524): „Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej” (Persona est naturae rationalis individua substantia). W definicji tej akcent pada najpierw na substancjalność. Ale jest ona od razu dookreślona, a mianowicie, że jest indywidualna i że jest natury rozumnej. Wyodrębnienie osoby z ogólnej natury rozumnej, jaką starożytni Grecy upatrywali w świecie jako bycie ogólnym, znacząco przejście od ogólno-apersonalnego ujęcia bytu do indywidualno-personalnego³⁹. Osoba została wyodrębniona ze świata. Stała się bytem samym w sobie. Był to pierwszy ważny krok, który docenił wartość jednostkową osoby. Odtąd osoba była substancją samodzielną, bytem w sobie (esse in se). Zauważenie drugiego elementu konstytucyjnego osoby trwało długie wieki. Wprawdzie Tomasz z Akwinu określił osobę jako subsystem relacyjna, ale odniósł ją do Boga i nie wyprowadził żadnych implikacji dla rozumienia osoby ludzkiej. Dopiero filozofia dialogu skoncentrowała się na odniesieniach relacyjnych jednej osoby jako Ja do drugiej osoby jako Ty. Osoba –Ja odkrywa siebie w dialogu z osobą –Ty⁴⁰. W ten sposób relacyjność osoby staje się jej drugim elementem konstytutywnym jako byt ku drugim (esse ad) obok (esse in). Gisbert Greshake widzi oba elementy jako ściśle ze sobą sprzężone. Nawet ustawia oba elementy jako dwa bieguny jednej rzeczywistości. One się wzajemnie warunkują tzn.

³⁶ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 128-134.

³⁷ Por. L. Scheffczyk (red.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

³⁸ G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 251-257.

³⁹ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 69-71.

⁴⁰ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992; por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 103-109.

bycie w sobie warunkuje bycie ku innym i odwrotnie. I to napięcie pomiędzy obydwojmi wielkościami, ich współzależność okazuje się według niemieckiego teologa obrazem osobowego Bytu Bożego⁴¹. Jak Osoba Boża, z jednej strony jest tożsama z sobą, jest bytem in se, a z drugiej strony pozostaje w relacji do Dwóch pozostałych Osób Bożych, tak osoba ludzka jest bytem subsystemnym, ale nie zamkniętym, lecz otwartym na inne osoby, pozostaje do nich w relacji. Jest to społeczny wymiar osoby. Takie ujęcie osoby wyraża jej podstawową prawdę ontologiczną: subsystemność i nieprzekazywalność oraz otwartość i relacyjność. Trzeba tu jednak pamiętać o pewnej różnicy. W Bogu ta fundamentalna antynomia bytu w sobie i bytu relacyjnego realizuje się w sposób doskonały. Nie jest bowiem do pomyślenia istnienie jednej Osoby Boskiej bez Dwóch pozostałych. Wszystkie muszą być niejako konieczne. Ich osobowy byt w sobie realizuje się, jeśli pozostaje w relacji do innych Osób. Natomiast w człowieku – nie. Człowiek po zerwaniu relacji z drugim człowiekiem nie przestaje być człowiekiem. Pozostaje nim nadal⁴². Mimo to, do jej pełnego zrealizowania jako osoby, do pleromizacji bytu osobowego potrzebne jest życie w związku relacyjnym. Dobrze to odzwierciedla poczęcie i narodziny nowego człowieka. Niemożliwe byłoby zaistnienie, a następnie wzrastanie bez odniesień do swych rodziców. Ale i później w dalszym życiu człowiek potrzebuje do swej realizacji personalnej, dochodzenia do pełni, spełnienia się jako osoba, życia z innymi ludźmi. We wzajemnym odniesieniu następuje proces wzajemnego ubogacania, personalizacji.

D. Implikacje społeczne: Religijne podstawy budowania społeczeństwa

Na postawione wyżej pytanie o szukanie wzoru w przewyciężaniu antagonizmów i zwalczania się podmiotów odnajdujemy odpowiedź w nowym ujęciu osoby na wzór Osób Bożych. Korelacja elementów konstytucyjnych osoby: esse in se i esse ad, ich wzajemne warunkowanie się jest punktem wyjścia w przewyciężeniu zarówno tej podstawowej aporii, jaka istniała pomiędzy jednością a wielością, jak i aporii narosłych w budowaniu społeczności przez przeciwstawianie jedności i wielości.

Oczywiście, trzeba powiedzieć z góry, iż nie można dokonywać prostego przełożenia myśli trynitarnej na obszar czysto świecki. Niemniej niepozbawione sensu jest pytanie: Jaki wpływ może mieć fakt wewnętrznego życia Bożego jako Communio Trzech Osób na kształt życia społecznego, państwowego i politycznego? To pytanie jest o tyle uprawnione, że prawdą o stworzeniu jest fakt stworzenia go przez Boga. Bóg zaś stwarzając świat, pozostawił w nim ślady swojej Boskiej mądrości.

⁴¹ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 253.

⁴² Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 347.

W konstytuowaniu się społeczeństw i państw szukano zawsze jakichś podstaw. W historii chrześcijaństwa, kształtowanie się organizmów państwowych było oparte o idee religijne. Przyjmowano system monarchiczny jako formę rządzenia i sprawowania władzy. Dlaczego? Ponieważ odpowiadała ona obrazowi jednego, jedyne Boga. Dlatego też naczelnym hasłem było: Jeden Bóg – jeden cesarz albo król – jedno społeczeństwo⁴³. W świecie chrześcijańskim, mimo objawienia Boga jako Trójcy, Bóg nadal był pojmowany od strony Istoty jako najdoskonalszy i najwyższy Byt. Jego wewnętrzne życie jako Communio Trzech Osób nie odgrywało żadnej roli w uzasadnieniu politycznych struktur społeczeństwa. Powoływanie się na monoteizm, czyli prawdę o Bogu jedynym jako legitymizacji dla ekskluzywnego sposobu rządzenia, miało w historii swoje dobre i złe następstwa. Dobrem była idea jedności danej społeczności oraz zachowanie tej jedności, natomiast złem były wszelkie przejawy totalitaryzmu i jednocześnie brak zrozumienia dla pluralizmu.

Problemem monoteizmu jako inspiracji dla kształtowania życia politycznego stał się przedmiotem zainteresowania teologicznego. Można tu wspomnieć Erika Petersona⁴⁴. Uważa on, że z monoteizmu nie powinno się czerpać inspiracji dla polityki i rządzenia, bowiem sprzeciwia się temu prawda o Bogu w Trójcy Osób. Bóg nie jest monadą, kimś jednym, jednostkowym, ale jest On communio Osób. Ponieważ w świecie stworzonym Trójca nie ma swego odpowiednika, z tego też względu nie mają podstaw jakiegokolwiek implikacje polityczne.

Według Kosłowskiego zaś, politycznego monoteizmu nie można przyjąć nie dlatego, że Trójca nie ma swego odpowiednika w materialnym świecie, lecz dlatego, że objawienie Boga ukazało przejściowy charakter świata, a ponadto miało ono miejsce w sposób ostateczny w Jezusie Chrystusie, stąd też polityczne formy społeczeństwa nie mogą odzwierciedlać Boga jako dalszej formy objawienia⁴⁵.

Dziś jednakże, kiedy nauka o Trójcy Świętej jest rozwijana, dla niektórych teologów budowanie doczesnych społeczności może i powinno mieć swoje podstawy w trynitarnej wierze. Wydaje się ona być punktem odniesienia dla negatywnej krytyki wobec związku monoteizmu i jego politycznych konsekwencji. L. Boff utrzymuje, że trynitarne wiara jest źródłem inspiracji dla

⁴³ W średniowiecznej Francji król uważał siebie za monarchę, który został obdarzony przez Boga (rozumianego jako Trójca) atrybutami trynitalnymi, jak: władza, mądrość, dobroć. Por. J. Arnold, *Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott. Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre Wilhelm von Auxerre*, "Theologie und Philosophie" 69 (1994), s. 342-372.

⁴⁴ Por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, München 1951.

⁴⁵ Por. P. Kosłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, "Theologie und Philosophie" 56 (1981), s. 75 nn.

pomyślnej teorii i praktyki w budowaniu ludzkich społeczności⁴⁶. Wpływ nauki o Trójcy dostrzega się w nowożytnym podziale władzy (ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza). Niemiecki Teolog, Gisbert Greshake podaje dwie zasady trynitarniej inspiracji, określając jednocześnie wyciąganie bezpośrednich analogii z nauki o Trójcy jako naiwne. Pierwsza z tych zasad mówi, że trynitarna wiara może być inspiracją do pozytywnego postrzegania różnorodności i różnic w strukturach społecznych. Pozwoli to na uniknięcie uniformistycznych koncepcji społecznych i politycznych, które czerpały wzorce z monarchicznej idei Boga, a co w praktyce niejednokrotnie przybierało postać totalitaryzmu. Zaś druga zasada wskazuje na to, że wiara trynitarna preferuje wymiar relacji i wspólnoty, równości i uczestnictwa przed jednością, samowystarczalnością, centralizacją⁴⁷.

E. Teorie umowy społecznej jako aporie pomiędzy jednostką a społeczeństwem

Problem ten jawi się szczególnie wówczas, gdy poszukuje się jakiegoś właściwego stosunku pomiędzy społeczeństwem a jednostką. W historii nowożytnej były dwie charakterystyczne formy umów społecznych. W pierwszej z nich państwo znajduje się w służbie samowystarczającego indywiduum. Taka tendencja znajduje się w myśli Hobbes'a i Locke'a. Druga forma umowy społecznej daje prym państwu przed społeczeństwem. Ta teoria została rozwinięta przez J. J. Rousseau. Pierwszy typ umowy praktykowany jest obecnie przez państwa o konstytucji liberalnej. Rolę suwerena pełni państwo, które ma służyć jednostkom, gwarantować wolność osobistą i być strażnikiem chroniącym dóbr jednostek. Ale takie państwo jest niczym innym jak sumą niezwiązanych z sobą obywateli jak atomy. Z pozoru tak liberalne państwo, w którym jednostki, cieszą się pełnym bezpieczeństwem i szczęściem, i gdzie liczy się jednostka, a nie anonimowa masa, jest tak naprawdę rzeczywistością, w której obywatele doświadczają zjawiska alienacji. Każdy, zapatrzony w siebie, ceniąc przy tym swą prywatność, staje się w efekcie samotny. Całe zaś społeczeństwo staje się anonimowe i cierpi na deficyt relacji i więzi międzyludzkich⁴⁸. W rezultacie zachodzi dysproporcja między jednostką a społeczeństwem. Jednostka stoi ponad społeczeństwem. Społeczeństwo jawi się jako twór utworzony później i to ze względu na dobro prywatne jednostki. Jednak taki twór społeczny, gdzie nie zachodzi równorzędność i równowartość obu wymiarów: jednostki i społeczeństwa, przy dużym napięciu grozi rozbięciem.

⁴⁶ Por. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, s. 29.

⁴⁷ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 473; G. Greshake, *Politik und Trinität*, GuL 70 (1997), s. 183-198.

⁴⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 409-410.

W drugiej formie umowy społecznej akcent spoczywa na społeczeństwie i dobru ogólnym. Krótko charakteryzując umowę społeczną Rousseau, można powiedzieć, że jej istota polega na tym, że każdy z członków danej społeczności oddaje swoją osobę i całą swoją moc pod naczelne kierownictwo woli powszechnej. Wszyscy razem stanowią polityczne ciało, każdy zaś członek jest częścią tej całości. Zgodnie z powyższą umową wszyscy stanowią osobę publiczną, republikę czy ciało polityczne. Dobrem naczelnym ma być odtąd dobro ogółu, społeczeństwa jako całości. Aby jednak poszczególne osoba niczego nie straciła, lecz zyskała nawet więcej niż w stanie natury, żyjąc jako *homme sauvage*, musi przestrzegać ustanowionego przez ogół prawa. Przez wykonywanie tego obowiązku jednostka doświadcza samych dobrodziejstw⁴⁹.

Rousseau wprawdzie wyszedł z tego samego punktu, co Hobbes i Lock, tzn. by umowa społeczna służyła jednostce, ale końcowy efekt okazał się wprost przeciwny do pierwotnego założenia. W wykoncypowanym przez Rousseau społeczeństwie liczy się ogół, zbiorowość, jednostka zaś, wbrew pozorom, o tyle ma jakieś prawo, o ile zgadza się z wolą powszechną. Postawienie społeczeństwa, państwa, jako bezmiennej masy, przypomina późniejsze totalitarystyczne koncepcje państwa i społeczeństwa. Można więc powiedzieć, że Rousseau stał się nie tylko prekursorem Kanta i Hegla, lecz był także punktem wyjścia dla totalitarnej zmiany demokratycznego myślenia i demokratycznej praktyki, jaka wystąpiła później w powołaniu się na Rousseau w Rewolucji Francuskiej.

F. Boskie Communio jedności i wielości podstawą dla ludzkich społeczności

Sytuacja aporii, jaka rysuje się w obu koncepcjach społeczeństwa, ma swoją podstawę, często nieuświadomianą, w religijnej legitymacji, względnie w transcendentnym założeniu, które ukierunkowane jest na monarchicznego Boga. Stąd też albo indywidualny obywatel, albo państwo są postrzegane jako monadyczna jednostka. W przypadku państwa jest to kolektywna jednostka rozumiana monadycznie. Wyjście z tej aporii należy zaproponować, rozpoczynając od trynitarniej wiary. Rzuci ona duże światło na problem konstytucji państwa i społeczeństwa i oferuje swój własny model. Punktem wyjścia jest rozumienie osoby w Bogu. Przypomnijmy krótko to rozumienie Osób Bożych, które wielokrotnie już rozważaliśmy. Każda z Osób Bożych jest bytem w sobie i zarazem bytem ku innym Osobom (*esse in = esse ad*). Między Nimi zachodzi zależność bycia w sobie i otwartego bycia ku innym. Jednostkowy wymiar pokrywa się ze społecznym. Osoba w Bogu nie jest samotną monadą, ani też wszystkie razem nie stanowią jednej osoby

⁴⁹ Tamże, s. 410.

kolektywnej. Przy zachowaniu różnicy między tożsamością osób a ich relacyjnością, w Bogu występuje równoznaczność i równoważność, ten sam początek (*Gleichursprünglichkeit*) poszczególnych Osób z *Communio* Osób. Osoby Boże nie tworzą swego *Communio* później, lecz jest ono odwieczne jak same Osoby. Oba wymiary, jednostkowy i społeczny, wiąże osobowa miłość, która pozwala na to, że każda z Osób zachowuje swoją tożsamość przez oddanie siebie innym i przez wspólne tworzenie jednego bytu Bożego: „Miłość jako najwyższe współbycie jest też najwyższym urzeczywistnieniem bytu w sobie”⁵⁰.

Rozumienie osoby w Bogu Trójjedynym rzuca wiele światła na społeczność ludzką. Tworzone przez ludzi wspólnoty nie są i nie mogą być pojmowane jako twory powstałe w wyniku konieczności, że więzią utrzymującą jest jedynie umowa społeczna. Czyniąc analogię do Trójcy, społeczność ludzka nie jest też jakimś bytem kolektywnym *à part* wobec pojedynczych osób, ale jest wspólnotą, *communio*, które tworzone jest przez ludzi.

Gdyby więc udało się stworzyć taką społeczność, w której realizowałyby się wspomniane już przez nas uprzednio oba wymiary człowieka (*esse in i esse ad*), można byłoby mówić o pewnym ideale społeczeństwa czy społeczeństwie idealnym; można by powiedzieć wprost: byłaby to antycypacja trynitarnego *Communio*.

Nie sposób wymienić tu wszystkich problemów, które związane są z tworzeniem i funkcjonowaniem społeczeństw. Wydaje się jednak najważniejszą kwestią sama konstytucja społeczeństwa i jej podstawowa antynomia: jednostka – społeczeństwo. Ta antynomia przybrała konkretną postać ogólnego i bardziej pierwotnego problemu, jaki dotąd rozważaliśmy, mianowicie: jedności i wielości.

Z punktu widzenia teologicznego, aporia pomiędzy obiema wielkościami pozostanie nieprzezwyciężona, jeśli będzie się szukać rozwiązań w świecie stworzonym. Teologia przypomina podstawową prawdę stworzenia świata przez Boga. I że ten świat odzwierciedla w sobie ślady Boga, jest odbiciem Jego mądrości. Stąd też światła w rozwiązaniu aporii jedności i wielości trzeba szukać w samym Bogu. Bóg jednak dał się poznać człowiekowi jako Bóg jeden w Troistości Osób. Jeśli więc w Nim nie istnieje przeciwieństwo pomiędzy jednością a wielością, lecz pełna harmonia, to rzuca to wiele światła na rozumienie naszej ludzkiej rzeczywistości, w której występują napięcia pomiędzy jednością a wielością. W świetle wiary trynitarniej obie wielkości przestają być przeciwieństwami i stają się korelatami.

RECENZJE

⁵⁰ Tamże, s. 479; A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976, s. 132.

Ks. KAZIMIERZ DULLAK

PRAWNA POMOC PROCESOWA

Małgorzata Baran, *Czynności adwokata kościelnego w procesie o orzeczenie nieważności małżeństwa*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2005.

W szerokim znaczeniu adwokatem jest osoba, która w jakikolwiek sposób wstawia się za kimś u osób lub instytucji zwierzchnich. Zawężając to pojęcie do prawa kościelnego, adwokatem określamy osoby upoważnione przez władzę kościelną do obrony stron w procesie kanonicznym. Adwokat, na mocy swojego urzędu, udziela stronom pomocy w sądzie, służy radą albo działaniem przez przytaczanie faktów i argumentów.

Kodeks Jana Pawła II nie określa zadań adwokata. Pełni on posługę, podobnie jak pełnomocnik, występując przed sądem na zlecenie strony procesowej (kan. 148 §1). Adwokat świadczy posługę zleceniodawcy na forum sądowym. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wspomina o adwokacie wówczas, kiedy mówi o sądownictwie w ogóle w tytule o stronach w sprawie. W tym miejscu należy nieco miejsca poświęcić naturze i celowi kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa. Normy regulujące tę kwestię znajdują się w pierwszym rozdziale części stanowiącej o procesach spornych. Mimo iż mamy do czynienia z sakramentem – „rzeczą duchową” i mimo tego, że obie strony są przekonane o nieważności małżeństwa, nadal mamy do czynienia z procesem spornym. Zdaniem współczesnych kanonistów, w takiej sytuacji władza kościelna jest stroną w procesie („Jus Matrimoniale” 2/8/1997/125-130). Każdy, kto ma w tym interes, ma prawo wnieść sprawę (kan. 1476), dochodząc własnych uprawnień (kan. 221 §1). Chodzi o ustalenie i orzeczenie prawdy dotyczącej własnej pozycji kanonicznej (prawo prywatne), a tym samym faktu eklezjalnego (prawo publiczne): czy poddane ocenie małżeństwo zostało ważne zawarte, czy też przeciwnie - nieważnie?

Dobrze się stało, iż pani Małgorzata Baran udostępniła swe badania i studia wokół osoby adwokata kościelnego. Studium ukazało się jako uzupełnienie luki w literaturze kanonicznej, dotyczące aktualnej wciąż problematyki udziału adwokata w procesach o orzeczenie nieważności małżeństwa.

Prezentowaną książkę otwiera spis treści ukazujący przejrzysty i symetrycznie ukształtowany układ całego opracowania, pozwalający na wstępne zapoznanie się z zawartością proponowanych badań i przemyśleń (s.5).

Bibliografia - podzielona w sposób zwięzły na źródła, literaturę z zakresu prawa kanonicznego, a następnie z zakresu prawa świeckiego oraz wykaz skrótów (s.6-8) - poprzedziły wstęp autorski (s.9-13). Zaznaczono tu, jak niezbędnym dla dobrego przeprowadzenia procesu o nieważność małżeństwa jest pomoc adwokata. Autorka zdobywa się nawet na dość ostre, a jednocześnie nieprawdziwe sformułowanie: „Rola adwokata w kanonicznym procesie sądowym, jest jedną z podstawowych funkcji we właściwym i sprawnym funkcjonowaniu wymiaru sprawiedliwości” (s.11). M. Baran tym samym poddaje prace sądów krytyce, co przy tak wielkim uogólnieniu, staje się niedopuszczalne, bo niesprawiedliwe. Autorka dodaje w konsekwencji pouczenie, skierowane do władzy kościelnej w Polsce, która „powinna wykazać więcej zaufania i porzucić zakorzenione w świadomości błędne poglądy na temat tego urzędu”. Ten ton wypowiedzi przewija się w wielu miejscach recenzowanej pracy.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Zadania adwokata na etapie przedprocesowym” zostały przedstawione takie zagadnienia, jak: ustanowienie adwokata (4), udzielenie porady prawnej (2) i sporządzenie skargi powodowej (3) (s.14-39). Tytuł II rozdziału: „Adwokat – gwarant stabilności instrukcji sprawy” porusza kolejne etapy procesowe: ustalenie formuły sporu (1), gromadzenie i prezentacja środków dowodowych (2) oraz głos obrońcy, który jest realizacją prawa strony procesowej do obrony (3) (s.40-77). W rozdziale trzecim, dotyczącym czynności adwokata po wydanym w trybunale pierwszej instancji wyroku, zostały przedstawione środki ochrony przed skutkami wadliwego wydania tegoż wyroku, bądź powstania sytuacji, w której zaistnieją wątpliwości, co do jego ważności. Zaprezentowane w tym rozdziale instytucje zmierzają do ukazania urzędu adwokata jako niezbędnego czynnika, podważającego wiarygodność wyroku oraz właściwego pokierowania klienta, w celu udowodnienia bezpodstawności wydanego wyroku.

Wzrastające w ostatnich latach zainteresowanie funkcją adwokata i podkreślanie konieczności jego udziału w procesie o nieważność małżeństwa jest zasadne, chociażby z historycznego punktu widzenia. Przyczyna dalsza ożywienia wspomnianego tematu, m.in. podczas dyskusji w ramach sympozjów naukowych adresowanych do kanonistów i nie tylko, to ożywienie problematyki podstawowych praw wiernych, w tym prawa do obrony (kan. 221 §1). Przyczynę bliższą zapewne należy dostrzegać w postulatcie większej efektywności sądów kościelnych. Z przekonaniem można powiedzieć, że Autorce omawianej książki przyświecał cel wykazania, jak istotny jest urząd adwokata w przebiegu całego procesu, „dla jego rozwoju, dla rozwoju prawa kanonicznego, a wreszcie dla samego człowieka, który uwikłany w różne życiowe problemy, potrzebuje pomocy” (s.13).

Na uznanie zasługuje, pokrótce już zarysowana, struktura całej pracy. Chronologia czasowa związana z procesem o orzeczenie nieważności małżeństwa i wplecenie w nią działań adwokackich, poczynając od etapu przedprocesowego, aż po rolę adwokata wówczas, kiedy uprawomocni się wyrok niebędący spełnieniem oczekiwań strony powodowej. Chodzi na tym etapie o propozycje nowych argumentów jako podstawy wszczęcia dalszego postępowania sądowego. Wszystko to stanowi dobrze skomponowaną całość i logicznie wynikającą z niej rolę, którą ma do spełnienia adwokat.

Przyjrzyjmy się teraz bibliografii, z której p. Baran korzystała w swoim opracowaniu. Najpierw w spisie źródeł zamieściła osiem pozycji. Faktycznie z przytoczonych przypisów wynika, że nie wszystkie źródła w tym miejscu znalazły swoje odzwierciedlenie (zob. s.15; 16; 31), podobnie i literatura zgrupowana w dwa bloki nie w pełni odzwierciedla wykorzystaną (zob. s. 95). Literatura z zakresu prawa kanonicznego obejmuje 21 pozycji, zaś z zakresu prawa świeckiego 8 publikacji. Zestawienie to budzi kontrowersje wówczas, kiedy ponownie przybliżymy sobie tytuł książki wskazujący na adwokata funkcjonującego jedynie w procesie kościelnym. Trzeba dodać, że im więcej pojawia się w opracowaniu passusów z literatury cywilnoprawnej, tym treść studium jest bardziej obca duchowi procesów kościelnych. Jest to błąd metodologiczny. Sędzia bowiem w procesie o orzeczenie nieważności małżeńskiej pozostaje daleki od obrazu Temidy z zawiązanymi oczyma. W kolegium sędziowskim przynajmniej dwóch musi być duchownymi, a przewodniczący z reguły kapłanem (kan. 1421, 1426 §2, 1420 §4), co oznacza, że sędzia nie przestaje być duchownym, orzekając o prawdzie, ma na celu dobro duchowe. O tym, w wielu miejscach opracowania Autorka zapomina, kreując obraz sądów kościelnych w Polsce jako zasadniczo bezduszne, zimne, wobec których nieporadne strony pozostają na pozycji przegranej, gdyż sędziowie nie są skoryzy udzielić żadnej pomocy stronom.

Kontynuując wątek związany z doбором literatury, należy zwrócić uwagę na pozycję T. Pieronka, *Normy postępowania w sprawach o nieważność małżeństwa wydane w diecezji Stanów Zjednoczonych*, „Prawo Kanoniczne” 16(1973), n. 1-2, s. 163-200. Autorka stosunkowo często obrazuje fragmentami artykułu własne tezy (zakorzenione w cywilistyce) lub z urywków wspomnianego artykułu snuje wnioski, jak powinno być w polskim sądownictwie kościelnym. Nieodparcie rodzi się pytanie: czy omówione przez bp. Pieronka normy są jeszcze aktualnie obowiązującymi w USA? W międzyczasie bowiem wszedł w życie nowy Kodeks Jana Pawła II i on w całej rozciągłości obowiązuje w Kościele powszechnym, a jeśli w jakichś regionach obowiązuje specjalne prawo wynikające z nadzwyczajnych uwarunkowań, to nie można go implikować na grunt, gdzie tych nadzwyczajnych warunków nie ma. Pojawił się tu już drugi błąd metodologiczny.

Wracając do przypisów, o których wspomniałem, należy zwrócić uwagę na liczne niedociągnięcia, m.in. rodzi się pytanie: według jakiego klucza ustalono, że jedne przypisy zaczynają się z dużej, a inne z małej litery?, nadto pojawiają się błędy, np. nie ma przypisach akt sądu lubelskiego z n. 8/1938, ale za to są z n. 17/1938, poza tym nie ma książki ks. Pawluka: *Komentarz do Kodeksu...* To są niedociągnięcia, które wymagają poprawek.

Proces o orzeczenie nieważności małżeństwa stawia sobie za cel jedynie ustalenie prawdy materialnej o istnieniu lub nieistnieniu węzła małżeńskiego. Ten cel określa strukturę procesu i funkcję wszystkich w nim występujących. Stąd podkreślona już przez Piusa XII jedność ich akcji i współdziałania ukierunkowanego na wydobycie prawdy. Urząd obrońcy węzła małżeńskiego i adwokata nie stoją w kolizji ze sobą, ale oba działają *pro rei veritate*. Oczywiście jest, że odmienne są ich punkty wyjściowe i cele najbliższe, ale wspólny jest końcowy cel: prawda o konkretnym małżeństwie. Oba te urzędy i pozostałe, służą sędziemu – który jest instancją orzekającą o prawdzie. Tak więc wszyscy występujący w procesach małżeńskich odgrywają przypisane im role, które są rolami jednego organizmu, wzajemnie skoordynowane i pozostające w służbie prawdy i dobra dusz.

Postawione sobie cele autorka zrealizowała, bowiem ukazała, jak istotny jest urząd adwokata w przebiegu całego procesu, dla rozwoju prawa kanonicznego, a wreszcie dla samego człowieka uwikłanego w różne życiowe problemy, a tym samym potrzebującego pomocy.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

WIARA W ZBAWIENIE WIECZNE

Henryk Pietras SJ, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Wydawnictwo WAM – Kraków 2007.

Książka jezuita Henryka Pietrasa – jak sam autor o tym nadmienia – jest o wierze w zbawienie wieczne, którego dawcą i pośrednikiem jest Jezus Chrystus (s. 135). Naturalnie podstawowe źródło tej wiary i każdej refleksji, która z niej wynika oraz ją ubogaca – przy uwzględnieniu wszystkich trudności, jakie się z tym wiążą – stanowi dla każdego chrześcijanina objawienie. To jednak zostało przekazane człowiekowi w konkretnej kulturze i właściwym dla niej języku, a poza tym w religii, na gruncie której wyłania się wprawdzie postulat i potrzeba uniwersalizmu; ale też nie bez różnych trudności w tym kontekście. W Jezusie Chrystusie zbawienie, które bierze początek od Żydów, uzyskuje swój nowy wyraz, przekraczając dzięki dziełu Boga Człowieka dotychczasowe ograniczenia, jakie związane były z historią i doświadczeniem Izraela. Jak ogromne znaczenie w tej perspektywie mają Ojcowie Kościoła, nie trzeba chyba nikogo, zajmującego się kształtowaniem się i rozwojem doktryny chrześcijańskiej, przekonywać. To właśnie dzięki ich wysiłkom intelektualnym, ale także osobistej świętości i rzetelności oraz wynikającemu z tego świadectwu, orędzie zbawienia i związana z nim historia, mogły być przekazane w formie bardziej uniwersalnej, łatwiej docierającej do wszystkich innych kultur i spotykającej się z historią tworzących je społeczeństw, tudzież historią poszczególnych osób.

Autor, poruszając zagadnienie eschatologii w Kościele pierwszych czterech wieków, ma świadomość wielu, bardzo złożonych kwestii, bezpośrednio wiążących się z tym tematem. Siłą rzeczy dokonuje wyboru, zarówno postaci, jak i ich tekstów, które dotyczą postawionego przez niego problemu (s. 5). Swój wybór uzasadnia wyczerpaniem w publikacji wszystkich najważniejszych tematów, które u innych autorów i w późniejszych wiekach – jak stwierdza – nie zostały uzupełnione o jakieś oryginalne rozstrzygnięcia. Zwłaszcza, że zarówno chrześcijański Wschód, jak i Zachód, postępował odtąd śladami odcisniętymi przez omówionych przez ks. Pietrasa pisarzy chrześcijańskich (s. 133).

Poza wszystkimi, zasługującymi na uznanie walorami pracy ks. Pietrasa, o których dalej, godny podkreślenia wydaje się przede wszystkim sam zamiar poświęcenia większej uwagi oraz czasu eschatologii w myśli patrystycznej, którą – jak słusznie Autor zauważa – w podręcznikach przed-

stawia się na kilku zaledwie stronach. Tymczasem, zważywszy chociażby na zasygnalizowane powyżej uwarunkowania, zasługuje ona niewątpliwie na uwagę i stałą obecność w warsztacie zajmujących się tą problematyką teologów. W książce znajdujemy, niekiedy obszerne, cytaty dzieł pisarzy chrześcijańskich, z wyjaśnieniem ewentualnych trudności w związku z dotarciem do tekstu oryginalnego. Obok tych fragmentów znajdziemy interpretację Autora oraz próby bardziej wnikliwej analizy cytowanych tekstów, jak też usystematyzowania jej wyników. Niemniej czytelnik ma w pełni możliwość wyrobienia sobie własnego zdania i w pewnym sensie zweryfikowania wniosków Autora.

W książce nie znajdziemy zbyt wielu odniesień do Biblii. Zwłaszcza, stanowiąca punkt wyjścia, eschatologia żydowska nie jest rozbudowywana w oparciu o teksty ze Starego Testamentu. Jak uważa ks. Pietras, pierwsi chrześcijanie nie byli ludźmi wykształconymi w naukach biblijnych. Dlatego też większym ich zainteresowaniem cieszyły się liczne w owym czasie apokryfy i rozpowszechniane tu i ówdzie objawienia niż akademicka teologia. Oczywiście nie brakuje w publikacji także bardziej systematycznego wykładu, właściwego wnikliwej i posiadającej głębszą kulturę, teologii, jak jest w przypadku Grzegorza z Nyssy i św. Augustyna z Hippony. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera ukazanie nadziei tych, którzy później stali się uczniami Jezusa. Autor stara się wprowadzić czytelnika w klimat oczekiwań właściwych kulturze religijnej oraz wyobraźni ludzi, oczekujących Mesjasza, choć wyobrażających Go sobie bardzo różnie. I tak jedni spodziewali się Go jako ducha lub anioła, a inni jako wodza prowadzącego naród do zwycięstwa nad wrogami oraz panowania nad światem (s. 18). Niemały wpływ na te wyobrażenia – jak twierdzi Autor – miała określona sytuacja społeczna i polityczna. Dlatego też w książce znajdziemy wiele odniesień do różnego rodzaju wizji, obrazów i prorocत्व; będących wyrazem radości lub strachu przed pojawieniem się Mesjasza i związanym z tym sądem.

Ewangelie – jak utrzymuje ks. Pietras – zostały napisane na użytek katechumenatu. I w tej perspektywie opisuje różnice, jakie zachodzą między tzw. „millenaryzmem pierwszym”, a tym z II wieku po Chrystusie. Choć przewijają się w nich te same tematy (s. 24). Ten drugi rozpocznie się nie wraz z przyjęciem chrztu, co przez pierwszych chrześcijan było rozumiane jako zmartwychwstanie do życia z Chrystusem, ale z oczekiwanym Jego powtórny przyjsciem (s. 64). Autor, odnosząc się do Apokalipsy św. Jana (20,1-15), zwraca także uwagę na ekskluzywizm eschatologiczny. Występował on w religijnej literaturze żydowskiej, ale tu podstawą zbawienia nie jest już przynależność do narodu Izraela, ale do Kościoła i wiara w Jezusa Chrystusa.

Zburzenie Jerozolimy w roku 70 i 135 było dla neofitów chrześcijańskich mniej więcej tym, czym dla chrześcijańskich obywateli

Imperium Romanum upadek Rzymu. Pojawiało się przekonanie o końcu tego świata i zbliżającym się sądzie. Ten chciano widzieć jako przejście do wieczności z Bogiem i tym samym jako ukoronowanie królestwa mesjańskiego, które trwało wszędzie tam, gdzie wierzący w Chrystusa spotykali się w Jego imię. W takiej też perspektywie – jak podkreśla Autor – dochodzi do coraz bardziej subtelnych refleksji na temat zmartwychwstania oraz losu po śmierci tych, którzy uwierzyli; również nieochrzczonych (s. 35-36). Zdaniem – cytowanych przez ks. Pietrasa – Ojców Apostolskich, ich sytuacja jest inna niż tych, którzy przyjęli chrzest, ale ten nie jest li tylko mechaniczną przepustką do nieba. Trzeba dochować mu wierności i wytrwać do końca w przeciwnościach (s. 39). Tu dość wymowny jest mit o zstąpieniu Jezusa do Otchłani, co mogło służyć wyzwoleniu również nieochrzczonych, podkreśleniu prawdziwości Jego śmierci i realności zmartwychwstania (s. 50-51).

W mentalności żydowskiej człowiek był fundamentalnie cielesny, nawet jako obdarzony duchem Bożym i zstępujący do Szeolu. Tymczasem przyjmowani do Kościoła, nowi członkowie, ukształtowani w oparciu o mentalność, wyobrażenia i filozofię grecką, choć ich nadzieje życia wiecznego i obawy przed sądem podobne były do nadziei i obaw Żydów, znajdowali się pod wyraźnym wpływem greckiego dualizmu. Poglądy dotyczące nieśmiertelnej duszy w człowieku i śmiertelnego ciała wymuszają dość daleko idące zmiany w widzeniu zmartwychwstania i chrztu. Jeśli dusza żyje po śmierci ciała – pojawia się pytanie – to może zmartwychwstanie nie jest potrzebne? Dlatego w spotkaniu z tego rodzaju poglądami – jak podkreśla Autor – trzeba było bronić zmartwychwstania, jako czegoś fundamentalnego. Podobnie jak należy dowieść, że czymś bardzo istotnym dla człowieka jest jego ciało (s. 59-60). Trzeba było także uważać, aby pojęcie duszy nie zastąpiło pojęcia człowieka (s. 62). Według np. św. Ireneusza człowiek został przez Boga ulepiony jako ciało i obdarowany duszą – nie odwrotnie. Dlatego jego celem jest stać się jak Chrystus – zmartwychwstały w swoim ciele (s. 68).

Autor stara się też ułatwić nam ocenę dzieła i postaci Orygenesza, który wywarł ogromny wpływ na kształtowanie się chrześcijańskiej teologii na wielu polach, w tym także eschatologii. Ukazuje go jako teologa poszukującego, częściej pytającego niż stawiającego tezy i raczej w trybie przypuszczającym, hipotetycznym niż orzekającym. Jednak czytelnicy dzieł Orygenesza zapomnieli o jego sposobie wyrażania się, zamieniając, zwłaszcza w takich kwestiach, jak preegzystencja dusz, czy też apokatastaza, przypuszczenia wielkiego Aleksandryczyka w twierdzenia, przez co oskarżano go o herezję (s. 86. 108).

Uroкови pism Orygenesza uległ m.in. Grzegorz z Nyssy, który wiele zaczerpnął z jego poglądów. Zaprzeczał jednak preegzystencji dusz. Dusza jest według niego absolutnie bezcielesna i stworzona dla określonego ciała w tym samym momencie, w którym rozpoczęło ono swoje istnienie (110), choć

np. w kwestii apokatastazy Grzegorz idzie znacznie dalej od Orygenesusa. Jak twierdzi, ostateczne zwycięstwo Chrystusa będzie zupełne i doskonałe, co rozumie jako poddanie Jego władzy także demonów, którzy nie będą już nieprzyjaciółmi (s. 115-116).

Ostatnim pisarzem, którego omawia nasz Autor, jest św. Augustyn. Może nie zawsze dobrze rozumiany. Potrafił on jednak na tyle zsyntetyzować myślenie teologiczne, że wywarł wpływ na całą późniejszą teologię Zachodu. Poruszył w swoich pismach wiele problemów, także eschatologicznych. Podobnie jak u innych Ojców Kościoła, również w tym wypadku, wydarzenia, które przeżywał Augustyn (oblężenie Hippony i trudny czas Cesarstwa Rzymskiego), wywarły ogromny wpływ na jego poglądy.

Autorowi prezentowanej publikacji trudno odmawiać prawa do osobistych preferencji, podobnie jak mieli je Ojcowie Kościoła i teologowie wszystkich wieków, nie wyłączając także autorów ksiąg biblijnych. Otóż szczególnym zainteresowaniem Autora w poruszanej tematyce eschatologicznej jest to, jakie ciało miał Jezus ukazujący się swoim uczniom po zmartwychwstaniu. Kryterium przesądzającym, w rozumieniu ks. H. Pietrasa, są świadectwa z Ewangelii. Relacjonowane tam ukazywanie się Jezusa zmartwychwstałego pozwala uważać, że miał On takie ciało, jakie chciał mieć w określonym momencie (Mt 28,9; Mk 16,9; Łk 24,13; J 20,15. 27; 21,4), tzn. nie było ono dla Niego żadnym ograniczeniem ani przeszkodą, ale zawsze poddane Jego woli. To także podstawa naszej nadziei – podkreśla Autor – że po zmartwychwstaniu będziemy mieli ciało posłuszne w pełni naszej woli i o takim wyglądzie, jak tego będziemy chcieli (s. 135).

O. ADAM WOJTCZAK OMI

W POSZUKIWANIU DUSZY EUROPY

Auf der Suche nach der Seele Europas. Marienfrömmigkeit in Ost und West. Studententagung der PRO ORIENTE-Sektion Salzburg aus Anlass ihres 20jähriges Bestehens – 7. und 8. Oktober 2005, hrsg. von P. L. Hofrichter, (PRO ORIENTE, Bd. XXX), Innsbruck-Wien 2007, Tyrolia Verlag, ss. 342.

Często przywoływana w dyskusjach europejska wspólnota wartości jawi się bardziej jako stawiany postulat niż realna rzeczywistość. Liberalizm gospodarczy, moralna dowolność i krzykliwy laicyzm nie czynią wspólnego domu, jakim jest Europa, bardziej przytulnym i bezpiecznym. Tymczasem korzenie dzisiejszej Europy, jak i związane z tym wyodrębnianie się przed około tysiącem lat narodów i państw, wiążą się organicznie z jej chrystianizacją. Tej początkowej jedności w wielości nie zdołały zniszczyć na przestrzeni dziejów ani podziały religijne, ani wyznaniowe pomiędzy Wschodem i Zachodem. Istnieje zatem dziś potrzeba chwili, aby odkrywać i dobitniej akcentować europejską wspólnotę wiary chrześcijańskiej jako rzeczywistość faktycznie istniejącą. Czyni to od ponad 40 lat fundacja PRO ORIENTE powołana do życia w Wiedniu przez kard. Franza Königa. Jej zadaniem jest przewyższanie kościelnego wyobcowania między Wschodem i Zachodem. Przed 20 laty zrodziła się jej sekcja w Salzburgu. Działa ona równie dynamicznie i owocnie. W 2005 roku zorganizowała dwudniowe sympozjum na temat maryjnej pobożności Wschodu i Zachodu. Uczyniła to w przekonaniu, iż ustawicznie praktykowana cześć Bożej Rodzicielki, a zwłaszcza wzywianie Jej o pomoc w trudnych sytuacjach życiowych, przekracza granice Kościołów i wyznań. Pobożność maryjna jest głęboko zakorzeniona w ludzkich sercach, łączy od wieków ludzi i narody Europy – nie wykluczając protestantów, a nawet muzułmanów. Owocem wspólnych obrad jest praca zbiorowa zatytułowana „*W poszukiwaniu duszy Europy. Pobożność maryjna na Wschodzie i Zachodzie*”, którą opublikowało w 2007 roku Wydawnictwo Tyrolia. Zawiera ona osiemnaście referatów autorstwa znanych i cenionych znawców tematyki z Austrii, Belgii, Grecji, Niemiec, Rosji i Rumunii. Wspólną cechą wszystkich wystąpień jest to, że pomijają one rozbieżności oraz dyskusyjne pytania i wątki z zakresu dogmatycznej mariologii, którymi zajmują się akademicy teologowie, uwypuklają zaś konkretnie istniejące przejawy pobożności maryjnej, które stanowią element scalający Wschód i Zachód. W ten sposób autorzy hołdują zasadzie: *Contra facta non valent argumenta*.

Publikację można podzielić, choć nie jest to wyszczególnione, na dwie części. Pierwsza, składająca się z sześciu artykułów, koncentruje się bardziej na poszukiwaniu wspólnych korzeni i zależności oraz akcentowaniu tego, co łączy i wzajemnie ubogaca w pobożności maryjnej Wschód i Zachód. Pierwszy artykuł zajmuje się najwcześniejszymi świadectwami maryjnej pobożności w Egipcie (s. 25-41). Podkreśla przy tym zasługi życia monastycznego, dzięki któremu zrodziły się i przetrwały do dziś teksty liturgiczne, modlitwy (np. *Pod Twoją obronę*) i hymny maryjne – niektóre z nich pozostają nadal nieopublikowane. Druga rozprawa wykazuje zależność myśli maryjnej Romana Melodosa, który w opinii wielu mariologów uchodzi za autora sławnego hymnu *Akatyst*, od Bazylego z Seleucji (s. 43-66). W kolejnym przedłożeniu prawosławny teolog z Tesalonik analizuje teologiczne przesłanie wspomnianego hymnu maryjnego i wskazuje na jego ekumeniczne znaczenie (s. 67-99). Wynika ono – jego zdaniem – z faktu, że koncentruje się on na tym, co najbardziej istotne w sensie treściowym, mniejszą uwagę zwraca zaś na stosowane terminy i zwroty. Ten sposób uprawiania teologii, charakterystyczny dla wielu Ojców Kościoła, winien stać się drogowskazem dla współczesnego dialogu ekumenicznego. Czwarty referat wprowadza z kolei w świat maryjnej pobożności średniowiecza (s. 101-131). Dokładniej mówiąc, przywołuje kilka łacińskich hymnów maryjnych tego okresu (m.in. *Salve Regina*), by wykazać, że ich literackie i teologiczne korzenie tkwią w tradycji chrześcijańskiego Wschodu (w źródłach bizantyjskich). W następnym artykule, zatytułowanym *Pieśni na święto Zaśnięcia Matki Bożej z najstarszego rękopisu Rosji* (s. 133-142), moskiewski teolog zastanawia się, czy śpiewy z IX i X wieku wyrażają jedynie w eufemistycznej formie (zaśnięcie) prawdę o śmierci Maryi, czy też zawierają one również przekonanie o Jej cielesnym Wniebowzięciu, które wyraża katolicki dogmat z 1950 roku. Dochodzi do wniosku, że choć nie przyjęło się w nich określenie *wniebowzięcie*, to jednak wielokrotnie przebija w nich intuicja, iż Maryja pokonała śmierć przez swoje cielesne Wniebowzięcie. Prawda ta stanowi zatem wspólne dziedzictwo Wschodu i Zachodu. Ostatnia rozprawa tej części książki dotyczy modlitwy różańcowej (s. 143-156), a zwłaszcza jej chrystologicznego wymiaru, który tak mocno wyeksponował Jan Paweł II w liście apostolskim *Rosarium Virginis Mariae* z 2002 roku: *Odmawiać różaniec to nie innego, jak kontemplować z Maryją oblicze Chrystusa* (nr 3). Tak rozumiany różaniec wykazuje znaczne podobieństwo do tzw. *Modlitwy Jezusa*, która jest szeroko rozpozszechniona na chrześcijańskim Wschodzie. Jest ona poszerzoną wersją *Kyrie eleison*. Modlący się powtarza wielokrotnie słowa: *Panie Jezu Chryste, Syna Boga, zmiłuj się nade mną*. Zestawienie tych dwóch modlitw ze sobą potwierdza, że obie wzajemnie się uzupełniają i ubogacają, ponieważ mają wspólny cel, a mianowicie prowadzą do spotkania z Chrystusem. Można zatem – zdaniem autora artykułu – nazwać różaniec *nieustanną „Modlitwą Jezusa” Zachodu* (s. 156).

Druga część książki, złożona z dwunastu referatów, posiada natomiast charakter informacyjny. W tym sensie jest ona mniej oryginalna i twórcza niż pierwsza. Widocznie organizatorzy symposium i autorzy poszczególnych prelekcji wyszli z założenia, że wzajemne poznanie się jest na tyle ważnym elementem doświadczenia wspólnoty wiary i pobożności maryjnej, że warto poświęcić mu obszerniejszą część salzburskich obrad. W ten oto sposób dowiadujemy się na kolejnych stronicach, w czym konkretnie tkwi historiozbowcze znaczenie Bożej Rodzicielki w rozumieniu prawosławnej teologii (s. 157-166); jakie najbardziej znaczące sanktuaria maryjne w Europie odwiedził Jan Paweł II podczas swego pontyfikatu (s. 167-179); jakie maryjne święta celebryje Kościół prawosławny w przeciągu roku liturgicznego i czym się one charakteryzują w sensie treściowym (s. 181-195), jakie formy kultu maryjnego istnieją w Kościele zachodnim – pobożność liturgiczna i ludowa – i jak się mają one względem siebie (s. 197-207); jakie są podstawowe rodzaje ikon maryjnych i jakie charakterystyczne przesłanie teologiczne one zawierają (s. 209-218); na czym polega duchowy zmierzch i zubożenie wizerunków maryjnych w sztuce Zachodu czasów nowożytnych (s. 219-237); co wyrażają ikony przedstawiające Maryję płaczącą lub ofiarującą olej – *myron* (s. 239-247); w czym tkwi specyfika objawień maryjnych, które miały miejsce w Egipcie w latach 1968-2000 (s. 249-260); dlaczego Medjugorie stało się miejscem spotkania młodzieży i „konfesjonalem Europy” (s. 261-266); jakie miejsce zajmuje Maryja w *Koranie* i wierze muzułmanów (s. 267-279), jakie natomiast w życiu Marcina Lutera i współczesnej pobożności luterańskiej (s. 281-313). Ostatni artykuł przedstawia osiągnięcia uzgodnienia katolicko-anglikańskiego na temat Maryi z 2005 roku – uwypukla przy okazji podstawowe zbieżności i różnice zdań w kwestii maryjnej, jakie istnieją nadal między tymi dwoma wyznaniem (s. 315-323).

Oczywiście, nie ma symposium idealnego, które zaspokoiłoby pragnienia i oczekiwania wszystkich jego uczestników. Nie ma też wydawnictwa, które zebrałoby wszystkie jego materiały i idealnie je wydało. Pomimo tego założenia, zdumiewa jednak w książce brak jej zakończenia. Tymczasem aż się prosiło, by po przedstawieniu osiemnastu referatów, które zawierają całe mnóstwo szczegółowych informacji i refleksji, dokonać podsumowania materiału pod kątem przyjętej koncepcji symposium i wyprowadzić ogólne wnioski, które będą zawierać odpowiedzi na postawione wcześniej problemy i pytania. Wprawdzie książka posiada kilkustronicowe streszczenie w języku angielskim (s. 325-336), lecz sygnalizuje ono jedynie główne wątki referatów, nie zbiera natomiast ich wyników, wniosków i postulatów, które z nich wynikają lub wyłoniły się zapewne w trakcie dyskusji. Z kolei nie tyle zarzutem, ile materiałem do dyskusji pozostaje wybór tematów poszczególnych wystąpień. W moim odczuciu zabrakło na przykład prelekcji na temat Maryi jako Matki jedności czy też znaczenia maryjnej duchowości dla dialogu ekumenicznego między Wschodem i Zachodem. Wydaje się ponadto, że tematyka niektórych referatów

(np. o pielgrzymkach Jana Pawła II do europejskich sanktuariów maryjnych czy rodzajach ikon i ich teologicznej treści) została zakrojona zbyt szeroko. W konsekwencji cechuje je powierzchowność i ogólnikowość myśli.

Prezentowana publikacja, pomimo wskazanych mankamentów i braków, posiada nie tylko wartość religijną i ekumeniczną, ale także społeczno-polityczną – można wręcz powiedzieć: ogólnoeuropejską. Chrześcijańskie fundamenty Europy stały się w niej materiałem żywej wymiany myśli i okazją do głębszego zastanowienia nad własną tożsamością. Okazuje się, że podziały religijne i wyznaniowe między Wschodem i Zachodem pozostawiły po sobie głębokie rysy i zranienia, nie zdołały jednak zniszczyć wspólnych podwalin duchowych. Na ich bazie można przezwyciężyć zaistniałe wyobcowanie i odbudować wspólnotę narodów europejskich, by stanowiły one faktyczną *rodzinę rodzin*. Pobożność maryjna wydaje się najlepszą platformą wzajemnego porozumienia i scalania, nawet jeśli czasami funkcjonuje ona jedynie w podświadomości Europejczyków. Potwierdziła to w pełni wielka *pielgrzymka narodów środkowoeuropejskich* do austriackiego sanktuarium maryjnego w Mariazell, która miała miejsce w 2004 roku. Można ten projekt rozszerzyć w przyszłości na wszystkie kraje Europy, by budzić i ożywiać w społeczeństwie duchowe siły i świadomość wspólnej wiary. Jako *Kościół siostrzane* możemy się wzajemnie wspierać i ubogacać. Obraz Kościoła, który oddycha dwoma płucami (chodzi o Wschód i Zachód), jaki utrwalił Jan Paweł II w maryjnej encyklice *Redemptoris Mater* (nr 34), wyznacza chrześcijanom wspólną drogę w jedności wiary przy równoczesnym i wzajemnym poszanowaniu uprawnionych odmienności. W tym sensie lektura książki jest pożyteczna i budująca, przekonuje bowiem, że przez wspólną modlitwę, sławienie i naśladowanie Maryi stajemy się czytelnymi zwiastunami pokoju i pojednania w Europie.

07

