



1 (2008)

# STUDIA BOBOLANUM

STUDIA BOBOLANUM

## **Stan i perspektywy ekumenii**

Alfons J. Skowronek

## **Św. Andrzej Bobola – łączy czy dzieli?**

Marek Blaza SJ

## **Slovenský katolicizmus**

Ladislav Csontos SJ

## **Duchowość ateisty**

Zbigniew Kubacki SJ

## **Sens epoki Ducha**

Jacek Bolewski SJ

## **Chrystus światłem na drodze kapłańskiej**

Marek Sokołowski SJ

## **Kapłaństwo i postawa „być” u Jana Pawła II**

Piotr Bonin, Bronisław Grulkowski

## **Co to jest prawo stopniowania?**

Monika Juszka RMI

## **Reorganizacja stosunków Wschód – Zachód**

Witold Sokołowski SJ

ISSN 1642-5650



1 (2008)

1 (2008)

---

# STUDIA BOBOLANUM





## STUDIA BOBOLANUM

**Redakcja** Zbigniew Kubacki SJ (red. nacz.), Artur Filipowicz SJ (za-ca red. nacz.),  
Jacek Bolewski SJ, Dariusz Gardocki SJ, Paweł Kapusta SJ,  
Jerzy Seremak SJ

**Rada Redakcji** Jan Charytański SJ, Piotr Kasiłowski SJ, Józef Kulisz SJ,  
Zygmunt Perz SJ, Franciszek Sieg SJ, Marek Sokółowski SJ,  
Tadeusz Wołoszyn SJ

**Recenzenci tomu** ks. Jan Decyk, Julian Warzecha SAC, Paweł Góralczyk SAC

**Opracowanie redakcyjne** Hanna Stompor

**Projekt graficzny** Krzysztof Stefaniuk

**Opracowanie techniczne** Bożena Goślicka

ISSN 1642-5650

**Wydawca** Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego  
Wydawnictwo RHETOS

**IMPRIMI POTEST** Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego  
L.dz. 2005/50/P, Warszawa, dnia 04 kwietnia 2005 r.  
Dariusz Kowalczyk SJ, prowincjał

**Druk** ARWIL s.c.  
03-456 Warszawa, ul. Czereśniowa 16

# Spis treści

---

## ARTYKUŁY

ALFONS J. SKOWRONEK

str. 5 Stan i perspektywy ekumenii

MAREK BŁAZA SJ

str. 15 Św. Andrzej Bobola – łączy czy dzieli?

LADISLAV CSONTOS SJ

str. 39 Slovenský katolicizmus uprostred plurality kultúr

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

str. 55 Duchowość ateisty

JACEK BOLEWSKI SJ

str. 83 Sens epoki Ducha

MAREK SOKOŁOWSKI SJ

str. 109 Chrystus światłem na drodze kapłańskiej – wizja ignacjańska

PIOTR BONIN, BRONISŁAW GRULKOWSKI

str. 131 Kapłaństwo i postawa „być” w nauczaniu Jana Pawła II

MONIKA JUSZKA RMI

str. 145 Co to jest prawo stopniowania?

WITOLD SOKOŁOWSKI SJ

- str. 167 Postulat służebnej ekonomii w wymiarze gospodarki międzynarodowej: reorganizacja stosunków Wschód-Zachód

## OMÓWIENIA I RECENZJE

- str. 185 D. GARDOCKI SJ: Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo „M”, Kraków 2007, ss. 303.
- str. 191 Z. KUBACKI SJ: Jerzy Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, t. 3, Biblioteka Więzi, Warszawa 2006, ss. 15-231.
- str. 199 D. GARDOCKI SJ: Michał Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, t. 3, Biblioteka Więzi, Warszawa 2006, ss. 233-502.
- str. 203 Z. KUBACKI SJ: Dariusz Gardocki SJ, *Jezus z Nazaretu – Mesjasz królestwa, Syn Boży i Droga do Ojca. Studium analityczno-krytyczne chrystologii Jona Sobrino*, Rhetos, Warszawa 2006, ss. 628.



## Stan i perspektywy ekumenii

Ks. ALFONS J. SKOWRONEK

Warszawa

„Wszystkie podziały Kościoła chrześcijańskiego  
istnieją tylko jako stany przejściowe”  
Friedrich Schleiermacher († 1834)

### 1. Wschodząca ekumenia

W trwającej 2 tys. lat historii chrześcijaństwa ekumeniczne wydarzenia są wręcz spektakularne. Zaczęło się najpierw wśród Kościołów nie-rzymsko-katolickich. Mijały stulecia aż w 1948 r. mogła się wreszcie ukonstytuować Światowa Rada Kościołów. Zarówno 1948 w Amsterdamie, jak też 1954 r. w Evanston Rzym obserwował – z krytycznego i raczej nieufnego dystansu – organizujący się ruch ekumeniczny, jaki zrodził się poza Kościołem katolickim. Pius XI, prezentując w swej encyklice *Mortalium animos* (1928) katolickie zasady jedności w wierze, potępił przy tej okazji ruch ekumeniczny. W unijnych pertraktacjach powstającego ruchu ekumenicznego widział „wielką bezbożność”. Ale już niedługo sytuacja zmieniła się w sposób wręcz dramatyczny. Już w 1960 r. Jan XXIII ustanowił Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, powierzając jego kierownictwo w ręce kard. Agostino Bei, a sekretarzem mianował Holendra, kard. Jana Willebrandsa. W tchnącym po dziś dzień świeżością Dekrecie o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego (1962-1965), łatwo było wychwycić dźwięki „etiudy rewolucyjnej”. Zwołany niespodziewanie Sobór ogłosił (wśród szesnastu uchwalonych papierów) aż trzy dokumenty ekumeniczne: Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae* i Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, która przede wszystkim naświetla postawę Kościoła wobec judaizmu.

Nieoczekiwany Sobór buduje nowy i solidny fundament pod dzisiejszą ekumenię. Oto trzy najważniejsze z wielu jej filarów: odstąpienie od ekskluzywnej identyfikacji Kościoła Chrystusa z Kościołem rzymskokatolickim, albowiem „i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” (KK nr 8); winą za rozłam (np. XI i XVI w.) nie mogą być

obarczane inne Wspólnoty Kościelne – Kościół katolicki odnosi się do nich jako braci, z szacunkiem i w miłości (i tu wyliczane są nader „liczne i znamienne” elementy, które „mogą istnieć poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego...”) (DE nr 3); silne podkreślenie „hierarchii prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej” (DE nr 11)<sup>1</sup>. Cały punkt 4 Dekretu o ekumenizmie jest swego rodzaju hymnem na cześć ruchu ekumenicznego, a ostatni z jego 11 akapitów wybrzmiewa „odą radości”: „Obecny Sobór z radością spostrzega, że wciąż wzrasta udział wiernych katolików w działalności ekumenicznej. Poleca więc biskupom całego świata, aby z całym przekonaniem ją popierali i roztropnie nią kierowali”. Co za przepastna różnica między tym tekstem a wymienionym wyżej stanowiskiem Piusa XI, i to zaledwie w trzydzieści kilka lat po ekumenicznie niechlubnej encyklice tegoż papieża *Mortalium animos!*

Soborowe dzieło znalazło intensywną kontynuację w pontyfikatach Pawła VI i Jana Pawła II, który ogłosił pierwszą w historii Kościoła ekumeniczną encyklikę *Ut unum sint* (1995). Jest to wiekopomny ewenement – po papieżu z Polski rodem nie spodziewano się nazbyt wiele w zakresie promocji ekumenizmu. I pomyłono się. Od pierwszych dni pontyfikatu papież Wojtyła mówił o nieodwracalności postanowień Vaticanum II. W wymienionej encyklice o zaangażowaniu w ekumenię stwierdził, że ekumeniczny trud nie jest sprawą marginesową, lecz jest „jednym z priorytetów duszpasterskich” jego pontyfikatu (UUs nr 99), a „powszechne braterstwo chrześcijan stało się trwałym elementem ekumenicznej świadomości” (*tamże* nr 42). Dynamikę ruchu na rzecz jedności podzielonych chrześcijan postuluje inny zwięzły passus tegoż papieskiego pisma okólnego: „Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności” (*tamże* nr 9). Jest to wprost ekumeniczna parafraza chrześcijańskiego Credo: „Wierzę w jeden święty, powszechny i apostołski Kościół”.

## 2. Smuga cienia i nowe rozjaśnienie horyzontów

Gdzie jest światło, tam pojawiają się też smugi cienia. W ostatnich 40 latach ruch ekumeniczny przeżył wiele faz: po entuzjastycznej fazie początków, kiedy to wielu sądziło, iż jedność chrześcijan leży już w zasięgu dłoni, nastąpiły fazy otrzeźwienia i zawodu, niekiedy okresy kryzysów i doskwierającej depresji.

Można by tu zwrócić uwagę na trzy fenomeny ze sfery oficjalnej ekumenii. Przerwany na dobre – według niektórych – dialog z Kościołami prawosławnymi został podjęty na nowo. Rzymska Komisja Dialogu ze Światową Federacją Luterzańską przygotowuje, po wielu porozumieniach, dokument o apostołskości Kościoła. A Wspólnota Kościoła Metodystów przyłącza się do Wspólnej Deklaracji o konsensie między Światową Federacją Luterzańską i rzymskim

<sup>1</sup> Dla przykładu: dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Maryi katolicy nie muszą przyjmować tą samą wiarą co dogmat o Trójcy Świętej, ani wcielenia Chrystusa tym samym aktem wiary jak nieomylność papieża.

Sekretariatem do Spraw Ekumenizmu „w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu” (dokumentu podpisanego uroczystie przez dwa wymienione gremia w Augsburgu 31 X 1999). W świetle tych danych trudno mówić o zastoju czy „zimie” w ekumenicznych zbliżeniach<sup>2</sup>.

W tym miejscu należałoby może wziąć głębszy oddech i wychylić się poza (domniemane) oczekiwanie, iż tu i teraz winien nastąpić szczegółowy bilans aktualnie podejmowanych na niwie ekumenii wysiłków i inicjatyw. Samo suche wyliczenie dziesiątków oficjalnych dokumentów-świadectw ekumenicznych porozumień, uzgodnień i zbliżeń jest niemożliwe już z tej racji, że rozsadziłoby wąskie ramy krótkiego eseju. Ograniczymy się zatem do najważniejszego, węzłowego punktu kontrowersji między luteranami i Watykanem, kwestii usprawiedliwienia grzesznika przez łaskę albo z uczynków, od którego rozwiązywania będzie zależała najbliższa i finalna przyszłość ekumenii. Z pola widzenia wyłączone zostają Kościoły prawosławne, dla których ta sprawa nie jest tematem dialogu z Kościołem ewangelickim, albowiem w Kościele wschodnim nauka o usprawiedliwieniu nigdy nie odgrywała centralnej roli – także nie u greckich Ojców Kościoła.

Nauka o usprawiedliwieniu z łaski, przez wiarę stanowi – według teologii luteranckiej – *articulus stantis et cadentis ecclesiae* („artykuł, na którym Kościół stoi i upada”). Wydaje się, iż oczom wielu aktualna sytuacja ekumenii jawi się tak, jakoby po stronie zarówno ewangelickiej jak i katolickiej przeważał pogląd, że ów drugi musi przejść do mojego obozu z rozwiniętym sztandarem. Rzym zdaje się zaś ze swej strony postulować, by uzgodniona między Watykanem i Światową Federacją Luterancką augsburska Deklaracja o usprawiedliwieniu (1999) była tak długo poddawana zabiegom relektury, aż pokryje się w pełni z Dekretami Soboru Trydenckiego. Natomiast teologowie luteranscy domagają się bezwarunkowego przyjęcia klasycznej luterskiej nauki o usprawiedliwieniu jako jedyne kryterium, na bazie którego mierzone być muszą wszystkie inne dogmatyczne wypowiedzi. Tego warunku nie spełniają jednak nie tylko teologowie katoliccy, lecz także anglikanie, metodyści czy baptyści, a przede wszystkim także teologowie prawosławni, ponieważ w takiej konstelacji rzeczy wszyscy razem musieliby stać się luteranami.

Podejmowanej ciągle problematyce usprawiedliwienia z wiary świeże kontury nadać może promowana niedawno przez Jana Pawła II na Doktora Kościoła (1997) prosta kobieta, którą trudno podejrzewać o uprawianie teologicznego rzemiosła: św. Teresa z Lisieux. Jest to tym bardziej intrygujące, że głosu udziela jej szwajcarski teolog ewangelicki, Frank Jehle, z zamiłowaniem oddający się pracy nad jej życiem i dziełem<sup>3</sup>. U Teresy z Lisieux trudno oczy-

<sup>2</sup> W. Kasper, *Die Zukunft der Ökumene*, <http://schoenstatt.de/news/2005>; tenże, *Ökumene zwischen Ost und West*, „Stimmen der Zeit“ 2003, s. 151-163.

<sup>3</sup> *Vortrag von Frank Jehle vor der Evangelisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz in Bern am 28. August 1988*, <http://www.mypage.bluewin.ch>.



wiecie doszukiwać się dosłownej luterkańskiej formuły *simul iustus et peccator* (człowiek „jednocześnie usprawiedliwiony i grzesznik”), treściowo jednak w jej pismach obecnej. Jehle cytuje obficie z dzieł sławnej i popularnej świętej. Oto seria nie powiązanych ze sobą a wspaniałych, teologicznie nienaganych wypowiedzi Teresy. „Mocny Bóg lubi okazywać swą moc przez to, iż posługuje się nicością”. „Nie, ja nie jestem święta; nigdy nie dokonywałam czynów ludzi świętych. Jestem małą duszą, którą Bóg obsypał łaskami”. „Czuję się, jak celnik, wielką grzesznicą”. „Czuję się tak nędznie”. Ujmująca w swej prostocie i głębokiej wierze jest znana przypowieść św. Teresy o windzie. „Żyjemy w stuleciu odkryć, człowiek teraz już nie podejmuje trudu wchodzenia po schodach, u bogatych schody doskonale zastępuje winda. I ja chciałabym znaleźć taką windę, która podniesie mnie do Jezusa, jestem bowiem za mała, by piąć się po uciążliwych stopniach doskonałości. Dźwig, który ma wynieść mnie do nieba, to Twoje ramiona, o Jezu. Do tego ja nie muszę rosnać, przeciwnie, muszę pozostać małą. (...) Istnieje dźwig, który podniesie mnie do nieskończonych pomieszczeń miłości. (...) Jezus sam będzie musiał płacić wszystkie koszty podróży i uiścić cenę za wstęp do nieba”. Jest to postawa absolutnej bierności, daleka od wszelkiej myśli o osobistym „zasługiwaniu sobie” na niebo!

Tutaj, niejako na półmetku tych refleksji o stanie ekumenii, można pokusić się o doraźną ocenę obecnego jej stanu i przyszłości. Można posuwać się naprzód na tym polu, formułując raczej konstruktywne pytania, i to wcale nie takie nowe. Wspólnie z braćmi i siostrami innych Kościołów powinniśmy przedyskutować np. takie kręgi spraw: Jaką metodę zastosować w ekumenicznym dialogu? Jak swe funkcje postrzegają eksperci dialogów? Co rozumiemy przez jedność? Czy jedność oznacza jednolitość? Czy luteranie muszą stać się katolikami a katolicy luteranami? Albo też bardziej operatywne byłoby może mówienie o „pojednanej różnorodności”? Albowiem metoda „wszystko albo nic” zabija w zarodku ekumeniczny dialog i zawraca go w końcu na drogę ekumenii powrotu w wyznaniowe getta – ewangelickie albo katolickie. W ekumenii, a raczej w międzywyznaniowych kontrowersjach („ekumenia” w sensie międzywyznaniowego dialogu była wtedy jeszcze słowem obcym – w XIX w. i pierwszych dziesięcioleciach XX w.)<sup>4</sup> mówiono co najwyżej o osiągniętych kompromisach, przy czym termin ten miewał często notowania negatywne (zgniły kompromis, kompromisy kompromitują itp.). Dlaczego nie można by mówić o kulturze kompromisu? Znakomitą szkołą tej kultury są z całą pewnością ekumeniczne dialogi prowadzone zarówno przez Kościoły lokalne jak i w skali

<sup>4</sup> Teologia kontrowersyjna, czyli teologiczna polemika z chrześcijańskimi „innowiercami”, zyskała klasyczny kształt w XVII w. pod piórem nadwornego teologa rzymskiego kard. Roberta Bellarmina w jego jednostronnie polemicznym dziele *Disputationes de controversiis christianae fidei*, w dużych partiach ścierającym się jednostronnie i bezkrytycznie z tezami Reformacji, nadmiernie akcentując pozycje katolickie.

międzynarodowej. Dzisiaj odkrywamy twórcze treści kompromisu, oczywiście nie w kwestiach dogmatycznych, chociaż i tutaj Vaticanum II pouczyło nas o istnieniu „hierarchii prawd wiary” w zakresie dogmatycznych ich ustaleń – tzn. że nie wszystkie prawdy wiary mają tę samą rangę i są sobie równe w skali porządku ich wyznawania (KK nr 11); np. ranga dogmatu o Trójcy Świętej góruje bezapelacyjnie nad dogmatem o Niepokalanym Poczęciu NMP.

### 3. Miejsce religijności w świadomości dzisiejszych chrześcijan

Obecnie obserwujemy u wiernych – nawet gołym okiem – proces erozji wiary i więzi z Kościołem (-ami); wstrząsy nie omijają wartości uświęconych wiekami tradycji. Jednocześnie zaś rejestruje się także sygnały przeciwne, mowa jest o renesansie religii. W Polsce podnoszony jest, mimo wszystko, fenomen pewnej stabilizacji religijności i niesłabnącej więzi ludu z Kościołem. Byłoby to zjawisko nad wyraz interesujące na tle bieżących i niebagatelnych zawirowań w różnych sektorach życia religijnego także naszego kraju (wśród świeckich i wśród duchowieństwa nawet wyższego szczebla; odchodzenie wielu księży itd.).

A w polskiej ekumenii? W kraju pod względem wyznaniowym niemal rdzennie katolickim trudniej wskazywać na wybitne postacie i ekumeniczne dokonania. Obszary wielkiej ekumenii leżą w zachodniej hemisferze naszego kontynentu oraz w Stanach Zjednoczonych. Ale i w Polsce nie brak, skromnie mówiąc, „śladowego” ekumenizmu. Jeden ze znamienitych przykładów: W ostatnim ćwierćwieczu toczyły się u nas intensywne międzywyznaniowe rozmowy o ważności chrztu św. w polskich Kościołach chrześcijańskich. Dialogi te rozwijały się pod egidą Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, które na te spotkania delegowały swych przedstawicieli. Robocze spotkania uwieńczone zostały wieloma podpisanymi porozumieniami, Kościół rzymskokatolicki sygnował piórami swych delegatów następujące Protokoły tych ważnych ekumenicznych porozumień: z przedstawicielami Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (4 IX 1978); z przedstawicielami Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (11 V 1979); z przedstawicielami Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (20 II 1979); z przedstawicielami Kościoła Metodystycznego (5 XI 1978); z przedstawicielami Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów (2 IV 1979); z przedstawicielami Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w PRL (24 V 1982); z przedstawicielami Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (11 VI 1974 i 15 XI 1978); z przedstawicielami Kościoła Polskokatolickiego (7 V 1980)<sup>5</sup>.

Warto podnieść znamienity fakt, że w Niemczech, kraju Reformacji i zamieszkanym po połowie przez chrześcijan katolickich i ewangelickich, odnośne porozumienie o ważności sakramentu chrztu zawarto dziesiątki lat później.

<sup>5</sup> Pełna dokumentacja w: Podkomisja Dialogu Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, *Jeden Chrzest*, Warszawa 1993.

Dopiero 29 kwietnia 2007 r. sygnowali je w Magdeburgskiej katedrze uroczystym aktem: bp Wolfgang Huber, przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD – Evangelische Kirche in Deutschland)<sup>6</sup>, kard. Karl Lehmann, przewodniczący Niemieckiej Konferencji Biskupów oraz duchowni z Kościołów prawosławnych, staroorientalnych i Wolnych Kościołów.

Ograniczamy się do najnowszych sygnałów słanych z tamtego obszaru.

#### 4. Ku ekumenii realistycznej

Ponieważ podział chrześcijaństwa ma swe początki w zachodniej Europie, konkretnie w kraju Marcina Lutra, i tam też ruch ekumeniczny ma swój najwyraźniejszy i specyficzny profil, warto zatrzymać się nad tą edycją dążeń do jedności chrześcijan i skierować uwagę na pewne kluczowe wydarzenia ostatnich miesięcy.

Na otwarcie Kongresu Przyszłości Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (25 I 2007 w Witenberdze) bp W. Huber, wygłosił programowy odczyt *Kościół wolności*. Kościół ewangelicki zabiega o stabilizację liczby własnych wyznawców i pragnie jednocześnie zaprezentować się dziś jako atrakcyjna wspólnota wiary. Natomiast Kościół katolicki chciałby – podążając szlakiem Światowego Zlotu Młodzieży w Kolonii (2007) – przez wytworzony tam korzystny klimat dla sprawy religii – wykrzesać u dzisiejszego człowieka nową radość z wiary i pobudzić zainteresowanie rzesz wspólnotą wierzących; w zainicjowanym dziele odnowy spodziewa się także wzrostu liczby kapłańskich powołań.

Oba Kościoły mają na oku wspólne jądro wiary chrześcijańskiej, konkretnie: posługiwanie wokół głoszenia słowa Bożego i życie sakramentalne. Pracują więc nad wzmocnieniem tej substancji wiary i przybliżeniem jej sercu współczesnego wierzącego. Odmiennie są jednak drogi do osiągnięcia tego celu. Niemiecki protestantyzm pragnie wydobyć na nowo ewangelicki styl działania, którego podstawę stanowi Biblia Marcina Lutra, osoby i spuścizna reformatorów: Lutra, Zwingliego i Kalwina, ewangelicki śpiewnik, muzyczne kompozycje Jana Sebastiana Bacha i Jana Brahmsa. Jest to wybitnie narodowe dziedzictwo religii i wiary. Po stronie katolickiej funkcjonuje natomiast model działania wynikający z więzi Kościoła w Niemczech z Kościołem powszechnym. Wierni wpisani są w struktury Kościoła uniwersalnego. Dla Kościołów ewangelickich tkwi w tej zasadniczej więzi określony asymetryczny, ekumeniczny komfort: ekumeniczne dialogi mogą prowadzić z jednym jedynym wielkim Kościołem, podczas gdy Kościół katolicki musi je rozwijać oddzielnie z każdym z ewangelickich Kościołów czy Wspólnot.

Ta asymetria kryje w sobie także pewien ekumeniczny dyskomfort. Coraz wyraźniej ujawnia się tu sytuacja, że w kwestii oficjalnych modeli jedności pozycje Kościoła katolickiego i Kościołów Reformacji daleko od siebie odbie-

<sup>6</sup> Do Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD) należą 24 samodzielne Kościoły luterskie, reformowane i unijne Kościoły wielu landów.

gają. Po stronie ewangelickiej jawi się (i jest praktykowany) model Wspólnoty Kościołów, który umożliwia wspólnotę ambony i Eucharystii, bez konieczności osiągnięcia przez oba uczestniczące w dialogach Kościoły porozumienia na szczeblu wspólnej struktury swych urzędów. Natomiast po drugiej stronie wyrasta nieodparte przekonanie Kościoła katolickiego, iż pełna wspólnota między podzielonymi Kościołami musi zakładać wspólnotę w pojmowaniu urzędu i w nauce o sakramentach.

Nie widać, jakie to decydujące kroki w celu usunięcia istniejącej bariery mogliby – na obecnym etapie rozmów – podjąć partnerzy dialogu.

Do świadomości wiernych nie docierają liczne dokumenty ekumenicznych konsensów i zbliżeń, a już w parafiach w ogóle nie są dyskutowane. Dla większości katolickich i ewangelickich członków Kościoła istniejące pokojowe współżycie obok siebie obu Kościołów dawno przestało być uciążliwym ościenniem, a stało się normalnością. Utrudnienia przeżywają co najwyżej niektóre różnowyznaniowe pary małżeńskie w obliczu trudnych (dla nich) do zrozumienia restrykcji Kościoła katolickiego w odniesieniu do eucharystycznej gościnności. Ale i tutaj w wielu przypadkach dochodzi do jakichś aranżacji. W Niemczech, o których tu mowa, takie sytuacje obserwuje się na co dzień, a raczej w „powszednie” niedziele, kiedy to do Stołu Pańskiego przystępują prawie wszyscy wierni obecni na nabożeństwie. Tu i tam obserwuje się (niepokojące) praktyki, że katolicy przyjmują Eucharystię w kościołach katolickich. Kościół ewangelicki od dawna zezwala swoim wiernym na pełne uczestnictwo w katolickiej mszy św., czyli łącznie z przyjmowaniem Komunii św.

Do słuchu przemawia jednak wiernym ekumenia niezróżnicowanej muzyki. W Kościołach ewangelickich można usłyszeć utwory katolickiego Wolfganga Amadeusza Mozarta, a w świątyniach katolickich kompozycje ewangelickiego Jana Sebastiana Bacha. Tak bywa i w Polsce.

Także katolicy odnoszą się z czcią do Biblii Marcina Lutera, a protestanci chętnie udają się jako goście do katolickich klasztorów, by tam, krócej lub dłużej, spędzić czas na skupieniu. Nazywa się to Kloster auf Zeit (klasztor na ograniczony czas).

Katolików – nie tylko w Niemczech ale i w Polsce – zastanawiać może fakt istnienia ewangelickich Synodów Kościoła, które w proces formowania opinii i podejmowania kościelnych decyzji włączają świeckich, podczas gdy biskup katolicki może – gdy uzna to za stosowne – podejmować postanowienia na własną rękę. Natomiast katolicy mogliby zapytywać ewangelików (co też czynią), dlaczego u nich np. nabożeństwo kazaniowe praktykowane bywa jako normalna forma niedzielnej liturgii, mimo iż przecież do dziedzictwa wspólnochrześcijańskiego, pielęgnowanego w Kościele katolickim, bezwarunkowo należy niedzielne sprawowanie Eucharystii.

Te czy inne spostrzeżenia dałoby się snuć dłużej i dalej. Na koniec powiedzieć można tak: z jednej strony ekumenii nie sposób zatrzymać czy ją czasowo suspendować, dopóki oba Kościoły gruntownie nie odrobą swych

zadań domowych, to znaczy, aż proces reform, jaki Kościół ewangelicki sam sobie wyznaczył, nie przyniesie oczekiwanych rezultatów, i jak długo w Kościele katolickim nie będą realizowane do końca reformy, do których zainspirował II Sobór Watykański i dla których silnym bodźcem pozostaje soborowe zawołanie *Ecclesia semper reformanda* – „Kościół potrzebuje ustawicznej reformy”.

Wiemy przecież, że chrześcijaństwo nie istnieje w jakiejś próżni poza wyznaniami, ale w konkretnych formach wyznaniowych. Wypływa z tego wniosek, że zarówno chrześcijanie katolicy jak i ewangelicy są wezwani najpierw do zatroszczenia się o własny Kościół, jeżeli sprawą dla nich zasadniczą jest misja, by w danych krajach wiara zyskała nową żywotność i siłę promieniowania. Dzieło odnowy może się rozpocząć tylko we własnym Kościele i musi przy tym uwzględniać obecny stan, jak i specyficzne treści nauki i sieć kościelnych struktur, które też podlegają reformom. Innymi słowy: Kościoły mają być otwarte na siebie, na idee i wartości właściwe każdemu z Kościołów. Chrześcijanie jednego i drugiego Kościoła winni otwarcie i wspólnie cieszyć się z – najczęściej dość znikomych – sukcesów bratniego i siostrzanego Kościoła.

To ogólne i raczej powierzchowne nakreślenie problematyki uprawnia do globalnej oceny, że „ekumenia jest przygodą Ducha Świętego” (kard. W. Kasper). Tym językiem przemawia do nas nieoceniony Dekret o ekumenizmie: „Nawrócenie serca i świętość życia, połączone z osobistym i publicznymi modlitwami błagalnymi o jedność chrześcijan, powinny być uważane jakby za duszę całego ruchu ekumenicznego. Dlatego słusznie mogą być nazywane ekumenizmem *d u c h o w y m*” (podkr. A.S.). Jedności Kościoła nie można „robić” ani organizować. Jest ona darem Ducha Bożego.

## The Current State of Ecumenical Dialogue and Future Perspectives

### SUMMARY

*1. The Ascent of Ecumenism. 2. Shadows and New Lights on the Horizon. 3. The Place of Religion in the Consciousness of Today's Christians. 4. Towards a Realistic Ecumenism.*

#### *The Ascent of Ecumenism*

The article begins with a historical sketch of the ecumenical movement within the Catholic Church in the XXth century beginning with Pius XI's Encyclical "Mortalium animos" (1928), which condemned the movement, and ending with the Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council. The author remarks that the

line taken by the Conciliar decree was continued during the pontificates of Paul VI and John Paul II. The latter wrote the first ever Encyclical devoted to ecumenism: “Ut unum sint” (1995).

*Shadows and new lights on the horizon*

Taking as an example the crucial point of controversy between Lutherans and the Holy See whose solution will shape the future of ecumenism, the question of justification of the sinner by grace or by works, the author considers the shadows and lights of ecumenical dialogue over the last 40 years. Therese of Lisieux, a simple woman and hardly a professional theologian but declared a “Doctor of the Church” by John Paul II in 1997, can throw some new light on the question of justification. Intriguing is the case of the Swiss theologian, Frank Jehle, an assiduous student of her life and work. Therese of Lisieux does not literally use the formula “simul iustus et peccator” in her works. However, she does write of the theological reality.

*The Place of Religion in the Consciousness of Today's Christians*

The author then proceeds to discuss the various documents which are the fruit of bilateral dialogue in Poland and Germany. Since the Reformation began in Western Europe, in the homeland of Martin Luther which is also the country where the ecumenical movement has been most prominent, it is worth considering efforts towards unity which have been undertaken there, especially events of recent months.

*Towards a realistic ecumenism*

Both Churches keep in mind the nucleus of the Christian faith, that is the ministry of the Word of God and the sacramental life. They are thus working towards a strengthening of these essentials of faith and seeking to make them more accessible to the understanding of contemporary Christians. However, their methods differ. German Protestantism desires to rediscover an evangelical style, whose basis is Luther's Bible as well as the lives and teachings of the three Reformers: Luther, Zwingli and Calvin. This is a particularly national religious heritage. The Catholic side, on the other hand, bases its efforts on the fact of the bond between the Church in Germany and the Universal Church. This asymmetry produces a certain ecumenical discomfort. It is becoming evident that the official models of unity of the Catholic Church and of the Churches of the Reformation differ markedly from each other: on the Protestant side one finds the model of the Community of Churches which allows for the communion of pulpit and Eucharist, without a need for agreement on the level of ecclesial structure and offices in the Church. On the Catholic side, one finds the firm conviction that full communion between the divided Churches must presuppose also a common understanding of office and sacramental doctrine.

Concluding, one may say that, on the one hand, ecumenism cannot be finished or suspended until both Churches complete the task of reform: the Protestant Churches must realise that reform which they have laid upon themselves as a central goal; the Catholic Church must realise the reform inspired by the Second Vatican Council whose impulse is contained in the motto *Ecclesia semper reformanda* – the Church is continually in need of reform. Christians of both Churches should openly rejoice in the successes, albeit modest, of their sister Churches. Unity is not something one can “do” or organise. It is a gift of God's Spirit.





## **Święty Andrzej Bobola – łączy czy dzieli?**

MAREK BŁAZA SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja Bobolanum  
Warszawa

Kościół katolicki w ramach przemian, jakie zapoczątkował II Sobór Watykański, również włączył się czynnie w ruch ekumeniczny, podejmując tym samym starania wiodące ku osiągnięciu widzialnej jedności wszystkich chrześcijan. U progu III tysiąclecia chrześcijaństwa, mimo pewnych zastrzeżeń, jakie wywołują wielotorowe działania ruchu ekumenicznego, czy też obaw dotyczących praktykowania fałszywego irenizmu, osiągnięto już pewne sukcesy w dialogu teologicznym.

Również kontynuowany jest dialog z Kościołem prawosławnym, w ramach którego na rozwiązanie czeka m.in. kwestia statusu męczenników za wiarę Kościołów katolickiego i prawosławnego po hipotetycznym – jak na razie – zjednoczeniu obydwu Kościołów. W tym kontekście pojawiają się także zasadnicze pytania natury eklezjologiczno-ekumenicznej, na które trzeba będzie znaleźć odpowiedź. O ile bowiem w wymiarze wertykalnym (święty męczennik – Bóg) zagadnienie to nie stwarza zasadniczych trudności teologicznych, o tyle jednak problemem jest rozpatrywanie tego typu męczeństwa na płaszczyźnie eklezjologicznej, czyli w wymiarze horyzontalnym (święty męczennik – Kościół).

W tym też kontekście należy umiejscowić postać i męczeńską śmierć św. Andrzeja Boboli. Jednak, by odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu św. Andrzej Bobola łączy czy dzieli katolików i prawosławnych, trzeba podkreślić, iż jego przypadek nie jest odosobniony. Dlatego też, by znaleźć odpowiedź na postawione wyżej pytanie, trzeba najpierw zdefiniować rozumienie świętości w Kościele katolickim i Kościele prawosławnym. Następnie omówione zostanie stanowisko poszczególnych teologów w sprawie kontrowersyjnych świętych. Przybliżone zostaną życiorysy i wybrane teksty liturgiczne opiewające świętych męczenników, tak katolickich jak i prawosławnych, którzy oddali życie za wiarę. Wreszcie przedstawione zostaną próby przezwyciężenia tego problemu eklezjologicznego w ramach międzynarodowego dialogu katolicko-prawosławnego.



## 1. Pojęcie świętości w teologii katolickiej i prawosławnej

W teologii katolickiej świętość (łac. *sanctitas*) jest definiowana jako „przymiot bytu, który całkowicie spełnia cel swego istnienia i dzięki temu jest sam w sobie zjednoczony. Ściśle mówiąc, tylko Bóg jest święty, ponieważ jest On »Tajemnicą budzącą przerażenie i zachwyty« (*Mysterium tremendum et fascinans*), »całkowicie inny« niż ludzie i święty w sposób niemożliwy do opisanania (zob. Iz 6,3,5), a mimo to jest On źródłem całej naszej duchowej i moralnej doskonałości. W Starym Testamencie kodeks świętości (Kpł 17-26) zachęca Izraelitów, by byli świętymi, ponieważ ich Bóg jest święty (Kpł 19,2;20,26). Zdaniem św. Pawła zarówno cały Kościół, jak pojedynczy chrześcijanie – to świątynia Ducha Świętego (1 Kor 3,16-17;6,19). Można także mówić o świętości miejsc, obrzędów, pism, prawa i przymierza, ponieważ są one pobłogosławione przez Boga i Jemu poświęcone<sup>1</sup>. A zatem, jedynym źródłem świętości człowieka jest Bóg, o czym przypomina też II Modlitwa Eucharystyczna w liturgii łacińskiej: „Zaprawdę, święty jesteś, Boże, źródło wszelkiej świętości”<sup>2</sup>.

Z kolei w teologii prawosławnej świętość (gr. *ἀγιότητα*) jest to „jedno z fundamentalnych pojęć nauczania chrześcijańskiego. Jego zasadniczy sens umiejscowiony jest w uczestnictwie człowieka w Bogu, jego przeobstwień, w przemienieniu człowieka pod wpływem działania łaski Bożej. W przemienionym człowieku ustanowiona jest jego nieskazana przez grzech natura, jego zjednoczenie z Bogiem jako »dziecka Bożego«. Podstawą tego ustanowienia jawi się Wcielenie, przyjęcie przez Chrystusa ludzkiej natury. Skoro w Chrystusie ludzka natura była przeobstwiona, to otwarło drogę do Boga dla całej ludzkości: chrześcijanie, którzy naśladują Chrystusa, współuczestniczą w Jego Bóstwie przez łaskę i stają się [tym samym] świętymi”<sup>3</sup>. Na podstawie powyższej definicji można wyciągnąć wniosek, iż teologia prawosławna bardzo akcentuje w kontekście świętości tajemnicę wcielenia Syna Bożego. Z tej bowiem tajemnicy wypływa nauka o przeobstwień człowieka. Albowiem tak jak Bóg przez wcielenie stał się człowiekiem, tak też człowiek poprzez przeobstwień może stać się uczestnikiem Boskiej natury, „drugim bogiem”, „bogiem przez łaskę”, zgodnie ze słowami Pisma Świętego: „Wy wszyscy bogami jesteście i synami Najwyższego” (Ps 82,6; por. J 10,34-35)<sup>4</sup>.

Z drugiej strony należy zauważyć, iż świętość w obydwu Kościołach pojmowana jest raczej w wymiarze wertykalnym, w relacji Bóg – człowiek,

<sup>1</sup> G. O’Collins, E. G. Farrugia (red.), *Leksykon pojęć teologicznych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, WAM, Kraków 2002, s. 340.

<sup>2</sup> *Obrzędy Mszy świętej według Mszału rzymskiego Pallotinum 1986*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1986, s. 44.

<sup>3</sup> В. М. Живов, *Краткий словарь агиографических терминов*, Гнозис, Москва 1994, s. 123.

<sup>4</sup> Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Orthdruk, Białystok 2002, s. 243.

natomiast pomijany jest wymiar horyzontalny świętości: chrześcijanin – Kościół. Dlatego też ważne zdaje się przedstawienie stanowiska teologów obydwu Kościołów w kwestii świętych, którzy ponieśli śmierć męczeńską za Boga i Kościół, do którego przynależeli.

## 2. Stanowisko poszczególnych teologów obydwu Kościołów w kwestii kontrowersyjnych świętych

Zagadnieniem kontrowersyjnych świętych zajęli się m.in. teologowie różnych wyznań na sesji naukowej w 1997 r., zorganizowanej przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie. W ramach tej sesji głos zabrali też teologowie prawosławni i katoliccy. I tak, reprezentujący Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Aleksander Naumow wskazał, iż „stawiając sobie zatem tytułowe pytanie, czy święci łączą należy oczywiście odpowiedzieć pozytywnie. Święci łączą Kościół dawniej Wojujący, dziś Pielgrzymujący z Kościołem chwały, łączą człowieczeństwo z boskością, łączą przemijalność historii z wieczną ponadczasowością zbawienia. Łączą też lud Boży, by za ich przyczyną wielbił Tego, który ich do świętości powołał, dając jej wzór samym sobą i z kolei ich stawiając jako wzór przed obliczem wiernych. Również na drugi trzon pytania, czy święci dzielą, przyjdzie nam odpowiedzieć twierdząco. Dzielą nie swoją ontologiczną przemianą pobytu w przebytu ziemskiej egzystencji w niebiański byt, nie pośrednictwem i orędownictwem przed Bogiem. Dzielą tym, z czego Bóg pozwolił się im otrząsnąć – historią, swoim genetycznym powiązaniem z pewnym tu i teraz, które dla nich staje się jakimś zamglonym tam i wtedy, gdzieś i kiedyś, ale nie dla czcicieli. To Kościół jako instytucja ziemska nieraz sprowadza ów mistyczny wymiar świętości do historycznego czy politycznego konkretnego, nie dając świętym w całości narodzić się dla nieba, a wiążąc ich na stałe z pewnymi obsesyjnie nieraz realizowanymi zadaniami. Więc w zasadzie nie o kryterium czy akceptację świętości chodzi, lecz o operowanie tą świętością na planie politycznym, historycznym”<sup>5</sup>.

Natomiast stanowisko katolickie zaprezentował ks. Łukasz Kamykowski. Wskazał on m.in., iż dla katolików „św. Andrzej Bobola jest męczennikiem jedności rozumianej na sposób unii z Rzymem; dla prawosławia – jako jezuita działający na wschodnich kresach Rzeczypospolitej w okresie zaprowadzania Unii Brzeskiej jest symbolem »wielkiej smuty« – okresu największego upokorzenia ruskiej Cerkwi prawosławnej, a z czasem jego kanonizacji w latach 30. [XX w.] łączy się pamięć ostrej propagandy antyprawosławnej”<sup>6</sup>. Ł. Kamykow-

<sup>5</sup> A. Naumow, *Święci łączą czy dzielą? – perspektywa prawosławna*, w: Z. J. Kijas (red.), *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?* Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, s. 79.

<sup>6</sup> Ł. Kamykowski, *Święci łączą czy dzielą? – perspektywa katolicka*, w: Z. J. Kijas (red.), dz. cyt., s. 58.

ski stwierdził ponadto, że mimo istnienia pewnych trudności, z katolickiego punktu widzenia można by przyjąć, że tacy święci, jak np. św. Andrzej Bobola raczej łączą niż dzielą. Powołuje się on tutaj na nauczanie Jana Pawła II, który w encyklice *Ut unum sint* podkreślił, że Kościół zbawionych składa się z chrześcijan różnych wyznań i ów fakt napawa wielkim ekumenicznym optymizmem. Po tamtej stronie wszyscy bowiem tworzą jeden Kościół i to winna być szansa, by dążyć do podobnej rzeczywistości tu, na ziemi<sup>7</sup>.

Co więcej, na początku tej encykliki Jan Paweł II napisał: „Odważne świadectwo licznych męczenników naszego stulecia, należących do innych także Kościołów i Wspólnot kościelnych, które nie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim, nadaje nową moc wezwaniu Soboru i przypomina nam o obowiązku przyjęcia i wprowadzenia w czyn jego zalecenia. Ci nasi bracia i siostry, połączeni przez wielkoduszną ofiarę z własnego życia, złożoną dla Królestwa Bożego, są najbardziej wymownym świadectwem tego, iż można przekroczyć i przezwyciężyć wszelkie elementy podziału, składając całkowity dar z siebie dla sprawy Ewangelii”<sup>8</sup>.

W dalszej części encykliki papież uzupełnił tę myśl i wyjaśnił, że w świętości chodzi o ukazywanie pewnych, indywidualnych postaci chrześcijan, spośród których część jest „poprawna” ekumenicznie, a część nie: „W perspektywie teocentrycznej my – chrześcijanie – mamy już wspólne *Martyrologium*. Obejmuje ono także męczenników naszego stulecia, liczniejszych niż się na ogół uważa, i jest świadectwem, że na pewnym głębokim poziomie Bóg utrzymuje między ochrzczonej komuniję w wierności najwyższemu nakazowi wiary, jaka się objawia w ofierze z życia. Jeżeli można umrzeć za wiarę, to można także osiągnąć cel wówczas, gdy chodzi o inne formy tego samego nakazu. Już poprzednio odnotowałem z radością, że komunია – niedoskonała, ale realna – utrzymuje się i wzrasta na wielu poziomach życia kościelnego. (...) Niepełna jeszcze komunია naszych Wspólnot jest już w rzeczywistości – choć w sposób niewidzialny – włączona na trwałe w pełną komunię świętych, to znaczy tych, którzy zakończywszy życie wierne łasce, znajdują się dziś w komunii Chrystusa uwielbionego. Ci ś w i ę c i wywodzą się z wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych, które otworzyły im drogę do komunii zbawienia”<sup>9</sup>.

Jan Paweł II w omawianej encyklice wskazał także na pewne pozytywne aspekty takich kontrowersyjnych świętych, a także zauważył, iż święci ci przez świadectwo swojej wiary wzywają współczesnych chrześcijan do nawrócenia: „Ponieważ Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu potrafi zawsze wydobyć dobro nawet z sytuacji, które uwłaczają Jego zamysłowi, możemy odkryć, że za sprawą Ducha nawet przeciwności posłużyły w niektórych przypadkach do podkreślenia pewnych aspektów i przejawów chrześcijańskiego powołania, jak

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 84.

<sup>8</sup> *Tamże*, nr 1.

<sup>9</sup> *Tamże*, nr 84.

to dzieje się w życiu świętych. (...) Łaska Boża będzie z tymi wszystkimi, którzy idąc za przykładem świętych starają się spełniać jej wymogi. Czy zatem my sami możemy zwlekać z nawróceniem się i spełnieniem tego, czego oczekuje Ojciec? On jest z nami”<sup>10</sup>.

Wracając do wystąpienia Ł. Kamykowskiego, trzeba wskazać, iż skoncentrował się on na aspekcie świętych łączących. Aby ów aspekt podkreślić, odwoływał się niejednokrotnie do myśli Jana Pawła II zawartej zwłaszcza w encyklice *Ut unum sint*. Z pewnością to optymistyczne podejście stanowi istotny wkład w kierunku rozwiązania tej złożonej kwestii. Z drugiej strony, wydaje się, iż nie można lekceważyć tych elementów w życiorysach poszczególnych, kontrowersyjnych świętych, które nadal mają charakter dzielący. Dlatego też obecnie zostaną przedstawione sylwetki niektórych świętych, którzy stanowią przedmiot sporu w ocenie między wyznaniem katolickim i prawosławnym.

### 3. Święci, którzy dzielą

W niniejszej części zostaną przedstawione postacie świętych, spośród których jeden był rzymskim katolikiem (św. Andrzej Bobola), inni byli grekokatolikami i prawosławnymi. Żyli oni na przestrzeni pięciu wieków: od drugiej połowy XVI w. do pierwszej połowy XX w. Ich sylwetki zostaną zaprezentowane w kolejności chronologicznej<sup>11</sup>.

#### 3.1. Patriarcha German

Patriarcha Moskiewski i Całej Rusi, German (Гермоген; Ермоген<sup>12</sup>) pochodził z rodziny dońskich kozaków. Był kapłanem w cerkwi nikolskiej w Kazaniu, szybko jednak został mnichem. W 1582 r. został archimandrytą Monasteru Spaso-Prieobrażenskigo. 13 maja 1589 r. wyświęcono go na biskupa, a następnie został pierwszym metropolitą kazańskim. 3 czerwca 1603 r. został wybrany na tron patriarszy. Jego pontyfikat przypada na czasy Wielkiej Smuty. W czasie obecności w Moskwie Polaków<sup>13</sup> aktywnie przeciwdziałał próbom wprowadzenia unii Kościoła prawosławnego z Rzymem czy też wprost katolicyzmu rzymskiego. W licznych pismach wzywał do przeciwstawienia się Polakom i wybrania

---

<sup>10</sup> *Tamże*, nr 85.

<sup>11</sup> W przedstawieniu sylwetek poszczególnych męczenników, a także przy analizie tekstów liturgicznych, zostanie wykorzystana część pracy magisterskiej Roberta Jerzego Móla SJ, *Święci łączą czy dzielą? Rola i znaczenie męczenników w obronie wiary w relacjach katolicko-prawosławnych w Polsce*, Biblioteka PWT „Bobolanum” w Warszawie, Warszawa 2006, s. 50-76, komputeropis.

<sup>12</sup> W literaturze obie formy imienia występują zamiennie.

<sup>13</sup> O ile radziecki historyk Ludwik Bazyłow (1915-1985) rozdzielił wojnę polsko-moskiewską (1609-1618) od wystąpienia Dymitra Samozwańca, o tyle rosyjska histografia prawosławna łączy oba te wydarzenia, określając przy tym winowajców terminem „Polacy”; por. L. Bazyłow, *Historia Rosji*, tłum. P. Wieczorkiewicz, PWN, Warszawa 1985, t. I., s. 224-227.

nowego cara. Za swą działalność został aresztowany i osadzony w Monasterze Czudowskim na moskiewskim kremle<sup>14</sup>. W trakcie oblężenia kremła przez polskie ruszenie (1611-1612) wielokrotnie był namawiany przez okupantów, by wezwał powstańców do opuszczenia Moskwy. Namowom tym stanowczo się sprzeciwiał, za co został zagłodzony 17 lutego 1612 r. Pochowano go w Monasterze Czudowskim. Czterdzieści lat później jego doczesne szczątki przeniesiono do Uspeńskiego Soboru na moskiewskim kremle. 12 maja 1913 r. zaliczony w poczet świętych przez Rosyjski Kościół Prawosławny. Warto zauważyć, iż kanonizacja ta uświetniła 300-lecie panowania dynastii Romanowów<sup>15</sup>.

### 3.2. *Andrzej Bobola*

Andrzej Bobola, herbu Leliwa, urodził się w Strachocinie (Ziemia Sanocka). Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1611 r. Jedenaście lat później przyjął święcenia kapłańskie, potem rozpoczął pracę duszpasterską w Nieświeżu. Następnie został skierowany do Wilna, gdzie pracował w kościele św. Kazimierza. Gdy w 1625 r. w mieście zapanowała epidemia, pomagał chorym. W 1630 r. złożył uroczystą profesję zakonną.

Później pracował w Bobrujsku, zamieszkanym w większości przez prawosławnych. Po trzech latach został przeniesiony do Płocka, a stamtąd do Warszawy. Potem znów przebywał w Płocku, następnie w Łomży, Wilnie, Pińsku, znów w Wilnie i wreszcie w 1652 r. trafił ponownie do Pińska. W ostatnim okresie życia Andrzej Bobola pracował przede wszystkim jako misjonarz na Polesiu. Dzięki jego pracy apostołskiej dwie wioski zamieszkałe przez prawosławnych (Bałandycze i Drożyn) przystąpiły do unii z Kościołem katolickim. Jednak w czasie jednej z wypraw misyjnych, 16 maja 1657 r., został pojmany przez kozaków koło Janowa Podlaskiego. W miasteczku został poddany niezwykle okrutnym torturom, po których dobito go cięciami szabli.

Pochowano go w kolegium jezuickim w Pińsku. W styczniu 1808 r. jego ciało przewieziono do Połocka. Benedykt XIV, 9 lutego 1755 r., wpisał Andrzeja Bobolę na listę męczenników za wiarę. Pius IX ogłosił go błogosławionym 30 października 1853 r., a kanonizacji dokonał Pius XII 17 kwietnia 1938 r. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 13 marca 2002 r. ogłosiła go drugorzędym patronem Polski. Obecnie jego doczesne szczątki spoczywają w Warszawie<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Por. *tamże*, s. 214.

<sup>15</sup> И. Восторгов, *Из речи при открытии IV Всероссийского съезда русских людей в Москве 26 апреля 1907 г., в Успенском соборе*, <http://www.rusk.ru/ppcalendar.php?date=2006-03-02> (14.01.2008); [Brak autora], *Святитель и чудотворец Ермоген, патриарх Московский и всея Руси*, <http://days.pravoslavie.ru/Life/life-6581.htm> (16.01.2008); por. R. J. Mól, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>16</sup> Por. K. Drzymała, *Święty Andrzej Bobola*, w: J. R. Bar (red.), *Polscy święci*, ATK, Warszawa 1986, t. 9, s. 67-126.; J. Rosiak, *Andrzej Bobola*, w: A. Witkowski (red.), *Nasi święci. polski słownik hagiograficzny*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1995, s. 54-68; R. J. Mól, dz. cyt., s. 54-55.

### 3.3. Atanazy Brzeski

Atanazy Filipowicz, igumen brzeski, urodził się w czasie, gdy w życie zaczęły być wprowadzane postanowienia unii brzeskiej (ok. 1595-1600). W młodości był nauczycielem dzieci Leona Sapiehy, Kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego. W 1627 r. wstąpił do Monasteru Świętoduskiego w Wilnie. W 1632 r. został wyświęcony na kapłana i mianowany namiestnikiem Monasteru Dubowskiego. W 1636 r. klasztor ten przejęli jednak jezuita, a Atanazy wraz z pozostałymi mnichami prawosławnymi udał się do Monasteru Kupiatckiego niedaleko Pińska. Jednak w 1655 r. monaster ten zajęli unicy. W 1640 r. został igumenem Monasteru św. Symeona w Brześciu.

Prowadził aktywną działalność duszpasterską, otwarcie występując przeciw unii brzeskiej. Dzięki swojej nieprzejednanej postawie, a także przez posłuch wiernych prawosławnych Atanazy budził niepokój wśród unitów. W 1641 r. udał się on na sejm do Warszawy, by uzyskać potwierdzenie przywilejów dla swojego monasteru, których mu jednak odmówiono. Niedługo potem staje się jurodiwym<sup>17</sup>. Po dwóch latach na kolejnym sejmie, przemawiał przed królem Władysławem IV Wazą i całą izbą w obronie prawosławia. Jednak jego wystąpienie odebrano jako zniewagę wobec władz państwowych. Aresztowanego i pozbawionego wszystkich godności, odesłano go do metropolity kijowskiego Piotra Mohyły, by ten rozstrzygnął o jego losie.

Metropolita przywraca go jednak na stanowisko przełożonego monasteru w Brześciu. Atanazy oddaje się z jeszcze większą gorliwością pracy w obronie prawosławia. W listopadzie 1644 r. został osadzony w więzieniu w Warszawie pod zarzutem, że spiskowania przeciw Rzeczpospolitej, podczas pobytu w Moskwie, gdy był nowicjuszem zakonnym. Z więzienia napisał dwa listy do króla, który w końcu nakazał go uwolnić, pod warunkiem że metropolita kijowski weźmie go pod swoją opiekę. Po uwolnieniu, przebywał w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej aż do śmierci Piotra Mohyły w 1647 r.

---

<sup>17</sup> Jurodstwo – osobliwy typ duchowości, rozpowszechniony zwłaszcza w Rosji, nawiązujący do słów św. Pawła: „To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi. Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Według oceny ludzkiej niewielu [tam] mędrców, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydić mędrców, wybrał, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nieszlachetnie urodzone według świata oraz wzgardzone, i to, co [w ogóle] nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga” (1 Kor 1,25-29). Chodzi tu o „osoby szalone ze względu na Boga”. Charakteryzują się one przepowiadaniem przyszłości, umiejętnością czytania w ludzkich sercach lub rozróżniania duchów, za sprawą łaski Bożej. Są to zwykle ludzie niewykształceni, którzy, jak prorocy Starego Testamentu albo św. Jan Chrzciciel, nie lękali się objawiania prawdy również osobom panującym lub wpływowym. Nieraz ludzie ci, żyjąc w skrajnym niedostatku, zachowywali się bardzo dziwnie.

W czasie powstania Bohdana Chmielnickiego, Atanazy został osadzony w więzieniu zamkowym w Brześciu pod zarzutem dostarczania broni powstańcom. W nocy z 4 na 5 września 1648 r. nakłaniano go do wyrzeczenia się prawosławia i przyjęcia unii. Odmówił, a następnego dnia został wywieziony do lasu i poddany torturom, których nie przeżył. Po ośmiu miesiącach jego szczątki przeniesiono z miejsca kaźni do Monasteru Św. Symeona w Brześciu<sup>18</sup>.

### 3.4. Jozafat Kuncewicz

Jozafat (Iwan, Jan) Kuncewicz (Kunczyc) urodził się za panowania króla Stefana Batorego, ok. 1580 r. we Włodzimierzu Wołyńskim, w rodzinie prawosławnej. W młodości był subiektem kupieckim. Jednak już wtedy zainteresował się ideą unii prawosławia z Kościołem rzymskokatolickim. W 1604 r. wstąpił do Monasteru Św. Trójcy w Wilnie, gdzie przyjął imię zakonne Jozafat. W tym też czasie przyjął z rąk metropolity Adama Hipacego Pocieja święcenia diakonatu, a święcenia kapłańskie w 1609 r. Zasłynął jako kaznodzieja na Wileńszczyźnie, Słonimszczyźnie, i Grodzieńszczyźnie. Był bardzo aktywny na polu jednania prawosławnych z Kościołem katolickim. Pełnił też liczne zadania powierzane mu przez metropolitę Józefa Welamina Rutskiego. W 1617 r. przyjął święcenia biskupie z rąk tegoż metropolity i został koadiutorem abp. Gedeona Brolnickiego w Połocku. Po jego śmierci został arcybiskupem Połocka.

Była to olbrzymia diecezja. Obejmowała niemal całą dzisiejszą Białoruś. Jozafat jako biskup reformował klasztory i duchowieństwo, napisał *Katechizm*, rozpowszechniał pisma katolickie, zwłaszcza te, które ukazywały różnice między Kościołem prawosławnym a unickim. Dzięki jego działalności unię brzeską przyjęła prawie cała diecezja. Z drugiej strony ustanowienie w 1620 r. przez prawosławnego patriarchę Jerozolimy Teofanesa hierarchii prawosławnej na terytorium Rzeczypospolitej, zaczęło stwarzać konkurencję dla episkopatu unickiego, który dotychczas był jedynym episkopatem tradycji bizantyjskiej w metropolii kijowskiej. To ustanowienie hierarchów prawosławnych spowodowało zatem zdecydowany wzrost napięcia między zwolennikami i przeciwnikami unii.

I tak, prawosławny arcybiskup połocki Melecjusz Smotrycki zwalczał abp. Jozafata za pomocą utworów polemicznych, prowokując tym samym konflikty religijne. Sytuacja doprowadziła w końcu do męczeńskiej śmierci Jozafata Kuncewicza, którą poniósł z rąk swoich przeciwników religijnych w Witebsku 12 listopada 1623 r. Papież Urban VIII ogłosił go błogosławionym w 20 lat po jego śmierci, a w 1867 r. kanonizowany został przez papieża Piusa IX. Od 1949 r. doczesne szczątki św. Jozafata Kuncewicza spoczywają w bazylice św. Piotra w Rzymie<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Por. [Brak autora], *Żywot św. Atanazego*, [http://www.lublin.cerkiew.pl/historia\\_diecezji.html](http://www.lublin.cerkiew.pl/historia_diecezji.html), (15.01.2008); R. J. Mól, dz. cyt., s. 55-57.

<sup>19</sup> Por. K. Kuźnak, *Jozafat Kuncewicz*, w: A. Szostek (red.), *Encyklopedia Katolicka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, t. VIII, s. 105-107; M. Rechwicz, *Święty*

### 3.5. Męczennicy pratułińscy

W drugiej połowie XIX w. na terenie zaboru rosyjskiego pozostałością unii brzeskiej była już jedynie diecezja chełmska Kościoła unickiego. Jednak władze carskie zaplanowały również jej likwidację. Cały ów plan został zaaprobowany przez imperatora rosyjskiego Aleksandra II. W styczniu 1874 r. miały wejść w życie zarządzenia nakazujące używanie prawosławnych ksiąg w podczas nabożeństw w świątyniach unickich diecezji chełmskiej. Przyjęcie ich przez wiernych rząd rosyjski rozumiał jako przystąpienie danej parafii do prawosławia. Aby ów plan mógł się skutecznie urzeczywistnić, władze carskie usunęły biskupa oraz tych kapłanów, którzy nie zgadzali się na reformy, mające doprowadzić do zerwania jedności z Kościołem rzymskokatolickim. Natomiast osoby świeckie broniły tej jedności, często nawet za cenę własnego życia.

Na początku 1874 r. do parafii unickiej w Pratulinie przybył kapłan prawosławny w miejsce uprzednio usuniętego przez władze carskie proboszcza, ks. Józefa Kurmanowicza. Parafianie zamknęli cerkiew i plebanie, a nowego kapłana nie chcieli dopuścić do wykonywania obowiązków. Kapłan prawosławny poinformował o tym władze. W konsekwencji 22 stycznia 1874 r. do Pratulina przybyła rota piechoty. Jednak parafianie nie ustępowali i nie chcieli oddać kluczy. Następnego dnia przybyły posiłki: kolejna rota piechoty i sotnia kozaków. 24 stycznia naczelnik powiatu ponownie zażądał wydania kluczy. Ponieważ parafianie otaczali cerkiew, broniąc do niej dostępu, wojsko przystąpiło do rozpędzenia obrońców. Nie mogąc nakłonić unitów do rozejścia się, mimo gróźb czy obietnic łask carskich, dowódca dał rozkaz strzelania do zebranych. Śmierć poniosło wówczas 13 mężczyzn w wieku od 19 do 50 lat, jedenastu żonatych, dwóch kawalerów.

Ciała zabitych unitów zostały pochowane przez wojsko rosyjskie, a ich grób zrównany z ziemią. Dopiero 18 maja 1990 r. szczątki męczenników zostały przewiezione do świątyni parafialnej. Z drugiej strony należy podkreślić, iż męczeństwo unitów pratułińskich nie było w tamtym czasie faktem odosobnionym. Jednak o ich męczeństwie zachowało się najwięcej dokumentów. Dlatego też biskup podlaski Henryk Przeździecki wybrał ich jako kandydatów na ołtarze. 6 października 1996 r. zostali beatyfikowani przez Jana Pawła II<sup>20</sup>.

### 3.6. Maksym Gorlicki

Maksym Sandwicz urodził się 19 stycznia 1886 r. w Zdyni<sup>21</sup>, w grekokatolickiej rodzinie łemkowskiej. Po ukończeniu czteroklasowej szkoły

---

*Jozafat Kuncewicz*, w: J. R. Bar (red.), *Polscy święci*, Warszawa 1987, t. 11, s. 135-143; M. Rechowicz, *Jozafat Jan Kuncewicz*, w: A. Witkowski (red.), *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, s. 316-329; T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, *Calvarianum*, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 192; R. J. Mól, dz. cyt., s. 57-58.

<sup>20</sup> Por. J. Pruszkowski, *Martyrologium czyli męczeństwo Unii św. na Podlasiu*, Woodbrige, NJ., 1983, s. 98-102; R. J. Mól, dz. cyt., s. 58-60.

<sup>21</sup> W publikacjach prawosławnych występuje nazwa „Żdynia”.



w Gorlicach, uczył się w gimnazjum w Jaśle, a następnie w Nowym Sączu. Po ukończeniu gimnazjum wstąpił do monasteru bazylińskiego w Krechowcu (obecnie zachodnia Ukraina). W 1904 r., rozczarowany rozluźnieniem dyscypliny monastycznej, opuścił go, by wstąpić do prawosławnego klasztoru w Poczajowie. Swą postawą zwrócił uwagę prawosławnego biskupa, Antoniego (Chrapowickiego), który wysłał go do Wołyńskiego Seminarium Duchownego w Żytomierzu. W 1911 r. ożenił się z Pelagią Hryhoruk, a 17 listopada tegoż roku przyjął święcenia kapłańskie od bp. Antoniego.

Jako kapłan posługiwał najpierw we wsi łemkowskiej Grab, gdzie poprzedni unicki proboszcz, Filomen Kisielewski, zaprzestał używania w trakcie nabożeństw słowa „prawosławny”, czym doprowadził do konfliktu ze swoimi parafianami. Ów fakt spowodował, że został urlopowany przez swego biskupa, a parafia pozostała bez kapłana. Na prośbę parafian ks. Maksym podjął posługę w Grabie na początku grudnia 1911 r. Jednak władze austrowęgierskie zareagowały na działalność kapłana prawosławnego w unickiej parafii ośmiodniowym aresztem, wysoką grzywną oraz zaplombowaniem cerkwi. Po wyjściu z aresztu ks. Maksym sprawował nabożeństwa w domach prywatnych. Ponownie aresztowany 16 stycznia 1912 r., spędził w więzieniu siedem tygodni. Zwolniony w okresie Wielkiego Postu nie cieszył się jednak długo wolnością. Aresztowano go ponownie 28 marca, tym razem pod zarzutem szpiegostwa na rzecz Rosji.

Po blisko dwóch latach rozpoczął się jego proces we Lwowie. Wraz z innymi współoskarżonymi, po trzymiesięcznej rozprawie, 6 czerwca 1914 r. został oczyszczony z zarzutów. Powrócił do rodzinnej Zdyni i kontynuował posługę kapłańską, odprawiając nabożeństwa m.in. w Grabie. Jednak wybuch I wojny światowej spowodował ponowne aresztowania osób podejrzanych o postawy prorosyjskie. Aresztowany 4 sierpnia 1914 r., został uwięziony w Gorlicach, a następnie, bez procesu, rozstrzelany 6 września tegoż roku przez żandarmów na dziedzińcu więzienia. Ciało pogrzebano na gorlickim cmentarzu. łemkowie, tak unicy, jak i prawosławni, uważają go za bohatera narodowego i opiekuna duchowego swojego narodu. Decyzją Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z 7 lipca 1994 r. zaliczono męczennika ks. Maksyma Sandowicza do grona świętych<sup>22</sup>.

### **3.7. Męczennicy ziemi chełmskiej i podlaskiej**

Niżej opisani męczennicy prawosławni oddali swoje życie podczas II wojny światowej. Uchwałą Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 20 marca 2003 r. zostali zaliczeni do grona świętych i włączeni do Soboru Świętych Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Uroczystość kanonizacyjna odbyła się 7-8 czerwca 2003 r. w Chełmie.

<sup>22</sup> Por. [Brak autora], *Św. Maksym Gorlicki*, <http://www.beskid-niski.pl/index.php?pos=/lemkowie/biografie/maksym> (15.01.2008); R. J. Mól, dz. cyt., s. 60-61.

### 3.7.1. Ignacy

Męczennik Ignacy urodził się w latach 60. XIX w. O jego dzieciństwie i młodości niewiele wiadomo. Wstąpił do Monasteru św. Onufrego w Jabłecznej i przyjął postrzyżyny mnisze, otrzymując imię Ignacy. W monasterze pełnił funkcję dzwonnika. Gdy wybuchła II wojna światowa, był jednym z najstarszych braci. We wrześniu 1939 r. wojska hitlerowskie zajęły część budynków klasztornych, a zarząd nad majątkiem monasterskim przeszedł w ręce urzędników niemieckich, dla których obecność mnichów była tylko zawadą. W nocy z 9 na 10 sierpnia 1942 r. żołnierze hitlerowscy dokonywali rewizji w celach mniszych, szukając broni. Nie znajdując jej, podpalili budynki. Ignacy zaczął dzwonić na trwogę, za co został skatowany na śmierć. Został pochowany na monasterskim cmentarzu. Wiosną 2003 r. otwarto jego grób, jego doczesne szczątki umieszczono w cerkwi św. Onufrego w Jabłecznej<sup>23</sup>.

### 3.7.2. Sergiusz Zacharczuk

Sergiusz Zacharczuk urodził się w 1915 r. we wsi Szychowice koło Hrubieszowa. Jego ojciec był diakonem i dyrygentem chórów cerkiewnych. Sergiusz ukończył Wołyńskie Seminarium Duchowne w Krzemieńcu. Po wstąpieniu w związek małżeński, przyjął święcenia kapłańskie i od razu podjął pracę duszpasterską w parafii Nabroź na Tomaszowszczyźnie, gdzie cerkiew została zburzona w wyniku akcji polonizacyjnej w 1938 r. Wołyń był wówczas terenem silnych napięć polsko-ukraińskich. Ofiarą tego konfliktu stał się także ks. Sergiusz, który zginął 5 maja 1943 r. w Nabrożu. Pochowano go na cmentarzu w Szychowicach. Obecnie jego doczesne szczątki spoczywają w cerkwi św. Apostoła Jana Teologa w Chełmie<sup>24</sup>.

### 3.7.3. Paweł i Joanna Sz wajko

Paweł Sz wajko urodził się 4 kwietnia 1893 r. w Zabłotcach na Wołyniu. Ukończył Seminarium Duchowne w Jekaterynosławiu (dzisiejszy Dnipropetrowsk) w 1918 r. W 1923 r. zawarł związek małżeński z Joanną Łotocką, a 12 września 1924 r. metropolita warszawski i całej Polski Dionizy (Waledinskij) udzielił mu święceń kapłańskich, po przyjęciu których od razu odbył staż duszpasterski w parafii św. Marii Magdaleny w Warszawie.

Następnie został skierowany jako proboszcz do wsi Potok Górny na Biłgorajszczyźnie. Od października 1927 r. pracował na łemkowszczyźnie, w okresie przechodzenia Łemków z Kościoła greckokatolickiego do prawosławnego. W 1938 r. objął parafię prawosławną w Siedliskach na Zamojszczyźnie. W 1943 r. został mianowany proboszczem w Grabowcu koło Hrubieszowa,

<sup>23</sup> Por. J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku, martyrologium Prawosławia w Polsce w biografjach świętych*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2004, s. 107-111; R. J. Mól, dz. cyt., s. 61-62.

<sup>24</sup> Por. *tamże*, s. 112-115; *tamże*, s. 62-63.

gdzie cerkiew prawosławna została przejęta przez rzymskich katolików po ucieczce ludności prawosławnej. Ks. Paweł i jego żona Joanna zostali bestialsko zamordowani nocą 28 sierpnia 1943 r.<sup>25</sup>

#### 3.7.4. *Lew Korobczuk*

Lew Korobczuk urodził się w 1919 r. w guberni jarosławskiej. Jego ojciec był duchownym prawosławnym. Po ukończeniu szkoły średniej wstąpił do Szkoły Dyrygentów i Psalmistów Cerkiewnych w Jabłecznej, którą ukończył w 1939 r. Następnie zawarł związek małżeński, a w 1942 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa chełmskiego i podlaskiego Hilariona (Ohijenki). Pracował w instytucjach diecezjalnych w Chełmie. Później został skierowany do parafii Łaskowe koło Hrubieszowa. Wieś zamieszkała była przez ludność ukraińską. 10 marca 1944 r. była terenem potyczki oddziałów „Rys” Batalionów Chłopskich i „Wiktor” Armii Krajowej z Ukraińską Powstańczą Armią<sup>26</sup>. Po wyparciu UPA ze wsi doszło do rzezi mieszkańców. Ks. Lew zginął wraz z grupą ponad dwustu parafian. Duchowny został rozstrzelany, a następnie jego ciało zostało poćwiartowane. Na drugi dzień został pochowany w nieznanym miejscu na cmentarzu w Łaskowej<sup>27</sup>.

#### 3.7.5. *Mikołaj Holc*

Mikołaj Holc urodził się 27 lipca 1907 r. we wsi Katelnia, w powiecie zytomierskim. Po I wojnie światowej rodzice jego zamieszkali we Włodzimierzu Wołyńskim. W 1932 r. wyjechał do Bułgarii, gdzie studiował teologię. Po ukończeniu studiów wrócił do kraju i zawarł związek małżeński z Iroidą Glazer. W tymże roku otrzymał święcenia diakońskie i kapłańskie. Od razu podjął pracę jako nieetatowy duchowny we wsi Obsza w powiecie biłgorajskim. W 1937 r. został mianowany wikariuszem w parafii prawosławnej w Długoszyjach na Wołyniu, a następnie przeniesiony do wsi Kohylno, należącej do katedralnej parafii we Włodzimierzu Wołyńskim. Tym samym objął stanowisko wikariusza tegoż soboru. W latach II wojny światowej powrócił na Chełmszczyznę. Został proboszczem w Nowosiólkach koło Poturzyna. Tam uznano go jednak za folksojczka, ponieważ przyczynił się do uwolnienia z obozu koncentracyjnego Cyryla Szczerby, parafianina z Nowosiółek. Porwany z cerkwi i torturowany zmarł albo z wykrwawienia, albo został zastrzelony 2 kwietnia 1944 r. Pochowany został na nieistniejącym obecnie cmentarzu w Nowosiólkach. Do dziś nie udało się ustalić miejsca jego spoczynku<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, s. 116-118; *tamże*, s.63.

<sup>26</sup> M. Sowa, M. Papiernik, *Wykaz postępowań karnych sprawach polsko-ukraińskich prowadzonych przez Oddziałowe Komisje Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2001 nr 8, s. 22.

<sup>27</sup> Por. J. Charkiewicz, dz. cyt., s. 116-121; R. J. Mól, dz. cyt., s. 63-64.

<sup>28</sup> Por. *tamże*, s. 122-123; *tamże*, s. 64-65.

### 3.7.6. Piotr Ohryzko

Piotr Ohryzko urodził się w 1891 r. we wsi Tarnawatka, w powiecie tomaszowskim. Jako trzydziestoletni nauczyciel wstąpił do Wołyńskiego Seminarium Duchownego, po ukończeniu którego zawarł związek małżeński, a następnie otrzymał święcenia diakonatu i prezbiteratu. Najpierw pracował na wschodnich kresach Polski. Jednak, kiedy we wrześniu 1939 r. tereny te znalazły się w rękach Sowiec, powrócił na Chełmszczyznę, gdzie został proboszczem w parafii Sumin koło Tomaszowa Lubelskiego, z filią we Czarotowcu. Kilkakrotnie dokonywano na niego napadów. W trakcie sprawowania Eucharystii w cerkwi filialnej został porwany. Był torturowany, a następnie jego ciało próbowano spalić. Miejsce, gdzie spoczywają jego doczesne szczątki, nie jest znane<sup>29</sup>.

### 3.7.7. Bazyli Martysz

Bazylii Martysz urodził się 20 lutego 1874 r. w Teratynie, na Hrubieszowszczyźnie. Uczył się w Chełmskim Seminarium Duchownym, gdy rektorem był bp Tichon (Bieławin), późniejszy patriarcha moskiewski. Po ukończeniu seminarium ożenił się z Olgą Nowik, po czym otrzymał święcenia diakonatu, a 10 grudnia 1900 r. święcenia prezbiteratu. Wraz z bp. Tichonem pracował jako misjonarz na Alasce i Wyspach Aleuckich. Następnie przeniósł się w 1906 r. do Osceola Mills w Pensylwanii. Pracował także w wielu innych parafiach w USA i Kanadzie. W 1915 r. powrócił do Polski. Został proboszczem w Sosnowcu. Jednak po pół roku wraz z urzędnikami carskimi został ewakuowany w głąb Rosji. Mieszkał z rodziną w Moskwie, pracował jako nauczyciel religii w podmoskiewskim Wołodaju. Po przejęciu władzy przez bolszewików został pozbawiony środków utrzymania i pracował dorywczo przy rozładunku wagonów. W 1919 r. uzyskał możliwość powrotu i z rodziną wrócił do Sosnowca. Tegoż roku rozpoczął pracę w Wojsku Polskim jako referent wyznania prawosławnego w Sekcji Religijno-Wyznaniowej Ministerstwa Spraw Wojskowych w Warszawie. W 1921 r. został mianowany naczelnym kapelanem Wojska Polskiego wyznania prawosławnego w randze pułkownika. Funkcję tę pełnił przez blisko 25 lat. Był współpracownikiem bp. Jerzego (Jaroszewskiego) w staraniach o autokefalię dla Kościoła prawosławnego w Polsce.

W 1936 r. przeszedł na emeryturę i wraz z rodziną zamieszkał w rodzinnym Teratynie, gdzie przeżył też niemal całą II wojnę światową, której końca jednak nie doczekał, gdyż na kilka dni przed kapitulacją hitlerowskich Niemiec dokonano na jego dom bandyckiego napadu. Napastnicy szukali pieniędzy i kosztowności. Męczony przez cztery godziny, zginął od strzału z pistoletu. Pochowano go na cmentarzu w Chełmie. W 1963 r. jego doczesne szczątki przeniesiono do Warszawy, gdzie spoczął koło członków swojej rodziny na

---

<sup>29</sup> Por. *tamże*, s. 123-124; *tamże*, s. 65.

omentarzy prawosławnym na Woli. Na początku 2003 r. przeniesiono jego szczątki do cerkwi św. Jana Klimaka w Warszawie<sup>30</sup>.

#### 4. Teksty liturgiczne ku czci kontrowersyjnych świętych i błogosławionych

Ponieważ prawo modlitwy jest prawem wiary (*lex orandi lex credendi*), przez co Kościół wierzy tak, jak się modli, nie sposób nie odnieść się w niniejszej refleksji do zmiennych tekstów liturgicznych opiewających kontrowersyjnych świętych i błogosławionych. Z uwagi jednak na wielość tych modlitw, w niniejszym artykule przybliżone zostaną jedynie teksty zmienne, odmawiane bądź śpiewane podczas sprawowania Eucharystii. W liturgii łacińskiej będą to odpowiednio kolekta, modlitwa nad darami i modlitwa po Komunii. Natomiast w tradycji bizantyjskiej będzie to troparion<sup>31</sup> i kondakion<sup>32</sup>. Nie zostaną zatem uwzględnione zmienne teksty liturgiczne zawarte w łacińskiej Liturgii Godzin i bizantyjskim Horologionie.

W ramach analizy wybranych tekstów liturgicznych wyróżnione zostaną niektóre ich aspekty. Pierwszym zagadnieniem będzie Adresat wybranych modlitw liturgicznych, którym jest Bóg. Następnie analizie zostanie poddany rzeczywistość Kościoła, samych męczenników i opis świata. W ten sposób zostanie uwzględniony zarówno wymiar wertykalny jak i horyzontalny męczeńskiej śmierci kontrowersyjnych świętych.

##### 4.1. Bóg jako jedyny Adresat modlitwy liturgicznej

Troparion ku czci wszystkich świętych narodu ukraińskiego<sup>33</sup> rozpoczyna się słowami: „Przez Chrystusa uwielbieni książęta i hierarchowie, mnisi i męczennicy, i niezłomni wyznawcy”<sup>34</sup>. W tekście tym pojawia się charakterystyczny przykład opisu Boga jako przyczyny i sprawcy wszystkiego. Albowiem nie dzięki ludzkiemu wysiłkowi, ale przez dar Boga święci narodu ukraińskiego dostąpili świętości. Bóg daje natchnienie<sup>35</sup>, które święci zrealizowali w swym życiu. To dzięki Bogu święci stali się „naszymi orędownikami w niebie i wstawiającymi się za dusze nasze”<sup>36</sup>. Działanie Boga nie kończy się bowiem wraz

<sup>30</sup> Por. *tamże*, s. 124-128; *tamże*, s. 65-66.

<sup>31</sup> Troparion to główny hymn liturgiczny danego dnia liturgicznego.

<sup>32</sup> Kondakion to hymn uzupełniający troparion.

<sup>33</sup> Święto Wszystkich Świętych Narodu Ukraińskiego przypada na 4. Niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Zob. *Молитослов. Часослов, октоїх, трїод, мїня*, видавництво ОО. Василян, Рим-Торонто 1990, s. 778. Troparion i kondakion tego święta obejmuje także męczenników, którzy oddali życie za wiarę katolicką.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 1261. Wszystkie tłumaczenia tekstów liturgicznych z języka starocerkiewno-słowiańskiego i ukraińskiego w niniejszym artykule – M.B.

<sup>35</sup> Por. *Kondakion Święta Wszystkich Świętych Narodu Ukraińskiego*, w: *tamże*.

<sup>36</sup> *Tamże*.

ze śmiercią świętego. Do Boga zanoszone są dziękczynienia za Jego „wielkość i wielką łaskawość”<sup>37</sup>.

Z kolei w modlitwie nad darami we mszy św. ku czci św. Andrzeja Boboli zanoszona jest m.in. prośba do Boga za Kościół: „Udziel swojemu Kościołowi darów jedności i pokoju”<sup>38</sup>. Modlitwa po Komunii tejże mszy koncentruje się na powrocie do jedności Kościoła: „Owce, które zginęły, powróciły do jednej owczarni i karmiły się tym zbawiennym pokarmem”<sup>39</sup>. Natomiast kolekta tej mszy traktuje o uczestnikach liturgii: „Abyśmy gorliwie współpracowali z dziełem Chrystusa”<sup>40</sup>.

Również w modlitwie nad darami i po Komunii we mszy św. ku czci św. Jozafata Kuncewicza zawarte zostały następujące prośby dotyczące zgromadzenia eucharystycznego: „Abyśmy zaczerpnęli z Uczty eucharystycznej ducha męstwa i pokoju” oraz „umocnij nas w wierze”<sup>41</sup>. Natomiast niektóre modlitwy odnoszą się jedynie do konkretnych grup społecznych, czego przykładem jest troparion ku czci Wszystkich Świętych Narodu Ukraińskiego: „Wejrzał łaskawym okiem na nasz naród”<sup>42</sup>.

W modlitwach Kościoła prawosławnego opisy Boga są raczej skromne, nie ma w nich też tylu bezpośrednich zwrotów do Boga. Ta różnica wynika bowiem z odmiennego komponowania modlitw w tradycji bizantyjskiej, w której przeważają hymny. Ze względu na to, iż analizie poddawany jest bardzo wąski i ograniczony ilościowo materiał, nie należy też wyciągać nazbyt daleko idących wniosków. Z drugiej strony można jednak stwierdzić, że obraz Boga w modlitwach prawosławnych jest w zasadzie tożsamy z modlitwami katolickimi. I tak, w troparionie ku czci hierarchów moskiewskich, który śpiewany jest także we wspomnienie przedstawionego już w niniejszym artykule św. Germana, patriarchy moskiewskiego, Bóg przedstawiony jest jako „Władca wszystkich” i do Niego zanoszone są prośby, „aby pokój całemu światu darował i duszom naszym wielkie miłosierdzie”<sup>43</sup>. Z kolei w kondakionie ku czci św. Atanazego Brzeskiego mowa jest o wzbogaceniu męczennika przez Chrystusa<sup>44</sup>. Odnosi się ono do cudów, które wydarzyły się po śmierci św. Atanazego, przy jego grobie. Jest to niejako kontynuacja „natchnienia”, o którym wspomina kondakion ku czci Wszystkich Świętych Narodu Ukraińskiego. Bóg zatem działa nie tylko w życiu świętego, Jego działanie rozciąga się poza czas ziemskiego życia człowieka.

<sup>37</sup> *Tamże*.

<sup>38</sup> *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Pallotinum, Poznań 1986, s. 62’.

<sup>39</sup> *Tamże*.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 61’.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 232’.

<sup>42</sup> *Молитослов*, s. 1261.

<sup>43</sup> *Тропарь. Святымъ Московскимъ: Петру, Алексию, Ионе, Филиппу и Ермогену*, <http://days.pravoslavie.ru/Trop/tr10.htm> (16.01.2008).

<sup>44</sup> Por. *Кондак, глас 4*, <http://www.saints.ru/a/g/18-Afanasii-Brestskii-.html> (16.01.2008).

Już na podstawie tych wybranych tekstów liturgicznych Bóg jawi się jako Sprawca wszystkiego, działający przez świętych, za ich życia, a także później, w niebie i na ziemi. Bóg jawi się także jako Adresat uwielbienia i dziękczynienia wiernych. A zatem, Bóg opisany w tekstach liturgicznych obydwu tradycji jest przedstawiany w ten sam sposób<sup>45</sup>.

#### 4.2. *Odmiennność opisu rzeczywistości Kościoła*

Opis Boga w modlitwach obydwu Kościołów jest zasadniczo taki sam, różnice zaczynają się uwidaczniać w opisie Kościoła. I tak, w katolickich modlitwach pojawia się немало sformułowań, traktujących przede wszystkim o Kościele powszechnym, o Kościele rozumianym jako jedna całość. Świadczą o tym takie sformułowania zawarte w tekstach zmiennych mszy św. ku czci św. Andrzeja Boboli i św. Jozafata Kuncewicza, jak „udziel swojemu Kościołowi”<sup>46</sup>, „dla chwały i jedności Kościoła”<sup>47</sup>, „wzbudź w swoim Kościele”<sup>48</sup>. W pośredni sposób o Kościele powszechnym traktują także Modlitwa po Komunii Mszy św. ku czci św. Andrzeja Boboli i kondakion święta Wszystkich Świętych Narodu Ukraińskiego: „jedna owczarnia”<sup>49</sup> i „wspólnotom wiernych na całym chrześcijańskim świecie”<sup>50</sup>.

Z drugiej strony w modlitwach Kościoła greckokatolickiego częstokroć mowa jest o Kościele partykularnym: „naszego Kościoła”<sup>51</sup>, „książęta i hierarchowie, mnisi i męczennicy, i niezłomni wyznawcy (...) chrześcijańskiej Ukrainy”<sup>52</sup>. Z kolei w modlitwach Kościoła prawosławnego nie pojawia się termin „Kościół”, używane są takie pojęcia, jak „święta, wiara prawosławna”<sup>53</sup>, „prawosławni wierni”<sup>54</sup>, „tradycja apostołska”<sup>55</sup>. Natomiast występujące w troparionie ku czci św. Germana, patriarchy moskiewskiego, słowo „trzoda”<sup>56</sup> zdaje się być odpowiednikiem pojęcia „owczarnia”<sup>57</sup>, użytego w Modlitwie po Komunii Mszy św. ku czci św. Andrzeja Boboli<sup>58</sup>. Różnice dotyczące opisu

<sup>45</sup> Por. R. J. Mól, dz. cyt., s. 68-71.

<sup>46</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 62’.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 232’.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 231’.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 62’.

<sup>50</sup> *Молитослов*, s.1261.

<sup>51</sup> *Tamże*.

<sup>52</sup> *Tamże*.

<sup>53</sup> Por. *Тропарь, глас 2*, <http://www.saints.ru/a/g/18-Afanasii-Brestskii-.html> (17.01.2008).

<sup>54</sup> Por. *tamże*.

<sup>55</sup> Por. *Тропарь. Святителям Московским: Петру, Алексею, Ионе, Филиппу и Ермогену*.

<sup>56</sup> Por. *Тропарь священномученика Ермогена, глас 4*, <http://www.pravoslavie.ru/2008/Days/fewral'17.htm> (17.01.2008); *Кондак, глас 4*.

<sup>57</sup> Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s.62’.

<sup>58</sup> Por. R. J. Mól, dz. cyt., s. 71-72.

Kościół nie stanowią zatem różnicy doktrynalnej, ale raczej wynikają z odmiennego rozłożenia akcentów w samym uprawianiu teologii. O ile bowiem eklezjologia rzymskokatolicka traktuje najpierw o Kościele powszechnym, by następnie przejść do Kościołów partykularnych, o tyle w eklezjologii wschodniej przechodzi się od Kościołów lokalnych do Kościoła powszechnego<sup>59</sup>.

#### 4.3. Opis postaci męczenników

Poddawane analizie zmienne testy liturgiczne obydwu tradycji starają się przede wszystkim ukazać rolę i znaczenie męczenników dla Kościoła pielgrzymującego, czyli wszystkich żyjących wiernych. I tak, św. Andrzej Bobola w kolekcie mszy św. przedstawiany jest jako przykład „gorliwego współpracownika z dziełem Chrystusa”<sup>60</sup>. Z kolei wszyscy święci narodu ukraińskiego ukazani są w troparionie jako przykład „wytrwania w wierze”<sup>61</sup>. Natomiast troparion ku czci św. Atanazego Brzeskiego zachęca wiernych, by „ochoczo stojąc w obronie świętej, prawosławnej wiary, doznawali cierpień”<sup>62</sup>. Również modlitwa po Komunii Mszy ku czci św. Jozafata Kuncewicza zachęca, by wierni poświęcili całe swoje życie Bogu<sup>63</sup>.

Nie wszystkie sformułowania zawarte w analizowanych tekstach odnoszą się do męczeństwa kontrowersyjnych świętych. Opisują one bowiem także ich chrześcijańskie postawy. I tak, św. Atanazy Brzeski jest przykładem modlitwnej postawy „z serdeczną skrucą zawsze śpiewając akatyst do Przczystej”<sup>64</sup>. Hierarchowie moskiewscy, w tym św. German, nazwani zostali prawdziwymi stróżami tradycji apostołskiej<sup>65</sup>. Św. Atanazy Brzeski w kondakionie przedstawiony został jako „słońce nadzwyczaj jaśniejące prawosławnym wiernym”<sup>66</sup>. Z kolei wszyscy święci narodu ukraińskiego w kondakionie ukazani zostali jako jasne pochodnie natchnione przez Boga<sup>67</sup>. Już na podstawie przedstawionych tutaj wschodnich tekstów liturgicznych widać, iż święci męczennicy porównywani są częstokroć do światła, ukazującego wiernym właściwą drogę pielgrzymowania na ziemi.

Z drugiej strony wschodnie teksty liturgiczne ukazują także męczenników jako wiernych orędowników przed Bogiem. W troparionie ku czci hierarchów moskiewskich czytamy: „Módlcie się do Chrystusa Boga, aby On wejrzał ła-

<sup>59</sup> Por. M. Błaza, *Jest jeden Bóg, bo jest jeden Ojciec*, „Przegląd Powszechny” 1999 nr 11, s. 150.

<sup>60</sup> *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, s. 61’.

<sup>61</sup> *Молитослов*, s. 1261.

<sup>62</sup> *Тропарь*, глас 2.

<sup>63</sup> Por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, s. 232’.

<sup>64</sup> *Тропарь*, глас 2.

<sup>65</sup> Por. *Тропарь. Святителям Московским: Петру, Алексию, Ионе, Филиппу и Ермогену*.

<sup>66</sup> *Кондак*, глас 4.

<sup>67</sup> Por. *Молитослов*, s. 1261.



skawym okiem”<sup>68</sup>, „do władcy wszystkich módlcie się”<sup>69</sup>. W troparionie ku czci św. Germana wierni wzywają: „Przeto błagamy cię, wybaw nas przez modlitwy twoje”<sup>70</sup>. Natomiast kondakion Wszystkich Świętych Narodu Ukraińskiego podkreśla, iż jednym z celów męczeństwa jest wstawianie się za Kościół pielgrzymujący<sup>71</sup>. A troparion ku czci św. Atanazego Brzeskiego wskazuje, iż oprócz roli wstawienniczej święty męczennik jest także „chwałą i ozdobą naszą”<sup>72</sup>.

#### 4.4. Opis świata

O ile w analizowanych w niniejszym artykule modlitwach Kościoła rzymskokatolickiego opis świata nie został uwzględniony, o tyle we wschodnich tekstach liturgicznych jest on obecny. I tak, teksty liturgiczne ku czci wszystkich świętych narodu ukraińskiego mówią z jednej strony o całym świecie chrześcijańskim, z drugiej zaś jedynie o chrześcijańskiej Ukrainie czy „naszym narodzie” ukraińskim<sup>73</sup>. Jeszcze więcej tego typu tekstów można znaleźć w tekstach liturgicznych Kościoła prawosławnego. Zawarta jest w nich m.in. prośba, by Bóg „całemu światu pokój darował”<sup>74</sup>. Z drugiej strony wiele prawosławnych tekstów liturgicznych analizowanych w niniejszym artykule akcentuje wymiar lokalno-narodowy Kościoła. W troparionie ku czci św. Germana, patriarchy moskiewskiego, pojawia się termin „Ruś prawosławna”<sup>75</sup>. Pod tym pojęciem należy rozumieć wszystkie ziemie ruskie, czyli dzisiejszą Rosję, Ukrainę i Białoruś. Innymi terminami, które pojawiają się w tym troparionie, i dotyczą świata, jest „miasto Moskwa” i „ziemia rosyjska”<sup>76</sup>. Z kolei w kontekście tych dwóch określeń problematyczne zdaje się być wezwanie zawarte w tymże troparionie, skierowane do męczennika Germana: „Carów naszych władzę umocniłeś, kraj nasz od bezbożności wyzwoliłeś”<sup>77</sup>. Z jednej strony tekst ten pochwała obronę kraju przed utratą wiary, aż do oddania życia, co jest czynem zasługującym na uznanie. Z drugiej strony, owa bezbożność, o której jest mowa w troparionie, może zostać odczytana jako próba narzucenia siłą katolicyzmu rosyjskiemu prawosławiu. Innym otwartym pytaniem pozostaje realny wpływ treści tego troparionu na świadomość wiernych prawosławnych.

<sup>68</sup> Тропарь. Святителям Московским: Петру, Алексию, Ионе, Филиппу и Ермогену.

<sup>69</sup> Тамże.

<sup>70</sup> Тропарь священномученика Ермогена, глас 4.

<sup>71</sup> Пор. Молитослов, s. 1261.

<sup>72</sup> Тропарь, глас 2; por. R. J. Mól, dz. cyt., s. 72-74.

<sup>73</sup> Пор. Молитослов, s. 1261.

<sup>74</sup> Тропарь. Святителям Московским: Петру, Алексию, Ионе, Филиппу и Ермогену.

<sup>75</sup> Тропарь священномученика Ермогена, глас 4.

<sup>76</sup> Тамże.

<sup>77</sup> Тамże.

Na podstawie przeprowadzonej analizy wybranych tekstów liturgicznych ku czci świętych męczenników można wskazać, iż opis Boga, jako jedyne Adresata, i świętych męczenników, którzy oddali życie za wiarę, jest właściwie bardzo podobny w obydwu tradycjach. Rozbieżności pojawiają się przy opisie rzeczywistości Kościoła. Różnice te wynikają z eklezjologii, która jest inaczej uprawiana na łacińskim Zachodzie i bizantyjskim Wschodzie. Eklezjologia rzymskokatolicka przyjmuje za punkt wyjścia Kościół powszechny, a eklezjologia prawosławna Kościół partykularny. Z kolei opis świata występuje jedynie w tradycji wschodniej. Jednak ów obraz może rodzić pewne trudności w swej interpretacji; zwłaszcza te, które dotyczą kwestii historyczno-narodowych<sup>78</sup>.

### 5. Święci, którzy łączą i którzy dzielą, w międzynarodowym dialogu ekumenicznym

Zagadnienie kontrowersyjnych świętych stało się przedmiotem debat Międzynarodowej Komisji Teologicznej do dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym na początku lat 90. ubiegłego stulecia, gdy zajęto się problemem uniatyzmu i odnawianiem się struktur katolickich Kościołów wschodnich tradycji bizantyskiej w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu w 1989 r. Już *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* z Freising (1990)<sup>79</sup> zdefiniował uniatyzm jako „dążenie do urzeczywistnienia jedności Kościoła poprzez oddzielenie od Kościoła prawosławnego wspólnot lub prawosławnych wiernych bez względu na to, iż według eklezjologii Kościół prawosławny jest Kościołem siostrzanym, który także ofiaruje środki łaski i zbawienia”<sup>80</sup>. Dalej autorzy tego dokumentu odrzucili „»uniatyzm« jako metodę poszukiwania jedności, ponieważ jest on przeciwny wspólnej tradycji naszych Kościołów. Tam, gdzie uniatyzm był stosowany jako metoda, nie osiągnął swego celu, którym było zbliżenie Kościołów, lecz spowodował nowe podziały. Powstała w ten sposób sytuacja była źródłem konfliktów i cierpień, które odcisnęły głębokie piętno w zbiorowe pamięci i świadomości obydwu Kościołów. Z drugiej strony, z racji eklezjologicznych, rozwinęło się przekonanie, że należy szukać innych dróg”<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Por. R. J. Mól, dz. cyt., s. 67-76.

<sup>79</sup> Dalej w niniejszym artykule dokument ten będzie oznaczany DFreis, a po tym skrócie będzie podawany numer. W Polsce dokument ten w całości przetłumaczony z francuskiego oryginału przez W. Hryniewicza, ukazał się w: tenże, *Kościół siostrzany*, Verbinum, Warszawa 1993, s.67-69; M. Blaza SJ, *Jak wierzysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, WAM, Kraków 2005, s. 418-421. Francuski oryginał dokumentu zatytułowany *Declaration (statement en dix points sur les Eglises catholiques de rite byzantin et l'uniatisme)* ukazał się m.in. w: „Irénikon” 1990 nr 63, s. 218-221.

<sup>80</sup> DFreis 6b.

<sup>81</sup> Tamże, 6bc.

Kolejne dwa dokumenty poświęcone uniacyzmowi, zatytułowane *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*<sup>82</sup> raz jeszcze podjęły tę kwestię. Uczestnicy międzynarodowego dialogu katolicko-prawosławnego wskazali, iż „nieufność łatwiej by znikła, gdyby obie strony potępiły przemoc tam, gdzie wspólnoty stosują ją przeciwko wspólnotom Kościoła siostrzanego. Jak domaga się tego Jego Świątobliwość Papież Jan Paweł II w swoim liście z 31 maja 1991 r., trzeba absolutnie unikać wszelkiej przemocy i wszelkiego rodzaju nacisku, gwoi poszanowania wolności sumienia i prawa każdej osoby do wybrania sobie Kościoła. W tej sprawie pasterze obydwu Kościołów wezwani są do tego, aby zachęcać swoje wspólnoty nie tylko do unikania przemocy, zarówno fizycznej, jak i słownej, ale wszystkiego, co może prowadzić do pogardy dla innych chrześcijan i do antyświadcstwa, urągających dziełu zbawienia, które jest pojednaniem w Chrystusie”<sup>83</sup>.

Dlatego w następnym wspólnym dokumencie uczestnicy dialogu zapelowali o poszanowanie celebracji liturgicznych sprawowanych w obydwu Kościołach. O ile jednak we wcześniejszym dokumencie z Ariccia (1991) autorzy wskazali, iż „e t y k a e w a n g e l i c z n a [podkr. – M.B.] domaga się szacunku dla liturgii innych Kościołów”<sup>84</sup>, o tyle według późniejszego dokumentu z Balamand (1993) „w i a r a w r z e c z y w i s t o ś ć s a k r a m e n t a l n ą [podkr. – M.B.] domaga się poszanowania wszystkich celebracji liturgicznych innych Kościołów”<sup>85</sup>. W związku z tym uczestnicy dialogu usilnie zachęcali do tego, „aby w pewnych okolicznościach ułatwiać celebrację innych Kościołów, oddając swoją świątynię do ich dyspozycji, za pośrednictwem uzgodnienia pozwalającego odprawiać nabożeństwa na przemian o różnej porze, w tym

<sup>82</sup> Chodzi najpierw o zatwierdzony przez Komitet Koordynacyjny w Ariccia (Rzym) 15 VI 1991 r., a następnie o dokument z Balamand (Liban) 23 VI 1993 roku. Ten ostatni dokument w w dużej części stanowi powtórzenie poprzedniego, choć niektóre sformułowania zostały przereklamowane i uzupełnione. Dalej w niniejszym artykule dokument z Ariccia będzie oznaczany DAric, a dokument z Balamand DBal. Po skrócie będzie podawany numer. Oba dokumenty przetłumaczył z francuskiego W. Hryniewicz. W Polsce dokument z Ariccia ukazał się m.in. w „Tygodnik Powszechny” 1991 nr 30, s. 2; W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane*, s. 70-75; M. Blaza SJ, *Jak wierzysz?* s. 422-429. Oryginał francuski zatytułowany *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion* ukazał się w „Irénikon” 1992 nr 65, s. 491-498. Natomiast dokument z Balamand w Polsce ukazał się m.in. w: W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu, Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1995, s. 135-142; M. Blaza SJ, *Jak wierzysz?*, s. 430-439. Francuski oryginał tego dokumentu zatytułowany *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion* ukazał się w „Istina” 1993 nr 38, s. 385-404.

<sup>83</sup> DAric 19; DBal 27.

<sup>84</sup> DAric 20.

<sup>85</sup> DBal 28.

samym budynku”<sup>86</sup>. Po tej zachęcie autorzy dokumentu z Ariccia dodają tutaj bardzo istotne zdanie: „przeszkadzanie nabożeństwu odprawianemu przez inny Kościół jest równoznaczne z zakwestionowaniem głębokiego sensu swojej własnej celebracji”<sup>87</sup>. Z tego sformułowania zrezygnowano jednak w dokumencie z Balamand.

Natomiast niemal na samym końcu obydwu dokumentów uczestnicy dialogu katolicko-prawosławnego odnoszą się do problematycznej kwestii kultu świętych, którzy ponieśli śmierć za wiarę, którą wyznawali: „Jest rzeczą niezbędną, aby Kościoły wspólnie okazywały wdzięczność i szacunek wszystkim – znanym i nieznanym, biskupom, kapłanom lub wiernym, prawosławnym, katolikom wschodnim czy łacińskim – którzy cierpieli, wyznawali swą wiarę i świadczyli o swej wierności względem Kościoła, i w ogóle wszystkim chrześcijanom bez różnicy, którzy znosili prześladowanie [podkr. – M.B.]. Ich cierpienia wzywają z kolei nas do jedności i dawania wspólnego świadectwa, w odpowiedzi na modlitwę Chrystusa, »aby wszyscy stanowili jedno, aby świat uwierzył« (J 17,21)”<sup>88</sup>.

Na podstawie powyższych orzeczeń dialogu katolicko-prawosławnego można wyciągnąć wniosek, iż w odniesieniu do współczesnych celebracji liturgicznych i kultu świętych, a także odrzucenia uniatyzmu jako metody jednania obydwu Kościołów, należałoby zaaprobować w całości sposób sprawowania liturgii przez drugą stronę. Co więcej, nawiązując do wyżej zacytowanego fragmentu dokumentu z Ariccia dotyczącego podważania zasadności celebracji liturgicznej drugiego Kościoła<sup>89</sup>, kwestionowanie kultu kontrowersyjnych świętych byłoby wręcz równoznaczne z zakwestionowaniem kultu świętych swojej tradycji.

## 6. Wnioski

Cóż zatem należałoby czynić z kontrowersyjnymi świętymi w przyszłości, w tym ze św. Andrzejem Bobolą? W odpowiedzi na to pytanie trzeba rozpatrzyć kilka możliwych wariantów. Pierwszym z nich byłoby wykreślenie z martyrologium świętych, którzy ponieśli śmierć z rąk współwyznawców. Decyzja wykreślenia świętego z martyrologium nie stanowiłaby jakiegoś *novum*. Przykładem jest tutaj chociażby rzymski nakaz usunięcia z kalendarza Kościoła unickiego św. Grzegorza Palamasa<sup>90</sup>. Powodem wykreślenia z martyrologium katolickiego tego świętego była jego myśl teologiczna, która traktowana była podejrzanie przez chrześcijański Zachód.

<sup>86</sup> DAric 20; DBal 28.

<sup>87</sup> DAric 20.

<sup>88</sup> DAric 24; DBal 33.

<sup>89</sup> DAric 20.

<sup>90</sup> Por. A. Naumow, *Święci łączą czy dzieli? – perspektywa prawosławna*, s. 78.

Jakie byłyby konsekwencje wzajemnego usunięcia z kalendarzy liturgicznych kontrowersyjnych świętych męczenników? W pewnej mierze podważyłoby to znaczenie męczeńskiej śmierci wyznawcy Chrystusa, a także same podstawy wiary, do której zalicza się także świadectwo. Z drugiej strony kult świętych męczenników to nie tylko liturgiczne wspomnienie męczeńskiej śmierci jednego z wiernych, ale także praktyka wiernych. Dlatego też w tym kontekście powstaje pytanie, jaką zasadność miałyby odgórne zadekretowanie zakazu kultu danego świętego czy to w Kościele katolickim, czy prawosławnym? Wydaje się bowiem, iż tego typu problematycznych zagadnień w żaden sposób nie można rozwiązywać drogą administracyjną. Widać zatem, iż takie rozwiązanie zaistniałego problemu samo w sobie budzi tak wiele kontrowersji, iż trudno byłoby przyjąć je za skuteczne wyjście z trudnej sytuacji.

W odniesieniu do poprzedniego, dosyć radykalnego rozwiązania, można zaproponować bardziej umiarkowane rozwiązanie tej kwestii: zezwolić na kult, ale nie wpisywać do kalendarzy liturgicznych drugiej tradycji. Jednak i ta propozycja może wzbudzać kontrowersje, zwłaszcza tam, gdzie obydwa Kościoły koegzystują na tym samym terytorium. To bowiem rozwiązanie mogłoby podtrzymywać nastroje nacjonalistyczne i napięcia międzykonfesyjne.

Trzecim rozwiązaniem mogłoby być zaniechanie jakichkolwiek działań ze strony kompetentnej władzy Kościoła katolickiego i prawosławnego w tej kwestii, pozostawiając kult męczenników wiary zmysłowi wiary wiernych (*sensus fidelium*). W porównaniu z dwoma poprzednimi propozycjami, ta ostatnia wydaje się najbardziej odpowiednim rozwiązaniem, ponieważ respektuje „ruch oddolny” kultu świętych męczenników. A przecież kult okazywany przez wiernych to istotny czynnik decydujący o oficjalnym uznaniu kultu świętego przez odpowiednie władze danego Kościoła. Tą władzą w Kościele katolickim jest biskup Rzymu, a w Kościele prawosławnym Sobór lokalny.

Z drugiej strony należy podkreślić, iż to trzecie rozwiązanie też nie jest idealne. Jest bowiem wielce prawdopodobne, iż pozostawienie rozwiązania tej kwestii samym wiernym, może prowadzić do instrumentalizacji świadectwa kontrowersyjnych świętych męczenników. Istnieje zatem niebezpieczeństwo wykorzystania tych świętych w sporach lokalnych. Nie można także wykluczyć stopniowego zanikania kultu świętego czy grupy świętych<sup>91</sup>.

A zatem, żadne z przedstawionych rozwiązań tej kwestii nie jest wolne od problemów natury eklezjologicznej. W ten kontekst wpisuje się także św. Andrzej Boboła, który – podobnie jak inni święci męczennicy, którzy oddali życie za obronę wiary – nadal łączy i dzieli jednocześnie chrześcijan Wschodu i Zachodu. Chodzi natomiast o to, by ci święci coraz bardziej łączyli, a coraz mniej dzielili. Będzie to z pewnością proces długi i bolesny dla obydwu tradycji chrześcijańskich.

Do tego procesu w pewien sposób odniósł się papież Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint*: „Tam, gdzie istnieje szczerza wola pójścia za Chrystusem,

<sup>91</sup> Por. R. J. Mól, dz. cyt., s. 82-84.

Duch sprawia często, że Jego łaska rozlewa się innymi niż zwykle drogami. Doświadczenie ekumeniczne pozwoliło nam lepiej to zrozumieć. Jeżeli w owej wewnętrznej przestrzeni duchowej, którą opisałem, wspólnoty będą umiały naprawę »nawrócić się« i dążyć do pełnej i widzialnej komunii, Bóg uczyni dla nich to, co uczynił dla ich świętych. Zdoła przezwyciężyć przeszkody odziedziczone z przeszłości i poprowadzi wspólnoty swoimi drogami tam, dokąd chce: ku widzialnej *koinonii*, która jest jednocześnie uwielbieniem Jego chwały i służbą Jego zamysłowi zbawienia”<sup>92</sup>.

Św. Andrzej Bobola i inni podobni mu święci męczennicy oddali życie za Boga i Kościół. Nie ponieśli oni zatem śmierci za Kościół oderwany od Boga; nie byli eklezjolatrami, bałwochwalcami kościelnymi. Ten fakt przypomina chrześcijanom obydwu tradycji, iż problemy eklezjologiczne nie sięgają nieba. Dlatego trzeba poszukiwać takich dróg dialogu, by w żadnym razie nie wykluczać spośród nich tych, którzy stali się ofiarami podziału rozumianego jako grzech, skandal i antyświadectwo wobec świata, i którzy w istocie ponieśli śmierć za Boga i za jedność Kościoła.

---

## Saint Andrew Bobola – cause for unity or for division?

37

### SUMMARY

1. The concept of holiness in Catholic and Orthodox theology. 2. The position taken by certain theologians of both Churches in controversial questions concerning the saints. 3. Saints who are a cause for division - 3.1. *Patriarch German* - 3.2. *Andrew Bobola* - 3.3. *Athanasius Brzeski* - 3.4. *Josaphat Kuncewicz* - 3.5. *The Pratuline (?) Martyrs* - 3.6. *Maximus Gorlicki* - 3.7. *The Martyrs of Chelm and Podlasie*: 3.7.1. *Ignatius*; 3.7.2. *Sergius Zacharczuk*; 3.7.3. *Paul and Joanna Szwajko*; 3.7.4. *Lev Korobczuk*; 3.7.5. *Nicholas Holc*; 3.7.6. *Peter Ohryzko*; 3.7.7. *Basil Martysz*. 4. Liturgical texts commemorating controversial Saints and Beatified - 4.1. *God as the unique addressee of liturgical prayer* - 4.2. *Different descriptions of Ecclesial reality* - 4.3. *Accounts of the martyrs* - 4.4. *The description of the world*. 5. Saints who are a cause of unity and division within the context of international ecumenical dialogue. 6. Conclusions.

The present article seeks to answer the question whether Saint Andrew Bobola is a cause for unity or for division between the Catholic and Orthodox Churches. The case of Andrew Bobola is not an isolated one. In the “vertical” dimension of the matter, that is, the relation between the given saint and God, there is no essential theological problem concerning martyrdom. There is, however, a problem on the horizontal, ecclesiological level when one considers the relationship: martyr-Church.

---

<sup>92</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 84.

1. Firstly, the concept of personal holiness in Catholic and Orthodox theology is defined. In both Churches it is conceived principally within the “vertical” dimension, in the relationship of the saint to God. The horizontal relationship with the Church is rather absent.
2. The positions of various Catholic and Orthodox theologians in the question of controversial saints are presented.
3. In the following part of the article, the lives of several controversial Roman Catholic, Byzantine Catholic and Orthodox saints are presented.
4. Various commemorative liturgical texts are then analysed with an emphasis on the portrayals of God, the Church, the martyrs themselves and the world, which these texts contain.
5. The positions of participants of the international Catholic-Orthodox ecumenical dialogue with regard to controversial martyrs of both Churches are then presented.
6. In a concluding part, three variants are suggested which could lead to the solution of the problem of controversial saints. The first two concern Church authorities: the competent authority simply eliminates the controversial saint or group of saints from the liturgical calendar or, in the extreme case, ceases his or her public veneration. The third solution concerns the faithful: to trust their sense of the faith (*sensus fidelium*). However, none of these solutions is free of ecclesiological problems. This is the case with Andrew Bobola and other martyrs who gave their lives in defence of the faith. They are simultaneously causes for unity and for division between Christians of East and West. Ensuring that they unite more than divide will be a long and painful process for both Christian traditions.



## Slovenský katolicizmus uprostred plurality kultúr

LADISLAV CSONTOS SJ

Teologická fakulta TU, Bratislava  
Slovenská republika

Súčasná slovenská spoločnosť je čím ďalej tým viac pluralistická a to nielen v zmysle demokratizácie jej života, ale predovšetkým v zmysle plurality kultúr. Podľa dostupných údajov asi jednu pätinu obyvateľov tvoria národnostné menšiny s vlastnými svojbytnými kultúrami. Integračné procesy v Európskej únii vedú k plnšiemu chápaniu bohatstva, ktorým je pluralita kultúr v Európe. Podľa oficiálnych odhadov pracuje v zahraničí 170-200 000 Slovákov. Väčšina z nich v Českej republike, Maďarsku, Británii a Írsku. Niektoré krajiny sú populárne najmä pre sezónne práce v poľnohospodárstve a turistickom ruchu – napríklad Nemecko a Taliansko. K nim treba pripočítať ešte asi ďalších 80 tisíc, ktorí denne dochádzajú do práce do okolitých krajín. Približne 6000 ľudí takto pracuje v Maďarsku, ďalších asi 70 000 Slovákov pracuje v Českej republike, pričom približne štvrtina z nich dochádza každodenne. Možnosť pracovať v Rakúsku je obmedzená reštrikciami.<sup>1</sup> Ďalším spôsobom pluralizácie kultúry je rast imigrácie, ktorý zatiaľ nenadobudol väčšie rozmery.<sup>2</sup> Krajiny pôvodu týchto ľudí sú najmä Ruská federácia, India, Gruzínsko, Pakistan, Vietnam, Ukrajina a Bangladéš. V ostatných rokoch je to s prílevom zahraničného kapitálu spôsobený prílev obyvateľov Južnej Kórey.

V praxi však spolužitie rozličných etník prináša rozličné ťažkosti, ktorých riešenie nie je dosť dobre možné bez hlbšieho pochopenia plurality kultúr ako niečoho celkom prirodzeného. Táto situácia už nie je len stretaním s menšinami, ale aj prílev nových imigrantov, ktorý podľa všetkého bude silnieť a tiež aj odchádzanie za prácou do cudziny. Každá kultúra je však utváraná určitými

<sup>1</sup> Porov. *Mobilita pracovníkov v krajinách V4* In. <http://www.londyn.sk/praca-v-zahranici-v-eu/v-eu-pracuje-150-tisic-slovakov.php>

<sup>2</sup> Na Slovensku žije asi 7 000 moslimov, presné štatistiky ale neexistujú. Mnohí z nich u nás študujú a častokrát tu zostávajú. Nájdu si prácu a založia rodinu. Slováci o živote moslimov veľa nevedia. Aj preto, v rámci Európskeho roka rovnakých príležitostí pre všetkých, zorganizovala Amnesty International projekt, ktorý má moslimov naším ľuďom priblížiť.



základnými prvkami, medzi ktorými má osobitné miesto sústava hodnôt. Ak sú správne filozofické reflexie, tak platí, že mnohosť kultúr je analogická ako mnohosť jazykov, náboženstiev, umení, zvykov a inštitúcií. V skratke, ak je kultúra legitimizáciou nejakého národa, potom z mnohosti kultúr vyplýva jedna z normálnych daností ľudského spolužitia. Najväčším kultúrnym problémom Slovenskej republiky však je naďalej problematika Rómskej menšiny. Vyžaduje si hlbšie teoretické i praktické spracovanie. V nasledujúcom sa o to pokúsime.

Spoločnosť sa dnes stáva všeobecne stále viac pluralistickou, čo prináša stále viac častých kontaktov medzi kultúrami. Toto môže vyústiť do riešenia stretnutia, či konfliktu, v recipročnom rešpektovaní a obohacovaní alebo v homogénnom plánovaní, ktoré postupne rozpúšťa kultúry do akejsi nadkultúry vedecko-technickej a masmediálnej. Ak si kladieme seriózne otázku či a ako sa môže stať kultúrny pluralizmus pomocou pri humanizovaní človeka, či tiež pre rozvoj vzťahov medzi rozličnými národnosťami a sociálnymi triedami a tak môže viesť k určitej univerzálnejšej forme ľudskej kultúry, ktorá by viedla tak k napomáhaniu jednoty ľudstva ako aj k rozvoju pozitívnej mnohosti kultúr. V minulosti práve kresťanstvo spĺňalo túto dvojitú úlohu, pozdvihovalo pôvodnú kultúru evanjelizovaných národov na vyšší stupeň rozvoja a zároveň ju zaradilo do širšej jednoty ľudstva. Aj dnes kresťanstvo ponúka túto službu etablovujúcim sa národom i tým, ktoré už boli evanjelizované, ale stratili svoju pôvodnú oživujúcu zviazanosť s kresťanstvom a potrebujú novú evanjelizáciu.

## 1. Predbežné teoretické poznámky

Zdá sa, že je potrebné uviesť dve predbežné poznámky o kultúre vo všeobecnosti a ohľadom krízy obsahu, ktorý predchádza alebo nasleduje, cez všetky kultúry. Predovšetkým kultúra je potrebná človekovi, viac ako chlieb a odev. Ak je pre každého jednotlivého živého človeka prirodzené vlastniť a kultivovať vlastnú existenciu a život, tak konkrétny žijúci človek je vždy vnorený do určitej kultúry. Preto sa musí kultivovať rozličnými spôsobmi a na všetkých rovinách, aby uskutočnil svoju bytostnú potrebu, ktorá ho identifikuje a umožňuje mu zaujať uznávané postavenie vo vlastnej kultúre a spoločenstve svojho pôvodu. Po druhé, dochádza ku kríze zmyslu, keď hodnoty určitej kultúry sa stretávajú s hodnotami iných kultúr, ktoré sa nie vždy zhodujú a môžu si aj protirečiť. To ľahko prináša zmätenie mladých ľudí a riziko, že kultúrne motivácie stratia svoju tvorivú silu a tak sa rozplynie kultúrne dedičstvo, bez toho, aby dozreli, v inej kultúre, ktorá je akási univerzálna založená na vedeckom poznaní, ktoré sa pretvára na technológiu a obchod resp. ekonomiku. Z druhej strany môžeme formulovať to isté inak: ak chápanie zmyslu, je aktom zrodu každej kultúry, kríza zmyslu, vo vnútri jednej alebo viacerých kultúr, rozkladá a uvádza do nebezpečenstva vlastnú kultúru a spolubytie s inými kultúrami. Preto keď sa snažíme zachrániť kultúru, uznať hodnotu každej z nich všetkými ostanými, je nutné položiť a odpovedať na otázku o zmysle vlastnej existencie. Ide tu vlastne

o odhalenie a potvrdenie konštitutívnych hodnôt vlastnej kultúry, potvrdenie vlastnej identity a dôstojnosti, ako i o potvrdenie identity a dôstojnosti inej kultúry. A toto je cesta pochopiť kultúrny pluralizmus ako obohatenie ľudskosti, humanity, človeka.

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že toto ostatné spresnenie sa týka jedine alebo prevažne viery, ktorá je založená na historickej udalosti Božieho zjavenia vo svojej všeobecnosti. Viera však musí rozlišovať, pokiaľ je to možné, medzi obsahom svojho posolstva spásy a historickou formou, akou sa toto posolstvo predstavuje v priebehu stáročí, aby sa mohla nepretržite a vždy znova tlmočiť do jazyka každej novej podoby kultúry a dbať pritom na zachovanie svojej identity. Naproti tomu filozofia využívajúc rozumovú reflexiu sa snaží dospieť k nadčasovým princípom, ktoré prekonávajú časové a priestorové bariéry. Pre filozofiu je minulosť kapitálom, ktorý treba zveľaďovať, a nie pokladom, ktorý by bolo treba strážiť. Pri tomto je citeľný vplyv akcelerácie dejín, v ktorých sa vytvárajú stále komplexnejšie štruktúry, ktoré treba reflektovať aj v súvislosti plurality kultúr starého kontinentu. Tu treba hľadať v čom spočíva jednota a zároveň legitímna pluralita kultúr, alebo inak povedané v čom jediná európska kultúra je vlastne založená ako pluralita kultúr vždy znova oplodňovaná inkulturáciou kresťanskej viery.

## 2. Antropologické chápanie kultúry

V aristotelovskom ponímaní kategórií matérie a formy možno stručne vymedziť termín kultúra nasledovne: Kultúra je forma spoločnosti. Spoločnosť bez kultúry je teda spoločnosť bez formy, teda bez vnútorného zjednocujúceho princípu, akási beztvárá masa alebo zbierka jednotlivcov udržiavaná spolu len momentálnymi potrebami. Čím je však kultúra silnejšia, tým viac a plnšie je spoločnosť formovaná a transformuje rozličné ľudské substráty, z ktorých je zložená. Kultúra sa teda javí aj ako prenos hodnôt ľudskej existencie v živote spoločnosti. Derida hovorí o kultúre ako o dokonale hierarchizovaných rozličných aspektoch človeka: „Kultúra nie je nič iné ako časová aktualizácia a zdokonalenie vlastného bytia alebo dobra človeka v rozličných oblastiach jeho bytia a aktivity, a to cez vonkajšie materiálne objekty, ku ktorým má vzťah, a to hierarchicky usporiadaným spôsobom.”<sup>3</sup>

Iné vymedzenie kultúry sa uplatňuje pri chápaní vzťahu človeka k svetu a osobitne k prírode, kde sa zdôrazňuje protipostavenie voči prírode. Kultúra je chápaná ako umelé sekundárne prostredie, ktoré človek prekladá na to pôvodné prirodzené prostredie, ktorým je príroda nedotknutá človekom. Toto človekom vytvorené prostredie obsahuje jazyk, zvyky, idey, viery, obyčaje, spoločenskú organizáciu, dedičné faktory, technické postupy, hodnoty.

Tu sa nám začína črtať legitímnosť plurality kultúr, ktorú môžeme ešte lepšie vidieť v myšlienkach Mondina, ktorý sa pridáva prevažne filozofického

---

<sup>3</sup> Porov. L. Csontos, *Úvod do filozofie kultúr*, Dobrá kniha, Trnava 1996, s. 39.

vymedzenia kultúry, ktoré tvrdí, že podstatné konštitutívne prvky kultúry sú štyri: jazyk, technika, zvyklosti, hodnoty a niekedy pripája piaty: politiku (rozličné inštitúcie, ktoré riadia spoločnosť). Keď sa vezmú do úvahy všetky tieto tvrdenia, ukáže sa, že základné konštitutívne prvky môžu byť logicky špecifikované a ontologicky afirmované, pretože kultúra je vlastne všetka ľudská činnosť podľa jej klasického členenia, ktorá sa vyjadruje v aktivitách:

- p o z n a ť a k o m u n i k o v a ť – je ľudská činnosť, ktorá sa zameriava na vedomé usporiadanie subjektívnej aj objektívnej reality v nevyhnutnom kontexte dialektiky sociálnych vzťahov, teda jazyk nie je prvotným nástrojom komunikácie, ale prvotná je zákonitosť samotného myslenia a poznania,
- v y r á b a ť – je ľudská činnosť, ktorá má prvotný cieľ vo výrobe, ovládaní a organizovaní vonkajšej matérie, čo je oblasť techniky. Svoj cieľ a hodnotu má v účinku,
- k o n a ť – je ľudská aktivita, ktorá sa zameriava na formovanie konajúceho, na modelovanie správania v kontexte spoločného sociálne integrovaného života usporiadaného podľa sociálnych noriem,
- k o n t e m p l o v a ť , r e f l e k t o v a ť – je ľudská aktivita, ktorá skúma hodnoty na obohatenie ľudskosti, smerujúc k autenticite. Nazeranie, kontemplácia nie je čisto dielom intelektu, ale celého človeka. Nie je únik, ale aspirácia na oblasť hodnôt, ktoré prenikajú celú ľudskú aktivitu. Jej cieľ je dokonalosť a všeobecnosť. Aj keď sa priamo nezaobera organizáciou vonkajších vzťahov medzi ľuďmi alebo vecami, predsa však nezostáva indiferentná voči nim. Vplýva na ne a je nimi ovplyvňovaná. Pôsobí v oblasti praktickej a súčasne je každodenne podmienená materiálnymi faktormi.<sup>4</sup>

Faktory určujúce fenomén kultúry možno sústrediť do piatich konštitutívnych okruhov: 1. reč (jazyk), 2. technika, 3. sociálne normy, 4. hodnoty, 5. náboženstvo. Niektorí autori ich vymenúvajú podrobnejšie, čo sa vidí vhodné vzhľadom na nastolenú otázku. Zaujímavá je definícia kultúry, ktorú vyslovilo UNESCO počas Svetovej konferencie o kultúrnej politike v Mexiku roku 1982: „Za kultúru pokladáme dnes súhrn rozličných duchovných a materiálnych, intelektuálnych a citových prejavov, ktoré charakterizujú nejakú spoločnosť alebo sociálnu skupinu. Zahrňuje popri umení a literatúre i spôsob života, základné práva ľudskej bytosti, hodnotové systémy, tradície a svetonázor. Kultúra dáva človeku schopnosť rozmyšľať o sebe samom. Práve kultúra z nás robí špecificky ľudské bytosti, ktoré sú racionálne, kritické a mravné. Vďaka kultúre dokážeme rozlišovať hodnoty a rozhodovať sa pri voľbe. Človek sa prejavuje prostredníctvom kultúry, uvedomuje si seba samého, uznáva, že je vlastne neuskutočneným plánom, stále znova sa pýta, ako naplniť svoj život, neúnavne hľadá vždy nový zmysel vecí a vytvára diela, ktoré ho presahujú.”<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Porov. *ibidem*, s. 28-29

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 58.

Inšpirujúce vymedzenie termínu kultúra nachádzame v 52. bode Pastoralnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* o Cirkvi v súčasnom svete: „Pod kultúrou v širšom zmysle slova sa rozumie všetko to, čím človek cibrí a rozvíja svoje mnohoraké duševné a telesné vlohy; čím sa usiluje poznávaním a prácou podrobiť si sám svet; čím robí ľudskejší spoločenský život tak v rodine, ako aj v celom občianskom spoločenstve zdokonaľovaním mravov a ustanovizní; a napokon, čím v priebehu vekov svojimi dielami prejavuje, vyjadruje a uchováva veľké duchovné zážitky a snahy, aby mohli slúžiť mnohým, ba celému ľudskému pokoleniu.” Z toho vyplýva aj ďalšie vyjadrenie koncilu o pluralite kultúr: „podľa rozličných spôsobov používania vecí, vykonávania práce, vyjadrovania sa, praktizovania náboženstva, formovania mravov, ustanovovania zákonov a právnych zriadení, rozvíjania vied a umení, ako aj pestovania estetiky, vznikajú rozmanité spoločenské životné podmienky a rôzne formy usporiadania životných hodnôt. A tak sa zo zdedených obyčají utvára svojské dedičstvo každej ľudskej spoločnosti. Takým spôsobom sa utvára aj vyhranené historické prostredie, do ktorého je začlenený človek každého národa a každej doby a z ktorého čerpá hodnoty umožňujúce rozvoj civilizácie.”

Vyššie uvedené texty majú veľa spoločných črt, ktoré by sa dali zhrnúť do nasledujúceho výpočtu konštitutívnych prvkov kultúry: materiálna kultúra a formy jej organizácie (technológia a ekonomika); sociálne inštitúcie (sociálne a výchovné organizácie, politické štruktúry; človek a univerzum (systémy viery, kontrola moci); estetické domínium (výtvarné umenie, hudba, divadlo a tanec); jazyk.

### 3. Výzva kultúrneho pluralizmu

Ak chápeme pluralizmus kultúr ako výzvu, znamená to, že ho chápeme ako jav, ktorý môže mať pozitívne aj negatívne vyústenie: pozitívne, ak vyúsťuje v ohodnotení plurality kultúr, negatívne, keď sa transformuje na gnozeologické a etický relativizmus. Nás teda zaujíma, či a ako sa môže stať pluralizmus kultúr obohatením ľudskosti človeka.

Kultúrny pluralizmus je jednoducho faktom, je vlastne určitá nutnosť. Uznať to znamená prijať to, že kultúra nie je jednoducho len vedecké poznanie, technológia a ekonomika, ale predovšetkým spoluprirodzený fenomén ľudskej osoby a rozlišujúci znak určitého etnika, v ktorom sa narodil. Preto výraz kultúrny pluralizmus je ambivalentný, lebo môže zvyrazňovať „mnohosť v kultúre” i „mnohosť kultúr”, preto je oprávnené reflektovať kultúrny pluralizmus v oboch významoch. Zdá sa, že obidve tieto formy môžu koexistovať a spolupôsobiť v tej istej spoločnosti, predovšetkým vďaka moderným masovokomunikačným prostriedkom, ktoré preferujú utváranie akejsi „metakultúry” technologického typu. Tu sa otvára otázka: do akej miery môže prežiť tento kultúrny pluralizmus v oboch svojich podobách v tejto „metakultúre”? Evidentným sa stáva postupujúce vedecké a technologické napredovanie, ktoré podmieňuje kultúru a prináša so sebou mentalitu akejsi možnosti univerzálneho plánovania ľudských hodnôt.

V v kultúrnom pluralizme v zmysle „pluralizmu v kultúre” (napríklad: kultúra mieru, kultúra života, kultúra ambientu, kultúra solidarity, kultúra komunizmu atď.) sa identifikuje so životnou voľbou, sociálnou politikou, priemyselnou stratégiou alebo kultúrnym priemyslom; a teda všetko prichádza do vnútra obrazu, ktorým je jednotlivá kultúra, ktorou môže byť povedzme západná kultúra (ktorá uchováva aj kresťanské hodnoty). V tejto perspektíve kultúrneho pluralizmu, je pokus identifikovať jednu špecifickú kultúru, lepšie povedané vlastnú kultúru, ktorá je ľudskou kultúrou hoci je nesená ideologickou koncepciou kultúry, ktorá ospravedlňuje určitý neokolonializmus, v konfrontácii s kultúrami tretieho a štvrtého sveta.

V prípade kultúrneho pluralizmu v pluralite kultúr, kultúry sú legitimizovaním etník a uznanie toho, že kultúra je určité abstraktum (ako význam pojmu človek vo vzťahu ku konkrétnym ľuďom): existujú kultúry a nie kultúra; kultúry, ktoré vznikajú vo vnútri mnohosti ľudí, rozličných z hľadiska biologicko morfológického a etnického (jazyk, dejiny a zvyky), ktoré utvárajú ich život do rozličných foriem. Legitimizácia etnii prináša so sebou riziká (napríklad, v ich nepriepustnosti, ktorá môže v kultúrnej výmene viesť k etickému relativizmu), ale je to aj vyjadrenie obrovského bohatstva rozličnosti. Podľa kreacionistickej vízie „tieto rozdiely patria do Božieho plánu, Boh chce, aby každý dostával od druhých, čo potrebuje, a aby sa tí, čo majú osobitné „talenty”, podelili s ich dobrodeniami s tými, ktorí to potrebujú. Rozdiely pobádajú a často zaväzujú ľudí k veľkodušnosti, dobroprajnosti a podeleniu sa; podnecujú kultúry, aby sa navzájom obohacovali.”<sup>6</sup>

Výzva kultúrneho pluralizmu, v prvom ponímaní má pozitívny dôsledok, ak napokon privádza k objaveniu a posilneniu materskej kultúry. Pritom výzva kultúrneho pluralizmu v druhom význame, má pozitívny dôsledok, ak je napokon ľudský život lepšie poznaný, ocenený a rozvinutý.

Pretože môžeme získať podobné výsledky, obe chápania možno spojiť: napomáhanie ľudského života a legitimizácia (oprávnenie zdôvodnenia) etnika. Teda dnes viac ako inokedy, kultúrny pluralizmus je chápaný ako problém ( a často je skutočným problémom), pričom život v centrách urbanizácie a v štátoch sa stáva stále viac mnohoetnickým, a to vyvoláva neraz i reakcie intoletancie a tiež menej bezpečný život jednotlivcov i spoločností. Na druhej strane masovokomunikačné prostriedky umožňujú poznať existenciu a charakteristiky rozličných kultúr, pričom poukazujú ako mnohé základné prvky nie sú videné a uplatňované tým istým spôsobom. Je to aj pokúšenie skepticizmu a etického a náboženského relativizmu, ako masového fenoménu a nie iba úkazom v prostredí intelektuálnej elity.

#### 4. Analógia medzi kultúrou a ľudskou osobou

Akokoľvek sa chápe kultúra, zostáva bez diskusie fakt, že kultúra participuje na dôstojnosti človeka: vo svojich pôvodných motiváciách, každá kultúra

<sup>6</sup> *Katecizmus Katolíckej Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1998 č. 1937, s. 479.

zachováva hodnoty ľudskosti, z ktorých možno odvodzovať svetlo a silu pre poznanie hodnôt a odkrytie príspevkov, ktoré môžu byť vzájomným obohatením pri ich výmene. Je teda hlboká analógia medzi kultúrou a osobou, na rovine synchronickej ako i diachronickej, v dynamike vývoja vier a ideí, v motivácii alebo identite a v komponentoch; a to má rozhodujúci vplyv pre poznanie a uznanie kultúrnej identity a pre medzikultúrnu výmenu.

Kultúrna identita sa podobá akejsi makroštruktúre motivujúcich prvkov, v ktorých sa sústreďuje a vyjadruje život človeka, v ktorej nachádza nevyhnutné prostriedky pre svoj rozvoj pre to, aby sa stal aktívnym subjektom uznávaným a prijateľným spôsobom, schopným upevňovať a rozširovať svoju kultúru. Fungovanie motivácii zodpovedá dynamizmu kultúry, a dynamizmus vyvoláva komplexný rozvoj osôb, ktoré sa vyjadrujú v rozličných kultúrnych formách (náboženstvo, dejiny, filozofia, poézia, umenie, veda, technika, ekonómie, spoločnosť, atď.). Tak kultúra silnej motivácie môže upadnúť do absolutizácie seba samej, pričom slabo motivovaná kultúra ja v nebezpečenstve uzavretia sa do seba: v niektorých prípadoch sa kultúra stane nepriepustnou a nezúčastňuje sa na kultúrnej výmene. Pre takéto problémy neexistujú ľahké a rýchle riešenia.

Medzikultúrna výmena je možná medzi kultúrami nie príliš silnými ani príliš slabými, v ktorých funguje určitá filozofická reflexia (čo znamená schopnosť nadobudnúť určitý odstup od toho, čo je bezprostredne viditeľné); a je schopná pochopiť a uskutočniť s odstupom medziosobný dialóg: ako dialóg nie je možný bez vzájomného pochopenia, medzi partnermi dialógu, že pravda je transcendentná, analogicky výmena, dialóg, medzi kultúrami nie je možný bez jej určitej priepustnosti a analogického sebachápania transcendentnosti hodnôt, ktoré ich zakladajú. Podstatné pre kultúrnu výmenu je odhalenie archetypov, ktoré umožňuje poznať ako sa formujú kultúry, bez prílišného zdôrazňovania vízií sveta a etických volieb vlastnej kultúry. Kultúrna výmena na tejto rovine musí sa ochrániť pluralizmus oproti skepticizmu, ale musí tiež viesť k filozofickej reflexii, schopnej viesť k väčšiemu progresu všetkých k plnšiemu chápaniu pravdy o človeku.

## **5. Praktický problém Rómov**

Najväčším kultúrnym i sociálnym problémom Slovenskej republiky však je problematika Rómskej menšiny, ktoré možno podľa M. Laca zhrnúť do niekoľkých oblastí:

### **5.1. Nezamestnanosť Rómov**

Nezamestnanosť medzi Rómami dosahuje hrozivé rozmery – až 90%. Dokonca v okrese Rimavská Sobota, kde je v rámci Slovenska nezamestnanosť najvyššia, sú celé rómske dediny, v ktorých je len jediný zamestnaný – starosta. Tento jav má viaceré príčiny a katastrofálne dôsledky. Sociálna situácia nezamestnaných Rómov je zlá, svoje starosti napriek nedostatku peňazí utápajú v alkohole a páchajú kriminalitu. Všetko je so všetkým prepojené a navzájom

súvisí, inak to nie je ani s nezamestnanosťou. Vlažný vzťah Rómov k práci má svoje historické korene, Rómovia žijúci na periférii spoločnosti nevlastnili pôdu, nemali sa kde realizovať. Teraz je situácia taká, aká je, pochmúrna. Rómovia majú nízke, niekedy ani nie základné vzdelanie. Pre nízku kvalifikáciu je možnosť ich výberu ohraničená na nenáročné zamestnania, nevyžadujúce odbornosť. Rómovia však nie sú zvyknutí a naučení pracovať, prednosť dávajú poberaniu štátnych príspevkov v nezamestnanosti. Ich deti nie sú vychovávané ku vzťahu k práci, nie je im vštepovaná potreba vzdelania, zamestnania. Nízka odbornosť nie je však jedinou príčinou nezamestnanosti, často sú Rómovia uchádzajúci sa o zamestnanie znevýhodňovaní na úkor „bielych“, ktorí sú všeobecne považovaní za bezproblémovších, spoľahlivejších a pracovitejších.

### 5.2. Rómska kriminalita

Jedným zo zvlášť negatívnych a často spomínaných javov je vysoké percento trestných činov, ktoré sa pripisujú na vrub občanom rómskej národnosti. Rómska trestná činnosť je spôsobená predovšetkým ekonomickou nerovnosťou, nedostatkom základných životných potrieb, ktoré nie sú schopní, alebo ochotní zaobstarat' si zákonnou cestou, a má svoju tradíciu. Kriminalita v jednotlivých oblastiach je priamo úmerná rómskej nezamestnanosti a koncentrácii Rómov v danej lokalite a nepriamo úmerná ich sociálno-kultúrno-ekonomickému postaveniu. Časté sú prípady prepádov a krádeží. Nezriedka sú páchatel'mi aj neplnoletí a mladiství Rómovia. Väčšinou ide o krádeže menšieho významu, ale vyskytujú sa aj hromadné krádeže, ba až rabovačky, napríklad poľnohospodárskych plodín.

Známy je prípad zo Spišského Podhradia, kde po nociach celé tľupy ľudí, 98 % rómskeho pôvodu, chodili plieniť miestne polia. Majitelia polí, hoci sa pokúšali vlastnými rukami brániť svoj majetok, boli bezradní. Zúfalú situáciu sa snažilo riešiť mestské zastupiteľstvo zúfalým nariadením: bolo vyhlásené stanné právo, zákaz vychádzania vo večerných hodinách, vzťahujúce sa plošne na Rómov. Toto nariadenie bolo neskôr klasifikované ako protiústavné, diskriminujúce Rómov a obmedzujúce ich osobnú slobodu.

V Bratislave, tak ako v iných väčších mestách, sú časté prípady krádeží vo vozidlách mestskej hromadnej dopravy.

Podiel Rómov na celkovej kriminalite sa dá zatiaľ len triezvym odhadom, pretože zo všetkých kriminálnych činov je len časť nahlásená, respektíve zistená. Z tejto časti zistených trestných činov je ešte menšia časť trestných činov objasnená. V roku 1994 bolo zistených 137 713 trestných činov, z ktorých bolo 51 327 činov objasnených. Rómovia boli páchatel'mi v 13 058 prípadoch. Nezodpovedanou zostáva otázka, aký je podiel Rómov na neobjasnených trestných činoch – či nižší, alebo vyšší. Odpoveď nie je známa, sú argumenty hovoriace za obidva prípady. Ďalej sú uvádzané výsledky, pri počítaní ktorých sa vychádzalo z podielu trestných činov spôsobených Rómami na všetkých zistených trestných činoch, preto nasledujúce údaje možno považovať za najnižšiu spodnú hranicu podielu Rómov na kriminalite.

Odhadovaných okolo 290 000 Rómov predstavuje približne 5,1% obyvateľov Slovenska. Štatistický výkaz za rok 1994 ukazuje, že počtom 13 058 objasnených trestných činov sa Rómovia podieľali na celkovej registrovanej kriminalite výškou 9,5%, čo je v porovnaní s ich podielom na obyvateľstve takmer dvojnásobok. Podiel Rómov na násilnej kriminalite (vraždy, lúpeže, ublíženia na zdraví) bol 16,8%. Mravnostná kriminalita je priam doménou Rómov, ich podiel na nej bol 42,2%. Najmarkantnejšie vystupuje údaj o pohľavnom zneužívaní, na ktorom sa Rómovia podieľali svojimi 52,2%. V rámci mravnostnej kriminality sa evidujú znásilnenia (24,4 %) aj obchod so ženami (36,3 %). Na tomto mieste treba pripomenúť, že tieto vysoké čísla sú spôsobené spoločensko-historicky podmienenými kultúrnymi odlišnosťami vývoja tohto etnika, ktoré sme doteraz nedokázali pochopiť. Štatistika majetkovej kriminality Rómov tiež nechtí. Na krádežiach v bytoch majú 14,3% podiel, pri vlámaniach do obchodov a výkladných skriň dokonca 15,2% podiel.

Podiel Rómov na majetkovej kriminalite je veľký, pokiaľ máme na mysli počet trestných činov, na druhej strane je ich majetková kriminalita menšia, keď ide o výšku spôsobenej škody. Podiel Rómov na škode značnej a vyššej je pri krádežiach vlámaním len 2,4%, taktiež na krádežiach motorových vozidiel sa Rómovia podieľajú len 2,7%, čím však samozrejme nemožno Rómov ospravedlňovať.

Rómovia sa často sťažujú, že polícia nie je nestranná a policajti sa sústreďujú na Rómov, pričom bielych výtržníkov si nevšímajú. Na riešenie tohto problému sa osvedčili kombinované hliadky, kde jeden policajt je rómskej národnosti, jeho kolega je Neróm.

### **5.3. Postoj obyvateľstva k Rómom**

Na Slovensku, ako aj v iných stredoeurópskych a balkánskych krajinách prevláda nie celkom priaznivý názor na Rómov. Potvrdila to aj séria prieskumov, ktoré na jar roku 1996 uskutočnila Informačná agentúra USA (USIA) medzi občanmi Poľska, Česka, Slovenska, Maďarska, Rumunska a Bulharska. Respondenti mali odpovedať na otázku, či majú na Rómov priaznivý, alebo nepriaznivý názor. Na Slovensku sa k Rómom stavia 86% obyvateľstva záporne a 12% kladne. Tento nepriaznivý postoj k rómskemu etniku spôsobuje predovšetkým ich spôsob života, vysoký podiel na kriminalite, veľká nezamestnanosť, skazená morálka a najmä nezájum o zmenu svojho postavenia. Občania sú nepokojní s tým, že väčšina Rómov nepracuje a namiesto toho poberajú rôzne podpory a prídavky. Najnegatívnejšie sa k Rómom stavajú obyvatelia Rumunska (88% nespokojnosť), pravdepodobne je to spôsobené tým, že v Rumunsku je rómska menšina najpočetnejšia v rámci všetkých európskych štátov – odhaduje sa až na 2 milióny. V krajinách západnej Európy nespokojnosť s Rómami prakticky ne-existuje, to je spôsobené pomerom počtu Rómov k ostatnej populácii, ktorý je nízky (0,01% – 0,6%), čo spôsobuje, že Rómska problematika v týchto štátoch nie je tak vypuklá. Inak povedané málo Rómov, málo problémov, a tým pádom



aj malá nespokojnosť. Ako inde, aj u nás sa Rómovia stávajú obeťami rasovo motivovaných útokov. Predovšetkým sympatizanti hnutia skinheads ráznym spôsobom dávajú najavo svoju nenávisť, ba až nevraživosť ku príslušníkom róm-skej menšiny, ich nesprátnosť je umocnená silnými antirómskymi predsudkami. Na tomto mieste chcem podotknúť, že hoci sú Rómovia ako rasa neraz cieľom rasisticky motivovaných útokov, táto práca vo svojej podstate nie je zameraná na rozsiahly problém rasovej neznášanlivosti, ktorý sa dotýka nielen Rómov.<sup>7</sup>

Vážnosť problematiky rómskej menšiny si uvedomuje aj vláda Slovenskej republiky, ktorá vytvorila samostatnú funkciu vládneho splnomocnenca pre otázky Rómov. V jeho štatúte mu určila nasledujúce hlavné úlohy:

„(1) V rozsahu svojej pôsobnosti splnomocnenec plní tieto úlohy:

- a) Navrhuje a realizuje opatrenia v súčinnosti s ústrednými orgánmi štátnej správy, miestnymi orgánmi štátnej správy, orgánmi územnej samosprávy a mimovládnyimi organizáciami.
- b) Pripravuje podklady a stanoviská na rokovanie vlády SR.
- c) V spolupráci so zainteresovanými inštitúciami pripravuje, zadáva a vyhodnocuje programy zamerané na zlepšenie postavenia príslušníkov rómskych komunít v spoločnosti s dôrazom na:
  1. zvyšovanie vzdelanostnej úrovne a prípravu na povolanie,
  2. zlepšenie životných podmienok v obciach s rómskymi osadami,
  3. zvyšovanie právneho vedomia,
  4. zvyšovanie aktívnej účasti Rómov na verejnom živote a správe vecí verejných,
  5. využívanie ľudského a pracovného potenciálu,
  6. vedecké skúmanie problematiky rómskych komunít,
  7. aktívnu účasť na medzinárodných projektoch zameraných na zlepšenie života rómskych komunít.
- d) Organizuje porady zainteresovaných orgánov a inštitúcií a po dohode s nimi navrhuje príslušné opatrenia a závery.
- e) Vyjadruje sa ku koncepciám vypracovaným orgánmi štátnej správy, orgánmi územnej samosprávy a inými zainteresovanými inštitúciami, ktoré sa týkajú riešenia záležitostí rómskych komunít.
- f) Navrhuje a vyjadruje sa k použitiu prostriedkov štátneho rozpočtu vyčlenených na riešenie záležitostí rómskych komunít.
- g) Kontroluje prijaté a realizované opatrenia v súčinnosti s ústrednými orgánmi štátnej správy, miestnymi orgánmi štátnej správy, orgánmi územnej samosprávy a mimovládnyimi organizáciami, aj prostredníctvom administratívnych kapacít úradu.

<sup>7</sup> M. Laco, *Rómsky problém*, <http://www.mlaco.sk/projekty/romovia/>

(2) Splnomocnenec každoročne do konca marca predkladá vláde SR správu o svojej činnosti, vrátane činnosti úradu, a o dosiahnutých výsledkoch za obdobie predchádzajúceho roka.”<sup>8</sup>

Ako sme uviedli, podľa expertných odhadov tvorí rómska menšina na Slovensku asi pol milióna obyvateľov, avšak v sčítaní ľudu v roku 2001 sa tejto národnosti prihlásilo iba 89 920 obyvateľov SR, čo predstavuje 1,7 %, čo je oproti roku 1991 nárast o 0,3 %. Podľa názoru odborníkov, rómske etnikum len postupne získava určité sebavedomie, a teda aj ochotu prihlásiť sa ku svojej národnosti. Po druhej svetovej vojne sa uskutočnilo viacero súpisov rómskeho obyvateľstva na Slovensku, ktoré vyústili v sedemdesiatych rokoch do evidencie národných výborov, ktoré slúžili ako podklad pre vyplácanie sociálnych dávok. Podľa tejto evidencie žilo v roku 1989 na Slovensku 253 943 Rómov, čo je v podstate posledný objektivizovaný celoštátny údaj o počte rómskeho etnika, ktorý je k dispozícii.<sup>9</sup>

Je teda pravdepodobné, že časť Rómov nebola zahrnutá do tohto zisťovania. Išlo hlavne o tých, čo sa integrovali do majoritnej populácie. Napriek uvedenej výhrade možno tieto údaje považovať za dostatočne spoľahlivé a objektívne informácie o rómskom obyvateľstve v oblasti demografického vývoja, ekonomickej aktivity, úrovne bývania, vzdelanosti a celkovej životnej úrovne. Okrem súpisov a zisťovaní v rámci sčítania obyvateľov existovali aj niektoré nepravidelné alebo jednorazové zisťovania napríklad v oblasti zdravotníctva. V súčasnosti sú k dispozícii tiež špeciálne zisťovania niektorých mimovládnych organizácií, obvykle v rámci projektov na podporu a rozvoj rómskeho etnika. Zaujímavé je, že v povojnových sčítaniach obyvateľov pred rokom 1991 sa mohli občania prihlásiť len k vybraným národnostiam. Rómska národnosť medzi nimi nebola, a tak sa Rómovia museli prihlásiť k inej ako rómskej národnosti. Tento aspekt je zaujímavý aj v súčasnosti, keď sa väčšina Rómov nehlási k rómskej národnosti a vzniká otázka, ktorú národnosť si vyberú. V roku 1980 sa zhruba 75 % Rómov prihlásilo k slovenskej národnosti, 20 % k maďarskej a zvyšných 5 % pripadlo na všetky ostatné národnosti. Je zrejmé, že Rómovia sa hlásili k tej národnosti, ktorá na danom území prevládala. Nie je dôvod domnievať sa, že v súčasnosti je to inak.<sup>10</sup>

Ďalšie zaujímavé zistenia uvádza správa Ministerstva školstva SR „Slovenské školstvo na križovatke tisícročí. Vývoj v rokoch 1989 - 1999. Výchova a vzdelávanie Rómov je výsostne aktuálna problematika, no nielen teraz, ona bola vždy aktuálna najmä pre majoritné obyvateľstvo od samotného príchodu Rómov

---

<sup>8</sup> Hlavné úlohy splnomocnenca. In: *Štatút splnomocnenca vlády Slovenskej republiky pre rómske komunity (vládou SR schválený 17. decembra 2003, uznesenie č. 1196/2003)* <http://www.vlada.gov.sk/orgovanova/statut.html>

<sup>9</sup> B. Vaňo, *Demografická charakteristika rómskej populácie v S*, INFOSTAT – Výskumné demografické centrum, Bratislava 2001, s. 7.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 11.

do Európy. Preto aj v súčasnosti je existencia rómskej menšiny internacionálnou dimenziou – rómska problematika prekračuje hranice štátov, znamená komplex problémov od nezamestnanosti, cez bývanie, vzdelávanie až po diskrimináciu a prejavy otvorenej či skrytej formy rasizmu. Prítom rasové útoky nie sú iba ojedinelým prejavom niektorých militantných skupín. Latentné prejavy rasovej nenávisťi sú zakorenené v celej spoločnosti. Diskriminácia je vo väčšine majoritných spoločností – najmä v strednej, východnej a južnej Európe – prítomná. Aj majoritná slovenská spoločnosť odmieta Rómov ako spoluobčanov. Väčšina ľudí málo pozná Rómov, málo o nich vie, nepozná ich históriu a kultúru. Verejná mienka je naladená protirómsky.<sup>11</sup>

Odborníci odhadujú, že v súčasnosti žije v Slovenskej republike 480 až 520 tisíc Rómov. Podľa odhadov žije v Európe v súčasnosti 7 až 8,5 miliónov Rómov. Zatiaľ čo nerómske rodiny majú priemerne 1,5 detí, rómske 4,2 detí. Príslušníci rómskej národnosti žijú v diaspore takmer v každom okrese SR, s veľkou koncentráciou na východnom Slovensku. Polovicu zo sedem až osem miliónov Rómov Európy tvoria deti v školskom veku. V rokoch 1985-1988 sa uskutočnil prieskum v 10, respektíve 12 štátoch Európy o úrovni vzdelávania rómskych detí. Podľa jeho výsledkov 30 až 40 % detí nenavštevuje školu pravidelne, 50 % nebolo v škole nikdy, malé percento pokračuje v štúdiu na strednej škole. Deti dosahujú slabé výsledky v čítaní a písaní. 54 % dospelých Rómov Európy sú analfabeti. Na Slovensku je to len asi 12 %, no niekde je to 80 až 100 %<sup>12</sup>.

Na rozdiel od vzdelávania detí maďarskej národnosti v Slovenskej republike, ktoré majú k dispozícii celý školský systém v materinskom jazyku, vzdelávanie rómskych detí sa uskutočňuje v inom ako ich materinskom jazyku. Táto situácia je spôsobená aj tým faktorom, že kodifikácia spisovného jazyka nie je ustálená, a tiež nedostatočným záujmom rodičov rómskych detí o školy s vyučovaním rómskeho jazyka a literatúry, ktoré okrem toho existujú iba ojedinele. Škola a vzdelávanie v ponímaní väčšinového obyvateľstva európskych štátov v hodnotách rodinnej výchovy Rómov priniesla zvrät. Škola ako inštitúcia, ktorá vzdelanie vnucuje, je pre nich nežiaduca. Rómski rodičia majú na ňu zväčša zlé spomienky. Deti si ku škole vytvárajú záporný až odmietavý vzťah, pretože sú vychovávané v strachu zo všetkého cudzieho. Ťažko chápu, že sa musia oddeliť od starších, že nemôžu naplno vyjadriť svoje city a že sa musia ovládať. Škola predstavuje iné zvyky, iné hodnoty a postoje, než je dieťa zvyknuté z rodiny. Rómske dieťa rozpráva v škole iným, preň cudzím jazykom, než doma. Takéto deti sa dostávajú do skupiny neprispôsobivých a niekedy mentálne postihnutých. Donucovací prístup pri vzdelávaní rómskych detí sa využíva už od počiatkov zavádzania povinnej školskej dochádzky. Tieto prostriedky sa

<sup>11</sup> Porov. *Slovenské školstvo na križovatke tisícročí vývoj v rokoch 1989–1999*. Bratislava ÚSIPI, s. 131, (<http://www.uips.sk/download/sskt/kapitola5.pdf>).

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 132.

používali už v 19. storočí. Prvoradá bola dochádzka do školy. Deti, ktoré nestačili tempu, zaostávali, opakovali ročníky alebo boli presúvané do tzv. osobitných škôl. Rodičia týchto detí považovali návštevu školy za ich trápenie, preto deti do školy neposielali. Napriek systému donucovania mnohí Rómovia, asi 5 % , úspešne absolvovali stredoškolské i vysokoškolské štúdium a stali sa z nich kvalifikovaní odborníci.<sup>13</sup>

Vzdelanie však napriek tomu malo u Rómov vždy vysokú hodnotu, ale pod vzdelaním sa rozumelo vzdelanie v tradičnej rómskej kultúre, jazyku, etike a rómskych remeslách. Malo zabezpečiť, aby sa dieťa naučilo všetkému, čo umožňuje život v rodine, komunite a obci. Ku vzdelaniu patrilo aj slušné správanie. Na to, aby sa človek naučil to, čo je potrebné pre život, nepotreboval knihy. Učilo sa zvykaním, napodobňovaním, pozeraním a vnímaním ukazovaného. Profesia sa vyjadrovala aj symbolicky. Rómske dieťa sa teda učí akosi samočinne, vnímaním toho, čo robia iní. Je zvyknuté zúčastňovať sa na rozhodovaní spolu s ostatnými. Škola od neho vyžaduje, aby pracovalo samostatne. Rómske dieťa nenájde v nijakej učebnici obrázok Róma, v ktorom by mohlo vidieť svojho otca alebo matku, či svojich súrodencov. V prípade rómskych detí môže vzdelávanie z donútenia pôsobiť kontraproduktívne.<sup>14</sup>

Positívny je počín Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, ktorá zriadila katedru rómskej kultúry. Táto univerzita sa venuje príprave učiteľov pre školy národnostných menšín. Zriadila tiež osobitný trojročný bakalársky študijný program učiteľstvo a vychovávateľstvo pre prácu s deťmi zo znevýhodneného výchovného a sociálneho prostredia. Program sa uskutočňuje na pracovisku umiestnenom v Spišskej Novej Vsi, uprostred regiónu s vysokou koncentráciou rómskej populácie. Toto štúdium zabezpečuje špeciálnu prípravu učiteľov, ktorí pôsobia v triedach materských a základných škôl pre východoslovenský región, kde žije najviac obyvateľov rómskej národnosti. V Košiciach vznikol Klub učiteľov rómskych detí. K sebauvedomeniu Rómov môže výrazne prispieť štúdium histórie Rómov, výskum a kodifikácia spisovného rómskeho jazyka, spoznávanie a uchovávanie rómskych kultúrnych tradícií, rozšírenie programov prípravy dvojjazyčných učiteľov pre základné a stredné školy, ktoré navštevujú rómske deti, vyššie vzdelávanie talentovanej rómskej mládeže. Cenným prínosom je aj fungovanie rómskeho Divadla Romathan v Košiciach. Medzi hlavné priority Ministerstva školstva SR patrí výchova a vzdelávanie mladej rómskej generácie.<sup>15</sup>

## 7. Snahy Katolíckej cirkvi pomôcť Rómom

Konferencia biskupov Slovenska si uvedomuje osobitnú dôležitosť pastoraácie Rómov, preto zriadila aj svoju radu pre Rómov a menšiny, ktorá sa venuje koordinácii tejto špeciálnej pastoraácie. V rámci Pastoračného a evanjelizačného

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 134.

plánu Katolíckej Cirkvi na Slovensku 2001 až 2006 venuje osobitnú kapitolu problematike Rómov. V troch bodoch sa zaoberá o súčasnou situáciou, cieľmi a podáva odporúčania.

- a) Ján Pavol II. hovorí, že pokoj, po ktorom ľudstvo túži, je Božím darom, ovocím pravdy a spravodlivosti. Sme teda presvedčení, že obnovu spoločnosti, v intenciách týchto slov, nemožno dosiahnuť bez uplatňovania týchto hodnôt na všetkých úrovniach. Konkrétne to znamená ísť k chudobným, opusteným a odsunutým na okraj – k Rómom.
- b) Mladých Rómov nachádzame v súčasnom svete bez oporných bodov pre životnú orientáciu. Tak sa stávajú obeťami rôznych ponúk. Chýba im celkový zmysel života a spoločenskej i osobnej angažovanosti. Výchovný vplyv rodiny, školy a Cirkvi je oslabený, čo sa prejavuje v základnom vzdelaní všeobecnom i náboženskom. Rómom často chýbajú hlbšie osobné vzťahy a vedomie vlastnej hodnoty. Charakteristická je pre nich veľká zraniteľnosť. Mladí nie sú dostatočne pripravení na založenie rodiny, a to ani duchovne, ani hmotne. Náboženské prejavy Rómov sú pre majoritné obyvateľstvo málo zrozumiteľné. Len v ojedinelých prípadoch sa podarilo Cirkvi vstúpiť do tohto prostredia nielen s prítlačivou, ale aj s účinnou evanjelizáciou.

Cieľom je zjavovať Ježiša Krista, jeho hlboké pochopenie, záujem o človeka a zmysel pre všetko ľudské. Spolu s tým prinášať im Božie kráľovstvo, t.j. byť pre Rómov zrozumiteľným znakom a nositeľom Božej lásky k nim.

Trpezlivou systematickou prácou, dôrazom na ideály im pomáhať k spoluzodpovednosti, uvedomeniu si vlastnej dôstojnosti pred Bohom, a tak odstraňovať jestvujúce napätia nielen na povrchu, ale aj v hĺbke. Toto všetko je možné vo farnosti, ktorá sa otvára Rómom a vytvára ovzdušie, do ktorého budú radi prichádzať.

Konferencia biskupov odporúča:

- a) prehľbovať spoluprácu medzi Komisiou pre pastoraáciu Rómov a miestnymi farármi, ktorí sú uskutočňovateľmi pastoračného plánu;
- b) spoznávať hodnoty rómskej kultúry so zámerom využiť ich pre evanjelizáciu. Ak má farnosť existovať ako živý a rastúci organizmus, musia sa všetci jej členovia učiť podeliť sa o svoje práce, zdroje a sily, ale aj o radosti a problémy;
- c) preventívnym systémom zviditeľniť základné hodnoty: úcta k osobe, dôvera v človeka, záujem, otvorenosť, ochota počúvať, bratstvo, solidárnosť;
- d) budovať pastoračné centrá nachádzajúce sa v rómskom prostredí, ktoré budú organizovať rómske púte, biblické súťaže, pripravovať katechetické materiály a budú slúžiť ako modelové pracoviská;
- e) budovať farskú komunitu ako animačné jadro; čiže tvoriť a oživovať miestne skupiny laikov v jednotlivých farnostiach tak, aby sa rómska osada stala misijnou stanicou pre jednotlivé farnosti;
- f) rozširovať kňazskú a katechetickú kvalifikáciu v pastoraácii a v riadení spoznávaním a zohľadnením rómskej kultúry;

g) vo farnostiach s veľkým percentom Rómov vytvoriť projekt personálneho rozvoja so zabezpečením formácie prípravy.<sup>16</sup>

### **7.1. Príklad pastorácie Rómov**

Veľmi pekným príkladom je pastorácia Rómov v Bardejove, ktorú uskutočňujú saleziáni. Ako konštatujú sami saleziáni, pastorácia Rómov je veľmi náročná a dlhodobá práca a jej výsledky nevidieť hneď. Pastorácia na Poštárke, v prímestskej časti Bardejova na východnom Slovensku, kde je asi 1 000 Rómov, začala v roku 1990, keď sem začala chodiť sestra Anastázia, členka rádu baziliánok. Čoskoro sa k nej pridala salezián Peter Bešény, ktorý začal s pastoráciou rómskej mládeže. Saleziáni tu teraz majú stredisko, do ktorého dochádzajú z mesta. Konštatujú, že pastorácia Rómov sa nedá robiť iba spôsobom vysluhovania sviatosti a slúžením sv. omši. Vyžaduje si to veľa činnosti v oblasti sociálnej práce a vzdelávania. Na začiatku si však treba získať rómske obyvateľstvo, ktoré je veľmi špecifické. Veľkú úlohu tu hrajú city a emócie. Ich mentalita je úplne iná ako mentalita majoritného obyvateľstva. Treba obojstranne prelomiť predsudky, potom sa vytvorí veľmi hlboký vzťah. V tomto saleziánskom stredisku majú rómske deti, ktorých sem pravidelne chodí okolo 150, možnosť hrať stolný futbal i skutočný futbal, ktorý milujú nielen chlapci, ale aj dievčatá. V zime je na ihrisku veľké klzisko, ale neraz puk vystrieda futbalová lopta. Dievčatá majú kurzy varenia, pečenia a šitia. Nechýbajú ani rozličné krúžky, ako spevácky a rezbársky.<sup>17</sup>

Problémom Rómov je i to, že žijú tri generácie v jednej domácnosti často v stiesnených podmienkach. Spáva sa na rozťahovacích posteliach a na každej voľnej ploche bytu. Niet sa čo čudovať, že deti trávajú väčšinu času vonku a nemajú sa kde učiť. Druhým problémom je, že keď deti začnú chodiť do školy, nevedia dobre po slovensky, čo im v prvých ročníkoch robí nemalé problémy. Dnes časť týchto problémov rieši televízia, ktorá je prítomná v každej domácnosti, a to doslova aj v prípade „keby na chlieb nebolo“. Vzhľadom na túto situáciu majú aktivity v oblasti vyučovania detí na Poštárke veľmi dôležitú úlohu. Na poschodí objektu oratória sú dve triedy, ktoré fungujú ako prvé dva ročníky základnej školy. Dopoludnia sa vyučuje, potom idú deti domov na obed a poobede sa vrátia na doučovanie, ktoré robia v rámci plateného projektu ich vlastní učitelia. V doučovaní vo vyšších ročníkoch pomáhajú aj študentky Pedagogickej fakulty Prešovskej univerzity z Prešova. Vedľa budovy pastoračného centra a oratória je materská škôlka, ktorú má na starosti sestra Anastázia. Predškolská príprava má veľký význam vzhľadom na to, že deti nevedia dobre po slovensky.

Viera Rómov je prirodzená, každý vie, že Boh jestvuje. Sú však dosť poverčiví, majú veľa vlastných zvykov a tradícií. Vo viere sú dosť citoví. Návšteva

---

<sup>16</sup> Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2001-2006 bod č. 6. 2.

<sup>17</sup> L.Kohút, *Bardejov – výkladná skriňa pastorácie Rómov*, „Nové dimenzie“ 2002 nr 3.

kostola ja pre nich zväčša povinnosťou, na sv. omšu prídu často preto, lebo tam idú ich kamaráti. Majú obdobia, keď chodia dosť pravidelne na sv. omšu, ktoré striedajú obdobia absencie. Niektorí však berú náboženský život veľmi zodpovedne. Problémom je sviatostné manželstvo, veľmi často žijú ako druh a družka. Zaujímavé je však, že aj v takom prípade je dôležitá vernosť. V lete sa zúčastňujú na rómskej púti v Gaboltove. Púť je v rómskom jazyku a zameraná na rómsku mentalitu. Saleziáni hovoria, že pastorácia Rómov je istý druh misijnej práce.

\* \* \*

Možno konštatovať, že v ostatných rokoch sa problematike plurality kultúr a osobitne rómskej menšiny na Slovensku venuje zvýšená pozornosť tak zo strany vlády, ako i mimovládnych inštitúcií. Problém však nie je taký jednoduchý ako si jeho riešenie predstavovali prominenti socialistického režimu, že stačí zmeniť podmienky rómskeho obyvateľstva, nast'ahovať ich do takých istých bytov, ako má väčšinové obyvateľstvo, donútiť ich posielat' deti do školy, zakázať kočovanie, a tým samým sa problém vyrieši. Ukazuje sa stále naliehavším pochopiť kultúru Rómov zvnútra a pomôcť im samým, aby si sami začali pomáhať. To je pozitívna črta mnohých podporných programov. Významné miesto tu zohráva Katolícka cirkev, ako to vidieť na príklade, ktorý sme uviedli. Riešenie problému však zostáva veľmi dlhodobou záležitosťou, ktorá sa nedá merať na roky, ale pravdepodobne ju treba merať na generácie.

## Slovak Catholicism Within a Pluralism of Cultures

### SUMMARY

Contemporary Slovakia is becoming more pluralistic, not because of increasing democratisation, but because of the variety of nationalities which inhabit its borders. The most recent research shows that a fifth of her 5.5 million inhabitants belong to ethnic minorities. Amongst them, one can find Roma gypsies, Ukrainians, Russians, Hungarians, Pakistanis, Vietnamese, Bengalis and others. All of these groups wish to preserve their language and culture. The Catholic Church in Slovakia sees this pluralism as a problem, but also as a challenge to build new pastoral structures. The author of the present article, taking as his point of departure some theoretical considerations concerning the anthropology of culture and the analogy between culture and the human person, shows that the birth of a new mentality within the pluralism of cultures in Slovakia is a sign of the times which requires a response from Christians. A separate and particular problem is the ethnic minority of Roma gypsies with its positive and negative aspects. Closed in themselves, they require special attention, so as to be able to become more open to new dimensions of social and cultural life. This requires a new base of elementary and higher education and, above all, the building of mutual trust.



## Duchowość ateisty. Dyskusja z André Comte-Sponvillem

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja Bobolanum  
Warszawa

Na przełomie lat 2006/2007 dużą popularnością we Francji cieszyła się książka francuskiego filozofa, André Comte-Sponville'a, pt. *Duch ateizmu. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*<sup>1</sup>. Jej autor określa siebie jako ateistę. Niemniej deklaruje przywiązanie do wartości judeochrześcijańskich oraz promuje specyficzną rozumianą duchowość bez Boga, w której centrum znajduje się doświadczenie immanencji. Jest to doświadczenie jedności natury, człowieka i kosmosu – doświadczenie Całości, ale takiej, w której nie ma miejsca na transcendencję i na Absolut, a zwłaszcza na Boga osobowego. W tym sensie bliższy jest mu buddyzm, taoizm i konfucjanizm niż chrześcijaństwo, z którego wyrósł i które do 18. roku życia było jego religią.

Jego duchowość zasadza się na odrzuceniu istnienia Boga i wiary w Niego, czego konsekwencją jest odrzucenie religii i wybranie ateizmu jako doktryny tłumaczącej rzeczywistość i nadającej sens jego egzystencji, oraz przeżywanym doświadczeniem, także tym określanym jako mistyczne, gdyż, jak stara się udowodnić w swojej książce, także ateista może być mistykiem.

Książka składa się z trzech części. W części pierwszej Comte-Sponville dowodzi, że nie tylko jednostki, ale i całe społeczeństwa mogą się obejść bez religii. W części drugiej przytacza sześć argumentów, które go przekonują, by nie wierzyć w istnienie Boga. Natomiast w części trzeciej opisuje, na czym polega duchowość ateisty jako duchowość bez Boga, wypływająca z doświadczenia jedności z naturą, kosmosem i bytem. Podstawowa kwestia dotyczy wiary w istnienie Boga. Konsekwencją jej odrzucenia jest odrzucenie religii rozumianej jako relacja człowieka do Boga, oraz opowiedzenie się za takim rodzajem duchowości, w której nie ma miejsca na Boga i relację do Niego. Jest to duchowość ateisty.

---

<sup>1</sup> A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris 2006. Wszystkie cytaty z tej książki zaznaczone są przez podanie numeru strony na końcu cytowanego tekstu.



Jak w każdej duchowości, także w centrum duchowości ateisty znajduje się doświadczenie. Duchowość wiąże się z doświadczeniem tego, co absolutne, wieczne, nieskończone. Doświadczenie jest czymś innym niż filozoficzna metafizyka czy teologia. Choć przedmiot, o którym mówią, jest ten sam, niemniej metafizyka czy teologia oznaczają stosunek intelektualny do absolutu, natomiast duchowość odnosi się do jego doświadczenia. Metafizyka czy teologia bez duchowości są ciekawe na poziomie intelektualnej refleksji, ale niewystarczające, by nadać sens życiu człowieka w jego wymiarze egzystencjalnym. Myślę, że stanowi to jeden z zasadniczych powodów odchodzenia wielu chrześcijan od wiary. Ich życie religijne jest, lub w pewnym momencie staje się, puste, nie ma w nim doświadczenia Boga. Religia zostaje wypłukana z swej istoty i zredukowana do nic niemówiących rytów i moralnych nakazów.

W pewnym sensie potwierdza to droga André Comte-Sponville'a. Jego wybór postawy ateizmu wynikał najpierw nie z intelektualnych przemyśleń, ale z braku doświadczenia Boga na pewnym etapie życia. Było to na początku lat 70., gdy miał lat 18. Urodził się w 1952 r. w rodzinie katolickiej, choć niepraktykującej. Do wiary przybliżył się, gdy miał lat 15/16. Zaangażował się wówczas w duszpasterstwo młodzieżowe przy liceum, do którego uczęszczał. Jeździł na rekolekcje, modlił się. W jednym z wywiadów wspomina, że duży wpływ odegrali jego ówcześni duszpasterze. Przyszedł maj 1968 r., miał lat 16. Zafascynowały go idee marksistowskie. „Na początku Bóg przestał mnie interesować, potem przestałem wierzyć” – oto, jak w jednym z wywiadów opisuje swoje przejście na ateizm. I nieco dalej: „Mój ateizm dzisiaj wydaje mi się bardziej wolny, niż były zarówno moja wiara w wieku 16 lat i mój ateizm w wieku 18 lat. Niemniej jest on dużo bardziej wypadkową historii, niż wolnego wyboru”<sup>2</sup>. Wybór ateizmu wynika przede wszystkim z braku doświadczenia Boga i utraty wiary w Niego, którą, jak mówi Pismo Święte, niesiemy w glińnianych naczyniach.

Comte-Sponville argumentuje, że ateista również jest człowiekiem ducha i dlatego ma prawo do duchowości. Jego duchowość nie jest jednak relacją do absolutu, który jest transcendentny w stosunku do świata, ale jest duchowością zamkniętą w immanencji, bo absolut jest w immanencji. Choć ateista może być człowiekiem przywiązany do pewnych wartości ukształtowanych przez tradycję judeochrześcijańską, to nie będzie człowiekiem religijnym, gdyż o istocie religii stanowi relacja z Bogiem oparta na wierze. Jego duchowość jest więc duchowością bez religii i bez Boga. Książka francuskiego filozofa jest przykładem takiej właśnie duchowości. Przekonuje mnie ona przede wszystkim w jednej kwestii, a mianowicie, że duchowość wyrasta i oparta jest na doświadczeniu absolutu. Jaki absolut, taka duchowość, bo – jak słusznie pisze

<sup>2</sup> *Un entretien avec André Comte-Sponville „Athée, mais pas châtré de l'âme”*, „Le Monde des Religions” 2006, nr XI-XII, s. 36.

Comte-Sponville – także ateizm jest wiarą, a dokładniej mówiąc, wierzeniem w to, że Boga nie ma<sup>3</sup>.

## 1. Duchowość bez religii

Pierwsza część książki jest poświęcona religii. Autor pyta o jej istotę oraz o to, czy można obyć się bez religii nie tylko na poziomie jednostek, ale i całych społeczeństw. Francuski filozof zaczyna swoją refleksję od pytania, czym jest religia. Definiuje religię w podwójnym sensie: szerokim i zawężonym. Píše: „Nazywam »religią« całą organizację wierzeń i rytów odnoszących się do rzeczy świętych, nadprzyrodzonych i transcendentnych (jest to sens szeroki tego słowa), a szczególnie dotyczących jednego lub wielu bogów (jest to sens zawężony) – wierzeń i rytów, które łączą w jedną wspólnotę moralną lub duchową tych, którzy się w nich odnajdują, lub je praktykują” (s. 16).

Po przytoczeniu takiej definicji Comte-Sponville stwierdza, że, jego zdaniem, buddyzm nie jest religią, a to przede wszystkim dlatego, że nie wyznaje wiary w żadnego boga. Natomiast religie monoteistyczne, jak judaizm, islam i chrześcijaństwo, są religiami i to w zawężonym sensie podanej definicji. Zatem istotna dla religii jest wiara w istnienie jednego lub wielu bogów oraz relacja człowieka do niego (do nich) oparta na wierze. I właśnie tak rozumianą religię Comte-Sponville odrzuca jako niepotrzebną dla człowieka w szukaniu i realizowaniu sensu własnego życia.

Przywołuje osobiste doświadczenie. Píše, że od kiedy jest ateistą, czuje, że żyje lepiej. Jest człowiekiem bardziej świadomym i wolnym, jest człowiekiem szczęśliwym. Uczciwie jednak przyznaje, że jego doświadczenie szczęścia, jakie znalazł w ateizmie, nie jest dowodem na to, że ateizm jest jedyną drogą, na której człowiek może stać się wolnym i szczęśliwym. Temu jego świadectwu można by przeciwstawić tysiące innych – ludzi, którzy stali się szczęśliwi dzięki religii. Więcej, Comte-Sponville dostrzega w religiach siłę, której nie ma ateizm. Uważa, że największą siłą religii jest to, iż wiąże one ludzi z sobą groźba piekła, które jest dużo groźniejsze niż nicość, o której mówi ateizm. Definiowanie siły religii przez kategorię strachu przed piekłem uważam za całkowite minięcie się z jej istotą. W każdym razie nie jest to istota chrześcijaństwa ani żadnej innej religii monoteistycznej. Zresztą groźby piekła nie przeszkodziły filozofowi francuskiemu w odejściu od chrześcijaństwa w wieku 18 lat.

---

<sup>3</sup> W teologii katolickiej istnieje rozróżnienie na „wiarę” i „wierzenie” (ang.: *faith/belief*, fr.: *foi/croyance*): wiara oznacza przyjęcie przez łaskę prawdy objawionej, wierzeniem natomiast określa się „ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i Absolutu”; Deklaracja *Dominus Iesus*, nr 7. Ponieważ dla André Comte-Sponville takie rozróżnienie jest czymś obcym, dlatego nie będę się nim zasadniczo posługiwał.

Rzeczywistą siłą religii jest natomiast to, że z wiarą w Boga związana jest wiara w życie wieczne i nadzieja życia wiecznego, wiara w to, że wraz ze śmiercią życie człowieka zmienia się, ale nie kończy. Jest to nadzieja i pocieszenie, jakie religie dają wierzącemu wobec tajemnicy śmierci, zwłaszcza śmierci kogoś bliskiego. Sam Comte-Sponville przyznaje, że wobec wydarzenia śmierci osób najbliższych ateista jest całkowicie bezradny i zdruzgotany. Żadnego pocieszenia ani nadziei. „Jak bardzo chciałoby się wówczas wierzyć w Boga! Jak bardzo niekiedy zazdrości się tym, którzy wierzą! Przyznamy: jest to silny punkt religii, gdzie są one nie do pokonania” (s. 20-21). Wiara w życie wieczne oraz rytualny sposób pożegnania osób, które odeszły, są silnymi punktami religii. Ale czy to znaczy, że jest to argument za tym, by w Boga uwierzyć i przyjąć religię? Dla wielu tak, ale nie dla Comte-Sponville’a. Wręcz przeciwnie, dla niego jest to kolejna racja za tym, by w Boga nie wierzyć. Woli wybrać beznadzieję niż nadzieję, jaką dają religie. Uważa bowiem, że w ten sposób nie oszukuje siebie ani innych i pozostaje realistą. Wobec sytuacji granicznych, jak śmierć osoby bliskiej, woli wybrać bunt niż modlitwę do Boga. Uważa bowiem, że „siła religii w takich właśnie momentach jest niczym innym jak naszą własną słabością wobec nicości” (s. 22). Chciałoby się zapytać: Czy to oznacza bycie realistą? Czy realistą wobec tajemnicy rzeczywistości jest redukcja wszystkiego do pozytywizmu materialistycznego i odrzucenie nadziei?

Przykład Comte-Sponville’a i wielu nam współczesnych pokazuje, że na poziomie życia osobistego można obejść się bez religii. W swojej refleksji francuski filozof idzie dalej i pyta, czy całe społeczeństwa mogą się obyć bez religii. Odpowiedź, jego zdaniem, zależy od tego, co uważa się za istotne w religii. Jeśli religia oznacza w i a r ę w B o g a, Pana i Stworzyciela, to jego zdaniem, całe społeczeństwa mogą obejść się bez religii. Twierdzi, że tak właśnie jest w Europie Zachodniej. Natomiast jeśli przez religię rozumie się w i ę ż s p o ł e c z n ą, która tworzy wspólnotę, oraz wierność wartościom, które są przekazywane – to w takim sensie żadne społeczeństwo, które pragnie przetrwać, nie może obejść się bez religii, choć w sensie ścisłym nie jest to już religia<sup>4</sup>.

Odnosząc się do stwierdzenia, że historia pokazuje, iż całe społeczeństwa mogą obejść się bez religii, należy powiedzieć, że nie jest ono takie jednoznaczne, jak je przedstawia francuski filozof. Nie jest jednoznaczne już z perspektywy historycznej i socjologicznej, gdyż nawet w krajach komunistycznego systemu totalitarnego przez dziesiątki lat nie udało się całkowicie wykorzenić religii ze świadomości i życia ludzi. Zjawisko sekularyzacji, rozwijające się na Zachodzie, też tego w 100% nie dokonało, bo choć wielu ludzi rzeczywiście odchodzi od wiary w Boga, to jednak są i tacy, którzy do tej wiary powracają. Nie ma społeczeństw całkowicie ateistycznych.

<sup>4</sup> Jest to jedna z wielu różnic między ateizmem Comte-Sponville’a a ateizmem sztan-darowego obecnie ateisty europejskiego, Anglika, Richarda Dawkinsa; zob. tenże, *Bóg urojony*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

W tym, co zostało wyżej powiedziane, interesująca jest dokonywana przez wielu redukcja religii do więzi społecznej oraz wierności wartościom moralnym, kulturowym i duchowym. On sam takiego redukcjonizmu nie akceptuje, dlatego nie określa siebie jako człowieka religijnego choć niewierzącego w Boga. Jak powiedział wcześniej, tym, co przynależy do istoty religii, jest wiara w Boga, a on w Boga nie wierzy. Faktem jednak jest, że są osoby, które identyfikują siebie jako przynależące do danej religii, a w Boga nie wierzą. Jako przykład mogą tu posłużyć wyniki opublikowanego we francuskim miesięczniku „Le Monde des Religions” pod koniec 2006 r. sondażu na temat religijności Francuzów<sup>5</sup>. Wynika z niego, że zaledwie 51% z nich identyfikuje się z katolicyzmem, ale to, co jest w nim najbardziej zadziwiające, to fakt, że prawie połowa z tej grupy nie wierzy w istnienie Boga, albo zdecydowanie twierdzi, że Bóg nie istnieje (7%), albo twierdzi, że jest to mało prawdopodobne (13%), albo mówi, że nic na ten temat nie wie (31%).

W swojej książce Comte-Sponville opowiada dwie historie dobrze ilustrujące to zjawisko i taki sposób myślenia. Pierwsza związana jest z jego udziałem na początku lat 90. w międzynarodowym sympozjum w Salzburgu w Austrii. W swoim wystąpieniu Comte-Sponville, nie ukrywając swego ateizmu, mówi o przywiązaniu do wartości moralnych i kulturowych tradycji judeochrześcijańskiej. Na co jeden z uczestników miał mu powiedzieć: „A więc, Panie Comte-Sponville, jest Pan ateistą chrześcijańskim”. Druga historia opowiada o jego spotkaniu po latach z kolegą ze studiów filozoficznych na Sorbonie. W rozmowie ów kolega wyznaje, że obecnie zaczął chodzić do synagogi. Comte-Sponville po pierwsze odkrywa, że jego znajomy jest Żydem. Zaskoczony pyta: „A więc teraz ty wierzysz w Boga?” Na co jego towarzysz ze studiów miał odpowiedzieć: „No wiesz, dla Żyda, wierzyć czy nie wierzyć w Boga, to nie jest najważniejsze pytanie...” (s. 47). W dalszej rozmowie ów żydowski kolega wyjaśniał mu, że dla Żyda, a przynajmniej dla niego, ważniejsze jest przywiązanie do pewnej historii, tradycji, do pewnego Prawa, do Księgi oraz przynależenie do pewnej wspólnoty niż wiara czy niewiara w Boga. Staje się to jeszcze ważniejsze, gdy jest się ojcem i pragnie się przekazać dzieciom pewne wartości. Dla wielu, także katolików, religia ogranicza się do więzi z pewną tradycją oraz wierności wartościom moralnym, kulturowym i duchowym, z którymi się identyfikuje i pragnie się je przekazać swoim dzieciom.

Czym zatem jest religia i co stanowi jej istotę? Ogólnie ujmując, funkcjonują dwie jej interpretacje związane z pochodzeniem samego słowa. Wedle pierwszej, najszerzej przyjmowanej, słowo „religia” (łac. *religio*) pochodzi od czasownika *religare*, co oznacza „wiązać”. Religia jest więc tym, co wiąże. Tradycyjne: wiąże ludzi z Bogiem i między sobą. Przykład wspomnianej wyżej anegdoty, jak i zacytowane wyniki sondażu na temat religijności Francuzów uzmysławiają, że są obecnie ludzie, którzy określają siebie jako religijnych,

---

<sup>5</sup> Zob. „Le Monde des Religions”, 2006, I-II, s. 23-37.

ale w ich przypadku religia nie wiąże ich z Bogiem, w którego nie wierzą, lecz jedynie i wybiórczo z pewną tradycją i przekazywanymi przez nią wartościami. Jest to oczywiście jakieś nadużycie tego pojęcia w jego pierwotnej interpretacji, niemniej, rzeczywistość pokazuje, iż właśnie w taki sposób pojęcie „religia” coraz częściej funkcjonuje w ludzkiej mentalności. Jest to religijność wyprana z wiary w Boga i zredukowana do wartości moralnych, kulturowych i duchowych. W sensie ścisłym nie jest to religia, bo moralność nie stanowi o istocie religii<sup>6</sup>. Jej istotą jest wiara w Boga i relacja do Niego, dlatego, w przeciwieństwie do swego żydowskiego kolegi, francuski filozof nie chce, by określano go jako „ateistę chrześcijańskiego”. Woli definiować siebie jako „ateistę wiernego i nie dogmatycznego”. „Ateistę, bo nie wierzę w Boga; wiernego, ponieważ rozpoznaję siebie w wartościach judeochrześcijańskich; nie dogmatycznego, gdyż wiem, że mój ateizm jest opinią, a nie wiedzą, opiera się na argumentach (...), ale nie są one dowodami”<sup>7</sup>.

Pojęcie „wierności” jest drugim, za pomocą którego można etymologicznie zdefiniować religię. Wedle tej interpretacji słowo *religio* pochodzi o czasownika *relegere*, które oznacza „zgromadzić” „odczytać ponownie”. Chodzi o ponowne odczytanie tego, co niesie w sobie pewna tradycja religijna w jej mitach i nauczaniu zawartych w jednej lub wielu księgach. Według tej etymologii religia mniej oznacza w s p ó l n o t ę („związać”), a bardziej w i e r n o ś ć. „Wierność” – jak to określa francuski filozof – „jest tym, co pozostaje z wiary, kiedy się ją straciło” (s. 33). Chodzi o wierność wartościom moralnym, kulturowym i duchowym, które wyrosły z pewnej tradycji religijnej i przez tą lub te tradycje były przekazywane z pokolenia na pokolenie. Jedni nazwą to religią, ale *sensu stricto* nie mamy do czynienia z religią, bo nie ma tu ani Boga, ani wiary w Niego. Jest tylko wierność wartościom. Słusznie więc twierdzi Comte-Sponville, że nie powinno się tu mówić o religii, ale tak, jak on sam to czyni, o wierności.

„Nasze społeczeństwo, w każdym razie w Europie, wierzy coraz mniej. Ale czy jest to powód, by wylać dziecko z kąpielą? Czy razem z Bogiem, który społecznie już nie żyje (...), należy odrzucić wszystkie te wartości – moralne, kulturowe i duchowe – które zostały wypowiedziane w Jego imię? To, że historycznie wartości te zrodziły się w wielkich religiach (szczególnie w trzech wielkich monoteizmach, gdy chodzi o nasze cywilizacje) nikt temu nie przeczy. Nie zapominamy o tym, że przez wieki były one przekazywane przez religię (szczególnie w naszych krajach przez kościoły katolicki i protestancki). Ale to wcale nie dowodzi, że wartości te, aby istnieć, potrzebują Boga. Wręcz przeciwnie, wszystko dowodzi, że to my ich potrzebujemy – potrzebujemy moralności, wspólnoty, wierności – aby istnieć na sposób, który po ludzku wydaje się nam

<sup>6</sup> Na temat czym jest istota religii zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1997, s. 9-155.

<sup>7</sup> *Un entretien avec André Comte-Sponville*, „*Athée, mais pas châté de l'âme*”, „*Le Monde des Religions*”, 2006, XI-XII, s. 37.

do zaakceptowania. Wiara jest zawierzeniem; wierność (...) jest raczej przywiązaniem, zaangażowaniem, uznaniem. Wiara odnosi się do jednego lub wielu bogów. Wierność odnosi się do wartości, historii, wspólnoty. Pierwsza wywodzi się z wyobraźni lub łaski; druga z pamięci i woli” (s. 33-34).

Oto, jak Comte-Sponville rozumie wierność wartościom, które zostały zrodzone i przez wieki były przekazywane przez religie monoteistyczne wraz z wiarą w Boga. Filozof francuski nie przeczy, że tak było, ani że tak dalej dla wielu osób może być. Twierdzi jedynie, że można mieć jedno bez drugiego, można zachować wierność wartościom bez wiary w Boga. Dodaje przy okazji, że na tym polega różnica między niewiarą, która jest wiernością wartościom, a nihilizmem, który charakteryzuje się brakiem odniesień do wartości i moralności, i gdzie jedyną wartością jest zakaz zakazywania. Nihilizm jest współczesnym barbarzyństwem, gdzie nie ma miejsca na wartości i moralność, zarówno te zrodzone i przekazywane przez wielkie religie, jak i te, które pochodzą z Oświecenia: demokracja, laickość, prawa człowieka. Ale bez wierności wartościom nie ma cywilizacji. Dlatego w opinii francuskiego filozofa Zachód może obejść się bez religii jako wiary w Boga, ale nie może obejść się bez wspólnoty i wierności wartościom moralnym, kulturowym i duchowym, które go stworzyły.

Co zatem zostaje z chrześcijańskiego Zachodu, kiedy przestał, a przynajmniej przestaje być chrześcijański? Comte-Sponville odpowiada, że zostaje wierność wartościom, tzn. „przywiązanie do wartości, które otrzymaliśmy, co zakłada, dla każdego z nas, pragnienie ich przekazania” (s. 42). Istota chrześcijaństwa nie polega już na przekazywaniu wiary w Boga, lecz na przekazywaniu wartości moralnych, kulturowych i duchowych. Utrata wiary niewiele tu zmienia. Potwierdzają to przytoczone wyżej wyniki sondażu na temat religijności Francuzów.

Filozof francuski uzasadnia to, odwołując się do trzech pytań, jakie w *Krytyce czystego rozumu* stawia Kant: „Co mógłbym poznać? Co mam czynić? Na co mogę mieć nadzieję?” Odpowiadając na pierwsze pytanie, Comte-Sponville twierdzi, że utrata wiary nie zmienia nic w kwestii dotyczącej poznania. Podanym przykładem są naukowcy, którzy w swoim poznaniu rzeczywistości nie kierują się wiarą. Jedni ją mają, inni nie mają, a do wyników poznawczych dochodzą i jedni, i drudzy. Odwołanie to pokazuje, że filozof francuski redukuje rzeczywistość poznawalną jedynie do świata materialnego. Cóż, ateista chyba inaczej czynić nie może. Ale osoba wierząca, jak np. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, nie może się z tym nie zgodzić. Dla niej wiara poszerza horyzonty poznania ludzkiego o nowy wymiar, o inną rzeczywistość. „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”<sup>8</sup>.

Odpowiadając na drugie pytanie Kanta, Comte-Sponville pisze, że utrata wiary niewiele zmienia w kwestiach moralności. Przykładem jest on sam. Bę-

<sup>8</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, *Wstęp*.

ducą ateistą, akceptuje przecież większość wartości i zasad moralnych wielkich religii monoteistycznych, które ukształtowały kulturę europejską. Zauważa, że aborcja stanowi problem nie tylko dla wierzących, ale też dla niewierzących. Gdy chodzi natomiast o homoseksualizm, to jego zdaniem jest to problem, który stawiają sobie zasadniczo ludzie wierzący. Konkluzja jest następująca: „We wszystkich wielkich kwestiach moralnych, poza integrystami, wierzyć lub nie wierzyć w Boga niewiele zmienia co do istoty rzeczy. To, czy jesteś osobą wierzącą czy niewierzącą, nie zwalnia cię od szacunku wobec drugiej osoby, jego życia, jego wolności i jego godności; to nie przekreśla wyższości miłości nad nienawiścią, życzliwości nad egoizmem, sprawiedliwości nad niesprawiedliwością” (s. 56).

Przytoczony sondaż na temat religijności Francuzów oraz dwie anegdoty z życia Comte-Sponville’a pokazują, że wielu sprowadza religię właśnie do wierności wartościom moralnym, kulturowym i duchowym. On sam słusznie twierdzi, że nie jest to istotą religii. Dlatego mówi, że zarówno na poziomie jednostek, jak i całych społeczeństw ludzie mogą obejść się bez religii, ale nie bez twórczej wierności otrzymanym wartościom, które należy przekazywać przyszłym pokoleniom. Religia niewiele zmienia, jeśli w ogóle, zarówno w poznaniu rzeczywistości, jak i w życiu moralnym według wartości. Tu nie do końca się z nim zgadzam, a przywołana kwestia moralnej oceny homoseksualizmu jest przykładem na to, że religia ma wpływ na przekazywane wartości.

62

A co z trzecim pytaniem Kanta: „Na co mogę mieć nadzieję?” Czy również w kwestii nadziei człowieka utrata wiary nie odgrywa zasadniczej różnicy między wierzącym w Boga, a ateistą? Nie! Tu Comte-Sponville przyznaje, że wiara zmienia wszystko. Człowiek, który wierzy w Boga, wierzy w zwycięstwo życia nad śmiercią, wierzy – jak mówił Pascal – w „nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego”. Czego natomiast może oczekiwać ten, który w Boga nie wierzy? Niczego! – odpowiada nasz autor. W każdym razie niczego absolutnego, niczego poza śmiercią. Podziela on też zdanie Pascala, Kanta i Kierkegaarda, którzy uważają, że świadomy ateista nie może uniknąć rozpacz. Jednak, zdaniem Comte-Sponville’a, ta rozpacz (*désespoir*), ten brak nadziei na życie wieczne, wcale nie musi prowadzić do nieszczęścia. Przeciwnie, może prowadzić do mądrości i szczęścia. Jest to mądrość, która pokazuje, że nie należy oczekiwać szczęścia w innym świecie, ale należy nim żyć tu i teraz, i nie jest to tak paradoksalne, jak by się wydawało, gdyż – jak pisze – „nie ma się nadziei na coś, czego nie ma” (s. 63). To ostatnie zdanie mówi wszystko. Najpierw Comte-Sponville apriorycznie odrzuca istnienie rzeczywistości transcendentnej, istnienie Boga i życia wiecznego, a potem udowadnia, że brak nadziei na życie wieczne nie jest wcale taki straszny dla człowieka, bo przecież nic poza tym światem materialnym nie istnieje. On to wie, gdyż taka jest jego wiara, bo – jak sam przyznaje – także ateizm jest aktem wiary, wiary w to, że Bóg nie istnieje.

Konsekwencje tego są takie, że ateista pragnie jedynie tego, co zależy od człowieka, od chcenia, mojego i innych. Na tym – uważa – polega prawdziwa

mądrość. Nie pragnie tego, co od nas nie zależy. Oznaczałoby to zdanie się na niemoc. Jest to mądrość stoików i Spinozy, który dla Comte-Sponville'a jest wielkim mistrzem i autorytetem. Jest to mądrość, która mówi, że to nie nadzieja, lecz wola pobudza do działania. „To nie nadzieja wyzwala, lecz prawda. To nie nadzieja sprawia, że się żyje, ale miłość” (s. 65). Jak widać, ateista przeciwstawia wolę, prawdę i miłość nadziei. Uważa, że nie można działać, żyć w prawdzie oraz kochać, żyjąc jednocześnie nadzieję, szczególnie tę, która pochodzi z wiary w Boga i w życie wieczne. Czy nie jest to odcinanie duchowi ludzkemu jednego z jego skrzydeł, na których wznosi się on ku realizacji prawdy swego człowieczeństwa? Historia ludzkości pokazuje, że dobro zwycięża właśnie dzięki nadziei, że to ona pobudza do działania, do szukania i trwania w prawdzie, do miłości. Można by zapytać, dlaczego Comte-Sponville odrzuca nadzieję. Czy nie dlatego, że jest ona argumentem za istnieniem Boga – który wypływa niejako z samej konstytucji człowieka?

Warte zauważenia jest to, że w swojej argumentacji Comte-Sponville powołuje się także na życie i nauczanie Jezusa. Widać, jak redukcjonistyczna jest jego lektura osoby Jezusa, którego stawia na równi z Sokratesem, Spinozą czy Kantem. Owszem, nie przeczy, że Jezus wierzył w Boga i w zmartwychwstanie. Niemniej z Ewangelii zachowuje jedynie to, co Jezus mówi na temat człowieka i życia tu na ziemi, bo wcześniej, dokładnie gdy miał 18 lat, na poziomie decyzji egzystencjalnej, czyli aktu wiary, wykluczył zarówno istnienie Boga, jak i to, że Bóg mógł się objawić w Jezusie. W akcie wiary ateistycznej wszystko zostało zredukowane do rzeczywistości ziemskiej, materialnej, do tu i teraz, do immanencji. Nie ma transcendencji, nie ma Boga, nie ma życia po śmierci. „Po co marzyć o raju?” – pyta. I odpowiada: „Królestwo, jest tu i teraz (...) gdzie nic nie jest do wierzenia, ponieważ wszystko jest do poznania, gdzie nie ma miejsca na nadzieję, gdyż wszystko jest do zrobienia lub do kochania – do z r o b i e n i a, w tym, co zależy od nas; do k o c h a n i a, w tym, co od nas nie zależy” (s. 70). Redukcjonizm Comte-Sponville'a wypływa z jego fundamentalnego aktu wiary ateistycznej przeczącej istnieniu Boga, która – choć oparta na wielu racjonalnych argumentach (o czym za chwilę) – przede wszystkim jest wypadkową historii jego życia, czyli doświadczenia.

Zgodzę się z nim, że tym, co dzieli ateistę od osób wierzących, to nie miłość i poznanie, ale raczej nadzieja i wiara w życie wieczne. Ale nie podzielam jego przeciwstawiania nadziei i wiary miłości. Czyni on to przewrotnie, powołując się na św. Tomasza, zdaniem którego w Chrystusie była doskonała miłość, ale nie było u Niego ani wiary, ani nadziei. Wielu współczesnych egzegetów i teologów argumentuje za wiarą i nadzieją u Jezusa przeciw nauczaniu Akwinaty. Nie o opinie teologiczne tu jednak chodzi, lecz o przeciwstawianie nadziei i wiary miłości. Dlaczego Comte-Sponville odrzuca nadzieję i wiarę? Bo gdy miał 18 lat, odrzucił Boga. Obecnie szuka racji, by tę swoją decyzję uzasadnić. W sposób systematyczny dokonuje tego w drugiej części książki, gdzie podaje sześć argumentów przeciwko wierze w istnienie Boga. Ale już w omawianej



tu pierwszej części, gdzie określa siebie jako „ateistę wiernego i nie dogmatycznego”, o tym wspomina. Oto jeden z ciekawszych fragmentów, w którym w takich oto słowach zwraca się do chrześcijan: „Czuję się od was odłączony jedynie przez trzy dni – trzy dni, które wedle tradycji, idą od Wielkiego Piątku do Niedzieli Zmartwychwstania. Dla wiernego ateisty, jakim jestem, duża część Ewangelii ma nadal wartość. Można by rzec, że prawie wszystko wydaje mi się prawdziwe, poza Bogiem” (s. 75).

Odpowiem cytując św. Jana w zakończeniu jego Ewangelii: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,30-31). Ewangelia nie jest kodeksem moralnym, lecz Dobrą Nowiną o miłości Boga do ludzi w pełni objawioną w Jezusie Chrystusie.

## 2. Duchowość bez Boga

Odrzucenie chrześcijaństwa jako religii wiąże się u Comte-Sponville’a z utratą wiary w Boga. Natomiast określanie siebie jako ateisty oznacza, iż w przeciwieństwie do agnostyków, którzy w nic nie wierzą, ani w to, że Bóg istnieje, ani w to, że nie istnieje, on jako ateista wierzy, że Bóg nie istnieje. Píše: „Nie twierdę, że w i e m, iż Bóg nie istnieje; ja w i e r z ę, że on nie istnieje” (s. 81). Jak wynika z tego zdania, ateizm nie jest wiedzą, lecz swoistego rodzaju wiarą. Żadna nauka nie jest w stanie dowieść istnienia czy nieistnienia Boga. „Wielu z największych intelektualistów jest ateistami, także w Ameryce, wielu – to osoby wierzące, także w Europie. Potwierdza to, że tak samo dzisiaj, jak wczoraj, żadna wiedza, nie jest w stanie tego rozstrzygnąć” (s. 84).

Coś takiego jak „ateizm naukowy” jest absolutną ideologią i bzdurą. W tym całkowicie zgadzam się z przemyśleniami francuskiego filozofa<sup>9</sup>. Traktując o nieistnieniu Boga, mówi: „Nie mam dowodów. Nikt ich nie ma. Ale mam pewną ilość racji lub argumentów, które wydają mi się silniejsze, aniżeli te, które idą w sensie przeciwnym” (s. 81). Stwierdzenie: „Bóg nie istnieje” jest aktem wiary człowieka opartym na pewnych racjach czy argumentach, a przede wszystkim jest aktem wiary opartym na pewnym doświadczeniu. Na sześć argumentów przytoczonych przez Comte-Sponville’a przeciwko wierze w istnienie Boga żaden nie jest dla mnie przekonujący, najmniej zaś – choć w sensie świadectwa najbardziej – przekonujące jest jego odwołanie się do osobistego doświadczenia. Moje doświadczenie jest bowiem całkowicie odmienne. Największym argumentem za lub przeciw wierze w Boga jest argument płynący z doświadczenia, i książka francuskiego filozofa całkowicie to

<sup>9</sup> W *Sumie teologicznej* św. Tomasz pisze: „Argumenty wysuwane przeciw wierze nie są dowodami ścisłymi, koniecznie przekonującymi; zawsze więc istnieje sposób ich odprawienia”; Sth, Q 1., a. 8. Te słowa Akwinaty stanowią niejako motto mojej dalszej dyskusji z Comte-Sponvillem.

potwierdza. Objawienie natomiast, zdaniem Comte-Sponville'a „ma wartość jedynie dla tego, kto wierzy i nie może – bez popadnięcia w błędne koło – być fundamentem wiary, która to objawienie potwierdza” (s. 84). Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej wiara jest odpowiedzią na uprzednie objawienie Boże<sup>10</sup>. Nie oznacza to jednak, że filozof francuski się myli, gdyż z perspektywy fenomenologicznej jest tak, jak on mówi: to w akcie wiary człowiek potwierdza i przyjmuje objawienie, by następnie uznać, że to właśnie objawienie jest fundamentem jego wiary. Ponadto, by mówić o objawieniu należy najpierw przyjąć istnienie Boga, a to właśnie Comte-Sponville kwestionuje. Zanim przejdziemy do omówienia poszczególnych argumentów przeciwko istnieniu Boga, warto zacząć od przytoczenia jego definicji Boga.

„Rozumiem przez »Boga« byt wieczny, duchowy i transcendentny (jednocześnie zewnętrzny wobec natury i ją przewyższający), który miałby świadomie i dobrowolnie stworzyć wszechświat. Zakłada się, że jest On doskonały i szczęśliwy, wszechwiedzący i wszechpotężny. Jest to Byt Najwyższy, Stwórca i niestworzony (jest przyczyną siebie samego), nieskończenie dobry i sprawiedliwy, od którego wszystko zależy, a który nie zależy od nikogo. Jest absolutem w działaniu i w osobie” (s. 80). Jest to koncepcja Boga wyrosła na gruncie tradycji judeochrześcijańskiej i funkcjonująca w mentalności ludzi Zachodu, choć nie wyraża ona istoty chrześcijańskiej koncepcji Boga jako Boga Miłości (por. 1 J 4, 8.16).

Argumenty, czy racje przeciwko wierze w istnienie Boga, a za wiarą w Jego nieistnienie, autor dzieli na dwie grupy. Pierwsze trzy mają charakter negatywny. Chodzi tu o argumenty podawane przez wieki całe jako przemawiające za istnieniem Boga<sup>11</sup>. Drugie – również trzy – mają charakter pozytywny. Chodzi o racje, które w sposób pozytywny skłaniają Comte-Sponville'a, by w istnienie Boga nie wierzyć. Zaczyna od zakwestionowania tradycyjnych „dowodów” na istnienie Boga.

### **2.1. Racje negatywne przeciwko wierze w Boga**

Pierwszy z listy to dowód ontologiczny. Najsłynniejszy taki dowód znajduje się w dziele św. Anzelma *Proslogion*. W innej formie obecny jest on także u Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Hegla i innych. Comte-Sponville w taki oto sposób streszcza jego argumentację: „Zaczyna się, w sposób klasyczny, od definicji Boga jako bytu najwyższego (św. Anzelm: »taki byt, ponad który nic większego nie może być pomyślane«), jako byt suwerennie doskonały (Kartezjusz, Leibniz), lub absolutnie nieskończony (Spinoza, Hegel). (...) Jeśli Bóg by nie istniał, to w rzeczywistości nie byłby ani najwyższy, ani

<sup>10</sup> Por. II Sobór Watykański, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum*, nr 6.

<sup>11</sup> W sposób zwięzły dowody te przedstawione są w książce J. Szymika, *Traktat o Bogu jedynym*, Biblioteka „Więzi”, t.3, Wyd. „Więź”, Warszawa 2006, s. 70-73.

rzeczywiście nieskończony, i coś by brakowało Jego doskonałości – co jest sprzeczne z definicją Boga. Bóg zatem istnieje niejako z samej definicji (...): pomyśleć Boga (jako najwyższego, doskonałego, nieskończonego...) oznacza pomyśleć Go jako istniejącego. A ateści? Oni myślą źle, lub nie wiedzą, co myślą. Pomyśleć »Boga bez istnienia«, tłumaczy uczenie Kartezjusz, to sobie przeczyć: to jakby pomyśleć »byt suwerennie doskonały bez suwerennej doskonałości«. Z tego wynika, że »istnienie jest od Boga nieodłączne, co znaczy, że Bóg prawdziwie istnieje«. Pojęcie Boga, napisze później Hegel, »zakłada w sobie bycie«: Bóg jest jedynym bytem, który istnieje z natury swojej” (s. 90-91).

„Dowód niesamowity, fascynujący, intrygujący” (s. 91) – stwierdza Comte-Sponville, chociaż absolutnie on go nie przekonuje. Uważa, że dowód ów przekonuje jedynie już przekonanych. W tej ocenie autor się całkowicie nie myli. Chociażby w przypadku św. Anzelma, jego dowód został wymyślony nie po to, by przekonać ateistów, bo takowi w tamtym czasie nie istnieli, ale by przedstawić wierzącym w Boga argument, że ich wiara nie jest irracjonalna. Jest to „racja za”, a nie „dowód na”. Zgadza się z podsumowaniem francuskiego filozofa, gdy pisze, że istnienie Boga jest przedmiotem wiary, nie wiedzy, dlatego istnienia Boga nie można dowieść w sposób naukowy, można jedynie przedstawiać racje za Jego istnieniem lub nieistnieniem. Racje te niektórym pomagają uczynić krok ku wierze, dla innych zaś wciąż pozostają niewystarczające. Dla Comte-Sponville’a wszystkie tradycyjne argumenty („dowody”) za istnieniem Boga są nieprzekonujące.

Podobnie jak tzw. dowód ontologiczny, nie przekonuje go także tzw. dowód kosmologiczny, choć – jak zauważa – z trzech klasycznych dowodów na istnienie Boga ten wydaje się najsolidniejszy. W odróżnieniu bowiem od „dowodu ontologicznego”, który był dowodem *a priori*, „dowód kosmologiczny” jest dowodem *a posteriori* tzn. wypływa z doświadczenia istnienia świata, które potrzebuje uzasadnienia. Oto, jak filozof francuski streszcza jego istotę: „Istnienie świata, jak wszelkie inne istnienie, musi być wytłumaczalne (z racji tego, co Leibniz nazywa zasadą racji dostatecznej: nic nie istnieje, lub nie jest prawdziwe bez przyczyny lub bez racji). Otóż świat nie jest w stanie wytłumaczyć sam siebie: nie jest on konieczny lecz przypadkowy (mógłby nie istnieć). Trzeba więc, by istniała jakaś przyczyna, lub »wystarczająca racja« inna aniżeli on sam. Ale jaka? Gdyby przyczyną tą była jakaś inna rzeczywistość przypadkowa, należałoby ją wytłumaczyć przez kolejną, która z kolei wymagałaby wytłumaczenia przez coś trzeciego, i tak w nieskończoność, co pozostawiłoby całą serię przypadkowych rzeczywistości – a zatem istnienie świata – niewytłumaczalną. Aby zadowolić zasadę racji wystarczającej, należy gdzieś się zatrzymać, jak mówił Arystoteles. (...) Krótko mówiąc, nie można wytłumaczyć całości rzeczywistości przypadkowych (świata) inaczej jak przez byt absolutnie konieczny, pozostający na zewnątrz tej całości: jest to »ta ostatnia racja«, którą nazywa się Bogiem” (s. 93).

Comte-Sponville przyznaje, że zrezygnowanie z wytłumaczenia istnienia świata stawia rozum na skraju otchłani przypadkowości. Rozum natomiast pragnie wszystko zrozumieć i wytłumaczyć, dlatego szuka fundamentu, na którym opiera się istnienie świata. Ale, jego zdaniem, to wcale nie dowodzi, że taki fundament istnieje. Istotą dowodu kosmologicznego jest zasada racji wystarczającej, wedle której wszystko, co istnieje, ma swoją rację. Dlaczego istnieje świat? Bo istnieje Bóg, który ten świat stworzył. Comte-Sponville'a to jednak nie przekonuje. Pyta: „Ale co nam dowodzi, że jest porządek i że rozum ma rację? Dlaczego nie uznać, że istnieje coś, co jest całkowicie niewytłumaczalne? Dlaczego przypadkowość nie miałaby mieć ostatniego słowa lub ostatniej ciszy? Czy byłoby to absurdalne?” (s. 94). „Zresztą, nawet gdyby przyznało się rację Leibinzowi i zasadzie rozumu, udowodniono by jedynie istnienie bytu koniecznego. Co natomiast dowodzi, że ten byt jest Bogiem, chcę powiedzieć Duchem, Podmiotem, Osobą (lub trzema)?” (s. 95).

Myślę, że można by się zgodzić się z Comte-Sponvillem, że „dowód kosmologiczny” nie dowodzi istnienia Boga jako Osoby, a już na pewno nie jako trzech Osób Boskich. Ale czy nie jest on argumentem, racją, które człowieka ceniącego rozum powinny podprowadzać – nie zmusić, ale podprowadzić – do decyzji wiary, że Bóg istnieje? Stosunek francuskiego filozofa do „dowodu kosmologicznego” można streścić w następujący sposób: Owszem jest to argument, który ma w sobie wiele racji. Jest logiczny i oparty na doświadczeniu świata *a posteriori*. Rozum mógłby go przyjąć. Rozum nawet skłania człowieka do tego, by go przyjąć. Ale uważam, że w tym przypadku rozum nie ma racji. Nie ma, bo wierzę, że Bóg nie istnieje. A skoro nie istnieje, to ten argument nie może być racjonalny i przekonujący.

Podobnie można by streścić stosunek Comte-Sponville'a do kolejnego tradycyjnego dowodu na istnienie Boga, tzw. dowodu fizyczno-teleologicznego. Jest to dowód oparty na idei porządku i celowości w świecie (od gr. *telos*, „cel”). Filozof francuski tak go streszcza: „Wychodzi się z obserwacji świata: w świecie cechującym się nieskończoną złożonością zauważa się porządek; stąd wniosek o istnieniu porządkującej wszystko inteligencji. Dzisiaj nazywa się to teorią »inteligentnego planu«. Świat byłby za bardzo uporządkowany, za bardzo złożony, za piękny i za harmonijny, by być wynikiem przypadku; takie osiągnięcie zakładałoby u jego początku stwórczą i porządkującą inteligencję, którą może być jedynie Bóg” (s. 99).

Owszem, pisze nasz autor, porządek w świecie może być dla niektórych argumentem za istnieniem Boga, ale nie jest to dowód. Jego zdaniem, można przyjąć, że to właśnie przypadek stwarza porządek w świecie. Przypadek, który jest wypadkową prawa ewolucji i naturalnej selekcji, i to on doprowadził do pojawiania się we wszechświecie człowieka<sup>12</sup>. Innymi słowy, porządku w świecie

---

<sup>12</sup> Jest to również główny argument R. Dawkinsa w rozdziale IV jego książki *Bóg urojony*.

i pojawienia się w nim człowieka nie trzeba tłumaczyć przez odniesienie do Boga. Odwołanie się do samej natury wystarczy. „To nie dowodzi, że Bóg nie istnieje, ale pozbawia wierzących argumentu” (s. 101). Trudno zgodzić się z tą opinią. Odwołanie się do prawa ewolucji i natury nie pozbawia wierzących argumentu teleologicznego. Zgodzić się można, że nie jest to argument dla ateisty, jakim jest Comte-Sponville, ale z tego nie wynika, że argument ten nie może doprowadzić wielu osób do aktu wiary. Wręcz przeciwnie, wiara w istnienie Boga nie tylko jest do pomyślenia, ale jest bardziej racjonalna, aniżeli wiara, a raczej wierzenie, w Jego nieistnienie, pod warunkiem że rozum apriorycznie nie zredukuje całej rzeczywistości jedynie do świata materialnego, lecz jest otwarty także na rzeczywistość transcendentną.

Swoje rozważania na temat trzech tradycyjnych dowodów na istnienie Boga Comte-Sponville kończy stwierdzeniem, że brak jednoznacznych i niepodważalnych dowodów jest racją za tym, by w Boga nie wierzyć. Racją dla niego, tak, ale nie dla setek milionów wierzących ludzi, którzy nie mniej niż on są ludźmi rozumu, lecz którzy – w przeciwieństwie do niego – nie dokonali owej apriorycznej redukcji rzeczywistości do świata materialnego. Zgodzić się można ze zdaniem francuskiego filozofa, że nie ma naukowych dowodów za istnieniem Boga, które nie pozostawiałyby miejsca na akt wiary lub niewiary. Istnieją jednak pewne racjonalne argumenty, które mogą podprowadzić wielu do aktu wiary w istnienie Boga. Taką też rolę miały spełniać owe trzy dowody. Gdyby były one dowodami w ścisłym sensie dowodów naukowych, nie byłoby miejsca na akt wiary<sup>13</sup>. Wówczas w Boga już by się nie wierzyło, jak od czasów Kopernika nie wierzy się, że Słońce krąży wokół Ziemi. O istnieniu Boga by się po prostu wiedziało, jak od czasu Kopernika wiemy, że wszystkie planety Układu Słonecznego krążą wokół Słońca. Wiara natomiast jest czymś więcej niż wiedza. Jest aktem posłuszeństwa, „przez które człowiek z wolnej woli siebie całego powierza Bogu, okazując »pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego« i dobrowolnie uznając objawienie dane przez Niego”<sup>14</sup>. Tego Comte-Sponville nie chce przyjąć. Nie chce uznać, że Bóg nie objawia się w „wicherze”, ani w „trzęsieniu ziemi”, ani w „ogniu”, ani w żadnej innej rzucającej człowieka na kolana interwencji, lecz przychodzi – jak przyszedł do Eliasza – w „szmerze łagodnego powiewu” (por. Krl 19,11-13). Głos Boga daje się słyszeć w wielkiej ciszy wypełnionej Jego obecnością.

Drugim dowodem negatywnym za nieistnieniem Boga jest *niedostateczność ludzkich doświadczeń Boga*<sup>15</sup>. Można powiedzieć, że jest

<sup>13</sup> Nawet Dawkins, choć stara się, opierając się na naukach ścisłych, dowieść, że Bóg nie istnieje („prawie na pewno”), stwierdza: „Nie wierzę w istnienie Boga”; *Bóg urojony*, s. 115. Co znaczy, że także i on dowodów ściśle naukowych nie ma.

<sup>14</sup> II Sobór Watykański, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum*, nr 6.

<sup>15</sup> Argument oparty na osobistym doświadczeniu Boga (lub jego braku) jest wyśmiany w książce Dawkinsa (zob. s. 130-137). Pokazuje to, jak bardzo, w jego ujęciu, rzeczywistość zredukowana jest do tego, co materialne i empirycznie doświadczalne.

to argument najsłabszy i najsilniejszy zarazem. Najsłabsze bowiem moje doświadczenie jest całkowicie odmienne od doświadczenia francuskiego filozofa. I jednocześnie najsilniejszy, gdyż trudno dyskutować z jakimś doświadczeniem, szczególnie w kwestiach wiary. „Jedną z głównych racji, by w Boga nie wierzyć, jest to, że nie mam żadnego doświadczenia Boga” (s. 106). Zdanie to jest dość typowe dla Comte-Sponville’a, który swoje doświadczenia ekstrapoluje do rangi twierdzeń o charakterze ogólnym. Druga część zacytowanego zdania odwołuje się do osobistego doświadczenia francuskiego filozofa: „Nie mam żadnego doświadczenia Boga”. Ale czy jest to wystarczający powód, by nikt w Boga nie wierzył? To natomiast sugeruje pierwsza część tego zdania: „Jedną z głównych racji, by w Boga nie wierzyć, jest...” Czy nie należałoby raczej napisać: „Dla mnie, jedną z głównych racji, by w Boga nie wierzyć, jest to, że nie mam żadnego doświadczenia Boga”?

W części tej Comte-Sponville przedstawia także swoją interpretację słów Jezusa na krzyżu: „Boże mój Boże, czemuś Mnie opuścił?” Mówi o Jezusie jako o naszym współcierpiącym bracie i pyta: Gdzie był wówczas Bóg? Dlaczego ukrywa się aż do tego stopnia? Dlaczego – skoro jest wszechmocny – odmawia interwencji? Pyta: Co na to chrześcijanie? Niestety, z odpowiedzi chrześcijańskiej nie zapamiętuje przepowiadania, że Bóg Ojciec był z Nim na krzyżu i że mocą Ducha Świętego przeprowadził Jezusa przez śmierć do życia, i to życia wiecznego. Podobnie jak faryzeusze i uczni w Piśmie, Comte-Sponville chciałby, by Jezus zszedł z krzyża (por. Mt 27,39-44). Chciałby, aby Bóg – ponieważ jest wszechmogący – interweniował na sposób ludzki zarówno na krzyżu Jezusa, jak i w naszych ludzkich sytuacjach. A ponieważ Bóg tak nie działa, dlatego nie istnieje. Odpowiedź chrześcijan mówiących, że Bóg w takich sytuacjach pozostaje Bogiem ukrytym, *Deus absconditus*, by demiurgicznym działaniem nie zmuszać nas do przyjęcia Jego istnienia, uważa za mało przekonującą. Już Kant mówił, że gdyby Bóg był „przed naszymi oczyma”, tak jak sobie to wyobrażamy, albo gdybyśmy w sposób zniewalający nasz rozum udowodnili Jego istnienie, wówczas nie byłoby miejsca na wiarę, a jedynie na interesowne poddanie się Mu.

Comte-Sponville odrzuca takie myślenie. Uważa, że ponieważ istnienia Boga nie można jednoznacznie udowodnić w taki sposób, by wszyscy je uznali, lecz trzeba w nie wierzyć, dlatego Bóg nie istnieje. Gdyby bowiem istniał, w sposób jednoznaczny, wręcz namacalny doświadczałibyśmy Go i poznali – a przecież tak nie jest<sup>16</sup>. Chrześcijańskie zaś mówienie o Bogu ukrytym, *Deus absconditus*, filozof francuski po prostu odrzuca. Jego pierwszy argument wyrażony jest w formie dość ironizującej: „Jeśli Bóg ukrywał się, by zostawić nas wolnymi, jeśli ignorancja, by powiedzieć to inaczej, byłaby warunkiem naszej

<sup>16</sup> W punkcie tym myślenie Comte-Sponville’a i Dawkinsa jest zbieżne. Problem w tym, że oni także w sposób ścisły nie udowadniają nieistnienia Boga. Oni także w i e r z ą, że Bóg nie istnieje.

wolności, to bylibyśmy wolniejsi od samego Boga, ponieważ On, biedak, nie ma wyboru wiary lub niewiary w swoje istnienie. (...) Bylibyśmy wolniejsi na ziemi od błogosławionych w raju, od nich, którzy widzą Boga »twarzą w twarz«, jak czytamy w Pierwszym Liście do Koryntian, lub posiadają to, co nasi teologowie przecudownie nazywają »wizją uszczęśliwiającą« (s. 108-109).

Przyjęcie tej idei wydaje się „niemożliwe, z teologicznego punktu widzenia, i trudne do pomyślenia, z filozoficznego punktu widzenia” (s. 109). Dla mnie także idea ta – tak jak jest ona przedstawiona przez francuskiego filozofa – jest nie do przyjęcia z teologicznego, jak i z filozoficznego punktu widzenia. Z tym że, w przeciwieństwie do Comte-Sponville’a, który odrzuca ideę Objawienia, moja teologia oparta jest na objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie. Objawienie to nie mówi jedynie o *Deus absconditus*, jako całkowicie nieobecnym w świecie, niedoświadczalnym i niepoznawalnym, tak jak to rozumie francuski filozof, ale przede wszystkim o Bogu samo-udzielającym i samo-objawiającym się, jako *Deus revelatus*. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Choć *Deus revelatus* wciąż pozostaje *Deus absconditus*, niemniej nie jest tak, że o Bogu ani nic nie można powiedzieć, ani nie można doświadczyć Jego obecności i działania w świecie. Przeczy temu doświadczenie apostołów (por. 1 J 1,1-3) oraz całej rzeszy chrześcijan. Wiemy, że filozof francuski nie doświadczył tego w swoim życiu. Ale to jeszcze nie znaczy, że Bóg się nie udziela i nie można Go doświadczyć.

Z jednym zgodzić się można, mianowicie, że Bóg nie przychodzi do nas i nie działa w świecie tak, jak by tego chciał francuski filozof, czy jak niejednokrotnie my też tego chcemy: na nasz sposób, na sposób światowy, jako demiurgiczny Pan i Władca. Ale – powtórzmy to raz jeszcze – nie znaczy to, że Bóg w świecie nie jest obecny i działający, bo wielu innych ludzi wciąż doświadcza Jego obecności i daje o niej świadectwo. „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Jest to argument teologiczny, bo oparty na objawieniu i poparty doświadczeniem milionów chrześcijan.

Kolejna racja przeciwko wierze w istnienie Boga obecnego, działającego, choć jednocześnie ukrytego, to stwierdzenie, że „mniej jest wolności w ignorancji aniżeli w wiedzy” (s. 109). Problem polega na tym, że Comte-Sponville utożsamia chrześcijańską wiarę w Boga ukrytego – bo nie jest On obecny i działający w świecie tak, jak on by tego chciał – z czystą ignorancją. Z tym także zgodzić się nie można! Po pierwsze, ponieważ w teologii chrześcijańskiej *Deus absconditus* jest jednocześnie *Deus revelatus*, tzn. Bogiem samo-udzielającym i samo-objawiającym się. Po drugie – wiara nie jest ignorancją. Sam autor przecież przyznaje, że ateizm też jest oparty na wierze. Więcej, można powiedzieć, że całe nasze życie oparte jest na wierze, która jest rzeczywistością ogólnoludzką. Wierzmy innym: np. cała instytucja małżeństwa oparta jest na wierze i zaufaniu. Wierzmy w wartości. Wszędzie tam, gdzie zaczyna się mówić o sensie życia ludzkiego, wchodzi się w sferę wiary. Dlatego akt wiary

jest zasadniczym aktem ludzkiej kondycji. Jednym z jego przejawów jest wiara religijna w to, że Bóg istnieje. Błędne zatem wydają się słowa francuskiego filozofa, gdy stwierdza, że wiara religijna w istnienie Boga jako *Deus absconditus* (z pominięciem, że jest On jednocześnie *Deus revelatus*) jest ignorancją, która ogranicza wolność człowieka; natomiast ateizm, który jest wiarą w to, że Bóg nie istnieje, byłby wiedzą, która stawia człowieka w prawdzie, a więc w wolności. Byłoby tak, gdyby Bóg był c a ł k o w i c i e ukryty i nic nie można byłoby o Nim powiedzieć. Ale tak nie jest w religii chrześcijańskiej. Tak może wydawać się francuskiemu filozofowi, bo takie jest jego doświadczenie. Ale nie taki jest Bóg biblijnego objawienia i wyrosłej na nim wiary i duchowości chrześcijańskiej.

Słowa Ewangelii Jana mówią wyraźnie, że *Deus absconditus* nie jest całkowicie nieznanym i nieobecnym, bo objawił się w Jezusie Chrystusie: „Fili pie, (...) kto Mnie zobaczył, zobaczył też i Ojca” (J 14,9). Po drugie, z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej, wiara w Boga nie jest ignorancją, ale – jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* – otwiera przed człowiekiem „nie-skończony ocean prawdy”<sup>17</sup> i uzdalnia go do jej kontemplacji. Innymi słowy, wiara nie ogranicza wolności człowieka, ale go wyzwala ku pełni wolności, zgodnie ze słowami Pisma: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystusa” (Ga 5,1). Wiara chrześcijańska nie jest – jak wyobraża to sobie francuski filozof – wiarą w Boga ukrytego (*Deus absconditus*), o którym absolutnie nic powiedzieć nie można i który pozostaje całkowicie nieobecny w historii ludzkości, ale jest to wiara w Boga, który, pozostając niezglębioną Tajemnicą, w pełni objawił się w Jezusie Chrystusie (*Deus revelatus*) i nieustannie jest w świecie obecny oraz w nim działa, ale na swój – Boży – sposób, jako tajemnica, która ten świat podtrzymuje w istnieniu.

Trzecia racja, dla której Comte-Sponville odrzuca ideę Boga ukrytego jest niekompatybilność takiej idei z ideą Boga Ojca. Filozof francuski argumentuje: „Co byście pomyśleli o ojcu, który ukrywałby się przed swoimi dziećmi. »Nic nie uczyniłem, aby ukazać im moje istnienie – tłumaczyłby; one mnie nigdy nie widziały, nigdy nie spotkały: pozwoliłem im wierzyć, że były sierotami, lub miały nieznanego ojca, po to, aby zachowały wolność wiary lub niewiary we mnie...«. Pomyślelibyście, że ojciec ten jest chory, głupi, że jest potworem. I mielibyście rację. Jakim Ojcem trzeba byłoby być, aby ukrywać swoje istnienie w Auschwitz, w Gułagach, w Rwandzie, kiedy to jego dzieci są uprowadzone, poniżone, wygłodniałe, zabijane i torturowane? Idea Boga, który się ukrywa jest nie do pogodzenia z ideą Boga Ojca” (s. 110-111).

Owszem, idea Boga, który się ukrywa tak, iż nie można ani Go poznać, ani doświadczyć, jest nie do pogodzenia z ideą Boga Ojca. Ale czy wiara chrześcijańska tak przedstawia ideę Boga ukrytego? Taki jest tylko jej odbiór przez Comte-Sponville’a. W swojej argumentacji po raz kolejny odwołuje się

---

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 23.



on do osobistego doświadczenia. Pisz, że kiedy był w szkole średniej dużo się modlił, a Bóg do niego nigdy nie przemówił, nigdy nie doświadczył Jego obecności i działania. Można nad tym ubolewać. Można również żałować, że jego ówczesni duszpasterze powiedzieli mu jedynie: „Bóg nie mówi, ponieważ On słucha”. Otóż, objawienie chrześcijańskie mówi dużo więcej: Bóg także mówi. W sposób ostateczny i definitywny przemówił do nas w swoim Synu, Jezusie Chrystusie (por. Hbr 1,1-2). Oto, jak na ten temat pisał św. Jan od Krzyża: „Dzisiaj zatem jeśliby ktoś jeszcze pytał Boga, albo pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusie całkowicie, bez pragnienia jakiś innych nowości. Mógłby wtedy Bóg powiedzieć: »Wszystko już powiedziałem przez Słowo, będące moim Synem i nie mam już innego słowa; czyż mogę ci więc odpowiedzieć, albo objawić coś więcej ponad to? Na Niego więc zwróć swe oczy, gdyż w Nim złożyłem wszystkie słowa i objawienia. Odnajdziesz w Nim wiele więcej niż to, czego pragniesz i o co prosisz«<sup>18</sup>.”

Słabość doświadczenia Boga była powodem odejścia od wiary Comte-Sponville’a. Jest to jeden z zasadniczych powodów odchodzenia ludzi od wiary w Boga wogóle. Zgodzić się można ze zdaniem, że brak tego doświadczenia może ostatecznie prowadzić do wniosku, że skoro Boga się nie doświadcza, to znaczy, iż On nie istnieje. Jest to jednak argument najbardziej subiektywny ze wszystkich, któremu można przeciwstawić świadectwa osób, które mają doświadczenie zupełnie odwrotne.

W swojej książce filozof francuski podaje sześć argumentów na korzyść wiary w nieistnienie Boga. Najmocniejszy, choć zarazem najbardziej subiektywny, jest właśnie ten z doświadczenia. Wszystkie pozostałe są jedynie próbą racjonalnego uzasadnienia własnej niewiary, gdyż podobnie jak wiara w istnienie Boga, tak samo wiara w Jego nieistnienie szuka zrozumienia, uzasadnienia i usprawiedliwienia. Śmiem twierdzić, że gdyby doświadczenie Comte-Sponville’a było inne, gdyby doświadczył działania Boga, z łatwością przekształciłby większość z tych argumentów na przemawiające za istnieniem Boga. Niestety, jego osobiste doświadczenie Boga było i pozostaje doświadczeniem negatywnym.

Swój kolejny, trzeci negatywny, argument za wiarą w nieistnienie Boga Comte-Sponville nazywa: *niezrozumiałe wytłumaczenie*. Chodzi o to, że wiara w Boga to jakby tłumaczenie czegoś, czego się nie rozumie – świat, życie, świadomość... – przez coś innego, co się rozumie jeszcze mniej: Boga. Uważa on, że tak naprawdę religie niczego nie wyjaśniają, bowiem wyjaśnienie sensu powstania i istnienia świata oraz życia człowieka przez odwołanie się do Boga, którego się nie rozumie, nie jest żadnym wyjaśnieniem. Ponad to filozof francuski preferuje przyjęcie niewytłumaczalności i niepoznawalności rzeczywistości. „Dlaczego istniej raczej coś niż nic? My tego nie wiemy. Nigdy nie

<sup>18</sup> Św. Jan od Krzyża, *Dziela. Droga na Górę Karmel*, Kraków 1975, s. 216.

będziemy wiedzieli. (...) Wobec ciszy wszechświata cisza wydaje mi się czymś właściwszym, bardziej wiernym oczywistości i tajemnicy...” (s. 114-115).

Comte-Sponville przyjmuje coś takiego jak tajemnica rzeczywistości, ale nie przyjmuje religijnych jej wyjaśnień. Odrzuca nawet wyjaśnienie deizmu. Różnica bowiem między nim a deistami jest taka, że ci ostatni, opierając się na rozumie, przyjmują istnienie Boga jako „zegarmistrza wszechświata”, natomiast on – także na bazie rozumu – to istnienie neguje. Wspólne jest im natomiast, że razem odrzucają ideę objawienia się Boga. Ani sam rozum, ani doświadczenie egzystencjalne nie prowadzą Comte-Sponville’a do uwierzenia w istnienie Boga i przyjęcia idei objawienia. Bóg nie istnieje, zatem nie może się objawić. Religie, które odpowiadają na egzystencjalne pytania człowieka o sens istnienia świata i życia ludzkiego, w sumie niczego nie wyjaśniają, bo odwołują się do objawienia. Ich wyjaśnienie jest zatem niezrozumiałe, tłumaczą bowiem coś, czego się nie rozumie, przez coś, co w rzeczywistości nie istnieje.

## **2.2. Racje pozytywne przeciwko wierze w Boga**

Dla Comte-Sponville’a Bóg nie istnieje nie tylko dlatego, że nie da się udowodnić w sposób niekwestionowany przez nikogo Jego istnienia (trzy argumenty negatywne), ale także dlatego, że istnieją wystarczające racje pozytywnie wskazujące, że On nie istnieje (trzy argumenty pozytywne). Pierwszą z nich jest obecność zła. Jest to silny, przekonujący argument za tym, by być ateistą. Swoje uzasadnienie filozof francuski zaczyna od ustosunkowania się do czterech hipotez Epikura: „Albo Bóg chce wyeliminować zło, ale nie może; albo może, ale nie chce; albo nie chce i nie może; albo chce i może. Jeśli tego chce i nie może, to nie jest wszechmogący, co nie przystoi Bogu; jeśli może, ale nie chce, to jest złośliwy, co jest obce Bogu. Jeśli tego nie może i nie chce, jest jednocześnie bezradny i złośliwy, i nie jest Bogiem. Jeśli chce i może, co jest właściwe tylko Bogu samemu, to skąd pochodzi zło i dlaczego Bóg go nie niszczy?” (s. 122).

Zdaniem Comte-Sponville’a, tylko czwarta hipoteza odpowiada właściwej idei Boga. Ale to właśnie ona zostaje całkowicie zakwestionowana przez rzeczywistość zła. Należy zatem wyciągnąć wniosek, że Bóg nie istnieje i to nie On stworzył świat, podtrzymuje go i nim rządzi. Nie do pogodzenia są bowiem wiara w Boga wszechmogącego i dobrego oraz istnienie zła na świecie. Filozofa francuskiego nie przekonują żadne dowody dawane w przeszłości przez filozofów i teologów, np. przez Leibniza, który w swojej *Teodycei* argumentował: „Jeśli Bóg istnieje, skąd pochodzi zło? Jeśli nie istnieje, skąd pochodzi dobro?” Dałby się przekonać argumentacji Simone Weil, która zauważa, że istnienie zła w świecie jest konsekwencją samego stworzenia. Jak mogłoby nie być zła na świecie, skoro świat nie jest Bogiem? „Zgoda – pisze nasz autor. – To może wytłumaczyć, że zło na świecie jest. Ale czy musi być go aż tyle?” (s. 124). Argumentem przeciwko Bogu jest nie tyle samo istnienie zła, ale jego ogrom.

Comte-Sponville negatywnie odnosi się także do propozycji żydowskiego filozofa Hansa Jonasa, przedstawionej w książce pt. *Idea Boga po Auschwitz*<sup>19</sup>. Jonas stawia w niej pytanie o to, jak myśleć o Bogu po Holocauście i Auschwitz. Stwierdza, że ponieważ nie do pogodzenia jest zachowanie razem trzech tradycyjnych atrybutów Boga, jakimi są: Jego absolutna moc, absolutna dobroć i absolutna zrozumiałość – dlatego, by zachować dwa ostatnie, zasadnicze dla żydowskiej koncepcji Boga, należy zrezygnować z pierwszego. Bóg nie jest Bogiem wszechmocnym. Filozof żydowski argumentuje najpierw na poziomie logiki, a następnie odwołuje się to tradycji żydowskiej teologii. W tym samym kierunku idą również niektórzy chrześcijańscy teologowie przeciwstawiający demiurgicznej wszechmocy boga pogan wszechmoc Boga chrześcijan, która najlepiej objawiła się w słabości krzyża Chrystusowego. Jest to moc zdolna wyprowadzić życie ze śmierci. Nie jest to jednak wszechmoc, która wszystko determinuje i o wszystkim decyduje – wszechmoc Boga całkowicie ukrytego, który jest władcą ponad światem i nad nim dominuje. Niestety, taki właśnie obraz Boga oraz Jego wszechmocy ma francuski filozof, dlatego odrzuca opartą na objawieniu krzyża Chrystusowego chrześcijańską koncepcję wszechmocy Bożej. Pisze: „Trudniej mi pojąć tego B o g a s ł a b e g o, o którym nam mówią – Boga, który miałby dość mocy, aby stworzyć wszechświat i człowieka, ewentualnie, aby być naszym zmartwychwstaniem, ale który nie miałby wystarczająco siły do uratowania dziecka lub swego ludu” (s. 128-129).

74

Kolejny pozytywny argument na korzyść niewiary w istnienie Boga to przeciętność człowieka. „Za dużo przeciętności. Za dużo małości” (s. 129). Comte-Sponville ma bardzo niskie wyobrażenie o człowieku. Pisze: „Idea, iż Bóg mógł się zgodzić na stworzenie takiej przeciętności, jaką jest człowiek, po raz kolejny wydaje mi się bardzo małym prawdopodobieństwem. »Bóg stworzył człowieka na swój obraz« – czytamy w księdze Rodzaju. Pozwoliłoby to wątpić o samym źródle. Że człowiek pochodzi od małpy wydaje mi się bardziej do przyjęcia, bardziej sugestywne i bardziej p o d o b n e” (s. 130).

Człowiek, jako *homo sapiens*, jest najdoskonalszym ze wszystkich zwierząt. Ma zdolności kochania, buntowania się i tworzenia. Wymyślił nauki, sztukę, moralność i prawo. Wymyślił religię oraz ateizm. Jest zdolny uczynić bardzo wiele. Ale to jeszcze nie znaczy, że potrzebny jest Bóg, by to uzasadnić. Natomiast jego przeciętność i miernota są dobrą racją, aby odrzucić ideę Boga jako stwórcy człowieka na swój obraz i podobieństwo. Ateistyczna koncepcja człowieka jest dla francuskiego filozofa alternatywą bardziej prawdopodobną. „Jesteśmy synami ziemi (...) i to się czuje...” (s. 133) – stwierdza.

Owszem, religie, szczególnie monoteistyczne, mówią o stworzeniu człowieka przez Boga i o jego powołaniu do wspólnoty z Nim. Nie zapominają jednak, że człowiek w swojej wolności często wybiera drogę przeciwną – drogę prze-

<sup>19</sup> Jest ona przetłumaczona także na język polski: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Wyd. Znak, Kraków 2003.

ciężkości, miernoty, zła, drogę grzechu. Prawda o grzeszności człowieka stanowi istotny element objawienia biblijnego. W chrześcijaństwie mówi się o grzechu pierwotnym. Ale to nie przekreśla prawdy, iż człowiek został stworzony przez Boga i dla Boga. Więcej został stworzony „w Chrystusie”, „przez Niego” i „dla Niego” (por. Kol 1,16). Zarówno jego pochodzenie, jak i cel życia człowieka znajdują się w Bogu. Comte-Sponville odrzuca jedno i drugie. W imię realizmu – uzasadnia. Z tym że, jak wcześniej zauważyłem, jest to realizm rozumu arbitralnie redukującego rzeczywistość do świata materialnego<sup>20</sup>.

Comte-Sponville odrzuca nie tylko to, że człowiek został stworzony przez Boga, ale również – konsekwentnie – to, że jego ostateczne powołanie jest boskie. To jego ostatni, trzeci pozytywny argument przeciwko wierze w Boga. Pragnienie Boga jest iluzją! – twierdzi. Przyznaje, że w człowieku znajduje się pragnienie Boga i życia wiecznego. Szczególnie chrześcijańska koncepcja Boga, jako Boga miłości, jest czymś pięknym, czymś, co przyciąga. Któż nie chciałby być kochanym – kochanym bezinteresownie i wiecznie? Także idea życia wiecznego pociąga. Szczególnie wtedy, gdy ktoś nam bliski umiera. Comte-Sponville przyznaje, że jest w nas pragnienie Boga. Twierdzi jednak, że to jeszcze nie powód, by w Niego wierzyć. „Dlaczego miałbym preferować, że Bóg istnieje? Ponieważ odpowiada to moim najsilniejszym pragnieniom? Gdybym był skłonny do wierzenia, właśnie to wystarczyłoby do przekonania mnie, że Boga nie ma: wierzenie, które do tego stopnia odpowiada naszym pragnieniom, należy się obawiać, że zostało ono wymyślone po to, by te pragnienia zaspokoić” (s. 135).

Uzasadnienie to pokazuje, jak bardzo francuski filozof w swoich decyzjach opiera się wyłącznie na rozumie, który apriorycznie redukuje rzeczywistość do świata materialnego. Jest to koncepcja rozumu, którą Benedykt XVI w swoim słynnym wykładzie w Ratyźbonie określił jako redukcjonistyczną. Mówił wtedy: „W tle jest to nowożytne samoograniczenie rozumu, wyrażone w sposób klasyczny w »krytykach« Kanta, a później zradykalizowane przez myśl nauk przyrodniczych. Ta nowoczesna koncepcja rozumu opiera się, mówiąc w skrócie, na syntezie platonizmu (kartezjanizmu) i empiryzmu, którą potwierdził postęp techniczny”<sup>21</sup>.

Książka A. Comte-Sponville’a, jak i książka R. Dawkinsa *Bóg urojony*, są doskonałym przykładem takiej koncepcji rozumu. Wydaje się, że dla nich pragnienia, które otwierają człowieka na rzeczywistość transcendentną, nie wchodzi w grę w podejmowaniu decyzji dotyczących sensu życia. Czy to właśnie ma oznaczać bycie realistą? Czy nie jest to raczej filozofia podejrzania, na której nie wiele da się zbudować? W swoim wystąpieniu w Ratyźbonie Benedykt

---

<sup>20</sup> Jest to wspólny mianownik światopoglądu ateistycznego A. Comte-Sponville’a i R. Dawkinsa, choć sposób jego wyrażenia i argumentacja są bardzo różne.

<sup>21</sup> Por. wykład Benedykta XVI 12 IX 2006 r. na Uniwersytecie w Ratyźbonie podczas pielgrzymki do Niemiec.

XVI dowodził, że uniwersalność rozumu oznacza również jego otwartość na rzeczywistość boską, na co wskazują tradycja naszej kultury europejskiej oraz głęboko religijne kultury świata.

Comte-Sponville zdecydowanie odrzuca taką koncepcję rozumu. Wyraża się to chociażby w jego stosunku do tzw. zakładu Pascala. Pascal uważał, że nie ma dowodu na istnienie Boga, a gdyby jakiś był, to nie byłby to dowód na istnienie Boga Jezusa Chrystusa. Niemniej, jego zdaniem, jeśli nie można udowodnić istnienia Boga to można założyć, że istnieje. Tłumaczy, że zakładając, iż Bóg istnieje, człowiek nie ma nic do stracenia, a wszystko do zyskania, mianowicie życie wieczne: „Jeśli wygrywacie, wygrywacie wszystko; jeśli przegrywacie, nie przegrywacie nic”. Czy „zakład Pascala” jest do przyjęcia? Nie przez naszego autora. Odrzuca go przede wszystkim z punktu widzenia filozofii. Argumentuje: „Myślenie nie jest grą hazardową. Sumienie nie jest kasynem. Dlaczego mielibyśmy poddać nasz rozum naszej korzyści? Nasz umysł poddać rachunkowi ryzyka i zysków? Naszą filozofię poddać podwójnej stawce? Byłoby to niegodne nas, niegodne rozumu, niegodne Pascala (...). To nie swojej korzyści najpierw szukam, lecz prawdy, i nic mnie nie zapewnia, że obie rzeczy idą w parze. Jest to nawet mało prawdopodobne, tak bardzo moja korzyść jest czymś osobistym, a prawda jest powszechna” (s. 138-139).

Nasze pragnienia Boga, życia wiecznego, pragnienia, które znajdują odpowiedź w nauczaniu Jezusa, zdaniem filozofa francuskiego są niczym innym jak iluzją. Opierając się na Freudzie pisze, że „iluzja jest wierzeniem pochodzącym z ludzkich pragnień – wierzeniem pragnącym lub pragnieniem łatwowiernym” (s. 139). Natomiast realizm Comte-Sponville’a mówi mu, by pragnień nie brać za rzeczywistość. Krótko mówiąc, byłoby to zbyt piękne, by mogło być prawdziwe. Dlatego nasze pragnienia Boga oraz zwycięstwa życia nad śmiercią i wiecznej szczęśliwości nie mogą wskazywać na najgłębszą prawdę rzeczywistości – jak uważał chociażby św. Augustyn – ale są wytworzoną przez te pragnienia ludzka iluzją.

Oto sześć argumentów, które skłaniają Comte-Sponville’a, by wierzyć, że Bóg nie istnieje. W zakończeniu tego rozdziału uczciwie zaznacza, że żaden z nich nie jest dowodem na to, że Boga nie ma. Dlatego w kwestii Boga, albo się wierzy, że istnieje, albo się wierzy, że nie istnieje. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku mamy do czynienia z wolnym aktem wiary człowieka. Francuski filozof wierzy, że Bóg nie istnieje. Ja wierzę, że istnieje. Żaden z jego argumentów mnie nie przekonuje. Najmniej ostatni. Przyznaję, że pytanie, na które najtrudniej opowiedzieć, związane jest z kwestią ogromu zła na świecie i wiary w Boga dobrego i wszechmogącego. Niemniej niemożność pełnej odpowiedzi na nie nie podważa mego doświadczenia Boga objawionego i działającego w Jezusie Chrystusie.

Jak wynika już z biografii filozofa francuskiego, jego niewiara w Boga nie bierze się z braku odpowiedzi na to czy inne pytanie, lecz z osobistego doświadczenia: doświadczenia nieobecności Boga. Zgadzam się z tym całkowicie, bo

tak jak jego niewiara, tak samo – ale w przeciwną stronę – moja wiara również wypływa z osobistego doświadczenia: doświadczenia obecności i działania Boga. Pozostałe argumenty są jedynie próbą – konieczną, ale niewystarczającą – zrozumienia i w miarę racjonalnego uzasadnienia tego podstawowego doświadczenia. Dlatego kontestowane przez filozofa francuskiego klasyczne dowody kosmologiczne i teleologiczne na istnienie Boga, są dla mnie argumentami, które właśnie na płaszczyźnie racjonalnego uzasadnienia umacniają moje doświadczenie wiary w istnienie Boga. Comte-Sponville stara się pokazać, że te dowody nie są dowodami. Oczywiście, że nie są! Ale są argumentami<sup>22</sup>. On sam to przyznał. Tylko, że dla niego są to argumenty niewystarczające. Podobnie gdy chodzi o argument z „pragnienia” Boga i życia po śmierci. Francuski filozof odrzuca go apriorycznie, uważa bowiem, że byłoby to zbyt piękne, a przecież trzeba być realistą. Jego realizm polega jednak na zredukowaniu rzeczywistości do świata materialnego, do tego, co immanentne. Nie ma nic poza. Nie ma transcendencji, nie ma Boga, nie ma życia po śmierci. Nie ma duchowości, która byłaby relacją człowieka z Bogiem osobowym. Tego wszystkiego nie ma, bo nie ma tego podstawowego doświadczenia, które być może Comte-Sponville w jakimś stopniu miał między 16. a 18. rokiem życia, ale które potem całkowicie utracił i o nim zapomniał. Dlatego promowana przez niego duchowość jest duchowością czystszej immanencji.

### 3. Duchowość immanencji

W przeciwieństwie do osoby wierzącej, której duchowość można określić jako duchowość transcendencji, duchowość ateisty jest duchowością samej immanencji. Comte-Sponville pisze o niej w trzeciej części swojej książki. Zaczyna od stwierdzenia, że choć można się obyć bez religii i bez Boga, to nie można obyć się bez wspólnoty i wierności wartościom oraz bez miłości i duchowości. Duch jest najwyższą funkcją człowieka, która odróżnia go od zwierzęcia. A niewiara w Boga nie jest wcale powodem, by ateista pozbawiał się tej części swego człowieczeństwa, jaką jest życie ducha. Na pytanie, czym jest duch człowieka, filozof francuski wychodzi od definicji Kartezjusza, którą nieco uzupełnia. Pisze, że jest to „rzecz”, która „myśli, wątpi, pojmuje, stwierdza, przeczy, chce, nie

---

<sup>22</sup> Abp J. Życiński tak o tym pisze, odnosząc się do książki Dawkinsa, który krytykuje klasyczne i inne (w sumie znalazł ich w internecie ponad trzysta) dowody na istnienie Boga: „Krytykowanie z pasją publikacje typu »Ponad trzysta dowodów istnienia Boga« (s. 128) stanowią wyraz intelektualnego folkloru, pozbawionego związku z racjonalnym dziedzictwem chrześcijaństwa. Jeśli bowiem w grę wchodzi dowód w sensie logicznym, wówczas do rozwiązania problemu wystarczy jeden dowód i odwoływanie do drugiego stanowiłoby stratę czasu (...). W dyskusjach dotyczących istnienia Boga najczęściej odwołujemy się argumentacji o charakterze prawdopodobnym. W imię ścisłości logicznej należy je nazwać argumentami, nie zaś dowodami”; J. Życiński, *Bóg niepojęty*, w: A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, WAM, Kraków 2007, s. 118-119.

chce, wyobraża sobie, i czuje. (...) kocha, nie kocha, kontempluje, przypomina sobie, kpi lub żartuje sobie... Nieważnie, że tą »rzeczą« jest mózg, jak ja w to wierzę, czy substancja niematerialna, jak wierzył Kartezjusz. (...) Czym zatem jest duch? Jest mocą myślenia, na tyle, na ile dociera do prawdy, do tego, co uniwersalne, lub do śmiechu. (...) Duch nie jest substancją. Jest to funkcja. Jest to moc, jest to akt (akt myślenia, chcenia, wyobrażenia sobie, żartowania...), i przynajmniej ten akt nie ulega zakwestionowaniu, ponieważ wszelkie zakwestionowanie go zakłada” (s. 146).

Po takim zdefiniowaniu ducha ludzkiego Comte-Sponville przechodzi do zdefiniowania samej duchowości. Stwierdza, że *duchowość* odnosi się do życia wewnętrznego w tym, w czym dotyczy ono naszej relacji z absolutem, z tym co nieskończone czy wieczne. Każda religia zgodziłaby się z taką definicją duchowości. Zdaniem francuskiego filozofa, każda religia jest drogą ku tak szeroko zdefiniowanej duchowości. Ale uważa on, że nie każda duchowość musi być religijna. Wiara w Boga i w nadprzyrodzoność nie jest warunkiem koniecznym do tego, by doświadczyć nieskończoności, absolutu i wieczności. Comte-Sponville argumentuje, że „bycie ateistą nie oznacza zaprzeczenie istnienia absolutu”. Ono oznacza jedynie „zaprzeczenie, że absolutem jest Bóg” (s. 148). Ateista, który jest materialistą, redukuje rzeczywistość absolutu do samej immanencji. „Natura jest dla mnie wszystkim w porządku rzeczywistości (nadprzyrodzoność nie istnieje) i ona istnieje niezależnie od ducha (którego tworzy, a który jej nie tworzy). Wynika z tego, że wszystko jest immanentne Wszystkiemu” (s. 148).

Gdy zatem Comte-Sponville pisze o absolutcie, to nie myśli o bycie transcendentnym, ale o rzeczywistości immanentnej, dlatego mówi, że słowo „absolut” można zastąpić takimi słowami jak „byt” lub „natura”. Absolut jest tym, co obejmuje wszystko, co zależy jedynie od siebie samego i co istnieje niezależnie od wszelkiej relacji. Absolut nas obejmuje. Tym absolutem jest dla niego owo „Wszystko”, pisane z dużej litery, czyli całość wszystkich relacji, uwarunkowań, punktów widzenia, całość wszystkiego. Dowodem na to, że istnieje – francuski filozof nazywa to „dowodem *panontologicznym*” – jest to, że „wszystko tego, co istnieje, koniecznie istnieje” (s. 151). Oto absolut! Jest nim owo „Wszystko”, czyli natura, bo wszystko – również nasz duch – jest jej tworem, produktem. Mówienie zatem o duchowości bez Boga jest, jego zdaniem, całkowicie uprawnione. Zresztą przykładem tego jest chociażby duchowość buddyzmu czy taoizmu. „Jeśli wszystko jest immanencją, duch jest nią również. Jeśli wszystko jest naturą, duch także. To wcale nie przeczy życiu duchowemu, ale je umożliwia. Jesteśmy w świecie i ze świata: duch jest częścią natury” (s. 151).

Czym zatem jest duchowość ateisty? Comte-Sponville odpowiada, że nie jest to duchowość wiary, lecz wierności. Nie jest to duchowość nadziei, lecz działania. Nie jest to duchowość strachu i poddania, lecz miłości. W swoim najpełniejszym wyrazie duchowość ta jest po prostu mistyką. Filozof francuski

przyznaje, że dużo czasu upłynęło nim zaakceptował to słowo do wyrażenia istoty duchowości ateisty, która jest duchowością samej immanencji. Ostatecznie przyjął to pojęcie, a skłoniło go do tego jego własne doświadczenie. Zauważa bowiem, że w słowie „mistyka” jest pojęcie „tajemnicy” (*mysterium*). Otóż, to w świecie znajduje się największa tajemnica. Jest to tajemnica bytu, tajemnica wszystkiego. Doświadczenie tej tajemnicy nie jest sprawą oczywistą. Comte-Sponville pisze, że on sam tego doświadczył jedynie kilka razy w swoim życiu. Najczęściej przechodzimy obok owej tajemnicy rzeczywistości. „Niekiedy jednak, nagle, podczas medytacji lub spaceru, ta niespodzianka, to oświecenie, to zachwycenie, ta oczywistość: istnieje coś, a nie nic! To coś jest *bez dlaczego*, jak róża Angelusa Silesiusa (»Róża jest bez dlaczego, kwitnie ponieważ kwitnie, nie martwi się sobą, nie pragnie być dostrzeżona«), ponieważ wszystkie dlaczego je zakłada. *Causa sui* – mówią filozofowie: przyczyna siebie samego. Nazywa się to tajemnicą. Cisza wobec rzeczywistości wydaje się właściwszym określeniem. Cisza odczucia. Cisza uwagi. (...) Cisza kontemplacji. Cisza tego, co rzeczywiste. (...) Cisza tego, co niewytłumaczalne, co niewyraźalne (...). Nie Słowo, lecz cisza. Nie sens, ale rzeczywistość. Jest to domena duchowości lub mistyki, kiedy ta wymyka się religii. Byt jest tajemnicą, nie dlatego jakoby był zakryty, lub coś ukrywał, ale ponieważ oczywistość i tajemnica są jedną i tą samą rzeczą – ponieważ tajemnica jest bytem samym! Jesteśmy w środku, w sercu bytu, w sercu tajemnicy. Duchowość immanencji: wszystko jest tu, i to jest tym, co nazywa się wszechświatem” (s. 153-155).

Po raz pierwszy doświadczył tego, gdy miał 25 lub 26 lat podczas spaceru w lesie. Było to doświadczenie pokoju, szczęścia, które wydawały mu się wieczne. Oto, jak o tym pisze: „Gwiazdzone niebo nade mną, niezmierzone, niezgłębione, jaśniejące, i nic innego we mnie jak to niebo, którego byłem częścią, nic innego we mnie jak ta cisza, to światło, (...) nic innego we mnie, w czarnej nocy, jak olśniewające wszystko! Pokój. Niesamowity pokój. Prostota. Pogoda. Radość. (...) Było to doświadczenie, była to cisza, była to harmonia” (s. 167). „... tylko cicha obecność wszystkiego. Nie ma oceny wartości: tylko rzeczywistość. Nie ma czasu: tylko teraz. Nie ma nicości: tylko byt. Nie ma niezadowolenia, nienawiści, strachu, złości, niepokoju: tylko radość i pokój” (s. 168).

Doświadczenie to, które francuski filozof określa jako mistyczne, było dla niego doświadczeniem zbawienia, błogosławieństwa i wieczności. Wszystko jednak w immanencji bytu i kosmosu. Było to doświadczenie, o którym Freud, mówi jako o „uczuciu oceanicznym”, uczuciu jedności ze wszechświatem, z wszystkim, co jest – z wszystkim, poza Bogiem. Boga bowiem nie ma. Jego zatem nie można doświadczyć. Było to doświadczenie i odczucie, które Comte-Sponville opisuje za pomocą takich pojęć jak: tajemnica, oczywistość, pełnia, prostota, jedność, cisza, wieczność, pogoda, akceptacja, niezależność. Jak wielokrotnie zaznacza, to jego doświadczenie bliższe jest doświadczeniu duchowości buddyjskiej aniżeli duchowości religii monoteistycznych. Nawet doświadczenie wieczności jest przez niego rozumiane zupełnie inaczej niż



w duchowości chrześcijańskiej. Dla św. Augustyna doświadczenie wieczności oznaczało doświadczenie ciągłego dzisiaj Boga. Dla niego jest to „ciągłe dzisiaj świata (...) i prawdy (...), które stanowią jedno, a jest to wieczność sama” (s. 184). Ponieważ nie ma Boga, w konsekwencji, w tej koncepcji wieczności nie ma też miejsca na raj, na niebo. Jest to wieczność terażniejszości jako „obecność wieczności” (s. 185).

Comte-Sponville przyznaje uczciwie, że doświadczenie to nie dowodzi nieistnienia Boga. Prawdą jednak jest, że dla niego w tego typu doświadczeniu mistycznym nie ma miejsca na Boga. Nietzsche kiedyś powiedział: „Jestem mistykiem i w nic nie wierzę”. Filozof francuski utożsamia się z tymi słowami, gdyż jego doświadczenie mistyczne nie pozostawia miejsca na wiarę. Jest to mistyka bez Boga i bez wiary. O mistyku, który tego doświadcza, pisze tak:

„On widzi. Po co mu dogmaty?  
Wszystko tu jest. Po co mu nadzieja?  
Zamieszkuje wieczność. Czy musi na nią czekać?  
Już jest zbawiony. Czy potrzebuje religii?” (s. 202).

Powróćmy jeszcze do wcześniejszego stwierdzenia Comte-Sponville’a, mówiącego, że duchowość ateisty nie jest duchowością strachu i poddania, lecz miłości. Pierwsza część tego stwierdzenia jest przypuszczalnie aluzją do chrześcijaństwa, tak jak je postrzega nasz autor. Nie będę przeczył, że w historii chrześcijaństwa istniały, i najprawdopodobniej ciągle istnieją, takie nurty w duchowości, które oparte są na strachu i wpływającym z niego poddaniu się Bogu. Na pewno jednak nie był i nie jest to główny nurt duchowości chrześcijańskiej, która była i pozostaje duchowością opartą na relacji miłości z Bogiem osobowym, który jest Miłością (por. 1 J 4,8.16). Wystarczy przeczytać *Dzienniczek* s. Faustyny Kowalskiej, by się o tym przekonać.

U filozofa francuskiego najbardziej intryguje mnie, jak duchowość ateisty, który nie wierzy w istnienie Boga osobowego, może być duchowością miłości. Czyż miłość nie oznacza relacji między dwoma podmiotami, między „ja” i „ty”? Mówi nam o tym nie tylko objawienie biblijne, ale cała filozofia dialogu i przede wszystkim nasze ludzkie doświadczenie. Otóż duchowość ateisty jako duchowość immanencji przeczy wszelkiej relacji człowieka z jakimkolwiek „ty”. Comte-Sponville to potwierdza, pisząc, że jest to duchowość doświadczenia pełni tego, co jest, ale „co nie jest Bogiem, ani podmiotem” (s. 203). Jak zatem można tu jeszcze mówić o miłości? Czyż relacja miłości – a więc także i duchowość miłości – nie postuluje odrębności miłującego i umiłowanego, przy jednoczesnym pragnieniu maksymalnej ich bliskości i jedności? Takie jest przynajmniej chrześcijańskie rozumienie miłości i wpływającej z niej duchowości rozumianej jako relacja człowieka do Boga.

W przeciwieństwie do niej duchowość ateisty jest duchowością szukającą jedności z immanencją natury i kosmosu, a jednymi z centralnych pojęć, za pomocą których filozof francuski opisuje to mistyczne doświadczenie, są słowa

„jedność” i „cisza”. Jest to doświadczenie „jakby fuzji”. „Chodzi o bycie jedno z wszystkim” (s. 180). „Jest tylko rzeczywistość”. Jest to doświadczenie „ciszy, która jest nie brakiem hałasu, ale brakiem słów, nie brakiem dźwięków, ale sensu” (s. 181). Choć również w chrześcijaństwie słowo „cisza” stanowi ważne pojęcie do wyrażenia istoty jego duchowości, to jednak jest to cisza wypełniona Obecnością i relacją. W praktyce chrześcijańskiej cisza wchodzącego na drogę życia duchowego jest myślana i doświadczana w paradygmacie międzyosobowej relacji między człowiekiem a Bogiem. Chodzi o ciszę, która wpisuje się w kontekst relacji zakładającej spotkanie dwóch nieredukowalnych do siebie wolności – Boga i człowieka. Chodzi o spotkanie z Tym, który nas umiłował. Dlatego śmiem twierdzić, że duchowość chrześcijańska, bardziej niż duchowość ateisty, jest w istocie swojej duchowością miłości. Aby jej doświadczyć, należy w akcie wiary otworzyć się na osobowego Boga.

## The Spirituality of the Atheist. A Discussion with André Comte-Sponville

---

81

### SUMMARY

This article presents a discussion with the views of the French philosopher contained in his book, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris 2006. The tri-partite division of Comte-Sponville's book provides the themes of the current discussion: religion, proofs for the existence of God, spirituality.

1. Spirituality without religion. In the opinion of the French philosopher, the West can do without religion as faith in God but cannot do without *community* and without *fidelity* to the moral, cultural and spiritual values which formed it. Kubacki argues that the essence of Christianity is not first and foremost the provision of moral, cultural and spiritual values but faith in God. The Gospel is not a moral code but the Good News about the love of God towards humanity, revealed in Jesus Christ.

2. Spirituality without God. Comte-Sponville's arguments against faith in the existence of God are divided into two groups of three. The first three arguments are of a negative character and treat of the failure of arguments that have traditionally been offered for the proof of God's existence. The second group is of a positive character and give Comte-Sponville's reasons for not believing in God. Kubacki is of the opinion that the strongest argument, although also the most subjective, is the one Comte-Sponville takes from his own experience. The remaining arguments are simply efforts to rationally justify unbelief since, just as faith in God, a lack of faith seeks its own understanding and justification. Kubacki claims that if his experience had been different, that is, if he had experienced the action of God, Comte-Sponville would easily transform most of these arguments into ones for the

existence of God. He also notices that Comte-Sponville, just like R. Dawkins and many other contemporary atheists, reduce reality to the material world. Benedict XVI spoke of this in his Regensburg address: “In the background one finds that modern self-limitation of reason, classically expressed in Kant’s «Critiques» and later radicalised in the thought of the natural sciences. This modern concept of reason is based – to put it simply – on the synthesis between platonism (cartesianism) and empiricism, a synthesis confirmed by technological progress.”

3. The Spirituality of immanence. In contrast to believers whose spirituality can be described as a spirituality of transcendence, the spirituality of the atheist is a spirituality of pure immanence. It is not a spirituality of faith but of fidelity, not of hope but of action, not of fear and submission but of love. In its fullest expression it is simply mysticism. Kubacki asks: how can the spirituality of the atheist who does not believe in the existence of a personal God be a spirituality of love? Does love not presuppose a relationship between two subjects, between “I” and “you”? We are told so not only by Biblical revelation but also by the philosophy of dialogue and, indeed, by our human experience. The spirituality of the atheist as a spirituality of immanence denies the relationship of human beings with any other “you”. That is why, according to the author of the article, Christian spirituality and not the atheist’s spirituality is of its essence a spirituality of love. But in order to experience it, it is necessary to open oneself up towards the Divine Person in the act of faith.



## **Sens epoki Ducha**

JACEK BOLEWSKI SJ

Papiński Wydział Teologiczny, sekcja Bobolanum  
Warszawa

Sensownie będzie zacząć od wyjaśnienia pojęcia „epoka Ducha”. Dwa skojarzenia są tu najważniejsze. Z jednej strony przychodzi na myśl określenie „epoka Ducha Świętego”, zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji, ale najbardziej spopularyzowane przez średniowiecznego mnicha – Joachima z Flore, którego dziedzictwo duchowe rozwinęło się później w rozmaitych wizjach i ruchach odnowy świata... Z drugiej strony przypomina się powtarzane przez wielu powiedzenie A. Malraux, którego jedną z postaci są słowa: „Wiek XXI będzie wiekiem ducha, albo nie będzie go wcale”<sup>1</sup>. W obu przypadkach chodzi o przyszłość, i to bliską. Jednak u Joachima z Flore wyraźniejsze było chrześcijańskie pojmowanie – zarówno tej bliskości, jak i Ducha z nią związanego. Myślał on o Duchu Świętym i Jego działaniu w ostatnich czasach, które poprzedzają koniec ostateczny, czyli paruzję – przyście w chwale Jezusa Chrystusa. Natomiast u Malraux nie jest jasne, jakiego ducha ma na myśli. Dlatego także jego przestroga przed końcem, unicestwieniem ludzkości w nadchodzącym wieku, może się wyjaśnić dopiero wtedy, gdy rozpoznamy, co faktycznie znaczy wiek ducha...

83

### **1. Ostatnia faza dziejów ludzkości**

Zgodnie z wizją chrześcijańską, zapoczątkowaną przez Jezusa Chrystusa, dzieje świata weszły w ostatnią, decydującą fazę. Wyrażają to słowa, rozpoczynające Jego działalność: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15). Znaczenie tych słów odsłania się zrazu w świetle działalności Jezusa. Jego dzieła – zwłaszcza znaki, jakich dokonuje – mają świadczyć o tym, że w istocie przez Niego i w Nim objawia się bliskość Boga – Króla i Pasterza „rozproszonych owiec Izraela”. Tak wypełnia się czas oczekiwany przez proroków i zapowiadany jako dopełnienie dziejów nie tylko narodu wybranego, lecz i całego świata. To wypełnienie stanowi Do-

<sup>1</sup> Por. H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź b.r.w., s. 82,79.

brą Nowinę, którą Jezus głosi słowem i czynem. Ale – co dalej? Aby przyjąć Ewangelię, trzeba – jak usłyszeliśmy – spełnienia jednego warunku: mamy się nawrócić i uwierzyć... Okazuje się bowiem, że wypełnienie zwiastowane przez Jezusa nie spełnia wszystkich oczekiwań. Od początku Jego działalności towarzyszy Mu niedowierzenie. Musimy je pojąć, by także nasza wiara mogła się pogłębić.

Bliskość Bożego królowania łączyła się w czasach Jezusa z określonymi wyobrażeniami. Dochodzą one do głosu w oczekiwaniach Jego przeciwników. Gdy faryzeusze i uczeni w Piśmie oczekiwali od Niego „znaku z nieba”, wyobrażali sobie przyjście królestwa Bożego zgodnie z, bardzo wówczas popularnymi, apokaliptycznymi pismami. Według nich miały nastąpić niezwykle wydarzenia, poruszające niebo i ziemię, przynoszące koniec dotychczasowego, grzesznego świata, by dopiero po zniszczeniu go mogło nastąpić „nowe niebo i nowa ziemia” dla sprawiedliwych... Od Jezusa zatem oczekiwano takich właśnie znaków. On tymczasem poświadczał bliskość Bożego królowania inaczej – okazywaniem miłosierdzia wobec grzeszników, uzdrawianiem chorych, obecnością swojej Osoby – tak iż mógł odpowiedzieć swym przeciwnikom: Oto „królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17,21). Oznacza to, że czas ostatecznego objawienia się Boga jako Króla całej rzeczywistości nie leży w przyszłości, ale już się rozpoczął – należy do teraźniejszości związanej z Jezusem. Taki jest sens Jego przypowieści o królestwie Bożym porównanym do ziarna rzuconego w ziemię – niepozornego początku, w którym jednak kryje się moc ogromnego rozwoju. Wprawdzie pełne objawienie się tej rzeczywistości wymaga jeszcze czasu, jednak to, co istotne, już się rozpoczęło. Na tym tle nawrócenie znaczy przyjęcie „tu i teraz” obecności Bożego królowania w Jezusie, by w ten sposób – przez wiarę i płynące z niej działanie – Boże królowanie w człowieku mogło stopniowo przemieniać jego i świat.

Innym nieporozumieniem, które utrudniało współczesnym Jezusa przyjąć Ewangelię o Bożym królowaniu, były wyobrażenia o wyczekiwany Mesjaszu-Chrystusie-Królu. Spodziewano się władcy politycznego, który stanie na czele Izraela, by wyzwolić go spod panowania obcych mocarstw. Oczekiwano ziemskiego dobrobytu; dlatego np. pod wrażeniem niezwyklego nakarmienia tłumów usiłowano Jezusa „obwołać królem” (J 6,15). Ale także w tym przypadku wypełnienie oczekiwań wymagało nawrócenia, zmiany wyobrażeń o Bogu i Jego królowaniu. Swym uczniom, którzy rozpoznali w Nim oczekiwanego Chrystusa, Jezus zabraniał używania tego tytułu, widząc, że i oni ulegali złudzeniom. Dopiero przed sądem wyznał oficjalnie, że jest Mesjaszem i Królem, ale dodał: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36). Nie znaczy to, zauważmy, jakoby Jezus wyparł się swej Ewangelii o królestwie, które już się w świecie rozpoczęło. Ono jest i działa w Nim samym, ale dokonuje się to nie według oczekiwania świata. Boże królowanie dopełnia się w Ukrzyżowanym, w Jego przejściu przez okrutną śmierć. Objawia się tu wyraźnie, że ziarno Bożego królowania, które padło na ziemię, musiało wprawdzie obumrzeć, aby wydać

obfity plon. Objawienie dopełniło się w zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego. Wtedy pierwsi uczniowie przekonali się, że Pan żyje i napelnia swoim Duchem, który przemienia najpierw ich, a przez nich innych. Rozpoczął się czas owocowania Chrystusowego dzieła – czas działania Ducha Świętego, w którym Ciało Chrystusa – Kościół – rozszerza się na cały świat.

To jeszcze nie koniec nieporozumień... Opisane dotąd problemy wiązały się z judaizmem i jego wyobrażeniami co do Bożego królowania. Na tym tle chrześcijaństwo jest istotną nowością, przejściem do nowej wizji rzeczywistości – świata i Boga. Skoro nastąpiło przyjście Chrystusa, związane z oczekiwaniem czasów ostatecznych, to żyjemy w ostatniej epoce świata. Nie wolno nam oczekiwać innego, jeszcze jednego objawienia. Chrystus, którego Żydzi nadal oczekują, ma dla nas określoną postać – Jezusa, jednostkowej Osoby, nie ograniczonej do człowieka sprzed 2000 lat, lecz otwartej w swej nowej, zmartwychwstałej rzeczywistości na tajemniczą obecność w innych ludziach. Doświadczył tego Szawel, którego nawrócenie wiązało się z odkryciem, że, prześladowając uczniów Jezusa, prześladował Jego samego – w Ciele Chrystusa, w Kościele. Ale rozpoznanie tajemnicy Jezusa – Jego Boskiej Osoby związanej z naturą wszystkich ludzi – nie jest możliwe bez otwarcia się na Ducha Świętego (1Kor 12,3). Dlatego nowa wizja świata – obecności Boga wśród ludzi – wiąże się ściśle z nową wizją jedności w Bogu – jedności dopełniającej się we wspólnocie Boskich Osób: Ojca, Syna, Ducha Świętego. Wierzący w Jezusa Chrystusa już obecnie mają swój udział w tej wspólnocie. Kiedy jednak i jak się to dopełni? Tu właśnie rodzą się dodatkowe nieporozumienia, którym ulegają sami chrześcijanie.

## 2. Przebieg ostatniej fazy dziejów

Skoro w Jezusie Chrystusie i posłanym przez Niego Duchu Świętym wszystko się dopełnia, to mogłoby się wydawać, że „pełnia czasu”, w jakiej chrześcijanie żyją, znaczy definitywną postać Bożego królowania wśród ludzi. Zwłaszcza przemieniające doświadczenie Ducha Świętego we wspólnotach pierwotnego Kościoła było tak uderzające, że przeżywano je jako udział w Chrystusowym zmartwychwstaniu. Nasuwają się takie określenia, jak „ekstaza” (wyjście z siebie) czy „entuzjizm” (pochwycenie przez Boga), stosowane w dalszych dziejach chrześcijaństwa do „nawiedzonych” przez Ducha Świętego, przekonanych o tym, że już ostatecznie mają udział w nowym życiu samego Boga. Jeśli jeszcze czegoś oczekiwali, to jedynie tego, że nie zaznają już śmierci, ale wkrótce razem z Duchem Świętym przyjdzie w swej chwale Chrystus, by zabrać ich – niejako żywcem – do nieba. Nawet św. Paweł ulegał początkowo przekonaniu, że dokona się to niebawem, i dopiero stopniowo pogodził się z faktem, że konieczne będzie przejście przez śmierć<sup>2</sup>...

<sup>2</sup> Por. więcej: J. Bolewski, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, Kraków 1994, s. 123n.

To pierwsze nieporozumienie w obrębie samego chrześcijaństwa wiązało się ze skrajnym, jednostronnym akcentowaniem tego, co faktycznie już się dokonało w Chrystusie – jak gdyby w obecnej „pełni czasu” liczyła się tylko wieczność Boga, ludzki czas uległ natomiast relatywizacji czy zgoła dobiegł końca. Mówiąc inaczej: w tej jednostronnej wizji wcielenie Boga, jako złączenie wieczności z czasem, jakby unicestwiało czas i dalsze dzieje, które nie miały już odgrywać istotnej roli. Ten sposób myślenia powraca wielokrotnie w dziejach chrześcijaństwa, paradoksalnie, jako że samo długie trwanie tych dziejów, przekraczanie wielu kolejnych oczekiwań bliskiego końca mogłoby stanowić wskazówkę co do głębszego sensu chrześcijańskiej „pełni czasu”. To znaczy: pełnia, która przez Jezusa i w Jego Duchu jednoczy się z ludzkością, nie niszczy jej samej i dziejów, ale... dopełnia. Dzieje świata trwają dalej, ale weszły w ostatnią fazę w tym sensie, że dany został klucz – nie tylko do pojmowania ludzkich dziejów, ale do kształtowania ich – w Duchu Jezusa Chrystusa.

W Piśmie Świętym Nowego Testamentu pojawiły się pierwsze próby nowego spojrzenia na dalsze dzieje ludzkości. Zwłaszcza Dzieje Apostolskie pokazują wyraźnie rozwój Kościoła jako dzieło Ducha Świętego, który towarzyszy pierwszym chrześcijanom w ich działaniu – w podejmowanych decyzjach i w misji – zrazu wobec Żydów, a następnie wobec innych narodów, uznawanych za pogańskie. Stopniowo chrześcijaństwo rozszerza się na Azję (Mniejszą), dociera do Europy, do Rzymu, by stąd – z centrum – osiągnąć „ekumeniczną” pełnię (*oikoumene*), czyli „cały zamieszany świat”... Od początku dzieje chrześcijaństwa związane są z prześladowaniami. Pochodzą one najpierw – podobnie jak w przypadku Jezusa – ze strony religii żydowskiej. Duch Święty – zgodnie z zapowiedzią Chrystusa – nie tylko daje moc odważnego świadectwa (męczeństwa!), ale działa także dzięki rozproszeniu apostołów, otwierając Kościół na nowe narody. Gdy wreszcie po zniszczeniu świątyni jerozolimskiej przez Rzymian Kościół oderwał się od judaizmu, nowym zagrożeniem stało się rzymskie imperium. Ono właśnie jawi się w Księdze Apokalipsy jako Nowy Babilon czy Bestia, źródło nowych, okrutniejszych jeszcze prześladowań, ale w końcu bezradne wobec mocy Boga, którego zwycięstwo dokonało się pod znakiem Baranka.

Księga Apokalipsy zasługuje na szczególną uwagę. Skupia się ona w całości na „ostatnich czasach”, i to nie tylko w ogólnym znaczeniu, które przenika cały Nowy Testament jako początek ostatecznej pełni, lecz i w szczególnym sensie – najbliższych, aktualnych i przyszłych czasów jako poprzedzających paruzję. Potoczne, rozpowszechnione pojmowanie tej księgi szuka w niej zasyfrowanego scenariusza końcowych wydarzeń, jakby klucza do dziejów oraz ich końca. Prawdą jest to, że kluczem otwierającym zagadkę ludzkich dziejów jest wizja „Baranka, jakby zabitego” (Ap 5,6). Jedyne On mocen jest otworzyć księgę zapieczętowaną, zawierającą zagadkę dziejów, które dalej się rozwijają po rozwarciu księgi. Następują zmagania przebiegające przez kolejne fazy i przybierające rozmaite formy. Zamiast rozpraszać uwagę na wielość postaci tej walki, warto skupić się na jej głównych uczestnikach i protagonistach. Oto (por. 12,1-3)

z jednej strony „wielki znak” Niewiasty, wspólnoty wierzących w Chrystusa, z drugiej strony „znak” nie tyle wielki, ile przybierający wiele postaci, najpierw „wielkiego Smoka”, później Bestii, „Wielkiej Nierządniczy”, „Wielkiego Babilonu”. Jak pierwszy znak obejmuje Kościół, wspólnotę wierzących w jedność z Maryją, tak wiele postaci drugiego znaku wskazuje skumulowane moce Złego z jego rozlicznymi przejawami w ziemskich ośrodkach władzy totalitarnej, imperialnej. Ale dramatyczne zmagania kończą się klęską kolejnych postaci Złego. Przed ostatecznym objawieniem Bożego królowania, kiedy dopełnią się „Gody Baranka” z Jego Małżonką, nastąpić ma na ziemi ostatnia walka, poprzedzona królowaniem Chrystusa z tymi, którzy jako męczennicy poświęcili dla Niego swe życie: „Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat” (20,4nn.).

Ze wszystkich etapów, opisanych w Apokalipsie, ten ostatni przyciągnął najwięcej uwagi w chrześcijańskich dziejach. Wprawdzie wielu skupiało się na zapowiedziach apokaliptycznych nieszczęść i oznakach działania Złego, jednak optymistyczna wizja z ostatnich rozdziałów jest ważniejsza w perspektywie chrześcijańskiej nadziei. Widziano w niej zapowiedź tego, co bezpośrednio poprzedzi dopełnienie się dziejów ludzkości w paruzji Chrystusa. Zwłaszcza przeciwko gnozie, największemu zagrożeniu chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, akcentowano, że końcowe zbawienie będzie nie ucieczką od ziemi czy cielesności, ale dopełnieniem. Dlatego św. Ireneusz, teolog o największym wkładzie w przewyciężenie gnozy, na wiele sposobów optował za dosłownym pojmowaniem apokaliptycznej wizji „pierwszego zmartwychwstania” na ziemi, która także miała mieć udział w tej nowej rzeczywistości. Królowanie Chrystusa, poprzedzające Jego paruzję, obejmowało, według Ireneusza, nie tylko przemianę jednostek, ale także ich środowiska w świecie jako przygotowanie powszechnej i definitywnej przemiany, związanej z paruzją, kiedy królowanie Jezusa dopełni się przez to, że „sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28). Jednak później św. Augustyn spowodował odwrót od tej wizji. Choć początkowo był jej zwolennikiem, uznał w końcu, że głoszony przez Ireneusza „millenaryzm” albo „chiliazm”<sup>3</sup> odnieść trzeba do czasu Kościoła, czyli że „pierwsze zmartwychwstanie” dokonuje się po prostu przez przyjęcie chrztu św. Według Augustyna, zmaganie między Niewiastą a Bestią będzie trwać aż do końca dziejów jako walka dwóch „państw”, a raczej cywilizacji. Tak o nich mówi: „Dwie miłości więc powołały dwie cywilizacje: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała cywilizację ziemską; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzania sobą, powołała cywilizację niebieską. Pierwsza szuka chwały

<sup>3</sup> Od łacińskiego *mille* i greckiego *chilioi* określenia „tysiąca”.



w sobie, druga w Bogu<sup>4</sup>. Nawet w Kościele wśród jego członków obie cywilizacje są przemieszane i dopiero na końcu – na sądzie ostatecznym – dokona się ich rozdzielenie<sup>5</sup>.

### 3. Nowa wizja Joachima z Flore

Zarówno zwolennicy millenaryzmu, jak i jego przeciwnicy, w podobny sposób dzielili dzieje całej ludzkości. Powszechne było przekonanie, że jak stworzenie świata i ludzi dokonało się w sześć dni, po których Bóg odpoczął, tak i dzieje świata rozegrają się w sześciu epokach, aby następnie dopełnić się w ostatniej epoce wiecznego życia – w Bogu. Także św. Augustyn opowiadał się za podziałem tego rodzaju, rozróżniając epoki: 1) od Adama do potopu, 2) od Noego do Abrahama, 3) od Abrahama do Dawida, 4) od Dawida do niewoli babilońskiej, 5) od niewoli do narodzenia Chrystusa, kolejna epoka to 6) okres rozciągający się do powtórnego przyjścia Chrystusa, czyli czas Kościoła<sup>6</sup>. Augustyn był sceptyczny wobec prób obliczania, kiedy nastąpi koniec ostatniej, aktualnej epoki. Wspomina wprawdzie, że współczesny mu czas upływa w VI tysiącleciu od początku świata (por. DC XX,7), jednak odchodząc od swych wcześniejszych wyobrażeń nie sądził, iż jest to ostatnie tysiąclecie, tym bardziej że również epoki z powyższego podziału nie liczą bynajmniej po 1000 lat...

Znany był w chrześcijańskiej tradycji inny jeszcze podział dziejów ludzkości na trzy epoki – Ojca, Syna i Ducha Świętego. Najczęściej teologowie dzielili tak: rozróżniali królestwo Ojca, które rozciągało się na osiem „dni” (siedem dni stworzenia z odpoczynkiem oraz ósmy dzień pokusy z upadkiem); następnie królestwo Syna, rozpoczęte obietnicą Zbawiciela wobec Adama po grzechu, wreszcie królestwo Ducha, pokrywające się z całym aktualnym okresem Kościoła aż do końca czasów. Były różne warianty tej wizji, np. Ireneusz widział już w Starym Testamencie czas Ducha prorockiego, a w czasie zapoczątkowanym przez wcielenie aż do końca – czas Syna. Wszystkie warianty traktowały odpowiedniość trzech epok i trzech Osób Boskich jako „apropriację”, czyli szczególne związanie danego wieku z jedną Osobą, choć był on działaniem wszystkich. Jeszcze w XX w. kard. Ch. Journet podjął tę tradycję: „Po wieku Ojca, który jest wiekiem stworzenia w niewinności, nastąpi wiek Syna, który jest wiekiem odkupienia, i wiek Ducha, który jest wiekiem uświęcenia. W tym jest podsumowane całe Credo<sup>7</sup>”.

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kor-natowski, Warszawa 1977, t. II, s. 162n.; ks. XIV,28 (dalej: DC XIV,28). Zamiast „państwo” tłumacząc: „cywilizacja” (od: *civitas*).

<sup>5</sup> DC I,35.

<sup>6</sup> Por. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1961, s. 157.

<sup>7</sup> Opieram się na: H. de Lubac, *La posteriorite spirituelle de Joachim de Flore*, t. I: *De Joachim a Schelling*; t. II: *De Saint-Simon a nos jours*, Paris 1987, s. 19-67 (dalej: I,19-67). Także wiele innych szczegółów o duchowych potomkach Joachima czerpię z tego fundamentalnego dzieła.

Jako pierwszy – Joachim z Flore (†1202) zerwał z ową jednomyślną tradycją. W jego podziale dziejów na trzy epoki wiek Ojca rozciągał się aż do godziny zbawczego wcielenia; wtedy zaczął się wiek Syna, który trwa jeszcze w obecnym Kościele, lecz niedługo zostanie tu na ziemi zastąpiony przez wiek Ducha. Historyczno-psychologiczne tło wizji Joachima można tak opisać<sup>8</sup>: „Dotkliwe odczucie niedostatków Kościoła jego epoki: nienawiści dzielącej Żydów i chrześcijan – dawny i nowy lud Boży – wrogości między Kościołem Wschodu a Kościołem Zachodu, wzajemnej zawiści kleru i świeckich, despotyzmu i żądzy władzy osób duchownych, doprowadziło go do przekonania, że nie może to być ostateczny kształt Kościoła Bożego na ziemi i że przed ponownym przyjściem Chrystusa, czyli przed końcem świata, na tej ziemi, w ramach jej dziejów musi jeszcze nastąpić jakiś nowy Boży krok. Marzył on o Kościele, który by prawdziwie odpowiadał Nowemu Testamentowi i zapowiedziom proroków, czy w ogóle najgłębszym tęsknotom człowieka”.

Nowość idei Joachima wiąże się z jego nowym podejściem do Pisma Świętego, gdzie z pomocą swojej – swoistej! – egzegezy znajduje uzasadnienie głoszonej wizji. Podstawą jego metody jest odkrycie „zgodności” (*concordia*) jakby litera w literę między Starym a Nowym Testamentem. Także Pismo Nowego Testamentu traktuje on jak „literę”, której sens odsłoni Duch Święty w nowej epoce, zapowiadanej właśnie w pismach Joachima. Widzi on ścisłą zgodność nie tylko między wydarzeniami ze Starego Testamentu i życia Jezusa według Ewangelii, ale w tej zgodności znajduje także klucz do interpretacji późniejszych dziejów Kościoła i świata. Wykazuje zgodność wydarzeń opisanych w Księdze Apokalipsy z dziejami Kościoła, zwłaszcza w Italii. Na tej podstawie przewiduje dalsze wydarzenia – najpierw dopełni się miara grzechu w obecnym wieku, bardzo krytycznie ocenianym, a dalej nastąpi radykalna przemiana, z której wyłoni się inny, nowy Kościół. Nie będzie to Kościół księży, których misja się dopełniła; raczej *Ecclesia clericorum* zostanie zastąpiona przez *Ecclesia contemplantium* czy *monachorum* (mnichów-kontemplatyków). Joachim odróżnia także dwa zakony, w nawiązaniu do różnego losu Piotra i Jana według ostatniej Ewangelii. Pierwszy zakon, związany z Piotrem, miał podobnie jak on cierpieć i przejść przez męczeństwo – fizyczne czy duchowe – w dotychczasowych zakonach; drugi miał być zachowany z Janem do głoszenia u schyłku życia Ewangelii królestwa, gdy zniknie zakon oznaczany przez Piotra. Symbole nowego zakonu widzi Joachim ponadto w Eliaszu w Starym Testamencie, a w Nowym – w Maryi napełnionej Duchem i kontemplującej. W nowej epoce zamiast chrztu z wody nastąpi chrzest ognia w Duchu. Dla całego ludu będzie to czas wielkiego szabat, po trudach i nieszczęściach, którymi zamknie się szósty wiek świata. W tym odpoczynku święci nie będą już musieli pisać ksiąg, bo skończył się czas słowa; cały pokarm dusza będzie czerpała z Ducha.

<sup>8</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 103n.

#### 4. Duchowi potomkowie Joachima

Joachim uważany był za proroka, bo jego wizja przyszłości zawierała wiele szczegółów, które z biegiem czasu łączono z aktualnymi wydarzeniami. Dlatego ponad wiek później umieszczony został przez Dantego w raju (niebie), gdzie jego franciszkański sympatyk, św. Bonawentura, wskazując go mówi: „Obok rwie oczy / Ducha Joachima, Kalabrii opata, / Co mowę pełną miał mocy proroczej”<sup>9</sup>. Opat cieszył się także uznaniem papieża, który zatwierdził założony przez niego zakon – odłam cystersów – jako *ordo Florensis*, od głównej siedziby Flore w południowej Italii. Jego wizje odnoszące się do przyszłości można było traktować jako wyraz chrześcijańskiej nadziei na odnowę Kościoła, jakby przygotowanie na ziemi tego, co dopełni się w niebie... Wprawdzie niektóre poglądy opata z Flore dotyczące tajemnicy Trójcy Świętej zostały odrzucone po jego śmierci przez IV Sobór Laterański (1215), ale przy tej okazji Sobór wyraził uznanie dla założonego przezeń zakonu<sup>10</sup>. Potępione zostały później pisma jednego ze zwolenników Joachima, franciszkanina Gherarda da Borgo San Donnino. W swej książce o *Ewangelii wieczystej* (1254) utożsamiał on duchową Ewangelię z pismami samego Joachima. Ponadto obliczył i zapowiedział, że początkiem nowej epoki będzie rok 1260. To naturalnie się nie sprawdziło, choć okres otaczający ten rok pełen był obaw i historycznych zachowań; pojawili się np. biczownicy-flagelanci, w tym też okresie przypuszczalnie powstało *Dies irae*... W każdym razie nadzieja na przyjście wieku Ducha będzie odąd ożywiać wiele postaci – doktryn i ruchów – aż do naszych czasów.

Nie przypadkiem do gorliwych zwolenników epoki Ducha w ujęciu Joachima należeli franciszkanie. Nowy zakon założony przez Franciszka z Asyżu był postrzegany jako spełnienie zapowiedzi o „wieku mnichów”, ubogich, żyjących całkowicie w duchu Ewangelii. Jednak i w nowym zakonie pojawiły się napięcia między zwolennikami ścisłej obserwacji w pierwotnym duchu św. Franciszka, a konwentalnymi, którzy dokonali – za zgodą Stolicy Apostolskiej – różnych adaptacji, zwłaszcza zasad ubóstwa, dostosowując je do życia w dużych konwentach, o dodatkowych potrzebach i poddanych rygorom życia wspólnego... Rzecznicy ewangelicznego radykalizmu określali siebie jako *spirituales* („duchowi”, ale potocznie – spiryтуаłowic). W późniejszym okresie, pod koniec XIII w., mieli nawet częściowe poparcie przełożonych zakonu. Wielkie nadzieje wiązali z wyborem na papieża w 1294 r. świątobliwego eremity z pld. Italii, Piotra z Murrone, który przyjął imię Celestyna V. Widzieli w nim zapowiadanego przez Joachima *papa angelicus*; za jego aprobatą spiryтуаłowic nadali swojej nowej wspólnotcie nazwę „biednych pustelników seniora Celestyna”. Gdy jednak po krótkim czasie Celestyn abdykował (13 XII 1294), jego następca nakazał

<sup>9</sup> Przekład E. Porębowicza. W oryginale (Par. XII,139-141): „E lucemi da lato / il calavrese abate Giovacchino, / di spirito profetico dotato”.

<sup>10</sup> Por. Denzinger-Schönmetzer s. 806n.; więcej H. de Lubac, dz. cyt.

rozwiązanie wspólnoty. Prowadziło to znowu do radykalizacji ruchu, znanego później pod nazwą braciašków (*fraticelli*), których antykościelne wypowiedzi spotkały się z potępieniem papieskim.

Trudności, z jakimi musiał się borykać nowy zakon, prowadziły do szukania odnowy poza Kościołem. W okresie pobytu papieża w Avinionie, wystąpił w Rzymie Cola di Rienzo (†1354), który, powołując się na proroctwa Joachima, uważał siebie samego za *novus dux*, który wprowadzi chrześcijan w nową epokę. Głosił bliskie „wylanie Ducha Świętego” na wszelkie ciało, zgodnie z dawnymi zapowiedziami proroków. Nazywał siebie żołnierzem i rycerzem Ducha Świętego; z Jego pomocą zamierzał odnowić także dawną tradycję rzymską, której był wielbicielem. Odnowa miała się zatem dokonać poza Kościołem. Rienzo uważał się za politycznego odpowiednika św. Franciszka: jak misją Biedaczyny było wsparcie upadającego Kościoła, tak on miał wesprzeć walące się cesarstwo. Jednak musiał uchodzić z miasta, chroniąc się u franciszkańskich eremitów – zwolenników joachimizmu. Do jego idei połączenia nowej epoki z nawiązaniem do antycznej tradycji rzymskiej powrócił w XX w. w Italii nowy odnowiciel i nowy *duce* – Mussolini... Tak miała się dopełnić zapoczątkowana w XIII/XIV w., jeszcze wyraźniejsza później, tendencja łączenia idei Joachima z działaniem politycznym.

Oba średniowieczne ruchy nawiązujące do wizji Joachima – z jednej strony franciszkańscy spirytualowie, z drugiej radykałowie świeccy – wskazują zarówno pozytywne jak i negatywne możliwości tej wizji. Na pewno ważne i ciągle aktualne jest otwarcie się na Ducha Świętego, by Jego mocą odnawiać Kościół i świat. Istotną rolę spełniają w tej odnowie charyzmatyczne jednostki, przez które powstają nowe wspólnoty zakonne – kolejne próby życia duchem Ewangelii w obrębie Kościoła. Nie obywa się przy tym bez napięć, ale znakiem autentycznego działania Ducha Świętego jest ich cierpliwe znoszenie. Wtedy napięcie między kościelną hierarchią a charyzmatycznymi jednostkami staje się twórcze, budujące dla całego Kościoła. W przeciwnym przypadku – jak ukazują liczne przykłady z dziejów – dochodzi do konfrontacji, która szkodzi obu stronom. Z jednej strony ruchy odnowy degenerują się, zamykają w swym odcięciu od Kościoła. Z drugiej strony także Kościół traci na tym, że zbyt powoli, nazbyt ociężałe reaguje na ważne znaki, jakie Duch Święty przekazuje mu za pośrednictwem świata – charyzmatycznych osób nie tylko w religijnym sensie, ale także działających społecznie, politycznie, ekonomicznie, naukowo-kulturalnie...

Wskażmy krótko najważniejsze ślady, świadczące w dalszych dziejach o wizjach odnowy Kościoła i świata – w oczekiwaniu epoki Ducha. Najpierw ogólnie zauważmy: wizję opata z Flore można pojmować ortodoksyjnie, traktując jego wypowiedzi o epoce Ducha nie jako przeciwstawienie wobec epoki Syna, lecz jako dopełnienie. Podobnie co do Kościoła – kleryków i mnichów: oba wymiary nie wykluczają się, lecz uzupełniają. Wprawdzie napięcia mogą być dalej obecne, nie muszą jednak oddalać od jedności, tylko jej służyć. I tak możemy wyróżnić trzy nurty duchowych potomków Joachima – trzy rodzaje

wizji epoki Ducha. Pierwszy z nich można uznać za zgodny z wiarą chrześcijańską, ponadto związany z Kościołem i jego nieprzerwaną tradycją. Dwa pozostałe traktują Kościół jako przejściowy etap ludzkich dziejów i dlatego przewidują stworzenie nowej wspólnoty – albo na drodze mistycznego doświadczenia Ducha, w którym ziemsko-materialne wymiary Kościoła przestają się liczyć, albo na drodze naturalnego rozwoju, w którym człowiek osiąga – dzięki swemu duchowi, łączącemu rozum i wolną wolę – coraz wyższe stadia cywilizacji.

## 5. Nowy wiek – z Niepokalaną

Pierwszy nurt stanowi jakby przedłużenie franciszkańskich, a zarazem ortodoksyjnych ech wizji Joachima. Spotykamy go wśród pierwszych misjonarzy Nowego Świata, jakim z europejskiego punktu widzenia stała się Ameryka. Franciszkańscy misjonarze, bliscy duchowi spirytualistów, żywili nadzieję, że po niepowodzeniach w „starym świecie” uda im się wreszcie stworzyć na nowym kontynencie Kościół prawdziwie ubogi, nawiązujący do prostoty życia Kościoła pierwotnego, a zarazem otwarty na tubylców. Ale działania w tym kierunku wywołały niepokój hiszpańskich władz i zostały zahamowane. Wsparcie dla miejscowego Kościoła przyszło z innej strony – jako wyraźny znak z nieba. Było to ukazanie się Maryi w 1531 r. ubogiemu Meksykaninowi Juanowi Diego, niedawno nawróconemu na chrześcijaństwo; jak gdyby wybór ubożego tubylca miał przypomnieć ewangeliczną prawdę Bożego królowania, którego doświadczają na pierwszym miejscu cisi i pokorni, zgodnie ze świadectwem *Magnificat*.

Wizje nastąpiły owego roku w dniach 9-12 grudnia, co stanowiło pierwszy znak więzi z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia (8 grudnia!). Także wizerunek Maryi, w niezwykle sposób odcisnięty na płaszczu Juana, nosił ciemne rysy metyskie, natomiast sylwetka była otoczona promieniami, stojąca na półksiężycu – jak w obrazie Niepokalanego Poczęcia... Na miejscu jawienia powstała najpierw kapliczka Coatxopeuh („Starłam głowę węża”), następnie świątynia, która z biegiem lat stała się centralnym sanktuarium Maryjnym Meksyku – Guadalupe. W ten sposób ewangelizacja Nowego Świata rozpoczęła się pod znakiem Niepokalanego Poczęcia, i to w czasie, gdy w europejskim Kościele tajemnica ta budziła sprzeciw. Inne jeszcze ślady wskazują na zadziwiająca zbieżność – początków ewangelizacji Nowego Świata i maryjnej tajemnicy nowego początku, Niepokalanego Poczęcia<sup>11</sup>. Dopelnienie przybliżyło się wtedy, gdy biskupi północnoamerykańscy ogłosili patronką USA właśnie Maryję jako Niepokalaną Poczętą. Miało to miejsce krótko przed zdefiniowaniem dogmatu, a papieska aprobata dla decyzji biskupów (1846) była znakiem bliskiego już orzeczenia o Niepokalanym Poczęciu w 1854 r.

Dodatkowe światło na te zdarzenia pada z ukrycia. Zapowiedzi nowego wieku, w którym szczególne działanie Ducha Świętego będzie związane z Nie-

<sup>11</sup> Por. J. Bolewski, *Maryjny wymiar ewangelizacji*, PP 1993 nr 1, s. 127-133.

pokalaną, zostały spisane w początkach XVIII w., jednak odkryto je dopiero w 1842 r., tym samym, w którym dokonano się we Francji głośne nawrócenie A. Ratisbonne'a pod wpływem wizji Niepokalanej spod znaku Cudownego Medalika, owocu wcześniejszej wizji na Rue du Bac w Paryżu (1830), gdzie Maryja zjawiała się w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Zostało wtedy odkryte pismo Ludwika Marii Grignon de Montfort (†1716) pt. *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*<sup>12</sup>. Po jego wydaniu w 1843 r. pismo wywarło wielki wpływ na chrześcijańską pobożność.

Ludwik, ogłoszony w końcu świętym (1947), opisywał oddanie się Maryi jako drogę przygotowania do paruzji przez otwarcie się na Ducha Świętego. Wiązał on ewangeliczne osłonięcie Dziewicy przez Ducha z zamiarem „ukrycia” Jej podczas życia na ziemi, „aby ludzie, jeszcze mało uświadomieni i oświeceni co do osoby Jej Syna, nie oddalili się od prawdy przez zbyt silne i ziemskie przywiązanie do Matki Bożej”. Te powody, aktualne przy pierwszym przyjściu Chrystusa, później przestały obowiązywać. Dlatego „przy drugim przyjściu Jezusa Chrystusa Maryja zostanie poznana i objawiona przez Ducha Świętego, aby dzięki Niej Jezus Chrystus został poznany, umiłowany, aby wiernie Mu służył” (nr 49). Święty uzasadnia to dalej: „Ponieważ Maryja jest drogą, którą Jezus Chrystus po raz pierwszy do nas przyszedł, będzie Ona nią i wtedy, gdy przyjdzie On po raz wtóry, choć w odmienny sposób”. Odmienność drogi czasów ostatecznych i pełnego przyjścia Chrystusa wiąże się z działaniem Maryi w oddanych Jej wiernych. Będzie to znowu dziełem Ducha Świętego: „Razem z Duchem Świętym Maryja zdziałała największy cud, jaki kiedykolwiek istniał i istnieć będzie: Boga-Człowieka. Ona więc też zdziała owe wielkie sprawy, które nastaną w czasach ostatecznych. Kształtowanie i wychowywanie wielkich świętych, którzy powstaną pod koniec świata, Jej są zastrzeżone, gdyż tylko Ona, ta Dziewica przedziwna i cudotwórcza, zdolna jest, w połączeniu z Duchem Świętym, dokonywać rzeczy osobliwych i niezwykłych” (nr 35).

Egzaltacja maryjna św. Ludwika („tylko Ona”...) może budzić opory. Pojawiały się one także wcześniej, w procesie beatyfikacyjnym, kiedy to kościelny cenzor jego pism wysuwał m.in. zastrzeżenie, czy autor nie ulegał wyobrażeniom Joachima o epoce Ducha Świętego, z dołączeniem do tych wyobrażeń osobistego przekonania o szczególnej roli Maryi<sup>13</sup>. Dzisiaj ortodoksyjność wizji św. Ludwika nie ulega wątpliwości, natomiast ewentualnego wpływu na niego szuka się raczej u mistyków i świętych francuskich. Od nich zaczerpnął on wizję trzech rodzajów potopu, łącząc ją z trzema rodzajami królestwa. Tak mówi – modli

<sup>12</sup> Korzystam z tłumaczenia J. Rybałta (T. Dmochowskiej), Warszawa 1986. Po cytatach w tekście następuje w nawiasie numer akapitu z tego wydania.

<sup>13</sup> Opiaram się dalej na: S. De Fiore, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi secondo Grignon de Monfort*, w: G. Bavaud i in., *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico, patristico, storico*. „*Etudes Mariales*” (1984-1986), Citta Nuova ed. Roma 1994, s. 180-219.

się w *Żarliwej modlitwie*: „Szczególne królestwo Boga Ojca trwało do potopu i skończyło się potopem wody; królestwo Jezusa Chrystusa skończyło się potopem krwi, lecz Twoje królestwo, Duchu Ojca i Syna, trwa obecnie i zakończy się potopem ognia, miłości i sprawiedliwości”. Do tradycyjnej wizji trwającej obecnie epoki Ducha dołącza zatem oczekiwanie szczególnej intensywności Jego działania w przygotowaniu paruzji. Z tego płynie pytanie modlącego się: „Kiedy nadejdzie ten potop ognia czystej miłości, który winieneś zapalić na całej ziemi w sposób tak słodki i tak gwałtowny, że wszystkie narody, Turcy, bałwochwalcy i sami Żydzi zostaną przez niego spaleni i się nawrócą?”

Święty nawiązuje tu znowu do tradycyjnego wyobrażenia, wyrażonego przez apostoła Pawła, według którego paruzja nastąpi wtedy, gdy dokona się powszechne nawrócenie – pogan i Żydów (por. Rz 11,25nn.). Nowym elementem jest uznanie znaczenia Maryi w przygotowaniu tego dzieła. Dlatego wzywając do oddania się Jej, Ludwik ukazuje, że owocem będzie „wiek Maryi” – Jej królowanie, przez które zostanie bezpośrednio przygotowane królowanie Boga. Tak oto pyta: „Ach, kiedyż nadejdzie (...) ów czas szczęśliwy, gdy boska Maryja ustanowiona zostanie Panią i Władczynią serc, by je całkowicie poddać władzy swego wielkiego i jedyne Jezusa? Kiedyż dusze będą tak oddychały Maryją, jak ciało oddycha powietrzem? Przedziwne doprawdy rzeczy będą się działy wówczas na tym padole, gdy Duch Święty, znajdując w duszach niejako odzwierciedlenie swej umiłowanej Oblubienicy, pospieszy skwapliwie, by napęlić je obfitością swych darów, zwłaszcza daru mądrości, by dokonywać cudów łaski. Bracie drogi, kiedyż nadejdzie ów czas szczęśliwy, ów wiek Maryi, gdy liczne dusze wybrane i przez Maryję wyproszone u Najwyższego, zatracą własny obraz w przepaści Jej wnętrza, staną się żywymi portretami Maryi, by miłować i wielbić Jezusa Chrystusa? Czasy te nastaną dopiero wówczas, gdy zostanie poznane i praktykowane nabożeństwo, które oto głoszę: *A by przyszło królestwo Twoje, Panie, niech przyjdzie królestwo Maryi*” (nr 217).

Te słowa *Traktatu* zostały wydobyte z ukrycia, przypomnijmy, w latach nowej aktualności tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, pozwalając na jej dodatkowe naświetlenie: jak pierwsze przyjscie Boga na świat zostało poprzedzone w ukryciu przez tajemnicę Niepokalanego Poczęcia, tak dopełnienie Jego przyjscia ma się dokonać pod znakiem wyraźnego, publicznego uznania tej tajemnicy przez Kościół. Opisane wydarzenia przyspieszyły ogłoszenie maryjnego dogmatu w 1854 r. Ciąg dalszy – po wydarzeniach w Lourdes – miał miejsce w życiu największego czciciela Niepokalanej w ostatnich czasach, św. Maksymiliana. On sam zaświadczył, że pierwsze światło w kierunku powołania Rycerstwa Niepokalanej oświeciło go 20 stycznia 1917 r., kiedy podczas pobytu w Rzymie przeżywał 75. rocznicę nawrócenia Ratisbonne’a<sup>14</sup>. Świadeństwo świętego dopełniło się w przejściu przez

<sup>14</sup> Więcej: J. Bolewski, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 213n.

obóz koncentracyjny, diaboliczny znak ostatniego wieku totalitaryzmu. Później pojawili się nowi świadkowie, którzy właśnie w jedności z Maryją dokonali wielkiego dzieła – nie tylko w Kościele, ale i w świecie. Do tego jeszcze wrócimy...

## 6. Problem Odrodzenia

W drodze do współczesności – naszej epoki – podążamy dalej śladami duchowych potomków Joachima. Poza pierwszym nurtem, rozwijającym się w obrębie Kościoła, można wyróżnić dwa, pozostające w otwartym przeciwieństwie wobec niego. Przewijają się one w kolejnych wiekach, które nastąpiły po średniowieczu, choć warto zauważyć: samo pojęcie „wieku średniego” (*medium aevum*) znaczyło najpierw – w ustach chrześcijan – okres pośredni między pierwszym a drugim przyjściem Chrystusa<sup>15</sup>; zatem w tym pierwotnym sensie całe chrześcijańskie dzieje są „wiekiem średnim”, a więc i dzisiaj, i w przyszłości ziemskich dziejów pozostaje on aktualny. Tymczasem obowiązuje znaczenie, które przyjęło się w kolejnej epoce Odrodzenia. Wtedy według uczonych „wieki średnie” miały znaczyć interwał, jaki dzielił upadek epoki starożytnej od odrodzenia kultury klasycznej w ich własnych czasach. A ponieważ uważali te wieki za czas upadku starożytności, więc oceniali je negatywnie, podobnie jak później w epoce Oświecenia, kiedy średniowieczność stała się synonimem obskurantyzmu, zacofania.

Znamienne jest to, że – podobnie jak „wiek średni” – także kolejne epoki Odrodzenia i Oświecenia mają korzenie w chrześcijaństwie. Najpierw Odrodzenie: nazywane z francuska renesansem (od *renaissance*) ma łaciński, bardziej uniwersalny odpowiednik: *renatio*. Współczesny historyk, odwołujący się do tego pojęcia, dodaje: „Łacińskie *renatio*, czyli »odrodzenie«, jest kalką greckiego terminu teologicznego *palingenesia*, używanego w znaczeniu »odrodzenia duchowego«, »zmartwychwstania«. Istotą renesansu było nie jakieś nagłe odkrycie cywilizacji klasycznej”, lecz wykorzystanie jej wzorów do weryfikacji dotychczasowych autorytetów, zwłaszcza Kościoła. „Nie sposób zrozumieć odrodzenia bez odwołania się do głębokiej hańby, w jaką popadł Kościół średniowieczny, który przecież poprzednio stanowił jedyne źródło najwyższego autorytetu. Pod tym względem odrodzenie było nieodłącznym elementem ruchu zmierzającego do reform religijnych. Widziane z szerszej perspektywy, było pierwszym etapem ewolucji, która prowadziła przez reformację i rewolucję naukową do oświecenia” (D 511). Dodajmy: zarówno *renatio*, jak i *palingenesia* odpowiadają biblijnym obrazom istotnej przemiany głoszonej przez chrześcijaństwo. Z jednej strony chodzi o zrodzenie z Ducha Świętego, związane ze chrztem i zwane także „po-wtórny narodzeniem”<sup>16</sup>. Z drugiej strony łacińskie tłumaczenie tego zrodzenia

<sup>15</sup> Por. N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 325 (dalej: D 325).

<sup>16</sup> Więcej: J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, s. 374n, 394n.



jako *renatio*<sup>17</sup> łączy się z pojęciem *palingenesia* (*regeneratio*), które znaczy nie tylko „odrodzenie” związane ze chrztem św. (Tt 3,5), ale także „odrodzenie (*palingenesia*), gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały” (Mt 19,28); chodzi zatem o końcową odnowę, którą Dz 3,20n określa terminem *apokatastasis*, wspominając „zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy”.

Zatem odrodzenie w teologicznym sensie jest w każdym razie dziełem Bożym, zwłaszcza Ducha Świętego, który je zapoczątkowuje na chrzcie św., by dopełnić dzieła w pełnym objawieniu się Syna Człowieczego na końcu dziejów. A jak przejawiało się to w nowej epoce, nazwanej renesansem? Oddajmy znowu głos historykowi: „W trakcie tego procesu nie odrzucono religii chrześcijańskiej”, skoro „wszyscy wielcy mistrzowie renesansu to ludzie wierzący”. Jednak „władzę Kościoła stopniowo ograniczano do sfery religijnej, a wpływ religii – w coraz większym stopniu do prywatnej sprawy sumienia. (...) Jako naczelną wartość renesansu podaje się »niezależność umysłu«. Renesansowym ideałem był człowiek, który opanowawszy wszystkie dziedziny sztuki i myśli, nie musi już kształtować własnej wiedzy, gustów i wierzeń w zależności od jakiegokolwiek zewnętrznego autorytetu: *l'uomo universale* – »pełny człowiek«. Podstawowym efektem nowego sposobu myślenia było coraz silniejsze przekonanie, że ludzkość potrafi objąć panowanie nad światem, w którym żyje. Wielcy ludzie renesansu w pełni wierzyli we własne siły. Mieli poczucie, że dane im przez Boga zdolności umysłu można – i trzeba – wykorzystywać do odkrywania tajemnic Bożego wszechświata i że wynika z tego, iż można także pokierować losem człowieka na ziemi i zmienić go na lepszy” (D 512.520).

To wszystko daje się połączyć z biblijno-chrześcijańską wizją stworzenia człowieka i świata. Jednak sens autonomii człowieka i jego działalności zależy od tego, czy pozostaje ona otwarta na Boga, czy też próbuje się uniezależnić od Niego. W początkach humanizmu szukano „tylko” uniezależnienia się od Kościoła, dopiero później dołączyło do tego pragnienie całkowitej niezależności – także od Boga. Początki były zatem otwarte na działanie różnych duchów i przyszłość miała pokazać, że *renatio* nie zawsze była odrodzeniem z Ducha Świętego... Humanisci – jak Erazm – marzyli również o reformie Kościoła przez otwarcie go na kulturę starożytną, zresztą w nawiązaniu do źródeł – nie tylko Pisma Świętego w językach oryginalnych, ale także do pierwszych Ojców Kościoła. Stało się wszakże tak, że brak reformy spowodował reformację... Jeśli nawet uznamy Lutra za proroka, który jako napełniony „świętym gniewem” i Duchem Bożym słusznie protestował przeciw praktyce Kościoła rzymskiego, to nie sposób nie zauważyć, jak mieszały się tu inne duchy, manipulujące „gwałtownikiem”.

Interesujące dla naszych rozważań jest pojawienie się już u początku reformacji tych elementów, które łączą się z prorocत्वami Joachima. Na Lutra nie wywarły one żadnego wpływu, choć lubił on używać obrazów z Apokalipsy, by

<sup>17</sup> Vulgata używa formy imiesłowu: *renatus* – „odrodzony” (por. J 3,5).

krytykować sytuację Kościoła rzymskiego – jako nierządnicę Babilonu z papieżem-antychrystem... Inni widzieli później w Lutrze – w nawiązaniu do joachimizmu – apokaliptycznego anioła, głoszącego światu „wieczystą Ewangelię”. Prawdą jest raczej to, że na Joachima powoływali się zwalczani także przez Lutra „marzyciele” (*Schwärmer*), poczynając od Thomasa Münzera (†1525). Wskazywali oni na działającego w nich Ducha Świętego, występując nie tylko przeciw Kościołowi i kapłanom, ale także przeciwko władzy świeckiej. Münzer inspirował się pismem, które uważał za joachimickie (*Super Jeremiam*), jednak inaczej niż Joachim nie myślał o nowej erze kontemplatyków, ale przystąpił do zbrojnej walki w powstaniu chłopskim. W końcu został powieszony, jednak jego idee przejął ruch anabaptystów oraz inne drobniejsze odłamy protestantyzmu. Także w dalszych dziejach reformacji powracało poczucie bliskości nowej epoki, w której nie będzie miejsca na dotychczasowe Kościoły reformowane, jako że i one uległy podobnemu „zesztywnieniu”, jakie zarzucały Kościołowi katolickiemu. Głosiciele tych poglądów byli nierzadko mistykami, zwłaszcza najbardziej wpływowi wśród nich – J. Böhme (†1625), duchowy mistrz idealizmu niemieckiej filozofii, F. Spener (†1705), założyciel pietyzmu czy wreszcie E. Swedenborg (†1772), duchowy mistrz Oskara Miłozza, kuzyna Czesława, który także z tego względu poświęcił szwedzkiemu wizjonerowi wiele uwagi, zwłaszcza w *Ziemi Ulro*...

## 7. Ambiwalentny duch Oświecenia

Tak oto doszliśmy do nowych czasów Oświecenia. Światło, przywoływane w tej epoce, wiązano zwłaszcza z rozumem, jak w słynnej definicji Kanta: „Oświecenie jest wyjściem człowieka ze swej zawinionej niepełnoletności. Niepełnoletność polega na braku umiejętności posługiwania się własnym rozumem bez kierownictwa ze strony innych. (...) *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem! – takie właśnie jest hasło Oświecenia”<sup>18</sup>. Biblijny odpowiednik „oświecenia” – łacińskie pojęcie *illuminatio* czy greckie *fôtismos* – wskazuje bezpośrednio na światło Jezusa Chrystusa<sup>19</sup>. Skoro jednak

<sup>18</sup> I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne szkice historiozoficzne*, tłum. M. Żelazny, I. Kosińska, A. Landman, Toruń 1995; por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 166; J. Bolewski, *Początek w Bogu*, s. 19.

<sup>19</sup> Pojęcie pojawia się jako rzeczownik tylko w jednym miejscu NT – choć dwukrotnie – gdy Paweł mówi o głoszonej przez siebie Ewangeli: Jest ona ukryta tylko „dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa [fôtismos tou euangeliou tes doxes tou Christou – *illuminatio Evangelii gloriae Christi*], który jest obrazem Boga”. Tutaj „oświecenie” dokonuje się przez Ewangelię, przez którą głębiej oświeca Chrystus – obraz światłości samego Boga. Dlatego Paweł dodaje: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej [fôtismos tes gnóseós tes doxes tou Theou] na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,4.6).

Jego światło nie ogranicza się do wierzących, ale „oświeca [*fótidzei – illuminat*] każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9), można także – w duchu chrześcijańskiej tradycji – łączyć oświecenie przez Niego z poznawczym działaniem rozumu. Najwięksi filozofowie i teologowie chrześcijańskiej tradycji – Augustyn i Tomasz – byli zgodni co do potrzeby Bożego światła do poznania prawdy – także przez rozum. O ile jednak Augustyn, w swym pesymistycznym spojrzeniu na ludzką naturę po grzechu, łączył oświecenie z łaską, bez której także rozum jest bezradny w swym poznaniu, o tyle Tomasz łączył oświecenie z władzą rozumu, zdolnego dzięki swemu pochodzeniu od Boga do poznania prawdy.

Światło rozumu, którym okres Oświecenia się fascynował, nie kierowało się początkowo przeciwko Bogu. W tym sensie myśliciele nowej epoki nie byli ateistami. Jednak ich postawa – czy to deizm, czy agnostycyzm – oznaczała nastawienie krytyczne wobec chrześcijaństwa. Nie wystarczało już krytykowanie Kościoła w jego konkretnych strukturach, ukształtowanych i uwarunkowanych historycznie. Krytycyzm objął również Objawienie jako szczególne działanie Boga w ludzkich dziejach, wyrażające się w cudownych znakach i słowach. Oskarżano biblijną wizję o wyobrażenia nazbyt antropomorficzne, niegodne rozumnej, „oświeconej” prawdy o Bogu. W duchu rozwijających się nauk, które coraz dokładniej odkrywały prawa przyrody, wyobrażano sobie Boga jako doskonałego Prawodawcę. W świecie działającym jak doskonały „mechanizm” wydawało się, że nie ma miejsca na wydarzenia nadzwyczajne, związane z historycznym Objawieniem. W tej wizji, zwanej deizmem, usiłowano sprowadzić chrześcijaństwo do religii naturalnej. Oznajmiał to wymownie tytuł dzieła jednego z pierwszych deistów, angielskiego filozofa M. Tindalla: *Chrześcijaństwo stare jak świat, czyli Ewangelia nowym wydaniem (republication) religii naturalnej* (1730). Według niego prawdziwe objawienie i prawdziwa religia wynikają z prawa wpisanego przez Boga w naturę-przyrodę. To prawo jest doskonałe, dlatego przyjmowanie, że potrzebne jest dodatkowe objawienie Boga, znaczyłoby pomniejszanie Jego objawienia w samej naturze. Jeśli nawet prawo chrześcijańskie było potrzebne w okresie, gdy osłabło poczucie religii naturalnej, to jednak w swej istocie nie może ono przynieść nic nowego, lecz tylko przypomina dawne i jedyne prawo natury.

Te idee przyjmowały postać jakby nowego objawienia, tajemnej wiedzy nowej religii. Jedną z jej oświeceniowych postaci jest masoneria, której początki jako światowej organizacji sięgają 1717 roku<sup>20</sup>. Wcześniej ruch rozwijał się w oddzielnych grupach o legendarnych początkach, związanych ze średniowiecznymi budowniczymi (murarzami!) katedr i templariuszami. Masoni uważają siebie za ludzi religijnych, głównie w duchu deistycznym,

<sup>20</sup> Opieram się dalej na: D 678n.; P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 242n; por. także H. de Lubac, dz. cyt., t. I, s. 289n.

a w krajach katolickich należeli zazwyczaj do największych przeciwników Kościoła, który skierował przeciwko nim bulle (np. w latach 1738 i 1890), potępiające konspiracyjny charakter organizacji. Według jednego z doniesień, kandydata na masona, któremu uprzednio zawiązywano oczy, pytano: „W kim pokładasz ufność?”, na co odpowiadał: „W Bogu”. „Dokąd zmierzasz?”, na co odpowiadał: „Z Zachodu na Wschód, ku Światłości”. Następnie żądano od niego, by przysiągł na Biblię, że nie zdradzi tajemnic stowarzyszenia: „Nawet gdyby mi chciano poderżnąć gardło, gdyby mi wyrywano język, i gdyby moje ciało miano pogrzebać w ostrym morskim piasku”...

Nowa religia naturalna przybrała patetyczną postać u G. E. Lessinga (†1781), który głosił ją z takim entuzjazmem, jakby chodziło o nowe objawienie. Swoje idee przedstawił w dziele *Wychowanie rodzaju ludzkiego* (1780). Napisał je wtedy, gdy sam od 10 lat należał już do masonerii... Tak opisuje przyszłość ludzkości w drodze stopniowego jej kształcenia: „Przyjdzie z pewnością czas nowej Ewangelii, wieczystej Ewangelii, która jest obiecana ludziom nawet w księgach Nowego Przymierza! Być może, niektórzy entuzjastyczni marzyciele w XIII i XIV wieku zostali oświeceni kilkoma promieniami tej nowej Ewangelii wieczystej; ich jedynym błędem była wiara, że jej czas jest bardzo bliski. Ich podział dziejów świata na trzy wieki nie był próżną chimera; nie taili z pewnością złych intencji, gdy mówili, że Nowe Przymierze trzeba uznać tak samo za przestarzałe, jak Stare. Powiedzmy, zastępując ich wyrażenia moimi, że znali tylko jeden plan uniwersalnego wychowania rodzaju ludzkiego” (nr 86-88).

W powyższych słowach uznania pod adresem średniowiecznych marzycieli kryje się przekonanie, że było w nich jeszcze coś dziecięcego, co w obecnej epoce dojrzałości wymaga innego sformułowania. W ich poglądach był nadal obecny stary biblijny obraz Boga z jego antropomorficznością – nie zdołali się jeszcze wznieść do „prawdziwego, transcendentalnego pojęcia jedności”, które winno być „fundamentem wszelkiej teologii naturalnej” (nr 14). Dlatego Lessing podejmuje ich myśli po zauważeniu najpierw, że „chybili planu”, który odkryli. Wierzyli nieopatrnie, „że ich współcześni, którzy ledwie wyszli z dzieciństwa, będą mogli bez przygotowania, bez podniesienia ku światłu, za jednym razem stać się ludźmi, godnymi poznać to, co nazywali trzecim wiekiem. Właśnie dlatego słusznie są nazywani marzycielami. Często marzyciel ma intuicję tajemnicy przyszłości, ale nie potrafi czekać. Pragnie, by ta przyszłość przyszła szybciej i żeby to on spowodował owo szybsze przyjsście. Cel, co do którego natura zadawała się tysiącami lat, chciałby widzieć osiągnięty w jednej chwili. W istocie, co by zyskał, gdyby to wielkie dobro, które przewiduje, nie zrealizowało się za jego życia?” (nr 89-91).

Lessing krytykuje zatem u marzycieli nie tylko ich egoizm czy niecierpliwość, ale także oczekiwanie boskiej interwencji. Wierzy raczej w powolny proces samej natury. Choć używa jeszcze języka chrześcijańskiego, znaczenie jest otwarte na nową ideologię, która rozwija się w jego wieku i zostanie przekazana do następnego: jednostronną wiarę w „postęp ludzkiego ducha”,

w jego „nieskończone doskonalenie”, o którym niebawem J. Condorcet napisze: „Nadejdzie moment, w którym słońce będzie oświetać tylko ludzi wolnych, nie uznających innego mistrza poza swym rozumem”. Dla Lessinga w tym nieskończonym postępie ludzkości sama natura – dzięki człowiekowi – dojdzie stopniowo do tego, co chrześcijaństwo zapowiadało w obrazie zbliżającego się Bożego królestwa. Wieczysta Ewangelia to dla niego doskonałe chrześcijaństwo w swej pozaczasowej naturze, religia całkowicie zgodna z naturą ludzką; wyraża się w miłowaniu cnoty dla niej samej, czynieniu dobra, ponieważ dobre, jak to jest wpisane w pierwotną ludzką naturę. By jednak do tego dojść w obecnej sytuacji, trzeba czasu tak długiego, że można go nazwać wiecznym... Dlatego Lessing pozwala sobie na marzenie co do przyszłości, odwołując się do idei metempsychozy – w nawiązaniu do dzieła Ch. Bonneta: *Palingenesie philosophique* (1769). Pod koniec *Wychowania* pyta: „Dlaczego ten sam człowiek nie mógłby się pojawić więcej razy na tym świecie? Czy ta hipoteza wydaje się tak śmieszna dlatego, że jest najstarsza? ponieważ duch ludzki, zanim został rozproszony i osłabiony sofistmatami Szkoły, miał ideę, by do niej się odwołać? (...) Dlaczego nie powróciłbym na ziemię za każdym razem, gdybym mógł zdobyć nowe poznanie, nowe zdolności?” (nr 93-95). Dzięki reinkarnacji myśliciel ma nadzieję uczestniczyć w osiągnięciu wymarzonego celu. Współczesny krytyk Lessinga dodaje, że przynajmniej nie marzył on o tym, co później stało się zwyczajem: o ludzkości doskonale szczęśliwej dzięki ofiarom, które bez żadnej rekompensaty musiały ponieść pokolenia poprzedzające tę szczęśliwość<sup>21</sup>...

Ostatnie słowa zapowiadają dalszy rozwój Oświecenia, jego problematyczne owoce. Z jednej strony staje – powstaje – filozofia G.W.F. Hegla (†1830). Począwszy od *Fenomenologii ducha* (1807) zaczął on przedstawiać systematyczną wizję całej rzeczywistości, gdzie zniesienie religii chrześcijańskiej w filozofii stało się istotną częścią samego systemu filozoficznego. Chrześcijaństwo zostało uznane za religię absolutną, najwyższą ze wszystkich, które pojawiły się w ludzkich dziejach. Pozostał jeszcze ostatni krok – przejście od wyobrażeń związanych z centralną postacią Chrystusa do pojęć absolutnej wiedzy – filozofii ducha. *Fenomenologia ducha* przedstawia, jak stopniowo w swych dziejach ludzki duch odnajduje siebie w duchu absolutnym – w Bogu. Pod tym względem Hegel włącza się w tradycję, zapoczątkowaną w chrześcijaństwie przez Orygenesę, pojmowania duchowej istoty Boga jako umysłu (*mens*); w tej wizji do Boskiego umysłu dołączyła później wola, by zgodnie z wymaganiami biblijnej nauki o stworzeniu Bóg mógł być pomyślany jako wolna przyczyna świata. Jednak – dodajmy – ceną pojmowania Boga jako ducha w sensie najwyższego umysłu było to, że zarówno Trójca Święta, jak i dzieje świata wiązały się z koniecznym rozwojem samego boskiego ducha w jego byciu w innym. Innymi słowy, ewolucja ducha, opisana w *Fenomenologii*, to ewolucja nie tylko ludzkiego ducha, ale także Ducha Bożego. Nie jest to jednak

<sup>21</sup> H. de Lubac, dz. cyt., t. I, s. 274.

Duch Święty jako odrębna osoba, ale raczej Duch jako istota Boga (podobnie jak w J 4,24: „Bóg jest duchem”...).

Jak wiadomo, Hegel uważał swoją filozofię za pełny system rzeczywistości – jak gdyby w ten sposób nie tylko myśl filozoficzna, ale także same dzieje dobiegły końca. Jego system stanowi jeszcze jedną – tym razem radykalnie spekulatywną – wizję nowej epoki ducha. Już obecnie jest ona dana, zaś do przyszłości należy jedynie wcielanie w poszczególnych jednostkach i wspólnotach tej wizji – jedności ducha ludzkiego z duchem absolutnym. Oczywiście, na tym się nie skończyło... Z drugiej strony bowiem oświeceniowa wiara w nieskończony postęp ludzkości doprowadziła do skrajnych konsekwencji w doktrynie, która wyszła od „odwrócenia” systemu Hegla, by zamiast na głowie (duchu-rozumu), postawić go na nogach (materii). Patrząc od jeszcze innej strony, były to próby wybawienia człowieka przez... uwolnienie go od Boga, wprowadzenie ludzkości do nowej epoki, w której obiecywane przez chrześcijaństwo królestwo Boże dopełni się jako królowanie człowieka – właśnie przez odwrócenie się od Boga. Tymczasem – zapowiadany w totalitarnych i bezbożnych systemach „raj na ziemi”, do którego w praktyce miały prowadzić obozy koncentracyjne czy zagłady przeciwników, okazał się... piekłem.

Ostatni wiek, obecnie się kończący, stał nie tylko pod znakiem dwojakiego totalitaryzmu – faszystowsko-nazistowskiego i komunistyczno-sowieckiego. To tylko jedna strona, którą, powracając do apokaliptycznego języka, można związać ze znakiem wielkiego Smoka-Bestii. Po drugiej stronie mamy zatem ważniejszy, wielki znak Niewiasty. W tym kierunku trzeba najpierw się zwrócić, by w świetle jasnego, niebieskiego znaku rozjaśnić inne tendencje naszych ostatnich czasów.

## 8. Odkrywanie wieku Maryi

Apokaliptyczny znak Niewiasty łączy wiele wymiarów, obejmując ogólnie wierzących w Chrystusa, szczególnie zaś Maryję. W Niej wcieliła się najpierw Reszta Izraela, Córa Syjonu, z której miał się narodzić oczekiwany Mesjasz-Chrystus, aby następnie owa Reszta, wcielona z początku w jednej osobie, Matce Jezusa, rozszerzyła się na wspólnotę Kościoła. W tym sensie znak Niewiasty jest otwarty na rozwój, nie tylko w przeszłości, jak to się dokonało w przejściu samej Reszty od Starego do Nowego Testamentu. Dalszy rozwój odbywał się w Kościele, gdzie doprowadził w końcu – dzięki skupieniu na znaku Maryi – do przyjęcia dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Wtedy możliwe się stało dopełnienie apokaliptycznego znaku. O ile bowiem Apokalipsa mówi o walce między Niewiastą a Smokiem, określanym także jako „Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan” (12,9), o tyle znak Niepokalanego Poczęcia jest jaśniejszy, wskazując nie walkę, lecz jej wynik. Jasno poświadcza, że zwycięstwo należy do Niewiasty, do Niepokalanej, nie do węża podeptanego pod Jej stopami, ze zmiażdżoną głową. Dogmat i związany z nim obraz Niepokalanej objawia to, co głębiej się kryje w znaku Niewiasty – nie tyle w walce, ile w promiennej

szacie, która w ukryciu zapowiada godność Oblubienicy, widoczną wyraźnie w zakończeniu – walki oraz Apokalipsy.

Tak apokaliptyczny znak Niewiasty dopełnia się w Objawieniu, które nie ogranicza się do litery Pisma Świętego, lecz obejmuje także – w pojmowaniu katolickim – rozumienie Pisma w Duchu Świętym, działającym w tradycji, by doprowadzić Kościół do całej prawdy (por. J 16,13). Dogmat o Niepokalanym Poczęciu, który stał się ważnym elementem tej drogi, pozwala na dokładniejsze rozróżnienie w apokaliptycznym znaku. W tej mierze, w jakiej Niewiasta jest znakiem Niepokalanej, można o Niej mówić, że jest „typem” Kościoła. Tak określali Maryję Ojcowie Kościoła, jak to przypomniał ostatni Sobór<sup>22</sup>. W odniesieniu do Jej niepokalanego poczęcia znaczy to, że znak Niepokalanej depczącej węża świadczy o zwycięstwie, w którym uczestniczy także Kościół. Niewiasta jako Niepokalana jest „obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku”; dlatego „przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak pewnej nadziei i pociechy” (KK 68). W tej mierze bowiem, w jakiej „Lud Boży pielgrzymujący” znajduje się w drodze, walka Niewiasty z wężem jeszcze się nie skończyła. Na ziemi zło nadal nie daje za wygraną. Mówiąc obrazowo, w nawiązaniu do Apokalipsy: ogon węża ciągle wykonuje gwałtowne ruchy, wyrządzając wielkie szkody. Ale pełna prawda, zawarta w znaku Niewiasty, wskazuje rozwiązanie: drgania ogona świadczą o agonii, śmiertelnych drgawkach węża, którego głowa została już podeptana. Dlatego zamiast zajmować się losem Złego, czy przejmować oznakami zwodzenia przezeń innych, warto skupić uwagę na wielkim, nieprzemijającym znaku Niewiasty – Niepokalanej.

W tym znaku – już po ogłoszeniu dogmatu 8 grudnia 1854 r. – Maryja zwracała się wielokrotnie, zwłaszcza w Lourdes i Fatimie, z apelem przypominającym całemu światu potrzebę nawrócenia. Wielkie wrażenie czyniły zapowiedzi dotyczące przyszłych wydarzeń, w szczególności dotyczące Rosji, gdzie – o czym nie mogły wiedzieć obdarzone wizją dzieci – zbliżała się rewolucja, której złowrogie skutki miały zdominować w XX w. losy wielu narodów. Ale ważniejsze było narastające w Kościele poczucie jedności z Maryją. W tym sensie papież Paweł VI mógł potwierdzić „zdanie, często dziś powtarzane, że nasz wiek można by nazwać »epoką Maryjną«”<sup>23</sup>. Wydarzeniem kulminacyjnym było wcześniejsze ogłoszenie przez Piusa XII dogmatu o Wniebowzięciu w 1950 r., w samym centrum wieku. Jednak Paweł VI nawiązywał przede wszystkim do dwóch innych faktów. Z jednej strony były to jawienia w Fatimie (1917). Właśnie ich 50. rocznica stanowiła bezpośrednią okazję papieskiej wy-

<sup>22</sup> O Maryi jako „typie” Kościoła – wspólnoty wierzących – przypomina w ślad za św. Ambrożym KK 63.

<sup>23</sup> *Adhortacja apostołska „Signum Magnum” Ojca Świętego Pawła VI o czci i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła (13 V 1967): Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 234.

powiedzi, przypominającej m.in., że wcześniejsza, 25. rocznica skłoniła Piusa XII do poświęcenia Kościoła i ludzkości Niepokalanemu Sercu Maryi. Ze swej strony Paweł VI skupił się na drugim wydarzeniu – na dokonanym przez siebie ogłoszeniu Maryi „duchową Matką Kościoła” (21 XI 1964). Miało to miejsce pod koniec dnia, w którym II Sobór Watykański obwieścił Konstytucję dogmatyczną o Kościele, zwieńczoną rozdziałem poświęconym Maryi.

Znany jest fakt, że decydującą rolę w ogłoszeniu Maryi Matką Kościoła odegrali na Soborze polscy biskupi, na czele z prymasem Wyszyńskim i kard. Wojtyłą. Obaj wielcy Jej czciciele wywarli także istotny wpływ na dzieje Kościoła w ostatnich czasach – zrazu w Polsce, następnie w skali światowej... Prymasowi Tysiąclecia przyświecały słowa jego poprzednika, który na łożu śmierci zapowiedział: „Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Najświętszej Maryi Panny”. Pierwszym znakiem tego zwycięstwa był dla prymasa wybór jego długoletniego współpracownika na Stolicę Piotrową, co z kolei przyspieszyło upadek systemu komunistycznego. Sam Jan Paweł II łączył niezwykle wydarzenia, także próbę ich pokrzyżowania w zamachu na jego życie, z fatimską zapowiedzią<sup>24</sup>. Dlatego nieustannie ponawia zawierzenie świata i poszczególnych narodów, które nawiedza, Niepokalanej Matce Kościoła. W ten sposób spełnia się przez niego zapowiedź św. Ludwika Marii, że właśnie Maryja „zdziała owe wielkie sprawy, które nastaną w czasach ostatecznych. Kształtowanie i wychowywanie wielkich świętych, którzy powstaną pod koniec świata, Jej są zastrzeżone”. Przewidywania świętego są proroctwem spełniającym się – przez tych, którzy je przyjmują jako prawdę. Wszakże pod wpływem jego wizji „kształtowali i wychowali” się wielcy przewodnicy naszych czasów – Jan Paweł II, Prymas Tysiąclecia, św. Maksymilian Maria, który tak bardzo podkreślał jedność działania Maryi z dziełem i Osobą Ducha Świętego...

## 9. Duch ostatnich czasów

Oto zadanie dla naszych ostatnich czasów: otworzyć się na działanie Ducha Świętego, który dopełnia w świecie dzieło Jezusa Chrystusa – w jedności z Maryją, którą On sam oddał nam, odchodząc drogą krzyża do Ojca, jako naszą Matkę. Jan Paweł II, żywy przykład oddania się Jej, a przez Nią Bogu, pod znakiem *Totus Tuus*, poświadcza, że taka jest istotnie droga do świętości, droga „wielkich świętych, którzy powstaną pod koniec świata”... Przypominając o tym, że przyszłość świata należy do „ludzi świętych, czyli prawdziwych chrześcijan”, Ojciec Święty w *Przekroczyć próg nadziei* dorzucił: „Miał z pewnością wiele słuszności Andre Malraux, kiedy powiedział, że wiek XXI albo będzie wiekiem religii, albo go w ogóle nie będzie”<sup>25</sup>. Wcześniej spotkaliśmy to powiedzenie w innej postaci: „Wiek XXI będzie wiekiem ducha, albo nie będzie go wcale”... Jeszcze inaczej, ale w tym samym kierunku, sformułował

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 161n.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 166.



to Karl Rahner: „Chrześcijanin przyszłości będzie mistykiem, albo nie będzie go wcale”<sup>26</sup>. Wszystkie te wypowiedzi, ściśle biorąc, wyrażają nie tyle nadzieję, ile formułują alternatywę, przed którą stoi świat. Ale jeśli tylko w pierwszym członie kryje się ratunek dla świata, to właśnie ku niemu zwraca się nadzieja. Na pewno żywi ją papież. Tytuł jego książki jest jednocześnie programem i zachętą skierowaną do wszystkich. O swojej osobistej nadziei Ojciec Święty mówił jeszcze wyraźniej podczas wystąpienia na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Yorku (1995), tak zapewniając: „Przekonamy się, że łyż tego stulecia przygotowały grunt pod nową wiosnę ludzkiego ducha”. Zapytany o sens tej „nowej nadziei dla trzeciego tysiąclecia” kard. J. Ratzinger odpowiedział: „Papież rzeczywiście oczekuje, że po tysiącleciu podziałów nastąpi tysiąclecie pojednania”. Przepelnia go „nadzieja, że każde tysiąclecie ma własną fizjonomię; że wszystkie zapaści naszego stulecia i jego łyż w końcu jednak, jak mówi, przeobrażą się w nowy początek. Musimy na nowo poszukiwać jedności rodu ludzkiego, jedności religii, jedności chrześcijan, aby potem rzeczywiście rozpoczęła się bardziej pozytywna epoka”<sup>27</sup>.

Nadzieja na bliskość nowej epoki zatacza dzisiaj szersze kręgi. W oczekiwaniu Jana Pawła II pobrzmiewa echo tej samej nadziei, którą wyrażał bliski mu św. Ludwik Maria. Jednak Ojciec Święty, choć osobiście tak oddany Maryi, w swych orędziach do całego Kościoła i świata używa ostrożniejszego języka; nie mówi zatem o „wieku Maryi” jako szczególnym znaku epoki Ducha Świętego. Skupia się raczej na jedności, która w świetle chrześcijańskim jest ostatecznie „darem jedności w Duchu Świętym”. Od tej strony staje się możliwy dialog z pozytywnymi tendencjami współczesnego świata, który na swój sposób odkrywa rzeczywistość Ducha, jak i szuka drogi jedności.

W tym miejscu przypomnijmy jeszcze raz owe dwa nurty duchowych potomków Joachima z Flore, w których Kościół katolicki – czy ogólniej chrześcijański – był uważany za przejściową formę, wymagającą w ostatniej epoce dziejów przewyciężenia. Do wyobrażeń tych nawiązują także dzisiaj rozmaici „prorocy” nowej epoki. Chrześcijaństwo jest dla nich najwyżej jedną z postaci „filozofii wieczystej”, łączącej nie tylko mistyków z wielkich religii świata, lecz i filozofów, uczonych, artystów – indywidualnie poszukujących prawdy i przekonanych, że ją znaleźli. W tych kręgach duchowość jest modna, jednak otwarte pozostaje pytanie: Jakiego typu duch albo duchy dochodzą tu do głosu. Także w naukach przyrodniczych, ożywionych nadzieją na bliską już jedność matematycznej wizji przyrody, mówi się coraz częściej o duchu, np. o „duchu w atomie” (P. Davies) w celu wyrażenia zachowań atomu, nie dających się przewidzieć; albo o „duchu, który nie spadł z nieba” (H. von Ditfurth), lecz

<sup>26</sup> Po raz pierwszy w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. VII, Einsiedeln 1966, s. 22.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia P. Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 203n.

wyłonił się w świecie łącznie z ludzkim mózgiem. W tym ostatnim przypadku duch oznacza „świadomość”, ale trzeba zauważyć, że definicje świadomości w empirycznych naukach o mózgu są węższe od filozoficzno-teologicznego pojmowania ducha. Wreszcie niektórzy badacze, jak R. Penrose, mają nadzieję, że właśnie przybliżenie się do zagadki ludzkiej świadomości z włączeniem jej do naukowej wizji przyrody pozwoli na znalezienie nowej, przyszłej teorii, która połączy dwie nadal najowocniejsze, jednak nie przystające do siebie teorie makro- i mikroświata, czyli teorię względności i teorię kwantów.

W obliczu wszystkich tych tendencji, które można mnożyć, aktualna pozostaje chrześcijańska wizja czasów ostatnich jako epoki Ducha Świętego. Dzisiaj nikt o zdrowych zmysłach nie oczekuje, że religia chrześcijańska – zwłaszcza Kościół katolicki – zniknie z powierzchni Ziemi przed upływem końca ludzkości... Jednak i Kościół staje wobec pytania, w jaki sposób odpowiadać na działanie Ducha Świętego zarówno w swoich członkach, jak i w świecie. Wcale nie jest konieczne (ani realne!), by wszyscy ludzie stali się chrześcijanami. W tym kontekście znamienity jest w *Przekroczyć próg nadziei* podtytuł jednego z fragmentów: „W trzecie tysiąclecie – jako mniejszość”... Ojciec Święty przypomina tu słowa Chrystusa: „Nie bój się mała trzódko, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12,32), i podkreśla w tych słowach „głęboki realizm, którym kierował się Chrystus”. Ale to nie przekreśla nadziei, bijącej z całego przesłania papieża. Dlatego nieustannie powtarza on, nie tylko załężnionym chrześcijanom, ale i światu powątpiewającemu w swoją przyszłość: „Nie lękajcie się!”

Chrześcijańska wizja nie przeciwstawia Ducha ciału, „literze” prawa czy różnych instytucji, lecz ukazuje drogę dopełnienia – dzięki Duchowi Świętemu, który wszystko przenika i ożywia. Znaczy to, że Ducha nie wolno również odrywać od Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Wszelkie próby pozostawienia Jezusa w przeszłości jako niedoskonałej, tylko historycznej postaci Bożego Objawienia, fałszują także Ducha, przy którym usiłują pozostać. Okazuje się wtedy, że szukanie „czysto” duchowej wolności jest... oszukiwaniem się, złudzeniem, uzależnianiem od innych duchów, które z Jezusem Chrystusem nie mają nic wspólnego. Tajemnica wcielenia, niepojęta dla „czystych” duchów, uczy raczej pokory, której pierwszy przykład dał właśnie Syn Boży, gdy swej „równości” z Bogiem nie zachował tylko dla siebie, „lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,6n.). Dlatego Jezus ukazuje drogę do prawdziwej, pełnej jedności z Bogiem – przez oddanie siebie, przez ofiarną służbę – nie poza ciałem, ale w nim i przez nie, także przez obciążone grzechem Ciało, jakim jest Kościół.

O nieustającej aktualności prawdy wcielenia w epoce Ducha przypomina także pokorna Służebnica Pańska, która jako pierwsza przyjęła tę prawdę. Jej zwycięstwo, najwyraźniejsze w znaku Niepokalanego Poczęcia, jest udziałem w zwycięstwie Chrystusa – w jedności z Duchem Świętym, posłanym po to, by nas przybliżyć do pełnego udziału w tajemnicy Bożego królowania. Właśnie

Maryja staje się szczególnym znakiem Bożego Ducha w świecie. Spojrzenie na Nią w jedność z Duchem Świętym jest istotne, gdyż uwalnia pobożność maryjną od ciasnoty i powierzchowności. Ze strony protestanckiej pojawiał się zarzut, że „przypisujemy Maryi to, co należy się Duchowi Świętemu; ostatecznie każemy Jej zająć miejsce Parakleta”. Może na to wskazywać fakt, że „przypisujemy Jej tytuł i rolę Pocieszycielki, Orędowniczki, Obrończyni wiernych wobec Chrystusa, który jest rzekomo budzącym strach sędzią. Spełnia Ona funkcję matki”<sup>28</sup>. Tymczasem wszystkie te funkcje spełnia przede wszystkim Duch Święty, z którym już Tradycja – w nawiązaniu do Pisma Świętego – łączy macierzyński element w samym Bogu<sup>29</sup>. Pojmiemy Maryję właściwie jedynie wówczas, gdy Jej postać będzie dla nas ukonkretnieniem niewidzialnego Ducha, który przez Nią działa, jednak do Niej się nie ograniczając. Tak pojmował Ją św. Maksymilian, który widział w Niepokalanej obraz Ducha Świętego, jakby Jego ucieleśnienie<sup>30</sup>. Nie wystarczy zatem skupiać się na Maryi, zamykając się w postawie pełnej lęku i agresji wobec świata... Nie brakuje, niestety, takiej postawy w polskim Kościele. Maryja w jedność z Duchem Świętym wskazuje inną postawę i drogę. Ożywia ją nadzieja, która nie zawodzi, gdyż u jej podstawy działa miłość – największy Dar, którym jest Duch Święty. Wcielając w życie tę postawę, znajdziemy także sens w obecnym czasie – epoce Ducha Świętego.

## The Meaning of the Age of the Spirit

### SUMMARY

1. The Final Phase of Human History. 2. The Course of the Final Phase of History. 3. The New Vision of Joachim of Fiore. 4. The Spiritual Heirs of Joachim. 5. The New Epoch – with Mary Immaculate. 6. The Problem of the Renaissance. 7. The Ambivalent Spirit of the Renaissance. 8. Discovering the Age of Mary.

The Concept of the “Age of the Holy Spirit” is rooted in Christian tradition and was popularised by Joachim of Fiore, whose heritage was later developed in various visions and renewal movements. The article presents this heritage in the light of the Bible and then treats of the Marian dimension of the Age of the Spirit.

1. It is a tenet of Christian faith that with Jesus Christ, the history of the world has entered its final, decisive phase. This fact is expressed in the words which mark the beginning of His

<sup>28</sup> Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 224.

<sup>29</sup> Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 195n.

<sup>30</sup> Więcej: J. Bolewski, *Początek w Bogu*, s. 375n.

public ministry: “The time is fulfilled and the Kingdom of God is at hand; repent, and believe in the Gospel”. (Mk 1:15). In Jesus’ time God’s reign was imagined in a certain way and this is manifested in the expectations of his opponents. Jesus, however, bore witness to God’s closeness in a different way, namely, by showing mercy to sinners, healing the sick, by the mere presence of His own person. This allowed Him to answer his opponents: “Behold, the Kingdom of God is amongst you” (Lk 17:21). Revelation was completed in Jesus’ Resurrection and at Pentecost. The first disciples became convinced that the Lord is alive and that He fills them with His Spirit, a Spirit which transforms them and – through them – other human beings. The time of fruition of Christ’s work thus begins, the time of the action of the Holy Spirit, during which the Church, the Body of Christ, spreads throughout the earth.

2. Since all history is fulfilled in Jesus Christ and in the Spirit sent by Him, it might seem that the “fullness of time” in which Christians live would mean the definitive reign of God. The first Christians expected that the end of time was near but gradually came to realise that the “fullness” which comes to humanity through Jesus and the Holy Spirit is not a destruction of human history but a fulfilment. History goes on, but has entered its final phase in the sense that it has been given a new key to its understanding, in the Spirit of Jesus Christ. The vision of the thousand-year reign of Christ in the Book of the Apocalypse attracted much interest in this regard (cfr. Ap 20:4 f.). St Irenaeus chose to interpret the “first resurrection”, a participation in this new reality, quite literally. Later, St. Augustine initiated a departure from this point of view. Although he was favourable to it initially, he came to the conclusion that Irenaeus’ “millenarianism” or “chiliasm” was to be referred to the time of the Church, that is, that the “first resurrection” occurs at Baptism.

3. The supporters and opponents of millenarianism have similarly divided humanity. Card. Ch. Journet summed up the Christian tradition: „After the Age of the Father which the age of the creation of man in innocence, comes the Age of the Son, which is the age of redemption, and the Age of the Spirit which is the age of sanctification. This is a summary of the Christian Creed.” Joachim of Fiore (+1202) was the first to break with this tradition. In his tri-partite division of history, the Age of the Father was extended until the moment of the Incarnation; this event marked the beginning of the Age of the Son which continues currently in the Church. But soon this age will be superseded by the Age of the Spirit.

4. During his lifetime, Joachim was regarded as a prophet and was held in regard by Popes. His visions concerning the future could be understood as expressions of Christian hope for renewal of the Church, a preparation on earth of heaven’s future perfection. It was only later that the writings of one of Joachim’s supporters, the Franciscan Gerard da Borgo San Donnino, were condemned. Henceforth, the hope in the arrival of the Age of the Spirit would inspire many doctrines and movements, up to the present day. In this article, three categories of Joachim’s spiritual heirs and their doctrines are distinguished. The first is to be recognised as in accordance with Christian faith, is linked to the Church and her tradition. The remaining two treat the Church as a passing moment in human history and foresee the formation of a new community. This will occur either through a mystical experience of the Spirit thanks to which the earthly and material dimension of the Church will cease to have value, or by way of natural development, by which humanity through its own spiritual faculties will attain ever higher stages of civilisation.

5. The first category includes the orthodox, Franciscan echoes of Joachim’s vision. We also encounter it amongst the missionaries in the New World. The Marian element comes from the Franciscan appreciation of the Mystery of the Immaculate Conception. It is developed in the thought of St. Louis Grignon the Montfort (+1716), in his *True Devotion to the Blessed Virgin Mary*. The last times will see a particular activity of the Holy Spirit in unity with Mary (nr. 35) and he foresees the arrival of the “age of Mary” (nr. 217).

6. The renewal which carries the French name of Renaissance has a Latin equivalent *renatio*, which, in turn renders the Biblical concept *palingenesia* (cfr. Tt 3:5; Mt 19:28). Re-naisance in a theological sense is a work of the Holy Spirit, begun at Baptism and to be fulfilled at the full manifestation of Jesus Christ at the end of time. In a historical sense, the Renaissance is ambivalent. Its *renatio* was not always a re-birth from the Holy Spirit...

7. There is a similar ambiguity concerning the age of the Enlightenment. In the works of Lessing, the concept of *palingenesia* leads to the postulate of continual progress on earth and of reincarnation. The faith of the Enlightenment in the progress of humanity gave rise to attempts to free man from God, and lead him into a new era. "Paradise on earth", foretold by the totalitarian and atheistic systems which introduced concentration camps and the extermination of all opposition, turned out to be hell.

8. We consider the dogma of the Immaculate Conception and the Marian visions from *Rue du Bac*, Lourdes and Fatima. St. Louis Grignon de Montfort's prediction that Mary will do great things in the last times is fulfilled. The great spiritual leaders of our time – John Paul II, Stefan Cardinal Wyszynski, St. Maximilian Kolbe – were formed under the influence of this vision.

9. This is the task for these, the last times: to open ourselves up, in union with Mary, to the action of the Holy Spirit, who brings the work of Jesus Christ in the world to completion. It was she who was given to us by Jesus at the foot of the cross. The humble Handmaiden of the Lord reminds us of the contemporary relevance of the mystery of the Incarnation in the Age of the Spirit. Her victory, most clearly manifested in the sign of the Immaculate Conception, is a participation in the victory of Christ, in unity with the Holy Spirit, sent to lead us to the fullness of God's Kingdom. In today's world, Mary is a particular sign of God's Spirit. To look to her in unity with the Spirit is essential, and frees Marian devotion from narrow-mindedness and superficiality.



## Chrystus światłem na drodze kapłańskiej – wizja ignacjańska

MAREK SOKOŁOWSKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja Bobolanum  
Warszawa

Założeniem pierwszego tygodnia Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli jest oczyszczenie wewnętrzne. Ma ono wprowadzać na drogę ufnego poddania się woli Bożej. Warto podkreślić niektóre niezwykle istotne momenty związane z tym procesem<sup>1</sup>.

Momentem istotnym jest konieczność powtórnego nawrócenia. W życiu kapłańskim jest to budowaniem nowego człowieka na wzór Najwyższego Kapłana. Rozpoczynając od uświadomienia sobie potrzeby fundamentalnych zmian w swoim życiu wewnętrznym, jak również działalności apostołskiej, wchodzi się na drogę, gdzie następuje spotkanie z nadzwyczajną miłością Boga Ojca. Jest to podjęcie zobowiązań, które towarzyszyły kapłanowi u początku jego drogi, od momentu, gdy świadomie odpowiedział pozytywnie na głos powołania.

Postawą wymaganą i pożądaną na tym etapie jest pełna dyspozycyjność wobec woli Bożej. W terminologii ignacjańskiej występuje to, jako święta obojętność. To kulminacyjny moment dojścia do doskonałej wolności. Tylko w tej wolności może dokonywać się dalsze wyzwolenie od wszelkich nieuporządkowanych przywiązań w życiu kapłańskim. Wszystko po to, aby doskonale naśladować Chrystusa Pana w Jego całkowitym poddaniu się woli Ojca. To naśladowanie to również świadomy udział w Chrystusowej misji zbawiania świata<sup>2</sup>.

Jezus Chrystus jest najdoskonalszym wzorem do naśladowania w kapłańskim życiu. Powinno być ono czyste i w pełni dyspozycyjne wobec woli Boga. Życie na wzór Chrystusa wymaga poddania się wszystkim Jego wska-

<sup>1</sup> Zob. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne* (dalej: ĆD), w: tenże, *Pisma Wybrane*, t. I-II, WAM, Kraków 1968, s. 23 (dalej: PW).

<sup>2</sup> Zob. ĆD nr 53, 54, 59, 60, 61; zob. także: Sant' Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali. La spiritualità del servizio*, Commenti di Aurelio Dionisi S.I., Roma: Città Nuova Editrice 1972, s. 51-67; J. Bolewski, *Zająć się Ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 49-52; W. Lambert, *Słownik duchowości ignacjańskiej*, WAM, Kraków 2001, s. 60-62.

zówkom, przyjęcia w sposób wolny Jego pomocy, otwarcia się na oświecenia Jego Ducha<sup>3</sup>.

Decyzja na powtórne nawrócenie, wymaga od każdego sługi Bożego nieustannych powrotów i stałego kontaktu z Chrystusem Panem. W Ćwiczeniach ignacjańskich, począwszy od drugiego ich tygodnia, Chrystus jest w centrum wszystkich działań duchowych. W życiu kapłańskim Chrystus, i tak już obecny, po podjęciu dzieła powtórnego nawrócenia, będzie nieustannie towarzyszył kapłanowi na drodze ku zjednoczeniu z Nim. To Światłość, której kapłan nie powinien tracić z oczu. Wszystkie działania duchowe oraz zaangażowania apostołskie na wzór Chrystusa zawsze mają być poprzedzane prośbą o coraz większe poznanie, umiłowanie i naśladowanie Go<sup>4</sup>. Chodzi o to, by być z Jezusem w sprawach Ojca, wstępować w Jego ślady i podążać za Nim wszędzie, nawet przez Golgotę, aż do chwały zmartwychwstania<sup>5</sup>.

### 1. Umiłowanie samotności, pokory i pokoju wewnętrznego

Miłość do Boga, a także służba bliźniemu w pełnej wolności prowadzą wprost do oddania własnej osoby Jezusowi Chrystusowi, w którego świetle powinien poruszać się każdy kapłan. Światłem Chrystusa są te wartości ewangeliczne, które On sam uobecnił w swym życiu. Są to jednocześnie środki, za pomocą których dochodzi się do doskonałości chrześcijańskiej. Należy skoncentrować uwagę na takich wartościach jak umiłowanie samotności, pokora, pokój wewnętrzny, wielkoduszność w służbie Bogu i bliźnim.

Chociaż człowiek z natury swej i potrzeby jest istotą społeczną, to jednak uspołecznienie to ma granice duchowej wolności. Nieodzowne dla odrodzenia wewnętrznego kapłana i znalezienia siebie wśród zgiełku świata jest wychodzenie od czasu do czasu na pustynię samotności.

Jezus już na samym początku swojej publicznej działalności wskazał, jak ważną rolę w autentycznym przeżywaniu powołania odgrywa umiłowanie samotności. Sam rozpoczynał od samotnego wyjścia na pustynię (zob. Mt 4,1). Było to doświadczenie ciężkie, ale jednocześnie bardzo owocne. Nawet potem w wirze swojej posługi modlił się w odosobnieniu sam jeden. Za Jego przykładem poszło w dziejach Kościoła wielu świętych, by w klimacie milczenia i samotności szukać kontaktu z Bogiem. Jego postawa duchowa jest doskonałą lekcją dla kapłanów. Uczy jeszcze więcej niż Jego słowa, stanowi światło, rozjaśniające ziemskie drogi w wędrówce do niebieskiej ojczyzny. Właśnie to Chrystusowe usunięcie się na pustynię uczy wszystkich kapłanów, jak ważną sprawą jest dobra samotność, by żyć prawdziwie po chrześcijańsku. Umiejętność wychodzenia ze świata jawi się jako niezwykle cenna pomoc w nawiązywaniu bliskiego kontaktu z Chrystusem,

<sup>3</sup> Zob. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*. A cura di Pietro Schiavone S.I., Edizioni Paoline, Roma 1984, s. 102.

<sup>4</sup> Zob. *ĆD*, nr 104.

<sup>5</sup> Zob. *PW*, t. II, s. 28.

jest bowiem naśladowaniem Jego samego. Jezus, który doświadczył ogromnego pozytywnego wpływu pustyni na życie ludzkie, oświeca wszystkich kapłanów przykładem i wytrwałością w zwalczaniu wszelkich pokus<sup>6</sup>.

Znaczenie, jakie do wzrostu duchowego w życiu kapłańskim ma dobrze przeżywana samotność, dostrzegł założyciel Towarzystwa Jezusowego, Ignacy Loyola. Był on przekonany, że roztropne i niewątpliwie pozytywne odizolowanie się od zgiełku świata, ułatwia i umożliwia prawdziwy, intymny kontakt z Chrystusem wszystkich tych, którzy podejmują się wysiłku kroczenia drogą rad ewangelicznych, odpowiadając Ćwiczenia. W takiej dobrej, pełnej spokoju i uporządkowanej samotności kontemplowanie misterium z życia Jezusa Chrystusa wnosi światło potrzebne do osiągnięcia prawdziwej doskonałości chrześcijańskiej<sup>7</sup>.

Właściwie przeżywana samotność jest niewątpliwie dobrą drogą dojścia do pełnego zjednoczenia z Chrystusem. W samotności serca człowiek wchodzi w to zjednoczenie nie tylko przez odrzucenie zła i wprowadzanie wewnętrznego porządku, ale również doświadczając głębokiego pokoju i radości. Ignacy dostrzega trzy główne korzyści płynące z dobrego przeżywania odosobnienia. Po pierwsze, takie odłączenie od zewnętrznych przywiązań jest po to, by lepiej służyć Panu Bogu. Po drugie, pozwala ono na swobodniejsze posługiwanie się swoimi władzami naturalnymi do szukania pilnie tego, czego się bardzo pragnie. Po trzecie, człowiek, im bardziej samotny i odosobniony, tym łatwiej przybliży się do Stwórcy i Pana swego, tym szybciej dosięga Go. To sprawia, że jest bardziej usposobiony do przyjmowania łask i darów od Boga<sup>8</sup>.

Te wskazania są kapitalne dla każdego kapłana współpracującego z Chrystusem w Jego dziele zbawczym. Kapłan nie tylko musi znosić samotność, ale czasami bardzo jej potrzebuje. Chodzi bowiem o faktyczne szukanie mądrości życia, która wymaga pewnego dystansu w stosunku do otaczającej go aktualnie rzeczywistości. Dobra samotność pozwala mu odkryć samego siebie i stawić czoło wszystkim niebezpieczeństwom, jakie kryją się pod maskami przybieranymi na użytek społeczny. Kapłan, który potrafi w ciszy i samotności zagłębiać w miejsca zakazane samemu sobie, zdolny jest rozwiązywać konflikty i trudności (własne) z większą łatwością niż ktoś zagubiony w świecie i własnej zewnętrzności, ktoś, kto nawet nie jest w stanie uświadomić sobie, w jakim momencie duchowym się znalazł<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Zob. *ĆD* nr 209-216.

<sup>7</sup> „Normalnie postąpi on w nich [w *Ćwiczeniach*] tym więcej, im bardziej odłączy się od wszystkich przyjaciół i znajomych i od wszelkiej troski doczesnej, opuszczając np. dom, w którym mieszka, a udając się do innego domu czy choćby do innego pokoju, aby tam żyć w jak największym odosobnieniu i ukryciu (...)”; *ĆD* nr 20a.

<sup>8</sup> Zob. *tamże*, nr 20b.

<sup>9</sup> Zob. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986, s. 394.



Świadome wyrzeczenie się pozytywnych wartości kontaktu z ludźmi – chociaż nie musi ono być całkowite – zostaje duchowo zrekompensowane przez pełniejsze oddanie się samemu Bogu. Można tutaj przypomnieć scenę spotkania Mojżesza z Bogiem na górze Synaj. Będąc z dala od ludu pozostającego w dolinie, ujrzał tam chwałę Pana i rozmawiał z Nim jak przyjaciel z przyjacielem (zob. Syr 45,1-5).

Gorliwe szukanie zjednoczenia z Chrystusem łączy się z instynktownym dążeniem na pustynię ducha. Może się ona znajdować nawet w najruchliwszych metropoliach świata. Trzeba zaznaczyć, że nie chodzi tu o pustkę zewnętrzną, ale o wytworzenie wewnętrznej samotności. Tę właśnie można znaleźć wszędzie. Ważne, by w swoim duchowym rozwoju kapłan nie rozpraszał się na sprawy mało istotne<sup>10</sup>.

Na swojej drodze kapłan winien również w sposób roztropny wzrastać w cnocie pokory. Chodzi o to, aby hamować nieuporządkowane pragnienie wielkości i umiłowania własnej rzeczywistości poznanej w świetle prawdy. Pokora zawsze opiera się na prawdzie i sprawiedliwości. Trzeba bowiem, by kapłan w prawdzie poznawał siebie takim, jaki rzeczywiście jest. Ma być również sprawiedliwy w postępowaniu zgodnym z tym poznaniem. „Pokora nakłada słuszną miarę na dążenia pychy. Pycha jest dewiacją dwóch dozwolonych dążeń człowieka: szacunku dla samego siebie i pragnienia szacunku dla innych. Pierwsza dążność jest podstawą ludzkiej godności, druga pełni bardzo ważną funkcję w wymiarze społecznym życia ludzkiego. Te dwie dążności mogą łatwo ulec wypaczeniu. Pokora ma za zadanie przeciwstawić się temu i utrzymać w nich porządek. Pokora ma ukazywać człowiekowi nieproporcjonalność jego pragnień do rzeczywistych jego możliwości”<sup>11</sup>.

Obserwując życie kapłanów, można stwierdzić, że istnieją dwa powody, by stawać przed Bogiem w pokorze. Są to grzechy, które popełnili, i niebezpieczeństwo nowych upadków. Czymś niezmiernie trudnym dla człowieka jest wyjście z postawy pychy. Z tego wynika troska o to, jak osiąść tę tak ważną cnotę pokory, bez której nie można mówić ani o prawdziwej świętości, ani o pobożności. O tej cnocie nieustannie mówi Kościół, zachęcając do jej pogłębiania i doskonalenia. W niej spełniają się bowiem wszystkie błogosławieństwa przyniesione przez Chrystusa w Jego narodzinach w ludzkim ciele. Wszyscy kapłani, którzy są zdolni do widzenia siebie samych z pokorą, będą napełnieni dobrami niebieskimi.

Każde wyjście człowieka ze zniewolenia grzechem dokonuje się dzięki łasce Bożej. Zadaniem człowieka w tym szczytnym przedsięwzięciu jest pokorne proszenie o Jego miłosierdzie. Prawdziwa pokora nie poniża, a prawdziwy święty lęk niczego nie burzy. Owszem, rozbudza w kapłanie ufność, tak że

<sup>10</sup> Zob. *tamże*, s. 395.

<sup>11</sup> J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001, s. 237-238.

oczekuje on wszystkiego od Boga. Ten święty lęk wyzwala z wszelkich innych obaw, ponieważ pokora broni inne cnoty, o ile to tylko możliwe, w czasie ziemskiego życia. Nie ma skuteczniejszej drogi do zdobycia przyjaźni Chrystusa, do zachowania jej, do odzyskania – jeśli się zagubi – jak właśnie szczere, pokorne stawanie przed Nim, naśladowanie Go w pokornej postawie wobec Ojca Niebieskiego.

Dlatego święci tak bardzo rekomendowali pokorę i dlatego św. Ignacy nazywał to jej umiłowanie cennym stopniem w życiu duchowym<sup>12</sup>. Pokora jest nazwana fundamentem, ponieważ sam Ignacy w instrukcji, proponowanej jako egzamin dla pragnących wstąpić do Towarzystwa Jezusowego, rozważa taką doktrynę jako punkt istotny, na którym egzamin ma się dokonywać, by poznać, czy kandydat jest w stanie pragnąć wzgardy i zniewag w taki sam sposób, w jaki ludzie tego świata pragną bogactw i wielkości.

Bardzo cenny wkład w duchowość kapłańską wnosi propozycja ignacjańskich rozmyślań *O trzech stopniach pokory* pochodząca z drugiego tygodnia Ćwiczeń duchownych. Pierwszy stopień, konieczny do zbawienia, polega na uniżeniu się i upokorzeniu, tak by bez względu na konsekwencje nie przekroczyć przykazania czy to Boskiego, czy ludzkiego, które by obowiązywało pod grzechem śmiertelnym. Jest to minimum poddania się woli Bożej, minimum uznania nad sobą suwerennych praw Boga. I chociaż daleko mu do doskonałości, nie jest to wcale do pogardzenia.

Drugi stopień obejmuje dziedzinę obojętności i dziedzinę grzechu lekkiego. Ta pokora doskonalsza niż pierwsza, pojawia się wtedy, gdy człowiek za żadną cenę nie bierze pod uwagę popełnienia jakiegoś grzechu powszedniego<sup>13</sup>. Chociaż zakres obojętności nie dotyczy nawet grzechów lekkich, to jednak postawa wolności od przemocy, nieuporządkowanych uczuć i przywiązań miłości własnej – obojętność – jest najlepszym i najskuteczniejszym zabezpieczeniem człowieka przed grzechami lekkimi, które popełnia on na skutek tych różnych nieuporządkowań. Ten stopień pokory sięga już w dziedzinę doskonałości i przekracza to, co jest ściśle konieczne do zbawienia<sup>14</sup>.

Trzeci stopień, jest to pokora najdoskonalsza. Polega ona na całkowitym podporządkowaniu się woli Bożej i obojętności. Wykracza daleko poza nie, stając się w jedno z najdoskonalszą miłością Jezusa ubogiego i pokornego, Jezusa ukrzyżowanego. Ignacy mówi wyraźnie: „Chcę i wybieram raczej ubóstwo z Chrystusem ubogim niż bogactwo; zniewagi z Chrystusem pełnym zniewag niż zaszczyty; bardziej pragnę uchodzić za obłąkańca i głupca z powodu Chrystusa, boć Jego pierwszego za takiego miano, niż być uważanym za mądrego i roztropnego na tym świecie; a to wszystko dla większego naśladowania

<sup>12</sup> Zob. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego. Egzamin Ogólny*, nr 44 (101); zob. również: *ĆD* nr 165-167.

<sup>13</sup> Zob. *ĆD* nr 165-166.

<sup>14</sup> Zob. *PW*, t. II, s. 42.

Chrystusa Pana naszego i dla większego w rzeczy samej upodobnienia się doń”. Człowiek – w rozumieniu Ignacego – ma prosić, „aby Pan nasz zechciał wybrać go do [praktykowania] tej trzeciej, większej i lepszej pokory, by go bardziej naśladował i lepiej mu służył, przy równej [co najmniej] lub większej służbie i chwale jego Boskiego Majestatu”<sup>15</sup>.

Ten stopień pokory może stać się źródłem niezwyklej siły duchowej i skuteczności w służbie Bożej, ponieważ wypływa z czynnej i ofiarnej miłości do ukrzyżowanego Chrystusa. Ma on również wyraźne zabarwienie apostołskie. Jest przyjęciem rysów Zbawiciela, Jego ubóstwa i pokory z tych wszystkich powodów, dla których On je wybrał, to znaczy w celu zbawienia dusz ludzkich. On wybrał zelżywość i stał się ubogi, by wszystkich swoim ubóstwem wzbogacić<sup>16</sup>.

Zawsze aktualne jest w życiu kapłańskim stawanie w prawdzie przed sobą i Bogiem. Zawsze ważna jest pokora w postrzeganiu własnej osoby i zaangażowań apostołskich. Przykład Chrystusa o „cichym i pokornym sercu” obowiązuje bez wyjątku wszystkich kapłanów. To droga ku zjednoczeniu się z Chrystusem. To prawdziwie wielkoduszne oddanie chwały Bogu, pełnienie Jego woli i bezkompromisowość w służbie bliźnim.

Równie ważne dla posługi kapłańskiej jest nauczanie Ignacego o prostocie i umiłowaniu ubóstwa w życiu. Jako doskonały punkt wyjścia służą medytacje o wcieleniu Jezusa Chrystusa z *Ćwiczeń duchownych*. Trzeba przede wszystkim zauważyć niezwykle pokorę i prostotę towarzyszącą temu wydarzeniu. Zbawiciel świata uniża się, wybiera drogę prostą, wchodzi między ludzi, by ich uwolnić ze zniewolenia grzechu. Swoim narodzeniem, w takich a nie innych warunkach, nobilituje wszystko, co proste i ubogie, nieskomplikowane i szczere. Od tej chwili ubodzy jakby w sposób naturalny znajdują się bliżej cnót chrześcijańskich, ponieważ ubóstwo pomaga w utrzymaniu czystości serca, jest proste i lojalne. Ubodzy z większą cierpliwością znoszą cierpienie i zło, ale jednocześnie z niepomernie większą wdzięcznością przyjmują dobro. Taką drogę do świętości wytyczył sam Chrystus. Do tego zaprasza swoich naśladowców, jak kiedyś zaprosił uczniów. Taką drogę proponuje swoim kapłanom. I chociaż ziemia mogłaby zaoferować Mu przeróżne bogactwa i splendory, On wybrał prostotę i ubóstwo. Dlatego wezwanie Ignacego jest jasne i proste. Już od początków kapłańskiej posługi trzeba uczyć się pokory i poznawać prawdziwą cenę ubóstwa. Umieć okazywać szacunek ubogim, bo takich Chrystus szczególnie umiłował, wśród takich się urodził. Pragnienie zbawienia winno iść w parze z wyzbywaniem się bogactw tej ziemi. Ubóstwo uczy pokory i zaufania Najwyższemu.

Dla każdego kapłana jedynym i najwspanialszym wzorem do naśladowania w życiu prostym i ubogim pozostaje niezmiennie Jezus Chrystus. On uświęcił

<sup>15</sup> *ĆD* nr 167.

<sup>16</sup> Zob. *PW*, t. II, s. 43-44.

prostotę Nazaretu i wskazał, że będąc posłusznym w małym, do wielkich rzeczy można dojść. To On jest światłem na każdej drodze ku doskonałości, również tej, jaką pragną osiągnąć ludzie pozostający w stanie kapłańskim. Postępować zgodnie z Ewangelią, to służyć Chrystusowi z pogodą ducha w każdej sytuacji. Sama Ewangelia i wiara katolicka, która nakazuje jej przestrzeganie, wystarczą, by oświecić rozum człowieka prawdą Bożą i kierować ku niej ludzką wolę. To, co naprawdę najważniejsze, to potrzeba przyłgnięcia do wszystkiego, czego naucza Kościół, oraz to, że Ewangelia i wiara wystarczają do kroczenia drogą Chrystusa. Duchowość katolicka jest drogą słuszną i zrównoważoną. Chodzi tu o nobilitowanie codziennych zadań życiowych, ponieważ całe stworzenie zaprasza chrześcijan do myślenia o Bogu. Prostota w życiu kapłańskim przynosi więcej owoców niż spektakularne działania i akcje duszpasterskie. Przykład Chrystusa jest najbardziej wymowny.

Ignacjańska wizja teologiczna daleka jest od przesadnych restrykcji i panteizmu. Przypomina prawdę, że Bóg transcendentny jest także immanentny. Bóg objawia się ludziom we wszystkich rzeczach tego świata, nie ma potrzeby poszukiwać Go gdzieś wysoko, zapominając o Jego obecności tutaj, na ziemi, i w sercu człowieka. Dla chrześcijan niebo jest wszędzie, ponieważ wszystkie miejsca, a więc i serce człowieka, są przepełnione Bogiem. Kiedy Ignacy mówi, że Bóg jest tam, gdzie modli się człowiek, to jest to również zachęta do znajdowania Go we wszystkim, nie ograniczając się wyłącznie do odległych niebios czy ludzkich serc. Taka konstatacja tłumaczy, dlaczego Ignacy daleki jest, przynajmniej w swojej myśli teologicznej, od jansenizmu i kwietyzmu. Ten pierwszy próbował bowiem zachować boskość osoby ludzkiej, jako stworzenia na podobieństwo Boże, a obecność Boską ograniczał do królestwa całkowitej czystości. Jako kontrast – kwietyzm – jakby ignorował tę Bożą obecność we wszechświecie, by w ten sposób ograniczyć ją wyłącznie do ludzkiego ducha. To humanizm epoki, w której fundator Towarzystwa Jezusowego napisał *Ćwiczenia duchowne* i formował się w perspektywach teologicznych, szerokich, ale i konkretnych<sup>17</sup>.

Nie bez znaczenia w życiu każdego kapłana jest postawa wielkoduszności w służbie Bogu i w posłudze bliźnim. Idąc za myślą ignacjańską, można zauważyć, że prawdziwie ubogich w duchu charakteryzuje nie tylko wewnętrzne oderwanie się od dóbr materialnych, ale przede wszystkim świadomość własnej duchowej nędzy, niemocy na poziomie religijnym i potrzeby Bożego wsparcia. Pokora staje się więc fundamentalną postawą duszy wobec samej siebie, wobec Boga i wobec innych ludzi. Pycha natomiast, jest pragnieniem tworzenia własnych zasad, przynajmniej na poziomie działania i nieakceptowania siebie jako stworzenia. Im bardziej dusza jest uboga i uniżona, tym zdolniejsza staje się do prawdziwego postępu. Ignacy jasno wskazuje na to, co jest najistotniejsze dla każdego kapłana, pragnącego duchowego postępu: „We wszystkich bowiem

<sup>17</sup> Zob. PW, t. II, s. 49-57; zob. również: *ĆD* nr 230-237.

rzeczach duchowych uczyni postępowanie w takiej mierze, w jakiej wyrwie się ze swej miłości własnej, ze swojej woli i ze swoich własnych korzyści”<sup>18</sup>.

Konkludując refleksję nad ignacjańskimi propozycjami duchowych postaw, mogących pomóc na kapłańskiej drodze zjednoczenia z Chrystusem, podkreślić należy raz jeszcze znaczenie pokory. To niezwykle ważne, by kapłan dawał preferencję Bogu we wszystkim, aż do pełnego naśladowania Chrystusa w Jego ubóstwie i upokorzeniu. Jej konsekwencją, na poziomie ascezy, jest zrzucenie z siebie dawnego człowieka i odrzucenie wszystkich starych przyzwyczajęń. Taka postawa, jako kontrast, zakłada przyobleczenie się w nowego człowieka. Odnowienie siebie nie jest niczym innym, jak podstawą wielkiej, wzrastającej miłości do Chrystusa. Jest to postawa z jednej strony radykalna, a z drugiej pełna słodyczy. Odwrócenie wzroku od egoizmu, w sobie i w świecie, oznacza wybieranie miłości do Chrystusa we wszystkich rzeczach<sup>19</sup>.

Na drodze życia kapłańskiego to oderwanie się od świata, nie jest ograniczeniem ludzkiego rozwoju, ale prawdziwym wyzwoleniem. Zakłada ono nawrócenie, odejście od światowego życia i wstąpienie na Bożą służbę. Zakłada przejście od moralnego nieporządku do rozeznania duchowego, od surowości zewnętrznej do zdyscyplinowanej, osobistej miłości do Chrystusa i do Kościoła. Ignacy otwiera progresywnie dusze swoich duchowych naśladowców, szczególnie kapłanów, na tajemnicę istnienia, interpretowaną w świetle Bożego objawienia i sprawia, że postępują oni ku pełni życia, do którego zostali powołani. Bóg Ojciec wyciąga ich z sytuacji wyobcowania i przyłącza do swojego Syna, który otrzymał misję przywrócenia właściwego porządku w świecie rzeczy, tak by Bóg był w nich obecny. Jednym z częściej używanych w duchowości ignacjańskiej określeń jest „samotność serca”. Ta samotność nie oznacza jednak jakiegoś pustego milczenia, ale aktywne wejście w Boże tajemnice. Konieczna do każdego spotkania samotność wzywa do autentycznej obecności przed zakrytym Bogiem. Kapłani winni angażować się w pełni, by pogłębić w sobie tę relację między własną samotnością i dynamicznym działaniem Chrystusa w ich duszach. Ze spotkania z Bogiem ukrytym wyrasta zjednoczenie z Jego wolą i otwiera się możliwość wolnego i profetycznego wchodzenia w świat<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Zob. *ĆD* nr 189b.

<sup>19</sup> Zob. *tamże*, s. 164-168.

<sup>20</sup> Św. Ignacy w *Uwagach wstępnych do Ćwiczeń* zaznacza, że „jest rzeczą bardziej stosowną i o wiele lepszą, aby w tym poszukiwaniu woli Bożej sam Stwórca i Pan udzielał się duszy sobie oddanej i ogarniał ją ku swej miłości i chwale, a także przysposabiał ją ku tej drodze, na której będzie mu mogła lepiej służyć. Przeto dający ćwiczenia niech nie zwraca się i nie skłania ani ku jednej, ani ku drugiej stronie, lecz stojąc w środku, niczym jęczyczek u wagi, niech dozwoli Stwórcy działać bezpośrednio ze swoim stworzeniem, a stworzeniu ze swoim Stwórcą i Panem”, *tamże*, nr 15.

Na każdej kapłańskiej drodze ważna jest właściwie przeżywana wewnętrzna cisza<sup>21</sup>. W celu uzyskania – albo odzyskania – spokoju wewnętrznego, potrzebne jest ucieszenie środowiska i milczenie osobiste. Doskonałym przykładem takiej postawy jest prorok Eliasz na górze Horeb. Tam miał mu się objawić Bóg. Przeszła najpierw gwałtowna wichura, potem nastąpiło trzęsienie ziemi, a wreszcie pojawił się ogień. W tym wszystkim nie dojrzał Boga. Dopiero gdy pojawił się łagodny powiew wiatru Eliasz uświadomił sobie, że Bóg chce z nim rozmawiać (zob. 2 Krl 19, 11-13). Podobnie jest na mistycznej górze Karmel, opisywanej przez św. Jana od Krzyża, gdzie człowiek spotyka Boga. Panuje tam wieczysty pokój<sup>22</sup>.

Konieczne jest, by dusza żyła w czystej wierze, bez szukania specjalnych oświeceń, ponieważ tylko w takiej postawie możliwe jest zjednoczenie z Chrystusem, czyste i proste. Im bardziej dusza znajduje się w takim odosobnieniu i ciszy, tym łatwiej Pan w nią wchodzi; im więcej w niej pokory, tym dłużej w niej przebywa; im więcej prostoty, tym łatwiej Jezus z nią rozmawia<sup>23</sup>.

## 2. Naśladowanie Chrystusa w miłości

Postawa Jezusa Chrystusa, którą św. Ignacy zawarł w *Fundamencie Ćwiczeń duchownych*, w drugim ich tygodniu, może stać się programem wytężonej pracy dla każdego kapłana, w Kościele i w społeczeństwie, w celu zbawienia dusz.

Bardzo wyraźnie brzmi zaproszenie św. Ignacego do zjednoczenia z Chrystusem Odkupicielem. Chodzi tu przede wszystkim o równowagę ducha, wolnego od nieuporządkowanych przywiązań do stworzeń. Kapłan prawdziwie ubogi duchem nie przywiązuje się do rzeczy, gotów je odrzucić lub utracić, zawsze w zależności od tego, jaki jest ich stosunek do jego ostatecznego celu. Ujawnia się w tym duch prawdziwej pokory. Taka obojętność rodzi się zawsze z umiłowania Chrystusa jako celu. A miłość celu staje się również dawczynią siły. Zdaniem Ignacego, można być obojętnym wobec wszystkiego tylko wtedy, gdy nie jest się obojętnym wobec Chrystusa, będącego ostatecznym celem człowieka i wszystkich stworzeń, ostatecznym umiłowaniem ludzkiego serca<sup>24</sup>.

W drugim tygodniu Ćwiczeń trzeba prosić Boga o to, by nie być głuchym na Jego wołanie, ale skorym i pilnym do wypełnienia Jego najświętszej woli<sup>25</sup>.

Kapłani, postępujący na drodze do zjednoczenia z Jezusem Chrystusem, zapraszani są do większej miłości i odznaczania się we wszelkiej służbie Króla i Pana wszystkich stworzeń, Jezusa Chrystusa, nie tylko ofiarując się całkowicie na trud, ale nadto działając wbrew własnej zmysłowości i przeciw swej

<sup>21</sup> Zob. F. Guilleré, *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, Albanet et Martin, Libraires, Paris 1841. *Maximes I*, livre II, s. 56.

<sup>22</sup> Zob. S. Witek, dz. cyt., s. 242.

<sup>23</sup> Zob. F. Guilleré, dz. cyt., *Maximes VII*, s. 559.

<sup>24</sup> Zob. *ĆD* nr 16, 169, 179.

<sup>25</sup> Zob. *tamże*, nr 91.

miłości cielesnej i światowej, składając z siebie samych ofiarę jeszcze większej wartości. Chodzi o to, by decyzja ofiarowania się Królowi Przedwiecznemu została dobrze rozważona. Będzie to naśladowanie Chrystusa w znoszeniu wszystkich krzywd i zniewag oraz we wszelkim ubóstwie, tak zewnętrznym, jak i duchowym<sup>26</sup>.

Ignacjańskie określenie *magis* – „więcej” – wyraża ruch postępującego jednoczenia się z osobą Jezusa Chrystusa. On wybrał drogę objawiającą Jego potęgę w słabości, Jego autorytet w służbie, Jego świętość w ofierze. Chrystus Król i sługa – oto paradoks Jego misji. W tym poszukiwaniu *magis* kapłan powinien pamiętać o działaniu łaski przez wewnętrzne odczucie poznania pocieżeń i natchnień Bożych, które są owocem Ducha Świętego<sup>27</sup>.

Na kapłańskiej drodze do zjednoczenia z Chrystusem niezwykle istotne jest uczynienie decydującego kroku. Pójście dalej niż pierwsze nawrócenie, to znaczy oddanie siebie na służbę Bogu, otwiera możliwość podjęcia tego, co jest drugim nawróceniem. A to już jest zdecydowanym dążeniem do świętości, ignacjańskim trzecim stopniem pokory albo po prostu adekwatną i wolną odpowiedzią człowieka na drodze do celu, w jakim został stworzony. Wzrastanie duchowe kapłana winno być stawaniem ponad przeciętność, oczyszczaniem serca i dawaniem miejsca na działanie w nim Ducha Świętego. Wewnętrzna radość kapłana rośnie o tyle, o ile potrafi on oderwać swoje serce od spraw światowych i całkowicie poświęcić je Panu, Stwórcy wszystkiego. To również odważne podjęcie krzyża na co dzień i umiłowanie go, tak jak uczynił to Chrystus.

Wędrowanie kapłana ku zjednoczeniu z Chrystusem dokonuje się na drodze postępu, jaki św. Ignacy proponuje w znaczących medytacjach drugiego tygodnia swoich Ćwiczeń duchownych, tych, które prowadzą do dokonania wyboru. Ważność tych medytacji i duchowego rozeznania, jakiego wymagają, sprawia, że wierność łasce przyjmuje u kapłana postać dialogu z Duchem Świętym. Zwracana jest przy tym szczególna uwaga na wszelkie poruszenia wewnętrzne przez Niego inspirowane. Tak oto każda sytuacja ludzka, historyczna i konkretna, przemienia się w miejsce łaski, w teren prawdziwego spotkania z Chrystusem Panem i Królem. Działanie Ducha Świętego aktualizuje się zawsze przez ćwiczenie własnych naturalnych uzdolnień, na wzór Chrystusa, który w pełni wykorzystał dary otrzymane od Ojca w dziele zbawczym świata i do tego dzieła zaprasza, jako współpracowników, swoich braci w człowieczeństwie. Może się tak w życiu zdarzyć, że kapłanowi brakuje prawdziwej prostolinijności w poszukiwaniu woli Bożej z powodów egoistycznych, większych od pragnienia przyłączyć się do wartości, takich jak ubóstwo, miłosierdzie i ofiara. Trzeba tutaj przypominać, że okazują się one warunkami koniecznymi do pójścia za wewnętrznymi poruszeniami Ducha Świętego<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Zob. *tamże*, nr 97-98.

<sup>27</sup> Zob. *tamże*, nr 213; zob. też nr 84, 89.

<sup>28</sup> Zob. *tamże*, nr 21.

Idąc za myślą ignacjańską, można stwierdzić, że sprawa dokonania właściwego wyboru w życiu kapłańskim, to przede wszystkim szkoła woli, a poza tym, to poddanie się woli Bożej. Jest to zgodne z ideą *Ćwiczeń duchownych*, których autor przywiązuje szczególną wagę do trzeciego czasu wyboru, który w istocie jest czasem spokoju. Wtedy to dusza wykorzystuje swoje siły naturalne w sposób wolny i spokojny<sup>29</sup>. Jest to potwierdzenie ze strony Boga dotyczące dobrze podejmowanych decyzji<sup>30</sup>.

Na czas dokonywania dobrego osobistego wyboru podczas drugiego tygodnia *Ćwiczeń*, św. Ignacy proponuje trzy pory albo trzy momenty, w których odpowiadając je mogą podejmować decyzje. Moment pierwszy to czas, gdy Pan Bóg tak porusza i pociąga wolę człowieka, że ten bez wątpienia idzie za tym, co mu ukazano. Działo się tak w życiu Jezusa, powołującego apostołów, którzy bez namysłu pozostawiali dotychczasowe swoje zajęcia i szli za Nim. Druga pora przychodzi wówczas, gdy otrzymujemy jasność poznania w wyniku doznawanych pocieszeń czy strapień duchowych i dzięki pewnemu doświadczeniu w dziedzinie rozeznawania duchów. Trzecia pora jest pełna spokoju. To przede wszystkim czas rozważania *Fundamentu Ćwiczeń*, a więc ostatecznego celu człowieka, a potem wybranie rodzaju życia lub stanu w obrębie Kościoła, jako środka do uzyskania tego celu, doznając przy tym Bożego wsparcia. Wtedy bowiem duszy człowieka nie szarpia różne wewnętrzne poruszenia i może ona podejmować decyzje, wykorzystując własne naturalne predyspozycje<sup>31</sup>.

Każdy wybór, który można uznać za zgodny z wolą Bożą, zakłada w życiu kapłańskim wcześniejsze ćwiczenie się w rozeznawaniu wszelkich poruszeń duchowych. Nie bez znaczenia jest również szczerosc i wielkoduszność w podejmowaniu takich decyzji, które będą lepiej służyły do osiągnięcia ostatecznego celu, a tym dla św. Ignacego jest zawsze chwała Boża, służba Bogu, troska o zbawienie własnej duszy i pomoc w zbawieniu innych. Dlatego wzór Chrystusa, który w sposób najdoskonalszy spełnił wolę Ojca, dając swoje życie za zbawienie świata, jest dla kapłanów najpewniejszym punktem odniesienia. Chrystus Pan, własnym doświadczeniem życiowym i swoim Bóstwem oświeca drogi wszystkich zmierzających do świętości, do zjednoczenia z Nim<sup>32</sup>.

Służba Bogu dla Jego chwały, podana w *Fundamencie Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego<sup>33</sup>, staje się hasłem służby Jezusowi Chrystusowi w Jego Kościele w celu zbawienia dusz. Dostrzega się tutaj rys apostołski: „Jak Ojciec

<sup>29</sup> Zob. *tamże*, nr 177, 189.

<sup>30</sup> Zob. J. De Guibert, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, s. 425.

<sup>31</sup> Zob. *ĆD* nr 175-178.

<sup>32</sup> Zob. *tamże*, nr 23.

<sup>33</sup> *Fundament Ćwiczeń* rozpoczyna się słowami: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył...”; *tamże*, nr 23.



Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21) – mówi Chrystus Król. Odtąd służba ta staje się czynnym i wielkodusznie hojnym udziałem każdego kapłana w misji Zbawiciela świata. Powołanie kapłańskie i apostołskie w duchu ignacjańskim zakłada nie tylko zdolność do „odnajdywania Boga we wszystkim”, ale także postawę „trzymania z Kościołem”<sup>34</sup> jako wspólnotą, w której Chrystusowa misja wobec świata przybiera najbardziej tajemniczy, sakramentalny charakter. Wierność Kościołowi w życiu kapłańskim nie jest oczywistością, ale żywi się wiernością możliwą jedynie w Jezusie Chrystusie – w zjednoczeniu z Nim jako Świadkiem wierności samego Boga (zob. Ap 3,14)<sup>35</sup>.

Walka z nieuporządkowanymi uczuciami miłości własnej i ignacjańska święta obojętność to nic innego, jak wewnętrzne przygotowanie kapłana na spotkanie z Chrystusem eucharystycznym. Ignacy pojmuje to jako naśladowanie Chrystusa ubogiego i pokornego, nabierające cech apostołskich, podjęte bowiem w celu współdziałania w dziele odkupienia. Rozumie to jako zaproszenie do odznaczenia się w służbie Chrystusowi przez uczynienie z siebie i ze swej miłości własnej większego i doskonalszego daru. Stanowi to konkretne ujęcie wskazań *Fundamentu*, skierowane wyraźnie na tor naśladowania Chrystusa, Zbawiciela wszystkich ludzi. Taki Chrystus jest znany i dostępny w Kościele, gdyż Jego misja utożsamia się z misją Kościoła. Dlatego okazane Mu posłuszeństwo jest posłuszeństwem okazanym Kościołowi. Ignacy, stawiając odprawiających Ćwiczenia w *Kontemplacji o Królestwie Chrystusowym*<sup>36</sup> przed Chrystusem Królem, stawia ich przed obliczem Kościoła. Tym samym nadaje swoim Ćwiczeniom charakter chrystologiczny, a zarazem eklezjologiczny<sup>37</sup>.

Z uważnej lektury *Autobiografii* Ignacego można wnioskować, że Eucharystia jest ważnym rysem jego życia mistycznego. Podczas sprawowania mszy św. w Manrezie otrzymuje on od Boga szczególne łaski, gdy widzi oczyma duszy Jezusa Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Tak wspomina owo wydarzenie: „Kiedy pewnego dnia jeszcze w tym miasteczku był w kościele wspomnianego klasztoru, aby wysłuchać Mszy św., w chwili podniesienia Ciała Pańskiego widział oczyma wewnętrznymi jakby promienie białe, idące z góry. I chociaż po tak długim czasie nie mógłby tego dobrze wytłumaczyć, to widział jasno zmysłem swoim, jak nasz Pan Jezus Chrystus jest obecny w tym Najświętszym Sakramencie”<sup>38</sup>.

Koncentracja życia mistycznego na Eucharystii może posłużyć za doskonały wzór dla każdego kapłana podążającego drogą do zjednoczenia z Chrystusem. Tak jak dla Ignacego, tak też dla każdego kapłana, msza św.

<sup>34</sup> Zob. *Reguły o trzymaniu z Kościołem*, ĆD nr 352-370.

<sup>35</sup> Zob. J. Bolewski, dz. cyt., s. 195.

<sup>36</sup> Zob. ĆD nr 91-100.

<sup>37</sup> Zob. PW, t. II, s. 34-35.

<sup>38</sup> *Autobiografia*, nr 29; *Fontes narrativi*, I, nr 402.

powinna być centralnym punktem i wydarzeniem każdego dnia. To wtedy dusza otrzymuje najwięcej łask. Pośrodku tajemnicy Eucharystii stoi Jezus Chrystus, którego Ignacy nazywa Panem naszym. Chrystus wchodzi w jego życie bardzo radykalnie od samego początku nawrócenia. W Loyoli objawia się mu jako Dzieciątko z Matką<sup>39</sup>.

Ignacy poznaje Jezusa Chrystusa przez czytanie Ewangelii i innych dzieł o Jego życiu. Objawienia w Manrezie wprowadzają go w istotę misterium Jezusa Chrystusa w Jego człowieczeństwie i Jego obecności w Eucharystii<sup>40</sup>. W *Autobiografii* wyznał, że wielokrotnie miał „widzenie Chrystusa jakby pod postacią słońca”<sup>41</sup>. Jezus Chrystus, w swoim Bóstwie i człowieczeństwie, stawał pośrodku doświadczeń mistycznych Ignacego jako Pośrednik, Zbawiciel, Stwórca i Pan. Zapewne więc wysiłek duchowy, mający na celu skoncentrowanie życia kapłańskiego na Eucharystii, może doprowadzić do doświadczeń mistycznych podobnych do tych, które stały się udziałem Ignacego. Doświadczeń niezwykle ważnych, bowiem każde z nich jest istotnym krokiem w stronę zjednoczenia z Jezusem Chrystusem.

### 3. Pod przewodem Chrystusa

W swoim szukaniu dobrych wzorów do naśladowania na drodze zjednoczenia z Chrystusem, każdy kapłan może z dużą dozą pewności sięgać do *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego. Z założenia są one ukierunkowane na uporządkowanie życia chrześcijanina, na właściwy wybór drogi ku doskonałości chrześcijańskiej lub utwierdzenie się w wyborze już dokonanym. Kapłan odnajduje więc w nich doskonałą pomoc w potwierdzeniu drogi wcześniej obranej. Ignacy porównuje Ćwiczenia duchowne do ćwiczeń cielesnych, takich jak przechadzka, marsz, bieg i mówi: „Ćwiczeniami duchownymi nazywa się wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu – do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy”<sup>42</sup>. Akcentując aktywne włączenie się człowieka w to dzieło, Ignacy powie dalej, że są to „Ćwiczenia duchowne służące do przewyciężenia samego siebie i do uporządkowania swego życia – bez kierowania się jakimkolwiek przywiązaniem, które byłoby nieuporządkowane”<sup>43</sup>.

Skoro mówi się tutaj o praktyce, o konieczności dużego wysiłku i wkładu własnej pracy, to podkreślane jest osobiste zaangażowanie ze strony kapłana. Każdy, kto wchodzi w ignacjańską propozycję, porusza się w wymiarze duchowym, czyli w rzeczywistości, w której działają duchy, zarówno dobre jak i złe.

<sup>39</sup> Zob. *tamże*, nr 374.

<sup>40</sup> Zob. *tamże*, nr 402-404.

<sup>41</sup> Zob. *tamże*, nr 504.

<sup>42</sup> ĆD nr 1.

<sup>43</sup> *Tamże*, nr 21.

Konieczne jest więc roztropne rozróżnienie sposobów działania tych duchów, by móc dalej dobrze rozeznąć wolę Bożą w swoim własnym życiu<sup>44</sup>.

„Pod tym mianem [Ćwiczenia duchowne] – zaznacza Ignacy – rozumie się wszelki sposób odprawiania rachunku sumienia, rozmyślania, kontemplacji, modlitwy ustnej i myślniej”<sup>45</sup>. Chodzi więc tutaj o wolność wewnętrzną kapłana, który pozwala Bogu działać w nim bezpośrednio, przez swoją dyspozycyjność. Przewycięzenie samego siebie i poszukiwanie woli Bożej to nic innego jak wolne działanie naśladowcy Chrystusa, który z pomocą łaski Bożej ma zrywać nieuporządkowane więzy, panować nad swoimi namiętnościami. W ten sposób daje on miejsce Bogu, który prowadzi go bezpośrednio do siebie w miłości<sup>46</sup>.

Propozycja ignacjańska zawarta w *Ćwiczeniach* jest pełna wewnętrznego dynamizmu. Niezwykle logiczny podział wyróżnia cztery ich części, inaczej tygodnie. „Część pierwsza mianowicie jest rozważaniem i kontemplowaniem o grzechach; część druga jest o życiu Chrystusa Pana naszego aż do Niedzieli Palmowej włącznie; część trzecia o Męce Chrystusa Pana naszego; czwarta wreszcie o Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu, z dodaniem trzech sposobów modlitwy”<sup>47</sup>.

Zdecydowanym i mocnym wejściem w tę dynamikę jest *Fundament*. Tworzy on od samego początku właściwą perspektywę, gdzie Bóg jest Stwórcą, a człowiek stworzeniem. Wszystko to, co człowiek otrzymuje od Boga, jest darem, dlatego winien się tym posługiwać w taki sposób, by osiągnąć cel, do którego jest stworzony i całkowicie oddać się w ręce Boga, swojego Stwórcy<sup>48</sup>. To odkrycie Bożej miłości i otwarcie się na nią pozwala człowiekowi wejść w pierwszy tydzień Ćwiczeń, który odpowiada etapowi oczyszczenia na drodze życia duchowego<sup>49</sup>. Oczyszczenie to przede wszystkim szczerą rachunek sumienia, zarówno szczegółowy jak i ogólny. Medytacje o grzechu własnym i innych ludzi prowadzą do odkrycia prawdy o miłosierdziu Bożym. Chodzi bowiem o rozbudzenie uczucia zawstydzenia przed sobą samym z powodu tylu grzechów oraz wdzięczności wobec Boga, który w swojej miłości przebacza wszystko człowiekowi grzesznemu<sup>50</sup>. Finałem *Fundamentu* jest spowiedź generalna z całego życia<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Zob. *tamże*, nr 6-10, 13-20. Droga do przejścia w czasie odprawiania Ćwiczeń duchownych jest drogą rozeznawania i rozumienia poruszeń duchowych, dokonujących się w duszy człowieka.

<sup>45</sup> *Tamże*, nr 1.

<sup>46</sup> Zob. S. Arzubialde, *Ejercicios Ejercicios Espirituales de s. Ignacio. Historia y Anàlisis*, Bilbao-Santander 1991, s. 49-53.

<sup>47</sup> *ĆD* nr 4.

<sup>48</sup> *Fundament*, IV, nr 21. *PW*, t. II, s. 233.

<sup>49</sup> Zob. *ĆD* nr 10.

<sup>50</sup> *Tamże*, nr 45-71.

<sup>51</sup> *Fundament*, III, nr 9-11, *PW*, t. II, s. 224-225.

Niezwykle istotną pomocą na drodze nawrócenia przez zerwanie z grzechem są propozycje zawarte w pierwszym tygodniu Ćwiczeń. Rolę szczególną odgrywa na tym etapie modlitwa medytacyjna oraz formy pokuty i umartwienia, podejmowane w sposób bardzo roztropny, konsultowane z prowadzącym Ćwiczenia<sup>52</sup>. Rozwaga wobec przeróżnych działań niedobrego ducha, zwodzącego człowieka do złego w drodze oczyszczającej, możliwa jest dzięki szczególnemu narzędziu, jakim są *Reguły o rozeznawaniu duchów* oraz *Uwagi o skrupulach*<sup>53</sup>. To umocnienie prowadzi idącego drogą ku zjednoczeniu z Chrystusem do uporządkowania swojego życia i powierzenia się Bogu w pełnej dyspozycyjności. Wszystko to dokonuje się dzięki Bożemu miłosierdziu. Ignacy proponuje rekolekcyjne rozmowy końcowe: „Zakończyć rozmową o miłosierdziu, rozważając i dziękując Bogu, Panu naszemu za to, że darzył mnie życiem aż do tej pory; postanowić na przyszłość poprawę z pomocą jego łaski; a dalej za to, że aż dotąd miał dla mnie tyle łaskowości i miłosierdzia”<sup>54</sup>.

Etapowi oświecenia na drodze życia duchowego odpowiada drugi tydzień Ćwiczeń<sup>55</sup>. Idący za Chrystusem jest już oczyszczony i wewnętrznie uporządkowany, pragnie postępu na drodze życia duchowego, poznając Boga w Jezusie Chrystusie, wchodzi więc na tę drogę oświecającą. Ignacy wprowadza go w misterium Słowa Wcielonego, Pana, który „dla mnie stał się człowiekiem, abym go więcej kochał i więcej szedł w jego ślady”<sup>56</sup>. Kontemplacja tajemnic życia Jezusa Chrystusa jest drogą bliższego poznawania Go<sup>57</sup>. Na tej drodze oświecającej Bóg udziela szczególnych łask i pocieszeń po to, by człowieka jeszcze bardziej do siebie przyciągnąć. Kapłan, podążający tą drogą i wierny wskazówkom ignacjańskim, uświadamia sobie również, że nie jest to czas wolny od działania ducha niedobrego, który zazwyczaj wtedy przychodzi pod postacią anioła światłości i przynosi fałszywe pocieszenia. I właśnie tutaj pomocą okazują się znowu *Reguły o rozeznawaniu duchów*, zwłaszcza te dotyczące drugiego tygodnia Ćwiczeń<sup>58</sup>. Ta droga oświecenia jest dla Ignacego czasem bardzo szczególnym, kiedy człowiek poszukuje woli Bożej i chce ją pełnić. Właśnie na tym etapie dokonuje się to, co jest jakby istotą całych Ćwiczeń, a mianowicie wybór rodzaju życia albo potwierdzenie drogi już obranej, ewentualnie jej reforma. Otwarcie na oświecenia płynące od Chrystusowego ducha są dla pragnącego potwierdzenia obranej drogi kapłana bardzo ważne i umacniające w tej wędrówce<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> Zob. ĆD nr 319; zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 176.

<sup>53</sup> Zob. ĆD nr 9. Mowa jest tu o Regułach dotyczących pierwszego tygodnia Ćwiczeń.

<sup>54</sup> *Tamże*, nr 61, 71.

<sup>55</sup> Zob. *tamże*, nr 10.

<sup>56</sup> Zob. *tamże*, nr 104.

<sup>57</sup> Zob. *tamże*, nr 101-134.

<sup>58</sup> Zob. *tamże*, nr 328-336.

<sup>59</sup> Zob. *tamże*, 169, 189; zob. *Fundament*, II, nr 4. PW, t. II, s. 222.

W swojej dynamice i logice *Ćwiczenia* prowadzą każdego pielgrzyma Bożego w rozważania misterium cierpienia i śmierci Jezusa Chrystusa. Jest to treścią trzeciego tygodnia. Wtedy to człowiek kontempluje Go, współczuje Mu i towarzyszy<sup>60</sup>. Jest to jednocześnie wejście na drogę, która odpowiada etapowi zjednoczenia z Jezusem Chrystusem w życiu duchowym człowieka. Przedłużeniem jej będzie czwarty tydzień *Ćwiczeń*. Trzeci tydzień jest kontemplacją i rozważaniem, „jak Bóstwo ukrywa się, a mianowicie, jak mogąc zniszczyć nieprzyjaciół swoich nie czyni tego, i jak zezwała, aby tak okrutnie cierpieła jego człowieczeństwo najświętsze”<sup>61</sup>.

Najmniej rozwinięty przez Ignacego jest czwarty tydzień *Ćwiczeń*. Obejmuje on rozważania tajemnic zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa. Sygnalizuje tylko, by „rozważać, jak Bóstwo, które w Męce zdawało się ukrywać, teraz się objawia i ukazuje tak cudownie w najświętszym Zmartwychwstaniu przez swoje prawdziwe i najświętsze skutki”<sup>62</sup>. Jest to zaproszenie do uczestnictwa w misterium radości i wesela płynącego ze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa<sup>63</sup>.

Jednym z najcenniejszych punktów w propozycji ignacjańskiej dla każdego kapłana postępującego drogą do zjednoczenia z Chrystusem w miłości zstępującej z góry od Niego w czasie *Ćwiczeń duchownych*, jest *Kontemplacja pomocna do uzyskania miłości*, będąca ich zakończeniem<sup>64</sup>. To szukanie i znajdowanie Boga we wszystkich rzeczach. To pełna miłości służba Panu w Kościele, który jest Matką<sup>65</sup>.

Każdy kapłan, traktujący poważnie swoją drogę ku Chrystusowi Panu, powinien troszczyć się o to, by jego życie duchowe było pełne dynamizmu. Dziać się tak powinno, ponieważ trwa nieustanna współpraca z łaską Bożą. Wkład kapłana to przede wszystkim przygotowanie jak najlepszych warunków do wzrastania, dojrzewania i owocowania tego Bożego daru. Tradycja chrześcijańska nazywa ten rozwój życia duchowego drogą. Dzieli się on na oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Oczywiście nie są to trzy równoległe drogi, ale trzy etapy jednej, w praktyce długiej i trudnej, prowadzącej na szczyty zjednoczenia z Bogiem. To głębokie wewnętrzne przemiany dokonujące się w człowieku sprawiają, że jakby mechanicznie następują po sobie poszczególne jej etapy<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> Zob. *ĆD* nr 190-209.

<sup>61</sup> *Tamże*, nr 196.

<sup>62</sup> *Tamże*, nr 223

<sup>63</sup> Zob. *tamże*, nr 229.

<sup>64</sup> Zob. *tamże*, nr 230-237.

<sup>65</sup> Zob. *tamże*, *Reguły o trzymaniau z Kościołem*, nr 352-370.

<sup>66</sup> Zob. S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, w: tenże, *Teologia Duchowości Katolickiej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, s. 263. O drodze życia w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego zob. J. Bolewski, dz. cyt., s. 47-69.

Wierność tradycji prowadziła Ignacego w trakcie układania swoich Ćwiczeń duchownych, tak więc poszczególne ich tygodnie odpowiadają wspomnianym wcześniej etapom. W tej części naszych refleksji, uwagę skupiamy na etapie oświecenia w drodze duchowej kapłana. Jest to czas wytężonej pracy duchowej, gdzie z większą dokładnością, uwagą i gorliwością kapłan zmierza do zjednoczenia z Chrystusem. Motywacją jest już nie tylko i wyłącznie bojaźń przed piekłem, ale przede wszystkim miłość i wierność Chrystusowi w rzeczach dobrych. Jest to jakby walka o siebie w procesie naśladowania Chrystusa Pana w Jego czynach zbawczych, współpraca z Nim w dziele odkupienia. Każdy kapłan, pozostając sobą, zachowując własną odrębność i indywidualność, chce przede wszystkim, by wola Pana stawała się jego pragnieniem<sup>67</sup>.

Kapłański wysiłek koncentruje się teraz na dokonaniu właściwego wyboru w życiu. Przede wszystkim chodzi o to, by zasady *Fundamentu* Ćwiczeń zadomowiły się w jego rozumie, woli i sercu. Skoro Chrystus jest wcieleniem Bożego wyboru w odniesieniu do człowieka, to właśnie On winien stać w centrum ludzkiego wyboru, jako odpowiedź na Bożą inicjatywę. Chrystus pojawia się w *Ćwiczeniach* ignacjańskich najpierw jako Król, dopiero później Ignacy mówi o wcieleniu. Patrząc na Chrystusa Króla, trzeba widzieć „przed Nim cały świat i jak On woła do niego i do każdego człowieka z osobna, mówiąc: Moją wolą jest zdobyć cały świat i wszystkich nieprzyjaciół i w ten sposób wejść do chwały mojego Ojca”<sup>68</sup>.

Kapłan powinien osobiście odpowiedzieć na takie wołanie opowiedzeniem się za Chrystusem, by potem pomagać innym w ich otwieraniu się na Boży wybór. Wybór osobisty ukrywa się w prawdzie o stworzeniu człowieka „na obraz” Boży. Każdy człowiek jest osobnym, osobowym obrazem Boga. Dzięki Jezusowi, wybierająca nas miłość Boga staje się konkretna, wcielona, możemy z nią wejść w osobistą relację, stając się sobą – osobą na obraz Boga. Wybór człowieka jest możliwy tylko jako odpowiedź na Bożą miłość, wybierającą go już od początku po to, by, otwierając się na nią w swoim życiu i działaniu, osiągnął cel – ucieleśnienie obrazu Chrystusa w takiej jedności z Nim, że żyje w nim tylko On, który umiłował go i samego siebie za niego wydał. Ignacy pragnie, przez Ćwiczenia, oddania się w całości jednemu celowi, którym jest nieprzemijający „Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8)<sup>69</sup>.

Ćwiczeniem, jakie proponuje Ignacy każdemu kapłanowi na czas dokonywania wyboru, czy też utwierdzania się w wyborze dokonany wcześniej, jest szczerza modlitwa. W wizji ignacjańskiej są różne rodzaje modlitwy, począwszy od rachunku sumienia, przez rozważanie-kontemplację. Modlitwa pomaga w pogłębieniu wyboru Chrystusa każdego dnia, w różnych sytuacjach. Ma ona rzeczywiście otwierać na Niego jako na jedyne Pana. Jezus, przed zwracaniem

<sup>67</sup> Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 278-279.

<sup>68</sup> ĆD nr 95.

<sup>69</sup> Zob. J. Bolewski, dz. cyt., s. 231-238.

uwagi na wzgląd innych, poucza każdego swego naśladowcę osobiście, mówiąc: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,6). Chodzi o zamknięcie, by zapoczątkować otwarcie – na wejrzenie Boga. Przykładem adekwatnym do tego pouczenia jest modlitewne świadectwo Maryi. Ona, zanim jeszcze została objęta spojrzeniem Ukrzyżowanego, z którym była najpełniej zjednoczona w Jego męce, sama wielbiła Boga za to, że „wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej” (Łk 1,48). Współpracując z Chrystusową łaską – poczynając od sakramentu chrztu św. – możemy wzrastać do tej pełni, której najczystszy i czysto stworzonym znakiem pozostaje Niepokalana, Matka Jezusa żyjąca w nas, a przeto nasza Matka. Człowiekowi nie jest dane bezpośrednio wejrzenie Ojca. Pośrednik – Jezus Chrystus – jest jeden, ale On sam wskazał na krzyżu nową, poszerzoną postać swego pośrednictwa – w Maryi<sup>70</sup>.

Zubożeniem naszych refleksji byłoby pozostawienie na uboczu jednego z najważniejszych ćwiczeń proponowanych przez Ignacego na drodze opowiadania się po stronie Jezusa Chrystusa i kroczeniem droga ku zjednoczeniu z Nim. Konieczne jest więc zatrzymanie się przy ćwiczeniu o trzech stopniach pokory<sup>71</sup>. Służy ono temu, by serce człowieka bardziej przywiązało się do Chrystusa. Ignacy zaznaczył wyraźnie: „Zanim się wejdzie w dokonywanie wyboru, wielce pożyteczną jest rzeczą, celem przyłgnięcia do prawdziwej nauki Chrystusa, Pana naszego, żeby człowiek rozważał i brał sobie do serca trzy następujące rodzaje [stopnie] pokory”<sup>72</sup>.

W życiu kapłańskim, na drodze naśladowania Chrystusa bardzo ważną rolę odgrywa pokora, to znaczy taka postawa wobec Boga, Pana i Ojca, w której kapłan daje Jemu i Jego woli pierwsze miejsce we własnym życiu. Dobrze rozumiana pokora ma swoje stopnie, czyli jest to proces wzrastania i rozwoju. Chodzi więc o zdolność dokonania wyboru zgodnego z tym, co zamierza się osiągnąć, a więc zbawienia. Ta zdolność zależy od stopnia wewnętrznego przyłgnięcia kapłana do Chrystusa<sup>73</sup>. Trzeba zauważyć, że dla Ignacego ten trzeci stopień pokory, a więc najdoskonalszy, zawiera wybór ubóstwa, cierpienia i upokorzenia „dla większego naśladowania Chrystusa Pana naszego i dla większego w rzeczy samej upodobnienia się doń”<sup>74</sup>.

W swoich propozycjach na drogę kroczenia do zjednoczenia z Chrystusem, przy końcu drugiego tygodnia Ćwiczeń Ignacy dojdzie do znamiennego

<sup>70</sup> Zob. *tamże*, s. 238-248.

<sup>71</sup> Zob. ĆD nr 164-168.

<sup>72</sup> *Tamże*, nr 164.

<sup>73</sup> Zob. C. Kozłowski, *Esercizi spirituali di S. Ignazio alla luce della teoria della Disintegrazione Positiva di K. Dabrowski*. Excerpta ex dissertazione ad Doctoratum in Facultate Theologiae apud Institutum Spiritualitatis Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Roma 1980, s. 44.

<sup>74</sup> ĆD nr 167.

stwierdzenia: „Że we wszystkich rzeczach duchowych [człowiek] uczyni postęp tylko w tak wielkiej mierze, w jakiej wyrwie się ze swej miłości własnej, ze swej woli i ze swoich własnych korzyści”<sup>75</sup>.

Wszyscy zmierzający do zjednoczenia z Chrystusem Panem powinni nieustannie wracać do ewangelicznej prawdy, że nie można jednocześnie służyć Bogu i światu, a nawet jeśli by ktoś mógł, to nie powinien tak czynić (zob. Mt 6,24). Jest to, chociaż może pośrednio, odnoszenie się do ignacjańskiego trzeciego stopnia pokory, to znaczy do całkowitego, bezkompromisowego opowiedzenia się za Chrystusem. Ignacy zdecydowanie mówi, że nie można kochać świata bez wiązania się nowymi łańcuchami zależności od różnych władców. Jest wielu ludzi kreujących sobie takie właśnie formy podwójnego zniewolenia. Czynią to w pogoni za wolnością, co przemienia się w efekcie w jeszcze większe zniewolenie. Pragnie więc uzmysłowić innym, że nie można służyć światu i Jezusowi Chrystusowi w tym samym czasie, tak jak nie można służyć dwom panom, co w sposób jasny i prosty pokazują Ewangelie. Nie można mówić o wstrzemięźliwości i jednocześnie nie godzić się na surową czystość, również w myślach. Można nie mieć złych intencji, ale chodzić po drogach przyjemności. Taka dyspozycja staje się udziałem wielu kapłanów, którzy nazywani są ludźmi tego świata. Oni chcą dać coś dla swojego ducha, ale również i dla ciała. Wieść życie kapłańskie po chrześcijańsku, ale z chłodem i jakoś tak delikatnie. Pracować na dobra niebieskie, ale nie stronić od tych ziemskich. Podobać się Chrystusowi, ale i ludziom. Iść taką drogą, o której Ewangelie nie uczą. Takie miasto zamieszkiwać, w którym miłosierdzie i miłość własna są traktowane równo. I to jest służenie dwom panom, trzymanie się jedną ręką Chrystusa, a drugą świata. W takim dziwnym układzie żaden z panów nie będzie ukontentowany. Na nic więc wszystkie wysiłki. Dla Chrystusa połowa jest niczym, a dla świata, nawet i tym nie jest.

Pragnieniem Jezusa Chrystusa jest, by każdy kapłan aspirował do prawdziwej cnoty, większej od tej, jaką mają najmądrzejsi poganie i od tej, jaką mają najbardziej surowi Żydzi. Poganie, jak mówi Ewangelia, kochają tych, przez których sami są kochani. Chrystus wzywa swoich kapłanów do miłości nieprzyjaciół. Najbardziej racjonalni z pogan zajmują się studiowaniem mądrości i troską o własne dobra. To im wystarczy. Dla Chrystusowych kapłanów to za mało. Troska o ciało, przy jednoczesnym zaniedbywaniu duszy, do niczego dobrego nie prowadzi. Prawdziwa kapłańska świętość to ta, która zawiera w sobie całkowite ogołocenie z tego, co się ma, ofiarę obejmującą wszystko, takie troszczenie się o cnoty, by nawet jednej nie zaniedbać. Brak jednej wpływa destrukcyjnie na całą konstrukcję świętości. Jest to jednocześnie reguła pomagająca odróżnić pobożność prawdziwą od fałszywej. Do utraty wiary nie trzeba odrzucenia wszystkich jej prawd. Wystarczy odrzucenie jednego artykułu. Na nic zda się mówienie o swojej czystości, jeśli myśli, oczy, uszy, książki, ubrania

<sup>75</sup> *Tamże*, nr 189b.



nie są tak czyste, jak ciało. Można nie być tak rozwiązłym jak nierządnicę, ale i nie bardziej od nich czystym.

Prawdziwe cnoty Chrystusowego kapłana nie są ograniczone do pewnego czasu, pewnych czynności, do niektórych ludzi. Jeśli ktoś ma je naprawdę, jest gotów praktykować je zawsze i wszędzie. Nie można więc ukontentować Chrystusa, jeśli nie będzie to pójście za Nim bez żadnych ograniczeń. Poza tym jest to manifest, że jeśli ktoś nie da wszystkiego to znaczy, że nie daje nic. Sam Bóg dał wszystko człowiekowi i wzywa go do miłości – z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił.

Wzrastanie w świętości kapłańskiej to nie tylko sprawa wnętrza. Równie istotne jest to, co dotyczy postaw zewnętrznych. Przecież, gdyby tak nie było, to pierwsi chrześcijanie przeklinaliby swoich prześladowców. Pokazali swoją postawą, że ich kult wewnętrzny uzewnętrznia się w sposób doskonały i jest prawdziwą adoracją. Jeśli bowiem Chrystus chce wszystkiego, to znaczy, że i przejawów zewnętrznych. Czeką na postawy heroiczne, bez kompromisów, bez nieustannego poszerzania własnego sumienia. Tylko takie postawy dają odwagę do dokonywania wielkodusznych wyborów, do oddawania się Mu całkowicie, bez żadnych ograniczeń. Jeśli więc kapłan odnosi się do swojego Pana z pewną rezerwą, nie może od Niego oczekiwać w zamian szczególnych łask. Jezus Chrystus w sobie właściwy Boski sposób jest lojalny i szczery. Taki był i jest nieustannie wobec swojego Ojca. Nie stosuje podstępów, ale w jasno i zdecydowanie deklaruje, że chce od każdego swojego naśladowcy wszystko, albo nic. Świat jest przesiąknięty fałszem i też żąda wszystkiego, chociaż na początku satysfakcjonują go mniejsze kompromisy.

W wizji ignacjańskiej szczególnie mocno wyakcentowane jest to, że wszyscy i całkowicie są Bożymi stworzeniami, uczynionymi przez Niego z niczego. To On strzeże człowieka, by do tej nicości nie wracał. Jest prawdziwym, absolutnym Panem wszystkich rzeczy i dlatego odpowiedź stworzeń winna być adekwatna do daru, jaki otrzymały. Stwórca doskonały, nieograniczony, pełen miłości, na taką pełną odpowiedź oczekuje. Deklaracja Ignacego w tej kwestii jest jasna. Nigdy nie ustanie on w pełnym ofiarowywaniu siebie Bogu Ojcu, przez wierne naśladowania swojego Pana, Jezusa Chrystusa. Nie ma takich ciężarów, które mogłyby być za ciężkie, bo sam Chrystus pomaga je nieść. Chrystus pierwszy podjął się dźwigania krzyża ludzkich grzechów.

Żaden zatem kapłan nie powinien ustawać w pełnym ofiarowywaniu siebie Bogu Ojcu, przez wierne naśladowania swojego Pana, Jezusa Chrystusa. Każde koncentrowanie się na rzeczach przemijających jest zwyczajnym traceniem energii i czasu. Jeśli już godzi się na służbę jakiemuś panu, to właśnie Jezusowi Chrystusowi i Jego niewolnikiem chce być, owszem, wielkodusznie podejmować się misji współpracy w Chrystusowym dziele zbawiania świata<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Zob. *tamże*, nr 23.

## Christ the Light on the Priest's Vocational Journey – the Ignatian Vision

### SUMMARY

1 Jesus Christ, teacher of solitude, humility and internal peace. 2. Jesus Christ – an ideal to imitate in love. 3 Jesus Christ – guide on the journey.

Interior purification is an important aspect of the First Week of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius Loyola. It should lead to a trustful submission to the will of God. In the life of the priest, this entails the renewal of the whole person according to the ideal of the High Priest. Conscious of the need for fundamental change in life and apostolate, the priest enters upon a journey where he encounters the extraordinary love of God the Father. He takes up the tasks which have been present in his vocation from the beginning when he answered God's call.

1. The importance of a positive experience of solitude was clear to Ignatius, the founder of the Society of Jesus. Such a peaceful solitude enables that illuminating contemplation of the mysteries of Christ's life which is necessary for the attainment of Christian perfection. The Light of Christ are those values which he lived himself. At the same time they are means which help to attain Christian perfection. Chief among them are the love of solitude, humility, interior peace, magnanimity in the service of God and neighbour.

2. Those in the priestly ministry are invited to a greater love and greater service to the King and Lord of all creation, Jesus Christ, not only offering themselves completely despite hardship, but also acting against their own sensual attachments and against carnal and worldly love. This is a decision which should be weighed with due care. For it entails the imitation of Christ in bearing all sorts of insults and humiliation, in external and spiritual poverty.

3. The Second Week of the *Spiritual Exercises* corresponds to the way of illumination. The purified and interiorly ordered exercitant desires greater progress in the spiritual life by knowing God in Jesus Christ and enters upon the way of illumination. Ignatius leads him into the mystery of the Incarnate Word, the Lord, who "became man for me, so that I might love him and serve him more." Contemplation of the mysteries from the life of Christ is the way of knowing Him more intimately. The Priest who follows this path conscientiously becomes conscious of the fact that this is also a time in which the evil spirit is at work; he appears as an angel of light and brings false consolations. Of help at such times are the Rules for the Discernment of Spirits. The way of illumination is for Ignatius a very particular time in which the exercitant seeks the will of God and wishes to fulfil it. This is where the essence of the *Exercises* manifests itself: the election of a state of life or the confirmation (reform) of a way of life already chosen. The priest's openness to the graces of this Week, flowing from the Spirit of Christ, are a very important source of confirmation and strength.

The Ignatian vision gives a strong emphasis to the fact that everyone is a creature of God, created out of nothing. God is the true, absolute Lord of all things, so that the response of creatures should be adequate to the gift received. Thus, no priest should cease from offering his very self to God the Father through a faithful imitation of his Lord, Jesus Christ. Every concentration upon temporal reality is a loss of time and energy. If service has indeed been chosen then it can only be due to one Lord, Jesus Christ. The priest should desire to be his servant, wholeheartedly undertaking the mission of collaboration with Christ for the salvation of the world.



## Kapłaństwo i postawa „być” w nauczaniu Jana Pawła II

PIOTR BONIN, BRONISŁAW GRULKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń

Współczesny kapłan realizuje swoje powołanie w świecie pluralizmu postaw, poglądów i wartości. Ta sytuacja zmusza go do odnajdywania na nowo sensu kapłaństwa, do którego został powołany przez Jezusa Chrystusa. Zbawiciel posyła kapłanów także do współczesnego świata i żyjącego w nim człowieka<sup>1</sup>. Współczesny kapłan nieraz pyta, jak realizować misję zleconą przez Jezusa Chrystusa wobec człowieka, który często zamyka się na Boże sprawy, chcąc żyć tylko doczesnością i realizując niczym nieograniczoną postawę konsumpcjonizmu. Kapłan zdaje sobie sprawę, że takie życie nie zaspokaja najgłębszych tęsknot ludzkiego serca, jego egzystencji. Doświadczenie potwierdza, że człowiek, nieraz zupełnie nieświadomie, dąży do Absolutu, do Boga, tęskni za wymiarem religijnym swojego życia. Tę tęsknotę wykorzystują sekty, czy ideologia New Age. Te jednak odpowiedzi na religijne pragnienia człowieka są fałszywe, złudne, a w konsekwencji niszczące. Tym wyraźniejsza i skuteczniejsza musi być misja głoszenia Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela człowieka. Tym owocniej musi być głoszone Jego słowo, skuteczniej sprawowane sakramenty. Świat współczesny oczekuje od Kościoła czytelnego świadectwa o Jezusie Chrystusie – Odkupicielu człowieka. Do tego zadania szczególnie wezwany jest każdy kapłan. On musi być, na mocy swego powołania, świadkiem Jezusa Chrystusa, potwierdzeniem Jego zbawczej obecności także we współczesnym świecie. Od tego w bardzo dużym stopniu zależy owocność jego misji.

Jak być kapłanem na wzór Chrystusa? Jak skutecznie głosić Ewangelię we współczesnym, pluralistycznym społeczeństwie? Jak ukazywać prawdziwą drogę życia zagubionym ludziom? Takie pytania stawia sobie nieraz współ-

<sup>1</sup> Na ten temat zob. np. IX rozdział pt. *Być kapłanem dzisiaj* w: Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 81-92; zob. też H. J. M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, tłum. J. Grzegorzcyk, Wyd. Rebis, Poznań 1994.

czesny ksiądz. A jednocześnie pyta, co to znaczy być dobrym księdzem, jak zachować wierność kapłaństwu, jak żyjąc we wrogim nieraz religii środowisku nie zdradzić Chrystusa, nie porzucić kapłaństwa<sup>2</sup>. Takie pytania są stawiane przez wielu księży, tym bardziej że jesteśmy nieraz świadkami porzucenia kapłaństwa, nagłaśnianego jako sensacja przez środki masowego przekazu. Ponadto obecne we współczesnym świecie informacje o postępowaniu części kapłanów na Zachodzie<sup>3</sup>, postępowaniu niegodnym kapłaństwa czy wręcz kryminalnym, oraz nieraz nieprawdziwe wiadomości o współpracy nielicznych księży z komunistycznymi siłami bezpieczeństwa w Polsce<sup>4</sup>, ukazują jeszcze wyraźniej znaczenie odpowiedzi na powyższe pytania. Jak być dobrym księdzem? To pytanie jest aktualne i dzisiaj. Bardzo wiele zależy od znalezienia na nie odpowiedzi.

W świetle nauczania Jana Pawła II wydaje się, że jednym z najważniejszych elementów decydujących o czytelności kapłana jako sługi Chrystusa, Kościoła i człowieka jest realizacja kapłaństwa przez życiową postawę „być”, rozumianą jako przeciwieństwo orientacji „mieć”. Bycie w kapłaństwie świadkiem postawy „być” jest tym ważniejsze, że głównym zagrożeniem wiary i moralności jest współcześnie to, iż ludzie nie potrafią „być” i zastępują je często postawą „mieć”, czyli kultem posiadania, które jest dla nich źródłem radości, dążeń, sensem i celem życia. „Mieć” nie zastąpi jednak tego, co wypełnia ludzkie „być” ( wiara, nadzieja, miłość, wartości duchowe, tworzenie siebie) i dlatego towarzyszy mu nieuchronnie lęk, związany z charakterem tego, co się ma (rzeczy, pieniądze, stanowiska), a więc ich przemijalnością, niepewnością, zmiennością, niemożliwością „nasylenia” nimi własnej egzystencji. Wobec tego należy stwierdzić, że kapłan będzie szczególnie czytelnym świadkiem Chrystusa przez realizację swojego powołania w postawie „być”, ucząc także innych, jak żyć tą postawą, która jest na wskroś ewangeliczna i na Ewangelię otwiera. Kapłaństwo ze swej istoty wymaga od księdza postawy „być” (rozporządzalność, zaangażowanie, wierność, służba, poświęcenie, pokora, wdzięczność, miłość, wyrzeczenie się siebie<sup>5</sup>); każda inna postawa egzystencjalna byłaby zaprzeczeniem kapłaństwa lub zamazaniem wyrazistości tego znaku, jakim jest kapłan Jezusa Chrystusa.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Zob. np. G. Weigel, *Odwaga bycia katolikiem*, tłum. J. J. Franczak, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

<sup>4</sup> Na ten temat zob. np. T. Isakowicz-Zaleski, *Księża wobec безпеki*, Wyd. Znak, Kraków 2007.

<sup>5</sup> Te cechy postawy „być” wskazują wszyscy zajmujący się nią autorzy. Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. M. Chałubiński, Wydawnictwo „Colloquia Communia”, Warszawa 1989; B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, RW KUL, Lublin 1996; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, IW Pax, Warszawa 1986; J. Mariański, *Mieć czy być? Kosmizm jako styl życia – wyzwaniem dla Kościoła*, Wyd. Unum, Kraków 1997.

## 1. Misja kapłana w nauczaniu Jana Pawła II

Jan Paweł II przedstawił na nowo nauczanie Kościoła na temat kapłaństwa. Papież czynił to na wiele sposobów i przy każdej okazji, w oficjalnych dokumentach Kościoła<sup>6</sup> i w osobistym świadectwie realizacji kapłaństwa i refleksji nad nim<sup>7</sup>. Nauczanie Jana Pawła II na temat misji kapłana przedstawione zostanie głównie na bazie jego wielkoczwartkowych listów do kapłanów<sup>8</sup>.

Kapłan jest powołany przede wszystkim do realizacji Chrystusowego wezwania: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). Kapłan jest więc przede wszystkim sługą Bożego słowa, które jest Dobrą Nowiną o zbawieniu. Podstawową misją kapłana jest głoszenie Bożego słowa. Słowo to mówi przede wszystkim o tym, że „Bóg jest Miłością (1 J 4,8). Tej miłości nie zniszczył nawet ludzki grzech. Bóg nieustannie wzywa człowieka do nawrócenia. Dlatego ksiądz ma być, tak jak prorocy, głosicielem słowa zbawienia, słowa Bożej miłości. Miłość ma jednak być głoszona w wierności prawdzie Bożego słowa. Polega ona bowiem na wierności prawdzie Bożej. Dlatego kapłan powinien ukazywać z jednej strony wymagania Bożej prawdy, a z drugiej zawartą w niej Bożą miłość. Boże słowo można więc nazwać „Ewangelią życia”, która „znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa Chrystusa”<sup>9</sup>.

Jan Paweł II stwierdza wielokrotnie, że kapłana łączy z Chrystusem nierozzerwalna i bardzo ścisła więź. Tę szczególną bliskość Chrystusa względem kapłanów wyraża katolicka formuła, że kapłan działa *in persona Christi*<sup>10</sup>, wskazująca na pewne utożsamienie się Chrystusa z powołanym przez Niego kapłanem. Kapłan jest przyjacielem Jezusa Chrystusa i całe Jego życie odnajduje swój sens jedynie w osobie Zbawiciela. Działanie kapłana *in persona Christi* jest szczególnie widoczne i skuteczne w sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza chrztu, sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii<sup>11</sup>. Tu najwyraźniej uwidacznia się sens kapłaństwa hierarchicznego i jego służebnej roli względem Boga i Ludu Bożego. Tu, przez posługę księdza, Jezus czyni ochrzczonych dziećmi Bożymi, jednocząc ich z sobą nierozzerwalną więzią. W sakramencie pokuty i pojednania to rzeczywiście Chrystus rozgrzesza przez osobę i posługę

<sup>6</sup> Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Patores dabo vobis*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1992.

<sup>7</sup> Tenże, *Dar i Tajemnica*.

<sup>8</sup> Teksty wielkoczwartkowych listów Ojca Świętego Jana Pawła II z lat 1979-1998 zawarte są w: tenże, *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1998)*, Wydawnictwo M, Kraków 1999. Z tekstów późniejszych listów korzystano na podstawie ich wersji internetowej.

<sup>9</sup> Tenże, Encyklika *Evangelium Vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1995, nr 1.

<sup>10</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1980 r. *Tajemnica i kult Eucharystii*, nr 8.

<sup>11</sup> *Tamże*.

kapłana<sup>12</sup>. Wreszcie Chrystus ofiaruje siebie w Najświętszej Ofierze swojemu Ludowi zawsze, ilekroć kapłan sprawuje mszę św. Tak ścisła więź Chrystusa z kapłanami wymaga od nich świadectwa ewangelicznego życia i potwierdzania nim tego, co sprawują. W związku z chrystocentryzmem kapłaństwa ujawnia się więc kolejna jego cecha – służba Kościołowi.

We współczesnym świecie dostrzega się nieraz fałszywą postawę oddzielania Jezusa Chrystusa od Kościoła czy nawet przeciwstawiania Zbawiciela Kościołowi. Zauważył to także Jan Paweł II pisząc na ten temat: „»Chrystus – tak, Kościół – nie!«, głoszą niektórzy współcześni. W tym programie, mimo kontestacji, zdaje się przejawiać jakieś otwarcie na Chrystusa, które oświecenie wykluczało. Jest to jednak otwarcie pozorne. Chrystus bowiem, jeżeli jest rzeczywiście akceptowany, zawsze kształtuje Kościół, który jest Jego Ciałem mistycznym. Nie ma Chrystusa bez wcielenia, nie ma Chrystusa bez Kościoła. Wcielenie Syna Bożego w ludzką naturę ma z Jego woli swoje przedłużenie we wspólnocie istot ludzkich, którą On sam ustanowił i której zagwarantował swoją nieustanną obecność: »A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata« (Mt 28,20). Oczywiście, Kościół jako ludzka instytucja potrzebuje wciąż oczyszczenia i odnowy. Orzyznał to z pełną odwagi szczerością II Sobór Watykański (por. *Lumen gentium*, 8; *Gaudium et spes*, 43; *Unitatis redintegratio*, 6). Jednakże Kościół jako Ciało Chrystusa jest warunkiem Chrystusowej obecności i działania w świecie”<sup>13</sup>. Gdzie indziej Ojciec Święty stwierdzi, że gdy Kościół sprawuje sakramenty, to działa Chrystus w Duchu Świętym<sup>14</sup>. Kościół objawia zatem i uobecnia w świecie miłość Boga w Trójcy Świętej jedynej, jest „misją, która bierze początek w Bogu Ojcu, która przez Syna w Duchu Świętym wciąż na nowo trafia do ludzkości i kształtuje ją w nowy sposób”<sup>15</sup>.

W wymiarze eklezjalnym kapłaństwa hierarchicznego jeszcze wyraźniej widać centralną rolę Eucharystii jako sakramentu, który tworzy Kościół. Najskuteczniejszym wskazaniem jej znaczenia jest świadectwo własnego życia kapłana, skoncentrowanego na Eucharystii i czyniącego ją centrum swojego życia<sup>16</sup>. Przybliżanie się do Eucharystii, do tej niezgłębionej Tajemnicy miłości Chrystusa, uświadamia ludziom ich słabość i grzeszność. Jest to jednak odkrywanie własnej niedoskonałości pokorne i budujące. Przeżywane bowiem w miłości mobilizuje do nawrócenia, uzasadnia je i do niego motywuje. Eucharystia w ten sposób staje się źródłem miłosierdzia i odkrywania wartości i znaczenia sakramentu pokuty i pojednania, tak przez wiernych, jak i kapłana. Dlatego kapłan powinien być sługą tego sakramentu, a nawet jego męczennikiem. Jak

<sup>12</sup> *Tamże*, nr 7.

<sup>13</sup> Tenże, *Pamięć i tożsamość*, Wyd. Znak, Kraków 2005, s. 120-121.

<sup>14</sup> Tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994, s. 107.

<sup>15</sup> *Tamże*.

<sup>16</sup> Tenże, List wielkokwartkowy do kapłanów z 1980 r., nr 2.

stwierdza Jan Paweł II niezrównany przykład dał tutaj św. Jan Maria Vianney, wzór dla każdego spowiednika<sup>17</sup>. Człowiek współczesny, często popełniając ciężkie grzechy, wątpi w możliwość naprawienia swojego życia, w możliwość uwolnienia się od zła. W ten sposób popada albo w duchową rozpacz, albo w zuchwałość. Jedno i drugie zamyka go na przyjęcie Bożego miłosierdzia<sup>18</sup>. Dlatego tak ważne jest przypomnienie współczesnemu człowiekowi prawdy o Bogu „bogatym w miłosierdzie”, o Jego miłości potężniejszej niż śmierć, niż grzech<sup>19</sup>. W tajemnicy Eucharystii kapłan i wierni odkrywają prawdę o Kościele jako Matce, ofiarującej im Chrystusa, na wzór Maryi.

Ksiądz autentycznie przeżywający swoje kapłaństwo kocha Maryję<sup>20</sup>. Jan Paweł II zwraca uwagę, że ten szczególny dar udzielony przez Chrystusa z krzyża, z miłości, Maryja jako Matka, została dana jednemu z Dwunastu, św. Janowi, apostołowi, kapłanowi<sup>21</sup>. Z tego wynika, że Jezus Chrystus, każdemu mężczyźnie powołanemu przez siebie do kapłaństwa, w szczególny sposób zawiera miłość do Maryi. Każdy kapłan jest też przez Chrystusa zawierzony szczególnej macierzyńskiej opiece Najświętszej Maryi Panny przez nazwanie go Jej synem. Maryja powinna być szczególnie ukochaną przez kapłana, bo Ona uczestniczy w dziele Jezusa Chrystusa, w nim odnajduje sens całe Jej życie. Podobnie i kapłan odnajduje spełnienie siebie w całkowitym oddaniu się Chrystusowi i Jego dziełu. Tego oddania powinien uczyć się od Tej, która wypełniła swoje dzieło w sposób doskonały<sup>22</sup>. Powinien szukać Jej wstawiennictwa i orędownictwa, Jej pomocy. Szczególnym świadkiem takiego, maryjnego, przeżywania swojego kapłaństwa był sam Jan Paweł II, który Maryi powiedział *Totus Tuus*. Przez tajemnicę zaś cierpienia i cudownego ocalenia swojego życia odkrył szczególny, maryjny wymiar swojego pontyfikatu, to, że jest papieżem tajemnicy Fatimy. Dlatego nie dziwi, że Jan Paweł II z wielką mocą i siłą przekonania, płynącą z własnego doświadczenia bliskości Maryi, pisze wielokrotnie o potrzebie szczególnej, jedynnej, miłości kapłana do Maryi<sup>23</sup>. Zwraca zwłaszcza uwagę na to, że Maryja najgłębiej uczestniczyła w tajemnicy krzyża swojego Syna, współcierpiała z Nim<sup>24</sup>. Dlatego kapłan, który przez sprawowanie liturgii, działa *in persona Christi*, powinien być zjednoczony z Maryją, uczyć się od

<sup>17</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1986 r. *Św. Jan Maria Vianney – wzór dla wszystkich kapłanów*.

<sup>18</sup> *Tamże*, nr 5.

<sup>19</sup> Tenże, *List wielkoczwartkowy do kapłanów z 2001 r.*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/do\\_kaplanow\\_25032001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_kaplanow_25032001.html), nr 6.

<sup>20</sup> Zob. tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1988 r. *Z Maryją pod Krzyżem*.

<sup>21</sup> *Tamże*, nr 6.

<sup>22</sup> Tenże, *List wielkoczwartkowy do kapłanów z 2005 r.*, [http://apologetyka.katolik.net.pl/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=10.html](http://apologetyka.katolik.net.pl/index2.php?option=com_content&task=view&id=10.html), nr 8.

<sup>23</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1982 r. *Modlitwa dla kapłanów Kościoła*, nr 10.

<sup>24</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1988 r., nr 2.



Niej tego współcierpienia z Chrystusem, uczestnictwa w Jego krzyżu całym swoim życiem<sup>25</sup>.

Jan Paweł II zwraca uwagę na jeszcze jedną cechę obecności Maryi w życiu kapłana. Maryja, przyjęta z miłością i wdzięcznością przez kapłana, staje się kobietą obecną w jego życiu, tą, która odsłania mu całą tajemnicę kobiecości i uczy odpowiedzialnie przeżywać celibat<sup>26</sup>. Kapłan przez obecność Maryi odkrywa wartość celibatu, który jest znakiem czystej miłości, przeżywanej w oddaniu się Bogu i dyspozycyjnej wobec wszystkich ludzi. Macierzyńskie serce Maryi, ukochane przez kapłana, uwrażliwia go na potrzeby ludzi, uczy dostrzegać ich braki, tak jak Maryja potrafiła zaradzić potrzebie nowożeńców w Kanie Galilejskiej. Ta wrażliwość serca kapłana i jego czystość jest szczególnie potrzebna w stosunku do kobiet<sup>27</sup>. Maryja, kobieta niezwykła, wskazuje, że wiele jest cierpienia kobiet w świecie współczesnym i że one szczególnie potrzebują duszpasterskiej troski. Z drugiej jednak strony, szczególnie w miłości wobec nich, konieczna jest czystość serca. Tej czystości uczy Maryja. Przez miłość do Niej kapłan kocha czystą miłością, odkrywając w każdej kobiecie jakieś jej podobieństwo do Maryi. Taka ewangeliczna postawa przynosi błogosławione owoce.

Właściwie przeżywane i realizowane kapłaństwo tworzy pewien układ cech, który można określić mianem osobowości kapłańskiej.

## 2. Osobowościowe cechy kapłana

Pierwszą cechą dojrzałego kapłana jest wdzięczność<sup>28</sup>. Ksiądz, odkrywając, że wzywa go sam Bóg i to do szczególnej służby, uświadamia sobie i głębiej odkrywa miłość Boga wobec siebie, miłość towarzyszącą mu przez całe życie. Kapłan odkrywa więc, że wszystko, co dobre w jego życiu, jest darem Bożej opatrności, Bożej miłości. Ksiądz uświadamia sobie, że Bóg nieustannie towarzyszy mu w jego życiu, że mu pomaga, zawiera mu swoje dzieło. Odpowiedzią na tę miłość jest więc wdzięczne serce. Kapłan dojrzałe przeżywający swoje kapłaństwo, niezależnie od tego, co go spotyka w życiu, jest wdzięczny Bogu. Wdzięczność przenika całą jego osobę, staje się widoczna dla innych. Ujawnia się w unikaniu narzekania, postawy roszczeniowej, pretensji. Widoczne są za to radość, pogoda ducha, optymizm, rozmodlenie, budzenie nadziei.

Z wdzięcznością współwystępuje w życiu i posłudze kapłana pokora<sup>29</sup>. Jej źródłem jest świadomość faktu, że został on pokochany najpierw przez

<sup>25</sup> *Tamże*.

<sup>26</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1995 r. *Znaczenie kobiety w życiu kapłana*, nr 5, 8.

<sup>27</sup> *Tamże*, nr 4, 5.

<sup>28</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1996 r. *Przypatrzmy się, bracia, powołaniu naszemu*, nr 9.

<sup>29</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1989 r. *Kapłan został wybrany dla świata*, nr 3.

Boga, obdarzony przez Niego miłością. Kapłan w fakcie swojego powołania odkrywa to, że Bóg zawierzył mu udział w wielkiej misji zbawiania ludzi. Wraz z tym doświadczeniem pojawia się jednak odkrycie własnej niegodności do podjęcia tego zadania. Ksiądz jest świadomy swojej grzeszności i słabości. Wie, że nie zawsze motywy jego działania są czysto ewangeliczne. Mimo to odkrywa, że Bóg go kocha i przebacza mu. To rodzi jeszcze większe otwarcie na miłość Boga, jeszcze większą ufność pokładaną w łasce Bożej. Przez nią pobudzany, kapłan podejmuje swoją misję, mimo że jest świadomy własnej niegodności. Mimo to odkrywa, że faktycznie jego kapłaństwo jest darem, niczym przez niego niezaskazanym. Odkrywa też, że kapłaństwo jest tajemnicą Bożej miłości i Bożego miłosierdzia względem niego. Pokora oznacza więc uznanie swojej grzeszności i niegodności. Uznanie to nie jest jednak paraliżujące, lecz otwierające coraz bardziej na przyjęcie Bożej miłości, Bożej łaski i Bożej pomocy. Na tym polega bowiem autentycznie chrześcijańska pokora.

Pokora oznacza też pełne szacunku i miłości podejście do ludzi, którym się służy<sup>30</sup>. Kapłan odkrywa w nich dzieci Boże powierzone, i to przez samego Zbawiciela, jego duszpasterskiej opiece. Ponadto kapłan przez pokorę jest świadkiem godności każdego człowieka, wypływającej z miłości Boga do niego. Pokora pozwala odkryć prawdę, że nawet grzech człowieka nie przekreśla miłości Boga do Niego, przeciwnie, w pewnym sensie ją wzmacnia. Tak samo kapłan, kierowany tą prawdą, nie przekreśla człowieka trwającego w grzechu, ale pokornie zawiera go Bogu. Na tej też drodze odkrywa moc modlitwy. Przekonuje się, że sam nic po ludzku nie może uczynić, a modlitwa rzeczywiście czyni cuda.

Pokora wskazuje na kolejną cechę osobowości kapłańskiej. Jest nią służebność. Pokorne odkrycie prawdy o własnej słabości i grzeszności, a także o słabości i grzechu drugiego człowieka i mimo to nieskończonej miłości Boga i Jego miłosierdziu względem człowieka, prowadzi kapłana do stwierdzenia, że istota jego powołania sprowadza się do służenia, służenia Bogu i w Nim ludziom. Być kapłanem oznacza przecież bycie sługą Bożej miłości i Bożego miłosierdzia. Kapłan jest sługą, któremu Pan, Jezus Chrystus, powierzył wielkie dzieło zbawiania ludzi. Ksiądz powinien więc być sługą<sup>31</sup>. Oznacza to, że tak jak Jan Chrzciciel powinien czynić wszystko, by nie przesłaniać sobą dzieła Boga, by wiązać ludzi z Jezusem Chrystusem a nie ze sobą. Celem tego, kim kapłan jest, i wszystkiego, co ma, musi być chwała Boga i duchowe dobro ludzi. Nawet wypoczynek ma służyć temu, by, odzyskawszy siły, tym efektywniej służyć zbawieniu ludzi. Ksiądz ma być świadkiem postawy służby i ukazywać tę prawdę, że każde powołanie jest służbą.

<sup>30</sup> *Tamże*, nr 6-8.

<sup>31</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1990 r. *Duch Święty a kapłani*, nr 3; por. tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1996 r., nr 2.

Każdy chrześcijanin wezwany jest do postawy autentycznie chrześcijańskiej miłości<sup>32</sup>. Szczególnie ważne jest to wezwanie w przypadku kapłana, gdyż jego miłość do ludzi jest uniwersalna. Ma on być ojcem i duszpasterzem dla bardzo wielu ludzi, dla wszystkich, do których pośle go Bóg decyzją biskupa. Szczególnym znakiem takiej miłości dojrzałej, uniwersalnej i duchowej jest celibat. Miłość ta skierowana jest najpierw do powołującego Jezusa Chrystusa. Wyraża pragnienie upodobnienia się do Niego, także przez bezżeństwo, podjęte dla królestwa niebieskiego. Jednocześnie jednak celibat jest wyrazem otwartości na człowieka, bycia dla niego, pełnej dyspozycyjności. Dojrzała miłość kapłana oznacza więc miłość wspaniałomyślną, miłość woli, która jednocześnie jest emocjonalnie bliska każdemu człowiekowi, przez postawę wewnętrznej wolności i dojrzałości kapłana. Potwierdzeniem takiej miłości jest celibat. Dojrzała miłość pozwala więc z miłością, prawdziwą, zakorzenioną w Bogu, przyjąć każdego człowieka.

### 3. Charakterystyka postawy „być” w nauczaniu Jana Pawła II

Postawa „być” jest rozumiana w literaturze teologicznej, filozoficznej i psychologicznej jako przeciwieństwo postawy „mieć”. Jan Paweł II wielokrotnie w swoim nauczaniu odwoływał się do rozróżnienia „być” i „mieć”<sup>33</sup>. Ojciec Święty zawsze wskazuje na pozytywne znaczenie postawy „być”. Tylko taka postawa umożliwi pełną realizację człowieczeństwa.

Człowiek ze swojej natury jest otwarty na świat poza sobą, na drugą osobę. Dlatego Jan Paweł II stwierdza: „Podobnie jak przez absolutnie bezinteresowny dar Ojciec i Syn wraz z Duchem Świętym bytują w jedności Bóstwa – jako komunია osób, podobnie i człowiek spełnia siebie samego nie inaczej, jak przez »bezinteresowny dar«. Ów dar stanowi pełną aktualizację celowości, która jest właściwa człowiekowi – osobie. Jego autoteleologia polega nie na tym, by być »dla siebie«, zamykać się w sobie w sposób egoistyczny – ale, aby być »dla innych«, być darem”<sup>34</sup>. Postawa „być” oznacza zatem naśladowanie Jezusa Chrystusa

<sup>32</sup> Tenże, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1997 r. *Jezu, Wiekiusty Kapłanie, zmiłuj się nad nami*.

<sup>33</sup> W tym miejscu warto wskazać, w celu lepszego zrozumienia myśli Jana Pawła II, na rozróżnienie „mieć” egzystencjalnego (posiadanie dóbr koniecznych do życia i rozwoju) i „mieć” charakterologicznego, rozumianego jako pewna postawa „kultu posiadania”. Tylko to „mieć” charakterologiczne, jako pewna postawa, jest niszczące i przeciwne postawie „być”; zob. B. Grulkowski, *Skala Postaw Być i Mieć. Podręcznik*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, s. 12-13. Można zatem powiedzieć, że Jan Paweł II upomina się w swoim nauczaniu o „mieć” egzystencjalne dla każdego człowieka i jednocześnie przestrzega przed uleganiem postawie „mieć”.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Podstawowym wyrazem kultury jest moralność*, przemówienie Jana Pawła II w Teatrze Wielkim w Warszawie na spotkaniu ze światem kultury i nauki 8 VI 1991, w: H. Krenczkowski (red.), *Dekalog. Przemówienia i homilie Jana Pawła II. IV pielgrzymka do Ojczyzny*, Wydawnictwo Diecezjalne, Pelplin 1991, s. 296.

w Jego miłości do człowieka. Przyjmując drugiego człowieka przez realizację postawy „być”, człowiek, także ksiądz, wypełnia Boże powołanie. Wtedy człowiek „urzeczywistnia siebie, spełnia siebie, przekraczając siebie. W tym potwierdza się jego osobowa tożsamość, a zarazem Boski rys człowieka”<sup>35</sup>. Jan Paweł II uczy, że jedynie dar z siebie, zapomnienie o sobie jest autentyczną realizacją człowieczeństwa. Dlatego Jan Paweł II zadaje współczesnym sobie ludziom następujące pytanie: „Czy człowiek jako człowiek w kontekście (...) postępu staje się lepszy, duchowo dojrzałszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty dla drugich, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim?”<sup>36</sup> Jan Paweł II rozumie, że człowiek został przez Boga tak stworzony, że potrzebuje rzeczy, że ma swoje ambicje i pragnienia; ale papież chce jednocześnie, by człowiek wiedział, że wszystko, co jest tak bardzo ludzkie, jest tylko środkiem do celu, do budowania „przestrzeni naszego ludzkiego »być«. Wartości, które można »mieć« nigdy nie powinny stać się naszym celem osobistym. Po to Ojciec nasz niebieski obdarza nas nimi, aby nam pomagały coraz bardziej »być«”<sup>37</sup>.

Jan Paweł II w swej nauce przestrzega przed konsumpcjonizmem. Dobra materialne nie mogą stanowić celu samego w sobie. Papież uczy, że „mieć”, a więc „posiadanie”, by mogło wpływać na doskonalenie człowieka, musi być podporządkowane jego „być”. „Mieć” samo w sobie nie jest złe; staje się złem, gdy staje się dominującą postawą. Jeśli dominuje „mieć”, to wyklucza całą dynamikę „być”. Może to dokonywać się albo przez „kult posiadania”, który uniemożliwia prawdziwe „bycie”, albo przez całkowitą, często niezawinioną nędzę, która także uniemożliwia realizację „być” (z braku podstawowych środków) i dodatkowo koncentruje całą aktywność psychiczną i duchową człowieka wokół pożądania środków materialnych, koniecznych do życia. Widząc te zagrożenia, Jan Paweł II naucza: „Zło nie polega na »mieć« jako takim, ale na takim »posiadaniu«, które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi »byciu« człowieka i jego prawdziwemu powołaniu”<sup>38</sup>.

#### 4. Wzajemne relacje kapłaństwa i postawą „być”

Analiza i charakterystyka kapłańskiego życia oraz postawy „być” wskazuje na wiele powiązań istniejących między nimi. Najkrócej mówiąc, kapłaństwo

<sup>35</sup> *Tamże*, 297.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1979, nr 15.

<sup>37</sup> Tenże, *My, katolicy, prosimy o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia*, homilia Jana Pawła II podczas mszy św. na stadionie sportowym w Lubaczowie, 3 VI 1991, w: H. Krenczkowski (red.), dz. cyt., s. 81.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1987, nr 27.

wymaga od księdza realizacji postawy „być”. I odwrotnie, można stwierdzić, że postawa „być” może odnaleźć jedną z najpiękniejszych swoich realizacji właśnie w kapłaństwie. Można napisać, że między kapłaństwem i postawą „być” istnieje sprzężenie zwrotne. Z jednej strony przyjęcie święceń kapłańskich wymaga od kandydata dojrzałej osobowości, której cechą powinna być też postawa „być”. Oczywiście do dojrzałości osobowości należy też przekonanie człowieka o tym, że wciąż musi dojrzewać, wzrastać. Z drugiej więc strony właściwie przeżywane i realizowane kapłaństwo wzmacnia orientację osobowości na „być”; to „być” uzasadnia i potwierdza, kierując je, przez codzienną kapłańską służbę ku jego źródłu – Bogu.

Kapłaństwo jest ściśle związane z realizacją Bożego powołania, wypływa z Bożej miłości. Dla kapłana Bóg i wszystko z Nim związane jest istotą, treścią, jego życia. Podobnie jest z postawą „być”. Orientacja ta, jako postawa wdzięcznego, ufego stosunku do świata, poczucie z nim jedności z jednoczesnym odkrywaniem swojej tożsamości, kieruje człowieka wprost ku Bogu. Bóg w tej postawie jest Przyczyną świata, jego Podstawą. Bóg jest też ostatecznym Celem i Sensem wszystkiego, co istnieje. Szczególnie wyraźny jest związek postawy „być” z wiarą w Boga w przypadku nadziei. Tu najwyraźniej ujawnia się potrzeba zakorzenienia orientacji „być” w Bogu. Dlatego Gabriel Marcel, twórca rozróżnienia „być” i „mieć”, nadzieję określa następująco: „Nadzieja jest z istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności”<sup>39</sup>. A gdzie indziej francuski filozof stwierdzi, że najlepszą formułą nadziei jest stwierdzenie: „W Tobie pokładam naszą nadzieję”<sup>40</sup>. Tak więc postawa „być” zakłada wiarę religijną, wiarę w Boga i to wiarę znajdującą się w centrum życia człowieka. Przeżywanie wiary jest możliwe także w przeciwieństwie orientacji „być” – w postawie „mieć”<sup>41</sup>. Jednak jest to religijność niedojrzała, usunięta na margines życia, nieautentyczna. Brakuje tu osobowej relacji do Boga<sup>42</sup>.

Można zatem stwierdzić, że religijność dojrzała, autentyczna, stawiająca Boga w centrum życia współwystępuje z postawą „być”. Tak więc, powinno się oczekiwać, że kapłan, prawdziwie żyjący swoim kapłaństwem powinien być zorientowany na „być”. Wskazuje na to Jan Paweł II stwierdzając w wielkoczwartkowym Liście do kapłanów z 1987 r.: „To ostatecznie jest sprawa miłości – owszem, miłości ku drugim: »być« bowiem – jako kapłani – »szafarzami

<sup>39</sup> G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, IW Pax, Warszawa 1984, s. 70.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 62.

<sup>41</sup> Zob. E. Fromm, dz. cyt.; D. M. Wulff, *Psychologia religii*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, WSiP, Warszawa 1999, s. 503-504.

<sup>42</sup> Zob. B. Grulkowski, *Skala postaw*, s. 22-23.

Bożych tajemnic«, oznacza oddać się na służbę innym i w ten sposób dawać świadectwo tej największej miłości, jaka jest w Chrystusie – tej miłości, jaką jest sam Bóg<sup>43</sup>. Tak więc realizacja kapłaństwa jest jednocześnie wezwaniem do wprowadzania w życie postawy „być”, tego, by „bardziej »być« kapłanami<sup>44</sup>.

Oczywiste, że istotną cechą kapłaństwa jest Chrystusowa służba ludziom. Kapłan jest wybierany przez Jezusa Chrystusa za pośrednictwem Kościoła po to, by iść z Dobrą Nowiną do ludzi, by im głosić słowo Boże, uświęcać ich przez sprawowanie sakramentów i tworzyć wspólnotę w Chrystusie. Szczególnym znakiem tego poświęcenia siebie dla innych jest celibat, uzdalniający kapłana do maksymalnie pełnej dyspozycyjności względem innych. Kapłan ma całym sobą być dla innych, nieraz za cenę swojego życia, czego potwierdzeniem są postaci św. Maksymiliana Marii Kolbego i sługi Bożego, ks. Jerzego Popiełuszki. Istotą autentycznej realizacji kapłaństwa jest więc zapominanie o sobie i dar z siebie dla innych. Dlatego Jan Paweł II powiedział do alumnów: „Bóg powołuje Was: Was wszystkich, którzy kiedyś macie zaludnić to seminarium, w nim dojrzeć do święceń, z niego wyjść, aby wśród ludzi sprawować służebne kapłaństwo. Z ludzi wzięci – dla ludzi postanowieni (por. Hbr 5,1)<sup>45</sup>.

Z tej skrótovej charakterystyki kapłaństwa (pod kątem posłania do ludzi) widać wyraźnie, że kapłaństwo jest realizowane zgodnie z wolą Boga, nauką Kościoła i dla prawdziwego pożytku ludzi tylko wtedy, gdy ksiądz żyje postawą „być”. Do istoty tej bowiem postawy należy miłość ofiarna. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II: „Dzisiaj się wiele mówi o kategoriach »być« i »mieć«. Od nas wszystkich, kapłanów Jezusa Chrystusa, oczekuje się, abyśmy »byli« wierni wobec wzoru, jaki nam zostawił. Abyśmy więc »byli dla drugich«<sup>46</sup>.

Przez postawę „być” człowiek, także kapłan, mówi drugiemu: „Otwieram ci nieograniczony kredyt, zrobisz ze mną, co zechcesz, oddaję się tobie (...) dobrowolnie oddaję się całkowicie do twojej dyspozycji<sup>47</sup>. Zaś Karol Tarnowski, komentując myśl Gabriela Marcela stwierdza: „»Być« dla człowieka znaczy przede wszystkim »być wespół z innymi, z ludźmi«<sup>48</sup>. W postawie „być” drugi człowiek jest doświadczany jako „ty”, ktoś jedyny i niepowtarzalny, jako osoba. Natomiast w orientacji „mieć” jest widziany jako „on”, jak przedmiot. „Postawa

<sup>43</sup> Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1987 r. *Modlitwa Chrystusa w Getsemani*, nr 10.

<sup>44</sup> K. Lubowicki, *Wstęp*, w: Jan Paweł II, *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów*, s. 10.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów seminariów duchownych*, Szczecin, 11 VI 1987, w: *Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 101.

<sup>46</sup> *Tamże*, 106. Papież wypowiedział te słowa zwracając szczególną uwagę na potrzebę właściwie rozumianego ubóstwa w życiu kapłana.

<sup>47</sup> G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, IW Pax, Warszawa 1965, s. 56.

<sup>48</sup> K. Tarnowski, *Być czy mieć*, „W drodze” 1986 nr 4, s. 47.

»mieć« w stosunku do ludzi zawiera moment szczególnie dramatyczny: prowadzi z jednej strony do traktowania ludzi jako rzeczy, które można unicestwić jeśli mi się sprzeciwiają, z drugiej do całkowitego fiaska, gdyż drugi człowiek nie jest rzeczą i próby jego urzeczowienia muszą ostatecznie spalić na panewce. Nigdzie tak jak w relacjach z innymi nie ujawniają się granice postawy »mieć« i jej podstawowa iluzoryczność<sup>49</sup>. Tak więc i fakt, że kapłan jest posłany przez Chrystusa i Kościół do ludzi, wymaga od niego realizacji postawy „być”. Z drugiej zaś strony autentycznie przeżywane i realizowane kapłaństwo jest najpełniejszą realizacją „być” w odniesieniu do innych.

Współcześnie wiele pisze się o tożsamości człowieka, o jego prawie do samorealizacji i pragnieniu spełnienia siebie. Nie ulega wątpliwości, że dążenia te wpisane są też pośrednio w osobowość kapłana. Kapłan, oddając się na służbę Chrystusa, Kościoła i wiernych, podświadomie pragnie w ten sposób spełnić siebie. Taki jest paradoks chrześcijańskiej miłości: człowiek, oddając siebie, „zapominając” siebie w służbie Chrystusowi, tym samym spełnia siebie, realizuje siebie. Na to właśnie w życiu kapłana zwraca szczególnie uwagę Jan Paweł II: człowiek spełnia siebie, osiąga szczęście, we właściwy sposób kocha siebie, oddając się na służbę Chrystusowi. Kiedy w wielkoczwartkowym Liście do kapłanów z 1985 r. poświęconym duszpasterstwu młodzieży<sup>50</sup> Jan Paweł II, tak ukazując treść orędzia, które kapłan powinien ukazywać młodym, z pewnością myślał także o duchowieństwie: „A więc: idź za Chrystusem! – to znaczy staraj się odnaleźć to powołanie, jakie Chrystus ukazuje człowiekowi: to powołanie, w którym urzeczywistnia się człowiek i jego właściwa godność. (...) Tylko idąc za Nim, możemy ten odwieczny obraz wypełnić treścią konkretnego życia. Ta treść jest wieloraka – wiele jest życiowych powołań i zadań, wobec których młodzi muszą określić swoją własną drogę. Jednakże na każdej z tych dróg chodzi o to, ażeby wypełnić jedno zasadnicze powołanie: być człowiekiem! Być nim jako chrześcijanin! Być człowiekiem wedle miary daru Chrystusowego”<sup>51</sup>. Tylko oddając się na służbę Chrystusowi, jak najdoskonalej realizując swoje kapłańskie powołanie, ksiądz odkrywa swoją godność i to, że spełnia się realizując to, co w nim najlepsze i stopniowo eliminując to, co jest wadą, słabością i grzesznością. Tylko w ten sposób odkrywa sensowność i wartość swojego życia, swojej osobowości, piękno człowieczeństwa.

Interesujące jest, że podobnie ma się sprawa z postawą „być”. Autorzy zajmujący się problematyką „być” i „mieć” zwracają uwagę, że człowiek spełnia siebie tylko wtedy, gdy ofiaruje się komuś lub czemuś, gdy wychodzi poza siebie, przekracza siebie w kierunku obiektywnego dobra. Dlatego Karol Tarnowski stwierdza, że tylko człowiek o orientacji „być” ma pozytywny sto-

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 45.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1985 r. *Młodzież w pracy duszpasterskiej kapłanów*.

<sup>51</sup> *Tamże*, nr 7.

sunek do siebie, akceptuje siebie nawet z doświadczaną w swoim życiu przemijalnością i skończonością. Z drugiej bowiem strony odkrywa swoją wielkość i powołanie do „stawania się”<sup>52</sup>. Gabriel Marcel z kolei zauważa, że tylko przez „zapominanie o sobie”, w zaangażowaniu w swoje powołanie człowiek spełnia siebie, co powoduje wiarę w siebie, pozytywną ocenę siebie i, co ważne, trwałą pozytywny stosunek do siebie. Człowiek bowiem ma tu poczucie zaangażowania się w sprawę Kogoś większego niż jego przemijalne życie – Boga<sup>53</sup>. Dlatego francuski filozof stwierdza, że właściwa miłość siebie, realizacja powołania, oznacza „postawienie się w stan rozporządzalności względem siebie, co pozwoli na uzyskanie od siebie najwyższych realizacji”<sup>54</sup>. Ta autentyczna postawa jest nieustannie zagrożona przez pokusę fałszywego potwierdzania siebie przez orientację na „mieć”, w której „to, co posiadamy, nas pochłania. (...) Własne »ja« wciela się w rzecz posiadaną; więcej jeszcze, może własne »ja« jest tam tylko, gdzie jest posiadanie”<sup>55</sup>. I tu, w niewłaściwej postawie względem siebie, mamy do czynienia z pozbyciem się „ja”. Jest ono jednak fałszywe, bo prowadzi do unicestwienia siebie, gdyż rzeczy, w które „ja” zostaje zaangażowane i którym jest poświęcone, są przemijalne i zmienne.

Tak więc także w punkcie odniesienia do siebie odnajdujemy zbieżność realizacji kapłaństwa i postulatów postawy „być”: właściwie spełniane kapłaństwo wymaga postawy „być”, a realizowana postawa „być” wzmacnia wierność kapłaństwu. Jedno wymaga drugiego. Jedno bowiem i drugie kieruje ku światu poza sobą, a w konsekwencji ku ludziom i ostatecznie do Boga.

\* \* \*

Z naszych rozważań jasno wynika, że istnieją liczne powiązania między kapłaństwem i postawą „być”. Można zatem uznać, że autentycznie, po Bożemu, przeżywane kapłaństwo „domaga się”, na co wyraźnie wskazuje nauczanie Jana Pawła II, realizacji postawy „być”. Jej realizacja jest ważna nie tylko dla kapłana; jest drogowskazem także dla innych ludzi. I w ich życiu ważna jest realizacja tej postawy<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Por. K. Tarnowski, dz. cyt., s. 47-48.

<sup>53</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator*, s. 62-63.

<sup>54</sup> Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 65.

<sup>55</sup> Tenże, *Być i mieć*, s. 130-131.

<sup>56</sup> Na potrzebę wychowywania do postawy „być” młodzieży wskazał np. Jerzy Bagrowicz w swojej książce *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006, s. 232-237. Tak samo postawa „być” ma ogromne znaczenie w życiu małżonków, na co wskazują badania empiryczne. Zob. B. Grulkowski, J. Skwierawska-Stoltmann, *Religijność a „być” albo „mieć” w postawach małżonków*, w: B. J. Soiński OFM (red.), *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*, Wydawnictwo Archidiecezji Łódzkiej, Łódź 2007, s. 185-201.



# The Relationship between the Priesthood and „Being” in the Teaching of John Paul II

## SUMMARY

1. The Mission of the Priest in the Teaching of John Paul II. 2. The Personal Characteristics of the Priest. 3. The Characteristics of “Being” in the Teaching of John Paul II. 4. The Mutual Relationship between the Priesthood and “Being”.

The contemporary priest lives his vocation in a pluralistic world. This fact forces him to face the question of the sense of priestly ministry and the realisation of his humanity within that ministry. In attempting to answer this question, the authors have recourse to the teaching of John Paul II on the priesthood and authentic human development through the attitude of “being”.

1. John Paul II laid great emphasis on preaching the Word of God, the central task of a priest’s mission. The priest acts *in persona Christi*, and this is the deepest level of his mission. John Paul II underlines the fact that the priest is a servant of the Church within which Christ himself is present and active. A particular realisation of these aspects of a priest’s mission is the Eucharist, source and summit of the Christian life. The Eucharist indicates to the priest the sense of the other sacraments he confers, such as the Sacrament of Reconciliation. The Eucharist also reveals a certain similarity between the mission of Mary and that of the priest. This is why John Paul II insists on the necessity for the priest of receiving Mary into his mission, just as St. John, Apostle and priest, takes Mary to himself under the cross. The Marian character of the priest’s mission, along with the essential Christocentrism of the priesthood, justifies the value and sense of celibacy as a form of chaste love and a witnessing of it to all people, including women.

2. John Paul II shows that faithfulness to the priestly ministry brings out certain particular personality traits. Especially important among them are gratitude, humility, a spirit of service, and charity. These traits in turn indicate the attitude of “being”.

3. Similarly to other authors who have considered the question, John Paul II regards the attitude of “being” in contrast to that of “having”. The basic characteristic of the attitude of „being” is an openness towards external reality, transcendence of self, and availability. It involves a rejection of consumerism, a particularly serious contemporary danger. Such an attitude is a natural criterion in answering the question concerning the sense of priesthood.

4. The priestly ministry and the attitude of „being” are in a relation of mutual feedback. Authentic priestly ministry requires a faithfulness to the attitude of “being” and is a form of its realisation. Conversely, an authentic priestly ministry strengthens the attitude of “being”. Fidelity to the attitude of “being” strengthens fidelity to the priestly ministry and, conversely, fidelity to the priesthood motivates “being”. The relationship between the priesthood and the attitude of “being” is seen in the relation to God, to other human beings and to oneself.

By way of conclusion, the authors demonstrate that the link between the priestly ministry and the attitude of „being” is, in a sense, a natural one and, at the same time, a task to be undertaken. The attitude of “being” renders the priestly ministry authentic and recognisable. The priesthood thus becomes a very human sign for other people, often lost in contemporary society, as to how to realise their humanity and seek salvation.



## Co to jest prawo stopniowania?

MONIKA JUSZKA RMI

Piła

W poniższym artykule postaramy się odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie. Wbrew pozorom nie jest to prosta odpowiedź. Zapewne w wielu dziedzinach nauki można by doszukiwać się jakiegoś prawa stopniowania. Jeśli jednak użyje się tego terminu w teologii, kieruje nas on nieodwołalnie ku teologii moralnej. Warto zauważyć, że gdy pytaliśmy o to prawo różnych teologów, spotykaliśmy się ze znajomością tematu tylko wśród moralistów. Co więcej, tylko wśród moralistów, którzy przynajmniej minimalnie wyszli poza ramy teologii polskiej i mieli kontakt z pismami włosko-, hiszpańsko- czy niemieckojęzycznymi. Warto przyrzeć się temu tematowi bliżej i poszerzyć tym samym własne horyzonty.

Zainteresowałam się problematyką prawa stopniowania podczas zajęć z teologii moralnej na Pontificia Università Urbaniana w Rzymie. W jednym z wykładów zostało tam powiedziane, że w moralności nie można wymagać od człowieka więcej, niż jest w stanie aktualnie dać. Mowa była o Bożej Pedagogii, która nigdy nie wymaga niemożliwego. Nie są to prawdy nowe, ale tym razem zabrzmiały zupełnie inaczej poparte faktem skonkretyzowania ich i uznania w teologii moralnej za prawo. W czasie tamtego wykładu zmieniło się wiele w pewnym, dość sztywnym i klasycznym, sposobie myślenia dotyczącym wymagań moralnych, a pojawiło się całkiem nowe spojrzenie. Ta nowość sprawiła, że prawo stopniowania stało się tematem ciekawym.

Samo to prawo, pojawia się w teologii dość późno, bo dopiero podczas Synodu poświęconego rodzinie w 1980 r. Nowe wezwania, które wtedy zostały postawione przed teologią moralną ze strony rodziny i jej sytuacji społecznej, psychicznej czy demograficznej, sprawiły, że wcześniejsza nauka dotycząca rozwoju moralnego została przez papieża Jana Pawła II skonkretyzowana i zamknięta w prawie stopniowania. Wyrażenie to, użyte na Synodzie, zostaje zapisane w 34. punkcie posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* i nabiera w ten sposób niejako, „mocy urzędowej”, stając się oficjalnym głosem Kościoła. Choć pierwotnie prawo to wiązało się jedynie z życiem małżeńskim późniejsza refleksja dokonana przez autorów piszących komentarze do wyżej wymienionego Synodu i jego dokumentów, rozszerzyła horyzont spojrzenia i rozumienia prawa stopniowania.

Patrząc na długie lata, jakich wymaga refleksja teologiczna na każdy temat, zauważa się, że temat prawa stopniowania jest nowy. Te niecałe trzydzieści lat, które upłynęły od zakończenia Synodu, to wciąż zbyt mało by zgłębić tak istotne prawo. W literaturze zauważa się wciąż polemikę na jego temat, gdyż piszą o nim zarówno jego zwolennicy jak i przeciwnicy. Trzeba zauważyć już na wstępie, że ci drudzy nie zawsze wykazują się dobrą znajomością tematu. Ponieważ są to właściwie początki refleksji nad prawem stopniowania, temat ten jest wciąż otwarty i aktualny. Wspomniana polemika przyczynia się do jego rozwoju i pogłębienia. Ciekawe jest, że tocząca się od ponad trzydziestu lat polemika, znajduje wyraz tylko w pracach teologów zachodnich. W Polsce nie napisano na ten temat ani jednego artykułu.

Prawo stopniowania wiąże się z dążeniem do doskonałości, z opcją fundamentalną w życiu człowieka oraz z pojmowaniem grzechu i dylematami sumienia, które pojawiają się przed człowiekiem pragnącym świadomie i szczerze podążać drogą ku świętości. Wszystkie te kwestie należą do sfery moralności, a refleksja nad nimi w świetle nauki Jezusa Chrystusa i Kościoła – do teologii moralnej. Dawno już skończyły się czasy, gdy przedkładano katechizm nad żywą wiarę, a zasady i prawa ponad człowieka. Dziś, choć cała refleksja antropologiczna, filozoficzna i teologiczna skłania się wyraźnie ku człowiekowi, a nauki szczegółowe, takie jak psychologia czy pedagogika, przeżywają obłędzenie, wciąż jeszcze w niektórych odzywają się stare przyzwyczajenia, by trzymać się suchej litery prawa. Przypominanie sobie, że największym prawem, jakie istnieje, jest miłość, a Bóg pragnie bardziej miłosierdzia niż ofiary, jest wciąż potrzebne. W ramach takiego „przypominania” mieści się właśnie przedstawienie prawa stopniowania, poznanie go oraz wprowadzenie w życie. Zapoznanie się z tematem tej pracy z pewnością byłoby użyteczne dla wszystkich zajmujących się duszpasterstwem, ze szczególnym uwzględnieniem duszpasterstwa rodzin oraz posługi sakramentu pojednania.

Celem poniższego artykułu jest odpowiedzenie na pytanie: Co to jest prawo stopniowania? Dokładnie chodzi nam o ukazanie, jak to prawo jest rozumiane przez dzisiejszych teologów. Niemożliwe byłoby prześledzenie twórczości wszystkich teologów XX i XXI w., a ponadto, nie wszyscy teologowie minionego stulecia zajmowali się prawem stopniowania. Jako literatura przedmiotu, stanowiąca podstawę artykułu, zostały, więc wybrane prace tych teologów, którzy poświęcili nieco czasu interesującemu nas zagadnieniu, bądź to przez pisanie komentarzy do *Familiaris consortio*, bądź też rozważając konkretnie kwestię stopniowania.

Zanim przejdziemy to rozważań teologicznych, przyjrzyjmy się, co udało się odnaleźć w języku polskim w kwestii prawa stopniowania. Nie ma to najmniejszego związku z teologią, może być jednak przydatne do wyrobienia sobie ogólnego poglądu na temat wspomnianego prawa.

Określenie „prawo stopniowania” zostało użyte po raz pierwszy przez Woltera piszącego, że człowiek musi dbać o swój rozwój, musi w ogóle rozwijać

się, by być prawdziwym człowiekiem. Często nie jest to łatwe, bo wśród wielkiej liczby ludzi tylko kilkoro z nich tak naprawdę się rozwija. Dbałość jednak o rozwój jest ważna, dlatego trzeba starać się, by był on możliwy dla wszystkich. W tym celu do każdego należy podchodzić indywidualnie i w ten sposób wspomagać jego osobisty rozwój. Tym samym, do nauczania dzieci i do postępowania z człowiekiem „stosować należy prawo stopniowania i odcieni”<sup>1</sup>.

Podobna myśl napotkano w pedagogice (tzw. pedagogice terażniejszości, będącej zaprzeczeniem pedagogiki wyczekiwania), w której należy zwracać uwagę na prawo stopniowania, tzn. „nie można wszystkiego od razu”<sup>2</sup>. W pedagogicznym podejściu do dzieci i młodzieży, w stawianiu wymagań, należy respektować aktualny czas i ich możliwości na danym (teraźniejszym) etapie. Identyczny aspekt prawa stopniowania pojawia się w *Wtycznych dla młodzieżowo-powołaniowego duszpasterstwa redemptorystów*<sup>3</sup>, gdzie napisano, że, pomagając młodzieży w rozeznawaniu powołania, najpierw trzeba zorientować się, czy są oni już na etapie ugruntowanego chrześcijaństwa i poszukują konkretnie życia zakonnego, czy też trzeba im pomóc w odpowiedzi na podstawowe pytania życia. W dokumencie tym zaznaczono, że takie towarzyszenie to nie jest inny proces niż pomoc w rozeznawaniu powołania, „nie wchodzi tu w grę różne procesy, ale jeden proces na różnych etapach (prawo stopniowania)”<sup>4</sup>.

Tych kilka wzmianek nie dotyczy jednak teologii moralnej. Przeszukanie katalogów bibliotek nie przyniosło oczekiwanych rezultatów. Temat prawo stopniowania został zapisany jedynie w polskim tłumaczeniu *Familiaris consortio*, ale zważywszy, że stamtąd właśnie bierze początek – było to oczywiste. Nie zostały odnalezione w języku polskim żadne inne komentarze.

Z braku literatury polskojęzycznej sięgnięto do zawartości Biblioteki Teologii Moralnej na Alfonsianum w Rzymie. Tam, korzystając z nadzwyczajnej uprzejmości dyrektora biblioteki Alfonsianum, odszukano autorów piszących o prawie stopniowania. Książki i artykuły dotyczące tego tematu są w przeważającej większości w języku włoskim i hiszpańskim. Pojawiła się też jedna publikacja w języku francuskim oraz kilka w języku angielskim. Tłumaczenia z języka francuskiego dokonane zostały przez ks. dr. Krzysztofa Kietlińskiego, natomiast tłumaczenia z pozostałych języków – przez autora pracy.

<sup>1</sup> F. M. A. de Voltaire, *Myśli*, „Z czterystu dzieci, uczących się pilnie, kierowanych przez jednego nauczyciela, pięciu lub sześciu zaledwie czyni prawdziwe postępy. Znaczna większość uczy się miernie i pozostaje na zawsze – miernotą. Ale i do nich należy stosować prawo stopniowania i odcieni. Jednym słowem, tyle duchów – ile twarzy”, [www.racjonalista.pl/kk.pkp/s,1771](http://www.racjonalista.pl/kk.pkp/s,1771) (styczeń 2007).

<sup>2</sup> A. Lenarcik-Jurek, *Jak wychowywać?* [www.pspbrzenica.net/pliki/publikacje/alina.html](http://www.pspbrzenica.net/pliki/publikacje/alina.html) (marzec 2007).

<sup>3</sup> *Wtyczne dla młodzieżowo-powołaniowego duszpasterstwa redemptorystów*, [www.cssr.com/polski/whoarewe/secsAndComms/PGUR/Documents/sec.pgur-Linee-pl.shtml](http://www.cssr.com/polski/whoarewe/secsAndComms/PGUR/Documents/sec.pgur-Linee-pl.shtml) (styczeń 2007).

<sup>4</sup> *Tamże*.

W poniższym artykule przedstawimy znaczenie pojęcia „prawo stopniowania”. Często ukrywa się ono pod różnymi określeniami i używając ich nie zdajemy sobie sprawy, że u ich fundamentu stoi prawo stopniowania, a używane przez nas określenia są tylko jego synonimami. Skupimy się nad najczęściej powtarzającymi się, takimi jak: „fakt antropologiczny”, „pedagogia Boża”, „naśladowanie Chrystusa” czy też „droga moralna”. Wyjaśnimy kolejno istotę tych pojęć oraz ich związek z prawem stopniowania.

Pragniemy wyrazić gorące podziękowania wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do powstania tego artykułu i do jego aktualnego kształtu. Szczególne wyrazy wdzięczności należą się Don Cataldo Zuccaro, o. dr. Arturowi Filipowiczowi SJ, ks. dr. Krzysztofowi Kietlińskiemu i o. dr. Markowi Jeżowskiemu CMF służącym wieloma pożytecznymi wskazówkami i pomocą w tłumaczeniach, o. dr. Marianowi Sojce, otwierającemu podwoje Biblioteki na Anselmianum, oraz współsiostrom ze Zgromadzenia Misjonarek Klaretynek i wszystkim, którzy wspierali nas modlitwą, pomocą i bliskością.

## 1. Pojęcie prawa stopniowania w teologii moralnej

Aby móc o czymś mówić, należy najpierw dokładnie wyjaśnić używane pojęcia, gdyż inaczej może dojść do nieporozumień. Często ludzie, mówiąc o tym samym, używają innego języka i nie mogą się wzajemnie porozumieć. Aby tego uniknąć, wyjaśnimy czym jest prawo stopniowania oraz jak jest ono rozumiane w teologii moralnej XX w. Najpierw przyjrzymy się, dlaczego prawa stopniowania nie wolno mylić ze stopniowaniem prawa. Następnie, scharakteryzujemy poszczególne spojrzenia na to prawo. Jest to konieczne, gdyż często teologowie zastępują wyrażenie „prawo stopniowania” innymi synonimami, używa się takich wyrażen, jak „pedagogia Boga”, „pedagogia Kościoła”, „naśladowanie Chrystusa” (*sequela Christi*), „droga moralna”, „dojrzałe wzrastanie w moralności” czy nawet „kompromis moralny”. Ostatnie pojęcie zostanie pozostawione nieco na uboczu, gdyż może ono być tematem do zupełnie innej pracy. Przy pisaniu o prawie stopniowania nieuniknione będzie odwoływanie się do kompromisu moralnego, jednakże postaramy się zatrzymać tylko na tym, co będzie absolutnie konieczne.

## 2. Prawo stopniowania a stopniowanie prawa

Patrząc na samą nazwę „stopniowanie” kojarzy się ona z pewnymi etapami, ze stopniami, po których należy się wspinać. *Słownik Języka Polskiego* podaje, że „stopniować” to „zwiększać stopniowo nasilenie, szybkość czegoś; stosować gradację”<sup>5</sup>. Jednocześnie „stopniowo” to, według słownika, „nie od razu, powoli, po trochu”<sup>6</sup>. Już w tych dwóch definicjach, mimo że bez związku

<sup>5</sup> *Stopniować*, w: M. Szymczak (red.), *Słownik Języka Polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978, t. III, s. 340.

<sup>6</sup> *Stopniowo*, w: *tamże*, s. 340.

z teologią, zostaje ukazane doskonale, czym jest prawo stopniowania. To prawo, które poleca respektować zasadę kolejnych etapów, systematycznego, ale wolnego stawiania wymagań właściwych danemu etapowi rozwoju. Chodzi właśnie o to, by nie przerażać ani siebie, ani innych, całością prawa moralnego. Nie wymagać od nikogo (również od siebie) idealnego spełniania obowiązków chrześcijańskich „już, teraz, zaraz i natychmiast”.

Człowiek rozwija się stopniowo, powoli. Każdego dnia bardziej poznaje siebie, uczy się nowych rzeczy, udaje mu się osiągnąć więcej spośród wyznaczonych sobie ideałów. „Stopniowanie to proces zróżnicowany przez możliwości, tempo, zmiany, osiągnięcia i zdolności zachowania chrześcijańskiego”<sup>7</sup>. Chęć prawdziwego rozwoju moralnego i złączenie z nim prawdziwej zmiany życia musi dokonywać się stopniowo. Inaczej będzie to czysty faryzeizm, wypełnianie reguł zewnętrznych „na pokaz”. Nie będzie prawdziwej przemiany serca.

Wewnętrzna przemiana wymaga współpracy z Bogiem, a Bóg, jako najlepszy pedagog, nigdy nie wymaga od człowieka wszystkiego w jednej chwili. Zostanie to ukazane wyraźniej w dalszej części pracy, gdy mowa będzie o pedagogii Bożej oraz o tym, jak Bóg prowadził swój naród wybrany do rozpoznania Zbawiciela. Teraz jednak skoncentrujemy się na tym, czym jest prawo stopniowania samo w sobie.

Przedstawione przez profesora Zuccaro prawo stopniowania mieściło się zasadniczo w jednym zdaniu: „Czynić dzisiaj więcej niż wczoraj a jutro więcej niż dziś”<sup>8</sup>. Zdanie to, będące samym sednem, mogłoby zastąpić cały niniejszy artykuł. Ważne jest jednak zrozumienie, co znaczą te słowa, co należy czynić i w jaki sposób. Chodzi oczywiście o czynienie moralnego dobra, o takie dążenie do ideału, jakie tylko jest możliwe dla człowieka na obecnym etapie rozwoju, „to droga w kierunku dobra, która jest w zasięgu moich możliwości”<sup>9</sup>.

Ten „zasięg możliwości” to zdolność człowieka do przyjęcia, zrozumienia, wykonania czegoś. Warunkowany jest on wiekiem, inteligencją, stopniem znajomości rzeczy oraz środowiskiem życia czy też zdrowiem i zdolnościami. Mozart komponował swoje pierwsze sonaty, mając pięć lat. Dla większości osób napisanie choćby jednej linijki dzieła muzycznego będzie niewykonalne przez całe życie. Podobnie wartości, które są dla kogoś ideałem, mogą być dla danej osoby „w zasięgu ręki”, jeśli tylko wykaże ona odrobinę dobrej woli i samozaparcia. Jednocześnie inna osoba, mimo rozpoznania danej wartości jako ideału, nie jest w stanie go osiągnąć lub też wymaga to od niej więcej czasu, prób, często też popełnia więcej błędów, na których się uczy.

<sup>7</sup> M. Rubio, *El principio de gradualidad en el proyecto ético – pastoral cristiano*, „Moralia” 1981 nr 5, s. 151.

<sup>8</sup> C. Zuccaro, *Appunti per il corso di teologia morale – vita sessuale*, PUU, Rzym 2005, mps.

<sup>9</sup> *Tamże*.

„Innymi słowy, prawo stopniowania, zwane inaczej »stopniową drogą« to podążanie do pewnej mety. Nie oznacza jednak podejmowania się wszystkiego naraz. Nie można zobowiązywać się do tego, co jest poniżej możliwości, ale też nie można sięgać zbyt wysoko”<sup>10</sup>. W pierwszym przypadku byłoby to lenistwo duchowe, które samo w sobie jest złem moralnym. Lenistwo, patrząc katechizmowo, należące do katalogu siedmiu grzechów głównych, nie pomaga człowiekowi w rozwoju. Nie prowadzi go do pełni, do ideału, do tego, co „w gorze”. Lenistwo duchowe sprawia, że człowiek nie podejmuje wysiłku ulepszania swojego życia, czy też, jak w przypadku złe rozumianego prawa stopniowania, zatrzymuje się na etapie, który jest dla niego łatwy do osiągnięcia i nie stara się dać z siebie już nic więcej. Z powodu własnego lenistwa zatrzymuje się więc w drodze do świętości.

Druga ewentualność, czyli sięganie zbyt wysoko, ponad poziom aktualnych możliwości, prowadzi do kryzysu. Człowiek nigdy nie jest w stanie dać czegoś, czego sam nie ma. Nie można wymagać od niemowlęcia, żeby samodzielnie chodziło, ani od pięciolatka, by pisało pracę doktorską. Nie można wymagać od osoby, która sama nigdy nie doświadczyła szacunku i miłości od innych, by odnosiła się do ludzi z pełnym poszanowaniem i otaczała ich idealną miłością chrześcijańską. Proces ten wymaga wiele czasu i pracy nad sobą.

Wypada podkreślić, że nie oznacza to, iż można z moralności i jej zasad wybierać tylko to, co nam odpowiada, i co jesteśmy w stanie wypełnić. Byłoby to stopniowanie prawa, oznaczające relatywizm moralny, daleki od moralności ewangelicznej. „Prawo stopniowania nie może identyfikować się ze stopniowaniem prawa, jak gdyby były różne stopnie i formy reguł prawa Bożego dla ludzi w różnych sytuacjach.”<sup>11</sup> Nie można powiedzieć, że inne jest prawo moralne dla tych, którzy są bardziej „zaawansowani w wierze”, a inne dla „początkujących”. Nie ma innej moralności dla tych, którym jest łatwiej, z różnych powodów, żyć nauką Jezusa.

Nie istnieje inne prawo moralne dla Europejczyków, inne dla Afrykańczyków czy Azjatów, młodzieży czy dorosłych, żyjących obecnie czy w przyszłości. Istnieje jedno Prawo Boże obowiązujące wszystkich ludzi wszystkich wieków, bo Chrystus żył pośród ludzi największego przykazania – Miłości – i na zawsze pozostawił je do wprowadzania w życie, samemu potwierdzając jego prawdziwość śmiercią krzyżową.

„Prawo stopniowania, powinniśmy definiować jako jedyny akt Boga, który ukazuje się we wcieleniu, a to czyni nie do przyjęcia ideę stopniowania prawa”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Tamże*.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Homilia na zakończenie synodu biskupów poświęconego rodzinie*, 25 X 1980, [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1980/documents/hf\\_jp\\_ii\\_hom\\_19801025\\_conclusionone-sinodo.it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp_ii_hom_19801025_conclusionone-sinodo.it.html) (styczeń 2007).

<sup>12</sup> J. M. Lustiger, *Gradualità e conversione*, w: *La Familiaris Consortio - l'esortazione apostolica sulla famiglia nel commento di...*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1982, s. 43.

W słowach zapisanych przez kard. Lustigera ukazano, że nie można stopniować prawa, dostosowując je do warunków i możliwości ludzi. Stopniować można jedynie wymagania, które stawia przed człowiekiem prawo moralne. Lustiger pisze dalej: „Prawo (moralne) nie może nie być przez osobę wierzącą poznane, chciane i kochane w całości ono, bowiem objawia wolę Bożą i ukazuje Jego mądrość”<sup>13</sup>. Stopniowanie tego prawa, czyli wybieranie z niego tego, co aktualnie pasuje, byłoby stopniowaniem i wybieraniem woli Bożej. Nie byłoby więc zaufania i posłuszeństwa wobec Ojca, ale ludzie sami chcieliby być „jak Bóg”, decydując o tym, czego przestrzegać, a czego nie. Uczynionoby tym samym Prawo Boże obiektem naszych osądów i decyzji na temat tego, co jest słuszne, a co nie, biorąc pod uwagę tylko ludzkie doświadczenie<sup>14</sup>.

„Stopniowanie prawa i prawo stopniowania nie są jedynie dwoma różnymi rozwiązaniami w rozróżnieniu między wiarą a zwyczajami, ale raczej dwiema radykalnymi możliwościami, które pretendują do bycia celem takiego rozróżnienia. Tworzą, zarówno jedna jak i druga, dwa możliwe fundamenty, które wzajemnie się wykluczają – ponieważ ta druga rodzi się z wiary, podczas gdy pierwsza tę wiarę zaciemnia”<sup>15</sup>. Nie można zatem mylić prawa stopniowania ze stopniowaniem prawa. Mówiąc o prawie stopniowania, mamy na myśli taką sytuację, w której człowiek uznaje i przyjmuje za własne całe prawo moralne, a jednocześnie potrafi dojrzałe ocenić, ile z tej moralności, przy wszystkich swoich staraniach, jest w stanie obecnie wypełnić. Jednocześnie każdego dnia człowiek stara się o sięganie coraz wyżej. O doskonalenie się w życiu moralnym, czyli o zaangażowanie się na rzecz dobra.

Samo pojęcie stopniowalności wywodzi się z tego, że po II Soborze Watykańskim zaczęto zauważać powtarzające się często „jedno nowe wyrażenie synodalne: »stopniowanie«”<sup>16</sup>, „zaczęto mówić o odpowiednim stopniowaniu w zastosowaniu prawa moralnego”<sup>17</sup>. Zaczęto zauważać, że chociaż prawo moralne należy przyjąć w całości, to jednak konkretne wymagania należy dostosować do konkretnej osoby. Zwrócenie uwagi na człowieka i zwrot antropologiczny, który dokonał się szczególnie w XX w. sprawił, że nie dało się dłużej dostosowywać człowieka do średniowiecznych, scholastycznych praw i zasad. To oczywiście nie znaczy, że należy rezygnować z jakichkolwiek ideałów. Chrystusowe wezwanie do świętości, (czyli do ideału) jest wciąż aktualne i nigdy nie traci na ważności, jednakże zwrócenie uwagi na człowieka i rozwój antropologii (w bardzo szerokim znaczeniu) „zobowiązuje do potraktowania bardzo na serio psychologicznych struktur zachowania jako koniecznych uwa-

<sup>13</sup> Tamże, s. 32.

<sup>14</sup> Por. R. Garcia de Haro, *Gradualità della lege e la legge della gradualità*, w: tenże, *La procreazione responsabile*, Roma 1984, s. 5.

<sup>15</sup> Tamże, s. 2.

<sup>16</sup> M. Rubio, dz. cyt., s. 144.

<sup>17</sup> R. Garcia de Haro, dz. cyt., s. 1.



runkowań wzrostu moralnego osoby”<sup>18</sup>. Nie zwracając uwagi na to, co tworzy człowieka, można uczynić mu wiele krzywdy. Konieczne jest stopniowanie wymagań stawianych osobie w czasie jej wzrostu. Dotyczy to również wzrostu moralnego, zmierzającego do pełnej integracji osoby.

W ten sposób z pojęcia stopniowania prawa moralnego dochodzimy do prawa stopniowania, czyli do odpowiedniego stawiania wymagań, tak by nie były one ani zbyt niskie, ani zbyt wysokie. Podsumować możemy tę myśl słowami Ramona Garcia de Haro: „...nie wymagać wszystkiego od wszystkich, ale dostosować się do ich realnych możliwości”<sup>19</sup>.

### 3. Fakt antropologiczny

Prawo stopniowania związane jest nierozzerwalnie z człowiekiem. Rubio Melina stwierdza, że: „Znaczenie zasady (prawa) stopniowania może być oświeczone antropologicznymi założeniami, które je warunkują”<sup>20</sup>. Ponieważ prawo, którym się zajmujemy, dotyczy człowieka i jego postępowania, nie może być rozważane w oderwaniu od niego.

W ciągu wieków w nauce zwracano uwagę na człowieka pod różnymi względami. Starożytność doceniała przede wszystkim zdrowie, urodę i piękno ludzkiego ciała. Średniowiecze koncentrowało się na kontakcie człowieka z Bogiem i jego wnętrzu. Koniec średniowiecza i odrodzenie to czas, gdy zaczęto doceniać naukę, myślenie, rozwój intelektualny. Przyczynił się do tego rozwój uniwersytetów, wynalezienie druku oraz większa dostępność książek i szkolnictwa na poziomie podstawowym. Dalszy rozwój gospodarczy i postęp techniczny sprowadziły człowieka do „taniej siły roboczej” czy też do części społeczeństwa. Zapominano o jednostce i jej osobistej wartości. To powodowało sprzeciw ludzi wobec takiego traktowania i wraz z nadejściem mentalności postmodernistycznej człowiek zaczął wyobcowywać się ze społeczeństwa i podkreślać swoją inność. Tym, co się zaczęło liczyć, była wola jednostki, osobiste decyzje i osobiste myślenie, niebiorące pod uwagę racji innych ludzi. Pozostając samotnym, człowiek postmodernistyczny zagubił się w otaczającym go świecie. Nie zna już kierunku swojej drogi. Nie ma punktu odniesienia. Nie wie, co jest dobre, co złe. Cataldo Zuccaro pisze: „Człowiek postmodernistyczny nie jest już Abrahamem ale Odyseuszem”<sup>21</sup>, to znaczy, że nie zna celu swojej drogi, ale błąka się, szukając swego miejsca na tym świecie. Zuccaro wymienia trzy typy nowoczesnego człowieka, nazywając je kolejno: człowiek mocny, człowiek przestraszony i człowiek narcystyczny. Jest jeszcze czwarty typ człowieka – Jezus, Człowiek Nowy – ale o tym później. By dobrze

<sup>18</sup> C. Zuccaro, *Morale sessuale. Nuovo manuale di teologia morale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, s. 55.

<sup>19</sup> R. Garcia de Haro, dz. cyt., s. 1.

<sup>20</sup> Por. M. Rubio, dz. cyt., s. 146 nn.

<sup>21</sup> C. Zuccaro, *Appunti per il corso di teologia morale...*

zrozumieć, na jakiej koncepcji człowieka opiera się prawo stopniowania jako fakt antropologiczny zostaną teraz opisane krótko wymienione typy postmodernistycznego człowieka<sup>22</sup>.

**Człowiek mocny**, to człowiek, który nigdy się nie zatrzymuje. On może wszystko. Opierając się na rozumie i wiedzy, może rozwiązać wszystkie problemy swoje i otaczającego go świata. Człowiekiem rządzą jego pożądaniam i kaprysy. Czuje się on panem życia i śmierci. Wydaje mu się, że dzięki swojej wiedzy może rodzić życie i decydować o jego końcu. Chociaż tak naprawdę, człowiek starzeje się, ale nie umiera nigdy. Z pomocą medycyny i swoich ludzkich zdolności może przedłużać życie bez końca. Moc z ręki Boga przeszła w ręce człowieka.

**Człowiek przestraszony** to człowiek, który boi się jutra. Boi się przyszłości. Czując się mocnym i mogąc wszystko, człowiek zatracza poczucie sensu oczekiwania, tajemnicy. Przyszłość, która powinna napawać optymizmem i być oddechem pełnym nadziei, staje się dla niego przerażająca. Narodzenie i śmierć stają się zmorą, wymykają się człowiekowi spod kontroli. Bojąc się przyszłości, człowiek zatrzymuje się tylko na chwili obecnej tracąc tym samym marzenia i nadzieję.

**Człowiek narcystyczny**, jak w greckim micie o Narcyzie, to człowiek skierowany ku samemu sobie. Ceni tylko siebie i na siebie głównie zwraca uwagę. Zamyka się w sobie, uciekając przed rzeczywistością. Za wszelką cenę nie chce zauważać choroby ani śmierci, natomiast klonowanie uważa za ideał stworzenia drugiego „ja” lub też leczenia swoich chorób.

Gdyby zatrzymać się tylko na tych trzech koncepcjach człowieka, nie można by mówić o prawie stopniowania jako o fakcie antropologicznym. Oparcie się na takich koncepcjach antropologicznych byłoby całkowitym zafałszowaniem i złym rozumieniem rozważanego prawa. Konieczne jest więc spojrzenie na człowieka z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej. Punktem zwrotnym w tejże antropologii był II Sobór Watykański, który zaczął zwracać uwagę i doceniać osobę ludzką. Stawia on za wzór człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Jezus jako Nowy Człowiek to ten, który mocy i panowaniu przeciwstawia pokorę, zastraszeniu odwagę, a narcystycznemu podejściu do siebie służbę i oddanie się innym<sup>23</sup>. To zupełnie nowa koncepcja humanistyczna, która docenia godność osoby ludzkiej oraz mówi, że „człowiekiem jest się w każdym momencie, życia; człowiek to obraz antropologiczny dynamiczny i rozwijający się”<sup>24</sup>. Według II Soboru Watykańskiego, taki jest człowiek definiowany przez swoją odpowiedzialność wobec bliźnich i historii.

<sup>22</sup> Por. tenże, *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2003, s. 16-24.

<sup>23</sup> Por. *tamże*, s. 42-45; por. tenże, *Morale fondamentale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, s. 27-32.

<sup>24</sup> GS nr 55.

Mając przez oczyma zupełnie inny obraz człowieka, możemy nim oświecić znaczenie stopniowania, które nas interesuje. W koncepcji tego nowego humanizmu<sup>25</sup> człowiek jest rzeczywistością rozwojową, dynamiczną, ewolucyjną. A skoro ewolucyjną, to oczywiście zmieniająca się. To dlatego sytuacja człowieka wymaga dostosowania się do jego możliwości, ograniczeń, aspiracji i ideałów w zależności od tego, na jakim etapie rozwoju się znajduje. Koncepcja ta zakłada odpowiedzialność człowieka i jego świadome dążenie do ideału, do pełni człowieczeństwa (na wzór Chrystusa!). Nie ma tutaj mowy o lenistwie duchowym czy też o stopniowaniu prawa. Jednocześnie widać jasno, że to dążenie, obok swojego dynamizmu jest również stopniowe.

Człowiek wciąż i nieustannie przybliża się do ideału, do doskonałego wypełniania prawa moralnego. „Wędrówka” ta jest jednak stopniowa. Dostosowana do aktualnych możliwości człowieka. Adhortacja *Familiaris consortio* „uznaje za fakt antropologiczny wzrost osoby ludzkiej, biorąc pod uwagę również zasoby ran w człowieku (czasem nieuleczalnych) oraz, na planie globalnym, ucisk ciężaru i doświadczeń kultury”<sup>26</sup>. Człowiekowi doświadczanemu przeciwnościami i trudnościami życia, poranionemu grzechem i złem należy najpierw pomóc, a dopiero później stawiać jakiegokolwiek wymagania. Mówić człowiekowi o Ewangelii czy moralności można dopiero wtedy, gdy pozna się rzeczywistość, w której ów człowiek się znajduje.

Takiego podejścia do osoby ludzkiej uczymy się do Boga, który jako pierwszy szanuje człowieka. „Zbawczy plan Boga nie przeskakuje rzeczywistości, która warunkuje człowieka. Wręcz przeciwnie, szanuje fakty historyczne i warunki otoczenia: zmianę świata, postęp, technikę, ewolucję socjo-polityczną, pluralizm kultur itp., wszystkie te czynniki, które tworzą konkretnego i rzeczywistego człowieka”<sup>27</sup>. Szacunek dla osoby ludzkiej jest istotny w antropologii chrześcijańskiej. Jezus dawał przykład swoim życiem, że nie można przejść obojętnie obok nikogo, niezależnie do jego pochodzenia czy koloru skóry. Każdy, kto jest człowiekiem, ma własną godność i zasługuje na godne potraktowanie<sup>28</sup>. Bóg, szanując człowieka i jego godność, daje mu wolność. Tym samym daje mu czas do osiągnięcia ideału, do którego człowiek ma dążyć. Bóg nie stawia prawa ponad człowiekiem, nie czyni go ważniejszym od człowieka, zmuszając do wypełniania czegośkolwiek. Dostosowuje swoje wymagania do możliwości człowieka. Prawo stopniowania odwołuje się do tego samego szacunku. Gdyby wszystkich mierzyć tą samą miarą, podając suche zasady wypełniania prawa i nie zwracając zupełnie uwagi na ludzkie możliwości, prawo samo w sobie stałoby się najważniejsze. Postawionoby je ponad człowiekiem, czyniąc z niego jakby guru, którego należy bezgranicznie słuchać. Gdzie wtedy byłyby miłość i miłosierdzie

<sup>25</sup> Por. M. Rubio, dz. cyt., s. 146.

<sup>26</sup> J. M. Lustiger, dz. cyt., s. 39.

<sup>27</sup> M. Rubio, dz. cyt., s. 147.

<sup>28</sup> Por. Łk 10,30-37.

chrześcijańskie? Jak moglibyśmy nazywać się chrześcijanami, jeśli uczynilibyśmy coś przeciwnego do tego, czego uczył swoim życiem Jezus? „Zadanie moralne chrześcijanina nie zawiera się w wypełnianiu »norm«, ale w realizacji, z punktu widzenia człowieka (chrześcijanina) rzeczywistości zawsze konkretnej swojego człowieczeństwa, przez które objawia się wezwanie Boga”<sup>29</sup>.

Prawo stopniowania jest podstawą chrześcijańskiego traktowania człowieka, bo na niego przede wszystkim zwraca uwagę. „Koncept stopniowania opisuje uwarunkowania historyczne rozumowania i zachowania człowieka. Oczywiście, czerpie cały swój wymiar z objawienia ekonomii zbawienia, ale jest też wpisane w biologiczne zdeterminowanie, którego znakiem są narodziny, wzrost i śmierć”<sup>30</sup>.

Prawo stopniowania pochodzi od Boga, dlatego też, jak zostało zauważone w pierwszym podrozdziale, nie wolno zmieniać ani stopniować tego prawa, które On nam daje. Swój sens istnienia rozważane prawo czerpie ze zbawczego planu Boga. Wpisane jest jednak w naturę ludzką. Jest z człowiekiem nierozdzielnie związane i tym samym możemy nazywać prawo stopniowania faktem antropologicznym. „Prawo stopniowania jest realnie obecne w życiu każdego człowieka, tak jak i w życiu kultur i społeczeństw”<sup>31</sup>. Nikt nie rodzi się doskonały, nikt nie potrafi wszystkiego od samego początku swojego życia. Człowiek rozwija się fizycznie, intelektualnie, duchowo i również moralnie. Bóg, pragnąc szczęścia człowieka, wzywa go do bliskości ze sobą, do świętości, ale nie narzuca jej, tylko ją proponuje. Gdyby bowiem Stwórca nie pozostawił człowiekowi wolności, nie mogłoby być mowy o miłości, a przecież „Bóg jest Miłością”<sup>32</sup>.

Mówiąc o prawie stopniowania jako o fakcie antropologicznym bazujemy na chrześcijańskiej antropologii, na koncepcji nowego humanizmu, zakładającej, że człowiek jest istotą dynamiczną, dążącą do ideału, rozwijającą się. To prawo jest jednocześnie darem Boga, postępowaniem na Jego wzór. To właśnie Bóg, który prowadzi, uczy nas cierpliwości i szacunku dla człowieka.

#### 4. Pedagogia Boża

Prawo stopniowania jest „wyrażeniem miłości delikatnej i wiecznej, którą Bóg prowadzi swoje stworzenia do szczęścia”<sup>33</sup>. To cierpliwa i miłosierna pedagogia Boga prowadzi człowieka stopniowo przez rozwój fizyczny, intelektualny i duchowy, aż do świętości. Dlatego też wielu teologów piszących o prawie stopniowania nazywa je pedagogią Bożą. M. Rubio tłumaczy to wyrażenie jako „drogę w kierunku pełni chrześcijańskiej dojrzałości”. W jego przekonaniu,

<sup>29</sup> J. Fuchs, *Responsabilità personale e norma morale*, Edizioni Dehoniana, Bologna 1978, s. 123.

<sup>30</sup> J. M. Lustiger, dz. cyt., s. 34.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 50.

<sup>32</sup> 1 J 4,8.

<sup>33</sup> G. Irrazábal, *La ley de la gradualidad como cambio de paradigma*, „Moralia” 2004 nr 27, s. 171.

„postępująca pedagogia Boża to przejście drogi w kierunku pełni chrześcijańskiej dojrzałości, w wierze, bez nadwężania rzeczywistych możliwości osoby, a nawet szukając harmonii między wymaganiami praktyki chrześcijańskiej a możliwościami (i zasobami) człowieka jako takiego”<sup>34</sup>. Człowiek dąży do pełni swojej osoby, do pełni dojrzałości. Dzieje się to zawsze z Bożą pomocą, gdyż sami nic nie możemy uczynić. Konieczna jest do tego wiara, czyli przyjęcie Bożej pomocy i otwarcie się na nią. Konieczna jest chęć współpracy z łaską. Bóg, jako doskonały wychowawca i pedagog, nie zmusza człowieka do tego, co w obecnej chwili przerasta jego siły, co więcej, stara się dostosować swoje przesłanie do możliwości danej osoby. Prawo stopniowania jest takim właśnie dostosowaniem wymagań praktyki chrześcijańskiej do możliwości i zdolności człowieka. Oczywiście, jak zaznaczono wcześniej, nie polega ono na wybieraniu z chrześcijaństwa tego, co łatwe i przyjemne, „okrawając” tym samym Boży plan zbawienia i wolę Bożą. Ideał świętości, który Bóg stawia przez człowiekiem obowiązuje wszystkich i w całości. Różne są jednak do niego drogi dojścia i różny jest czas, w którym człowiek zdolny jest przyjąć Boże wymagania w całości. „Sensu stopniowania należy szukać w całościowym kontekście planu zbawienia, ponieważ Bóg objawiał się stopniowo”<sup>35</sup>. Widać jasno, że stopniowanie ma sens tylko wtedy, gdy bierzemy pod uwagę całość planu zbawienia.

Bóg, w całej swojej pełni objawiał się człowiekowi w historii zbawienia. Jednocześnie, nie objawił się cały w jednym momencie i jednej osobie. „Historia zbawienia dokonywała się etapami”<sup>36</sup>. W rozdziale drugim zobaczymy dokładnie, w jaki sposób Bóg prowadził swój naród wybrany, lecz już tutaj warto przypomnieć wydarzenia i osoby najbardziej charakterystyczne dla stopniowego objawiania się Boga.

Bóg objawia się Abrahamowi jako Bóg jedyny i wierny. Nie mówi o sobie nic więcej! Swoje imię, Jahwe, objawia dopiero Mojżeszowi. Zbawiciela zaczyna obiecywać przez proroków i to też w formie alegorii, zapowiedzi dostosowanych do ówczesnego sposobu myślenia. O tym, że zbawienie dokona się przez śmierć i zmartwychwstanie, mówi sam Jezus wiele tysięcy lat po Abrahamie! Gdyby Bóg całość swojego planu zbawienia przedstawił Abramowi, z pewnością niewiele by on z tego zrozumiał, a może i odrzuciłby Boga, którego nie byłby w stanie „umiejszczyć” w swojej mentalności i pojmowaniu rzeczywistości. To stopniowe objawianie się Boga nie oznacza, że to Bóg się zmieniał i najpierw był po prostu „Jedynym”, później „wymyślił” sobie imię, a wreszcie postanowił posłać swojego Syna na odpuszczenie grzechów. Bóg w swojej naturze jest niezmienny. Od początku przewidział cały plan zbawienia. Nie może „stopniować” sam siebie. Jest zawsze pełnią. Objawiał jednak z siebie tylko tyle, ile był w stanie zrozumieć człowiek, do którego objawienie było skierowane.

<sup>34</sup> M. Rubio, dz. cyt., s. 149.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 149.

<sup>36</sup> L. Melina, *Moral entre la crisis y la renovación*, Eiunsa, Madrid 1998, s. 121.

„Pedagogia Boża identyfikuje się, więc z konkretną historią, rozumianą ewidentnie jako historyczna droga mocy Ducha Świętego i wszystkich darów łaski darowanych konkretnym ludziom po to, by oni, krok po kroku, stawali się przemienieni i uświęceni obecnością Boga, który w nich działa”<sup>37</sup>. Bóg, który pragnie szczęścia i zbawienia każdego człowieka, obdarza go swoją łaską i prowadzi krok po kroku do świętości. Trafnie tę myśl, w odniesieniu do prawa stopniowania, podsumowuje Garcia de Haro pisząc: „Prawo stopniowania jest właśnie wyrażeniem tej pedagogii, która ukazuje się w drodze, jaką Bóg każe przebyć swojemu ludowi”<sup>38</sup>. Cierpliwy i miłosierny Ojciec oraz doskonały Pedagog, prowadzi człowieka powoli i stopniowo, tak by go nie zniechęcić do siebie ani do świętości. Patrzy na człowieka w jego historii. Dlatego też w prawie stopniowania „chodzi o spojrzenie na człowieka w historii, o człowieka będącego pod okiem Stworzyciela, który objawia się swemu stworzeniu”<sup>39</sup>.

To Boże prowadzenie, Jego pedagogia, nie polega na tym, że Bóg robi wszystko za człowieka. Gdyby nosić dziecko całe życie na rękach, nigdy nie nauczyłoby się chodzić. Wyręczenie wychowanka jest złem, ponieważ nie pozwala mu się rozwijać. Maria Montessori, słynna lekarz-pedagog żyjąca na przełomie XIX i XX w., mówiła, że główna zasada pedagogiczna brzmi: „Pomóż mi zrobić to samemu”<sup>40</sup>. Bóg z pewnością jest doskonalszym pedagogiem od Marii Montessori i zasadę konieczności współpracy człowieka przewidział od zawsze. Dlatego też Bóg w swojej pedagogii angażuje człowieka do współpracy z łaską. „Pedagogia Boża polega na walce, którą Bóg wyzwała w człowieku, walce, w której człowiek otrzymuje swoją wolność, stając się zarówno fundamentalnie sobą samym jak i radykalnie rodzi się z Boga”<sup>41</sup>. Z pomocą Bożej łaski człowiek jest zdolny do rozwoju. Staje się wartościowym człowiekiem, przyjmując jednocześnie Boże wymagania i „rodząc się z Boga”.

Mówiąc o Bożej pedagogii i Bożym prowadzeniu, nie można pominąć prawa stopniowania, ponieważ zasada stopniowania ukazuje się jako stała, która umiejscawia nas w hermeneutycznym kluczu, pozwalającym nam poruszać się w konkretnej praktyce chrześcijaństwa, szczególnie etyczno-pastoralnej, z pedagogicznym zrozumieniem właściwym dla zbawczego planu Boga”<sup>42</sup>. W cytowanym fragmencie przykuwają uwagę trzy ważne prawdy. Otóż, po pierwsze, zasada stopniowania, jest pewną stałą. Nie zmienia się w zależności od spojrzenia teologicznego czy filozoficznego. Po drugie, pomijając prawo (zasadę) stopniowania nie możemy patrzeć na praktykę życia chrześcijańskiego. Brakuje

<sup>37</sup> J. M. Lustiger, dz. cyt., s. 42.

<sup>38</sup> R. Garcia de Haro, dz. cyt., s. 9.

<sup>39</sup> J. M. Lustiger, dz. cyt., s. 34.

<sup>40</sup> J. Jordan, *Rola nauczyciela w systemie Montessori*, [www.montessori.pl/indexg.html](http://www.montessori.pl/indexg.html).

<sup>41</sup> J. M. Lustiger, dz. cyt., s. 42.

<sup>42</sup> M. Rubio, dz. cyt., s. 145.

nam bowiem „hermeneutycznego klucza”, czyli punktu odniesienia. Klucza do rozumienia chrześcijaństwa i jego przeżywania. Po trzecie wreszcie, pedagogiczne spojrzenie na człowieka (szczególnie w dziedzinie etyki) jest właściwe dla zbawczego planu Boga. W nim zawiera się i z niego bierze początek.

Bożą pedagogię, która jak widać jest niezbędna do właściwego traktowania człowieka, przyjął Kościół w swoim nauczaniu. To, czego Kościół naucza w dziedzinie wiary, moralności czy etyki, nie może być przeciwne Bożemu objawieniu i woli Bożej. Skoro więc w działaniu Boga zauważamy Jego pedagogiczne, stopniowe prowadzenie, tym bardziej Kościół musi być wierny tej zasadzie. Kardynał Lustiger streszcza tę prawdę słowami: „Pedagogia Kościoła, – która musi mieć potwierdzenie w pedagogii Bożej – jest posłuszna przede wszystkim logice pokolenia i działaniu samego Boga. Kościół jest wychowawczynią i matką, a nie cwany opiekunem, który działa z przebiegłością. Kościół wypełnia w ten sposób misję, która została mu powierzona przez Boskie ojcostwo. (...) Kościół realizuje swoje zadanie macierzyńskie tylko w posłuszeństwie łasce, która go tworzy, w wierności miłosierdziu, którego sam jest manifestacją i instrumentem”<sup>43</sup>. Kościół, jako dobra matka, realizując powierzone mu zadania zgodnie z wolą Ojca, podchodzi do swoich dzieci z łagodnością i miłosierdziem. Stawia wymagania na poziomie możliwości. Nie „zasypuje” wiernych w jednej chwili całością prawa moralnego, ale przyjmuje w swoim nauczaniu zasadę stopniowania. Ważne jest też, że „konkretna pedagogia Kościoła, jest zawsze połączona i nierozdzielona od jego nauczania (doktryny)”<sup>44</sup>. Kościół wierny Bożemu Prawu i swojej doktrynie przedstawia jasno, jakie są jego wymagania, jednak ich realizację dostosowuje do aktualnego stanu człowieka i jego możliwości.

Zobaczyliśmy wyraźnie, że Boża pedagogia, o której czytamy w dziełach teologów i do której odwołuje się Kościół w swoim nauczaniu, jest niczym więcej, jak tylko inną nazwą prawa stopniowania, którym się zajmujemy. Co więcej, prawo stopniowania bierze swój początek i swój sens właśnie z Bożej pedagogii i Bożego prowadzenia.

## 5. Naśladowanie Chrystusa

Prawo stopniowania jest rzeczywistością nierozzerwalnie związaną z osobą człowieka. Bierze swój początek w postępowaniu na wzór Boga Ojca, stosując Jego pedagogię. W artykule kard. Lustigera znajdujemy jeszcze inną nazwę dla prawa stopniowania, czytamy tam, że „naśladowanie Chrystusa, kroczenie za Chrystusem to kolejny model stopniowania”<sup>45</sup>. Takiego samego wyrażenia używa Garcia de Haro pisząc: „Prawo stopniowania ukazuje się również w drodze, na której uczniowie naśladowują Chrystusa”<sup>46</sup>. Według obydwu cytowanych

<sup>43</sup> J. M. Lustiger, dz. cyt., s. 44.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 39.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 46.

<sup>46</sup> R. Garcia de Haro, dz. cyt., s. 9.

autorów, prawo stopniowania jest naśladowaniem Chrystusa. Jezus, powołując swoich apostołów, by z nim byli i uczyli się od Niego, mówi jasno „Pójdźcie za mną”<sup>47</sup>. Wzywa ludzi, którzy mają stać się jego uczniami, a później fundament Kościoła, do naśladowania Go. II Sobór Watykański ukazał, że podstawą moralności chrześcijańskiej jest osoba Chrystusa, który wkracza w dzisiejszy świat, i co więcej, wzywa do naśladowania Go, do pójścia za Nim<sup>48</sup>. „Wyrażenie »wyruszyć za...«, »iść z tyłu za...« oznacza, w języku NT: »zostać czymś uczniem«”<sup>49</sup>.

Nie od razu jednak Jezus wyjawia apostołom całość swojego nauczania. Nie mówi im o swojej męce i śmierci pierwszego dnia, gdy tylko się spotkali. Wręcz przeciwnie, zaczyna od umocnienia wiary apostołów, od ukazania im swego Bóstwa. Zaczyna od cudów i nauczania o miłości Ojca, a dopiero później porusza tematy związane z męką i śmiercią krzyżową. Nawet wtedy jeszcze trudno było apostołom to zrozumieć. Jezus ukazuje Prawdę stopniowo, tak by mogła ona zostać przyjęta przez ludzi, z którymi rozmawia i wśród których żyje.

Trzeba jednak zauważyć, że Jezus nie pomija w swoim nauczaniu niczego, co uważa za ważne. Nie przemilcza tematów związanych ze swoją męką, cierpieniem i śmiercią, bojąc się, że uczniowie odejdą. Wychowuje ich do tego, by byli w stanie zrozumieć i przyjąć z odwagą ciężar krzyża. „Pedagogia Jezusa ma swoje centrum w odkupieńczej męce i zmartwychwstaniu. Jezus zaprasza swoich uczniów, aby Go naśladowali”<sup>50</sup>. Stopniowo, krok po kroku i dzień po dniu, Jezus kieruje wzrok uczniów na kolejne aspekty swojej misji, zapraszając do naśladowania Go aż po krzyż. Tego ma się uczyć chrześcijanin – naśladowania Jezus aż po krzyż. Często krzyżem dla osoby wierzącej jest zachowywanie prawa moralnego i nakazów etycznych Kościoła.

Przyjęcie w całości wymagań Kościoła (a tym samym Chrystusa) wymaga od człowieka mocnego zaparcia się siebie. „Stopniowanie, powinno oświecać, poczynając od samego podmiotu, stopniową drogę pełni, na której i jedynie, na której, słowa jak »ofiara«, »krzyż«, »łaska« zdobywają sens (znaczenie) ludzki i boski”<sup>51</sup>.

Przyjęcie przez człowieka tego, co trudne, musi odbywać się stopniowo, podobnie jak rozumienie tych słów, które przytacza Irrazábal. Droga chrześcijanina ma prowadzić do pełni, a na tej drodze konieczne jest kroczenie za Jezusem i to aż do ostatnich konsekwencji.

Nie jest to łatwe. Jezus mówił apostołom o ofierze i krzyżu przez trzy lata, a w chwili Jego śmierci, na Golgocie, pozostał tylko Jan. Bóg jest jednak

<sup>47</sup> Mk 1,17.

<sup>48</sup> Por. J. Fuchs, *Human values and christian morality*, Gill and Macmillan Ltd. Dublin 1970, s. 56.

<sup>49</sup> J. M. Lustiger, dz. cyt., s. 46.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 49.

<sup>51</sup> G. Irrazábal, dz. cyt., s. 190.



cierpliwy, ma czas dla każdego i jak pisze Miguel Rubio: „Należy poszukiwać drogi w kierunku pełni dojrzałości wiary z taką cierpliwością, z jaką również Pan nas szuka”<sup>52</sup>. Kolejny raz widać jasno, że tym, który uczy nas prawa stopniowania, jest sam Pan i czyni to swoim życiem i swoim przykładem. Kroczenie Jego śladami (naśladowanie Jezusa) jest postępowaniem tak jak On, tym samym jest stopniowym kroczeniem w kierunku pełni. Jezus w swoim nauczaniu nie znosi żadnej normy, tylko je pogłębia i doprowadza do perfekcji<sup>53</sup>. Tak samo również prawo stopniowania idzie w kierunku norm, by wydoskonalać ich przestrzeganie w świetle prawa ducha, a nie litery.

Istotne jest, by zwrócić uwagę jeszcze na jedno. Otóż, Jezus nikogo nie zmusza do pójścia za Nim. On tylko proponuje. To człowiek sam decyduje, czy chce dążyć do pełni (świętości) naśladowując Mistrza czy też nie. „Prawo stopniowania (...) jest to droga, która dla podmiotu nie jest dostępna wcześniej (z założenia), ale sam podmiot musi ją rozeznąć i »skonstruować«”<sup>54</sup>. Tej drogi nikt nie może człowiekowi wyznaczyć. Każda osoba jest zupełnie inna, inne są jej możliwości, a jak zostało napisane wcześniej, prawo stopniowania związane jest nierozdzielnie z człowiekiem i dostosowuje się zawsze do jego możliwości osobistych.

## 6. Wzrastanie w moralności

Prawo stopniowania, różnie rozumiane i obecne w różnych sytuacjach, przedstawia się nam jako fakt związany nierozdzielnie z człowiekiem. Jest jednak jednocześnie zgodne z Bożą pedagogią wobec nas i naśladowaniem Chrystusa. Można więc spojrzeć na nie zarówno od strony Boga, jak i od strony człowieka. Obydwa te spojrzenia uzupełniają się wzajemnie. Wiemy już, jak wygląda prawo stopniowania w świetle osoby Boga, który powołuje nas do realizacji tego prawa w życiu chrześcijańskim, szczególnie powołując nas do naśladowania Jego Syna. Przyjrzyjmy się teraz jak rozumieć prawo stopniowania patrząc na nie od strony powoływanego człowieka. Człowieka, który chce świadomie wzrastać w swoim człowieczeństwie i świętości, człowieka, który świadomie kroczy ku swojej pełni.

Wśród autorów piszących o prawie stopniowania spotykamy się z określeniami „drogi moralnej”, czy też inaczej, „wzrastania w moralności”. Nie tyle chodzi tutaj o całkowite zidentyfikowanie prawa stopniowania z moralnym wzrostem człowieka i jego życiowej drogi moralnej, ile raczej ukazuje się nam konieczność związku tych dwóch rzeczywistości. Człowiek, który prawdziwie chce wzrastać w swoim rozwoju moralnym, według prawa, którym zajmujemy się w tej pracy, powinien czynić to stopniowo. W pierwszym podrozdziale zostało już wyjaśnione, jakie są niebezpieczeństwa odrzucenia prawa stopniowania

<sup>52</sup> M. Rubio, dz. cyt., s. 152.

<sup>53</sup> A. You, *La loi de gradualité: une nouveauté en moral?* Paris 1991, s. 83.

<sup>54</sup> G. Irrazábal, dz. cyt., s. 181.

i niestosowania go. Przypomnijmy, że grozi to bądź to lenistwem duchowym i ignorancją, bądź też kryzysem i załamaniem. W prawie stopniowania, jak pisze M. Rubio, „chodzi o przejście drogi w kierunku pełni dojrzałości chrześcijańskiej w wierze, bez nadwężania (wysilania) rzeczywistych możliwości osoby, co więcej, szukając harmonii między wymaganiami praktyki chrześcijańskiej a zdolnościami i możliwościami odpowiedzi człowieka jako takiego”<sup>55</sup>. Kolejny raz widać, że dążenie do świętości, do której powołany jest przecież każdy chrześcijanin, jest drogą. Jest to droga, na której nie można nadwężać sił ludzkich. Patrząc nieustannie w stronę ideału należy szukać tego, co w danej chwili możliwe jest do osiągnięcia przez konkretną osobę.

Droga stopni, która jest jedyną drogą prowadzącą człowieka do pełni jego rozwoju moralnego, nie jest jednak drogą przypadkową, którą człowiek może kroczyć według własnego upodobania. Jest ona dokładnie określona i, jak pisze Tettamanzi, „wymaga szczerego pragnienia, by poznawać wciąż lepiej wartości, które Prawo Boże ustanawia i popiera oraz woli prawej i wspaniałomyślniej (szczodrej) do wcielenia ich w konkretne wybory życia”<sup>56</sup>.

Prawo stopniowania zakłada dobrowolność i pewną dojrzałość ze strony człowieka. Dojrzałość, która uzdalnia do nieustannego poszukiwania i poznawania Prawa Bożego oraz wartości, do których ono nas wzywa i które popiera. Po poznaniu tych wartości konieczna jest również chęć przyjęcia ich i zastosowania w życiu codziennym, w konkretnych wyborach podejmowanych każdego dnia. W dużej mierze wzrost moralny człowieka zależy do niego samego. Od jego chęci podjęcia wysiłku, by wkroczyć na drogę stopniowania i konsekwentnie nią podążać.

„Widać jasno, że stopniowanie jest określone przede wszystkim, jako zrozumienie wartości przez człowieka, który jako podmiot historyczny, potrzebuje wzrastać dzień po dniu. To jest stopniowanie wzrostu”<sup>57</sup>. W powyższym cytacie warto zauważyć, że człowiek „potrzebuje wzrastać dzień po dniu”. Wzrastanie jest koniecznością, potrzebą człowieka, bez której nie może on zrealizować w pełni swego człowieczeństwa. Gdyby była to praca z psychologii, można by w tym miejscu odwoływać się do takich autorów, jak Maslow, Rogers czy Adler, którzy ukazałyby jeszcze jaśniej i dobitniej tę prawdę. Ponieważ jednak zajmujemy się tutaj prawem stopniowania, a nie dojrzałością osoby ludzkiej, nie będziemy oddalać się od tematu. Poprzestańmy więc tylko na zauważeniu faktu, że wzrastanie człowieka jest koniecznością i musi dokonywać się stopniowo. Cytowany już Irrazábal pisze, w jaki sposób ma się ten stopniowy wzrost dokonywać: „Stopniowanie wzrostu moralnego powinno wyrażać się w stopniowym przybliżaniu się do prawa”<sup>58</sup>. Do tego prawa, które pochodzi

<sup>55</sup> M. Rubio, dz. cyt., s. 149.

<sup>56</sup> D. Tettamanzi, *L'esortazione sulla famiglia Familiaris Consortio*, Editrice Massimo, Milano 1982, s. 183.

<sup>57</sup> G. Irrazábal, dz. cyt., s. 171.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 173.

od Boga i nie jest nam dane, by nas pognębić, ale z miłości do człowieka, by chronić go przed złem, zgodnie z najtroskliwszym prowadzeniem Ojca w Jego Boskiej pedagogii.

To prawo jest nie tylko suchą literą, której bezwarunkowo ma się trzymać osoba ludzka. Irrazabál twierdzi, że jeśli stopniowanie wypełniania prawa rozumiemy w szerszym kontekście, nie tylko jego litery, ale też wzrostu człowieka, można dopuścić, pod pewnymi warunkami, takie zachowania, które, nie przystając w prawdzie do litery prawa, przyczyniają się do postępu moralnego osoby<sup>59</sup>. Gdyby tutaj urwać myśl cytowanego teologa, byłoby to zafałszowaniem obrazu prawa stopniowania. Można by bowiem zrozumieć, że zmiana spojrzenia na wypełnianie prawa z jego litery na podmiot, który je wypełnia, pozwala dopuszczać wszelkie zachowania człowieka. Sprzeczne jest to zarówno z całą nauką teologii moralnej na temat dobra i zła, jak i z tym, co kryje się za prawem stopniowania. Konieczne jest, zatem dodanie zakończenia cytowanej myśli. Otóż, dopuszczenie takich a nie innych zachowań osoby ludzkiej „możliwe jest tylko wtedy, gdy podejmowane działanie znajduje się wewnątrz ograniczeń moralnych podmiotu”.

Innymi słowy, możliwe jest tylko wtedy, gdy człowiek, starając się najusilniej, nie jest w stanie uczynić na danym etapie swojego rozwoju nic więcej ponad to, co czyni. Uwaga ta jest bardzo ważna w kontekście całego prawa stopniowania, a szczególnie, gdy spoglądamy na nie od strony człowieka, jego rozwoju i drogi moralnej, którą ma w życiu do pokonania. Konieczne jest, by przy mówieniu o rozwoju moralnym człowieka zwracać uwagę nie tylko na początek i koniec jego drogi, czyli punkt wyjścia i doskonałość osiągniętą według wszelkich możliwych kryteriów, ale również na pośrednie etapy tego wzrastania. Tak jak w każdej wędrówce liczą się nie tylko start i meta, ale też wszystkie odcinki drogi, gdyż od niech zależy dotarcie do celu, tak też w przypadku drogi moralnej, ważny jest każdy kolejny „stopień”, każdy, nawet najmniejszy, wysiłek. Oczywiście jest, że nie można zatrzymywać się długo na żadnym etapie, gdyż wtedy uniemożliwia się dotarcie do celu, jednak kolejne „stopnie” czy też etapy, są same w sobie pozytywne. „W perspektywie, która uprzywilejowuje stopniowanie wzrostu, etapy pośrednie mają sens moralnie pozytywny, chociaż ograniczony. Ten wzrost, w efekcie, nie jest rozumiany tylko jako nawrócenie się od grzechu, ale w sensie szerszym przegrupowanie zdolności moralnych, które zakłada poszanowanie wartości, zdolności rozumowania moralnego, formacji zwyczajowych zalet itd. Każdy etap respektowałby trwałe charakter prawa w odniesieniu do aktualnych możliwości podmiotu”<sup>60</sup>. Każdy etap, stopień, na którym człowiek się zatrzymuje, jest dla niego okazją do tego, by na nowo przyjrzeć się swoim możliwościom, wartościom i zdolnościom moralnym po to, by móc wyruszyć dalej zgodnie ze swoim rozpoznanym poziomem możliwości.

<sup>59</sup> Por. *tamże*, s. 172.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 174.

Trzeba też pamiętać, że człowiek jest tylko człowiekiem i nie jest doskonały, dlatego „prawo stopniowania wymaga rozpoznania i nauczania, że wzrost chrześcijański wymaga ofiary i że upadki dalekie są od prowadzenia do braku zaufania, ale powinny popychać i motywować do ponownego podjęcia walki z większą pokorą i zaufaniem łasce”<sup>61</sup>. Droga moralna nie jest drogą łatwą. Upadki są czymś normalnym, nie potyka się tylko ten, kto nigdzie nie idzie. Trzeba jednak pamiętać, że drogą, prowadzącą wzwyż, prowadzi nas sam Bóg i dlatego pełni wiary i ufności mamy podnosić się za każdym razem i wyruszać dalej, nieustannie wpatrzeni w Niego, w ideał świętości. Jezus pełen jest cierpliwości, z którą na nas czeka i z którą szuka nas, gdy potykamy się i zrezygnowani odchodzimy od Niego. To dlatego Miguel Rubio pisze dobitnie, że „idąc za prawem stopniowania kapłani i małżonkowie nie tworzą fałszywego rozdźwięku między doktryną i praktyką pastoralną, ale szukają drogi ku pełni dojrzałości chrześcijańskiej z taką samą cierpliwością, z jaką i Pan szuka człowieka”<sup>62</sup>.

\* \* \*

W powyższym artykule staraliśmy się dać odpowiedź na pytanie: Czym jest prawo stopniowania? Opisując je oraz jakie jest jego ujęcie w pracach współczesnych teologów, przedstawiona została także jego aktualność dla praktyki teologii moralnej początków XXI w. Ukazaliśmy właściwe rozumienie prawa stopniowania. Wyjaśniliśmy, że nie można mylić go ze stopniowaniem prawa, gdyż wtedy będzie to czyn moralnie niedozwolony. Z prawa Bożego nie można bowiem wybierać sobie tylko tego, co dla nas dogodne i przyjemne. Prawo moralne jest jedno i to samo dla wszystkich, konieczne jest jednak odpowiednie dostosowanie jego wymagań do aktualnej sytuacji konkretnego człowieka.

To dostosowanie jest właśnie skutkiem zastosowania prawa stopniowania.

Podsumowując całość, zbierzmy to, co najistotniejsze do dobrego poznania i zrozumienia prawa stopniowania.

1. Najkrótsza definicja prawa stopniowania brzmi: „Czynić dzisiaj więcej niż wczoraj, a jutro więcej niż dzisiaj”. Mowa jest tutaj o czynieniu moralnego dobra i zdążaniu do ideału w taki sposób, w jaki tylko jest to możliwe dla jednostki na danym etapie jej rozwoju.

2. Prawa stopniowania nie można mylić ze stopniowaniem prawa. Nie można wybierać z Prawa Bożego, z prawa moralnego tylko tego, co człowiekowi odpowiada i pasuje. Stopniować można wymagania w realizacji całości prawa, ale nie samo prawo.

3. Prawo stopniowania jest faktem antropologicznym, to znaczy, że związane jest nierozzerwalnie z człowiekiem, na którego należy spojrzeć z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej. W antropologii tej wzorem człowieczeń-

<sup>61</sup> R. Garcia de Haro, dz. cyt., s. 16.

<sup>62</sup> M. Rubio, dz. cyt., s. 152.

stwa jest Chrystus, a osoba ludzka jest jednostką pełną godności, dynamiczną i rozwijającą się.

4. Wielu teologów piszących o prawie stopniowania nazywa je pedagogią Bożą. Bóg prowadzi człowieka do pełni chrześcijańskiej dojrzałości, objawiając się stopniowo w historii zbawienia i ukazując człowiekowi tyle ze swojego majestatu, ile jest on w stanie przyjąć i zrozumieć.

5. Naśladowanie Chrystusa jest, według kard. Lustigera, kolejnym modelem stopniowania. Uczniowie podążając za Chrystusem, pokonują kolejne etapy rozwoju, zbliżając się do zrozumienia Jego osoby i posłannictwa. Sam Jezus w swoim nauczaniu (szczególnie w Kazaniu na Górze i w dialogach z uczniami) wychowuje uczniów stopniowo do naśladowania Go i głoszenia Ewangelii aż po krzyż.

6. Z prawem stopniowania wiąże się droga moralna człowieka i jego wzrastanie w moralności. Do pełni dojrzałości chrześcijańskiej należy dojść bez nadwężania rzeczywistych możliwości osoby, by nie wywołać u niej kryzysu wiary lub odrzucenia Boga i Jego zasad.

7. Prawo stopniowania zakłada wolność i dobrowolność ze strony człowieka oraz jego szczerze zaangażowanie w poszukiwaniu ideału, dobra i świętości. Powinno ono wyrażać się w stopniowym przybliżaniu się do prawa.

8. Według prawa stopniowania, możliwe jest dopuszczenie zachowań człowieka niezgodnych z ideałem moralności, o ile działanie to znajduje się wewnątrz ograniczeń moralnych podmiotu. Innymi słowy, człowiek, starając się najusilniej wypełniać doskonale prawo moralne, nie jest w stanie uczynić tego na obecnym etapie swojego rozwoju.

W powyższym artykule ukazane zostało prawo stopniowania. Jest to temat, którym niewiele się do tej pory zajmowano w teologii moralnej, a wśród polskich teologów nie był on w ogóle podejmowany. Najwięcej obcojęzycznych opracowań dotyczy komentarza do *Familiaris consortio* i spojrzenia na życie małżeńskie, dojrzałe rodzicielstwo i seksualność. W opracowaniach K. Demmera i jego ucznia, C. Zuccaro, odkrywamy nieco inne spojrzenie na to prawo. Spojrzenie szersze, dotyczące rozwoju człowieka, dynamiki jego rozwoju moralnego, pojęcia grzechu ciężkiego, opcji fundamentalnej, traktowania człowieka itp. Podobne spojrzenie na prawo stopniowania występuje również wśród innych teologów XX w. Mamy nadzieję, że na tym nie zakończy się rozwój refleksji na temat prawa stopniowania, ale, że będzie ono wciąż lepiej poznawane i, nade wszystko, wprowadzane w życie.

## What is the *Law of Gradualism*?

### SUMMARY

1. The Concept of the *Law of Gradualism* in Moral Theology. 2. The *Law of Gradualism* and the Gradation of law. 3. The Anthropological Fact. 4. Divine Pedagogy. 5. The Imitation of Christ. 6. Growth in Morality.

One can speak of the Law of Gradualism within the context of many disciplines. In theology it is perhaps most readily associated with moral theology. During the Synod on the Family in 1980, this term was used for the first time in official documents of the Church. The consolidation of the use of this concept occurs in no. 34 of *Familiaris Consortio*. For the last twenty years a theological discussion has raged concerning the legitimacy of this law and its understanding. It is remarkable that this discussion has not featured in Polish language literature whereas Italian and Spanish-speaking theologians have waged authentic „scholarly battles” on this question.

1. The *Law of Gradualism* is often applied in practice without explicit consciousness that one is doing so. It often goes by other names.

2. The gradation of law is not the same as the *Law of Gradualism*. The terms may seem similar. However, they refer to completely different, sometimes even contradictory, realities. The first is damaging and a moral evil; the second is a practice of the Church and serves the human person.

3. The *Law of Gradualism* is linked to the human person and cannot be considered or interpreted in abstraction from the person. It is definitely an anthropological fact which loses its sense if discussed merely theoretically without reference to a living person.

4. The delicate and eternal love which God bestows upon His people reveals itself within Salvation History. The way by which man is lead by adapting demands to his capabilities is the *Law of Gradualism*.

5. Just like the Father, Jesus does not reveal everything to his disciples all at once. He knows they would not be ready to receive and understand it. He gradually shows them the truth concerning His own person; the disciples follow Jesus in a gradual way. In the words of Garcia de Haro: “*The Law of Gradualism reveals itself on the way along which the disciples imitate Christ.*”

6. The *Law of Gradualism* implies the moral growth of the human person. It means that concrete human persons mature towards a perfect moral stance, taking into account their life situation and personal limitations.

The theme of the *Law of Gradualism* is interesting, important and useful for moral theology. It is a shame that it is so little known, and that most theologians apply it without knowing, as it is hidden behind many synonyms. These are discussed and explained in the article.





## **Postulat służebnej ekonomii w wymiarze gospodarki międzynarodowej. Reorganizacja stosunków Wschód-Zachód**

WITOLD SOKOŁOWSKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny, sekcja Bobolanum  
Warszawa

Przyczyną ekonomicznego niedorozwoju nie jest jedynie zapóźnienie krajów Trzeciego Świata czy też aktualna niesprawiedliwość reguł gospodarczej wymiany handlowej. Magisterium twierdzi, że wpływ na nie miał również – i nadal ma – „obraz polityczny, znamieny dla okresu historycznego po drugiej wojnie światowej”<sup>1</sup>.

167

### **1. Demony historii**

Obraz ten, rezultat konferencji w Jałcie i Poczdamie, polegał na podziale na dwa przeciwstawne bloki: administrowany przez Moskwę Wschód i poddany wpływowi Waszyngtonu Zachód. Przeciwstawne najpierw politycznie. Jak wyjaśnia Jan Paweł II: „Każdy blok odnajduje swą tożsamość w systemie organizacji społecznej i sprawowania władzy, który usiłuje być alternatywą drugiego... Na Zachodzie istnieje system czerpiący historycznie inspirację z zasad kapitalizmu liberalnego, który rozwinął się w ubiegłym stuleciu wraz z procesem uprzemysłowienia; na Wschodzie istnieje system czerpiący inspirację z kolektywizmu marksistowskiego, który powstał z interpretacji położenia klas proletariackich, dokonanej w świetle specyficznego odczytania dziejów”<sup>2</sup>. Jest też współzawodnictwo militarne: „Przeciwstawność ideologiczna, która

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 20, w: DNSK II, s. 33. Zob. Encyklika *Centesimus annus*, nr 18nr, w: *tamże*, s. 382nr. Dodajmy, że poprzedni papież także dostrzegali konflikt w stosunkach Wschód-Zachód. Zob. tekst konferencji kard. Casaroli, sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej, wygłoszony w imieniu Pawła VI do przedstawicieli Instytutu Studiów Polityki Międzynarodowej, 20 I 1972, DC 1972, s. 416-423. Zob. Paweł VI, *Przemówienie do prezydenta Geralda Forda*, 3 VI 1975, OR (wersja włoska) z 25 VI 1975 r., s. 1.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, SRS, nr 20, 33-34.



sprzyja systemom i antagonistycznym ośrodkom władzy, przy użyciu własnych form propagandy i wpajania przekonań, doprowadziła nieuchronnie do rosnącej przeciwstawności militarnej, dając początek dwom blokom uzbrojonych potęg, nieufnych wobec siebie i lękających się przewagi drugiego”<sup>3</sup>.

Owa sytuacja zbrojnego pokoju stanowiła dla Kościoła jeden z głównych dramatów współczesnego świata. Była „szaleństwem” i zarazem „niesprawiedliwością”<sup>4</sup>.

Szaleństwem, gdyż, dążąc do doskonalenia własnego systemu obrony, każdy z protagonistów doprowadza do nagromadzenia gigantycznej potęgi nuklearnej. Nawet w obecnej sytuacji kruchych politycznych układów ciągle istnieje możliwość zbrojnych rozwiązań. Kolejni papieże przez dziesięciolecia jednoznacznie twierdzili, że Apokalipsa nie jest wcale tak odległą i nierealną przyszłością. Zdarza się, że jest krwawą terażniejszością. Jan XXIII pisał, że „narody żyją w ustawicznym strachu, jakby w obliczu nawałnicy, która może rozpętać się w każdej chwili z potworną siłą”<sup>5</sup>. Paweł VI również wskazywał na „realne ryzyko katastrofy”<sup>6</sup>. Wreszcie Jan Paweł II ostrzegał, że „równowaga zastraszenia kryje w sobie realne niebezpieczeństwo eksplozji, osiągnięcia potencjału zdolnego unicestwić całe życie na naszej planecie”<sup>7</sup>.

Niesprawiedliwość idzie w parze z niedorzecznością. Eskalacja zbrojeń prowadzi do przeznaczania coraz poważniejszych nakładów budżetowych na obronę. Konsekwencją jest oczywiście radykalne ograniczanie programów finansowania rozwoju krajów ubogich. Analizę tę przeprowadza soborowa konstytucja *Gaudium et spes*: „Wyścig zbrojeń – piszą ojcowie soborowi – stanowi najgroźniejszą plagę ludzkości, a równocześnie nieznośną krzywdę dla ubogich... Wtedy, gdy na produkcję wciąż nowych rodzajów broni wydaje się przeogromne sumy pieniężne, nie można skutecznie zaradzić tyłu dzisiejszym niedostatkom ludzi na całym świecie”<sup>8</sup>. Jan Paweł II podejmuje ten sam argument: „Dzisiaj, w praktyce, zasoby i inwestycje przeznaczone do produkcji broni umożliwiają każdemu z tych bloków osiągnięcie przewagi nad drugim i zapewnienia w ten sposób własnego bezpieczeństwa. To wykrzywienie, stanowiące ich »grzech pierworodny«, utrudnia swobodne wypełnienie obowiązków solidarności wobec ludów pragnących osiągnąć pełny rozwój tym narodom, które w aspekcie historycznym, ekonomicznym i politycznym mogłyby odgry-

<sup>3</sup> *Tamże*.

<sup>4</sup> Zob. PAWEŁ VI, *Dokument Stolicy Świętej na temat całkowitego rozbrojenia adresowany do specjalnej Komisji ONZ do spraw rozbrojenia*, 12 XII 1975, DC 1976, s. 604-610.

<sup>5</sup> Jan XXIII, PT, nr 111.

<sup>6</sup> Paweł VI, *Orędzie do uczestników Konferencji rozbrojeniowej ONZ, 6 VI 1978*, w: *Paweł VI. Nauczanie społeczne 1976-1978/2*, Odiss, s. 131.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Orędzie do uczestników Sesji specjalnej ONZ w sprawie rozbrojenia, 7 VI 1982*, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1982/1*, s. 149.

<sup>8</sup> GS, nr 81/2 i 3. Problem poruszony już przez Jana XXIII, PT, nr 109.

wać przodującą rolę”<sup>9</sup>. Tak więc mamy do czynienia z okrutnym paradoksem: „Nawet jeśli nagromadzona broń (przynajmniej w wymiarze planetarnym) nie jest używana, jednak nadal albo zabija ubogich, albo też pozwala im umierać z głodu z racji ogromnej ceny”<sup>10</sup>.

W całym okresie powojennym, aż po pamiętny 1989 r.<sup>11</sup>, kolejni papieże z mocą nauczali, że dla dobra całej ludzkości położyć kres owej logice opozycyjnych bloków. Skończyć z „zimną wojną, »pokojowym« współistnieniem”. Państwa Wschodu i Zachodu muszą zaprzestać patrzenia na siebie jak na wrogów i ponad ideologicznymi różnicami podjąć wysiłek wzajemnego pojednania. W jaki sposób kościelna hierarchia zamierzała doprowadzić do ich definitywnego zbliżenia? Magisterium sugerowało dwie propozycje.

Po pierwsze, wzywało państwa obu bloków do jak najszybszego podjęcia działań rozbrojeniowych. Po drugie, zapraszało je – i nadal to czyni – do wchodzenia w federacje państw w ramach współdziałających międzynarodowych organizacji. Tym samym będą mogły wspólnie pracować na rzecz budowania trwałego pokoju.

## 2. Strategia rozbrojenia

Uderza ostrożność, z jaką Kościół wypowiadał się na ten temat. Dokumenty Stolicy Apostolskiej w tej tematyce dalekie są od radykalizmu na przykład partii zielonych. Wskazują raczej drogę stopniowej i zrównoważonej polityki.

### 2.1. Stopniowa strategia<sup>12</sup>

W kontekście tzw. zimnej wojny Magisterium uważało, że natychmiastowe i całkowite rozbrojenie jest niemożliwe do przeprowadzenia. Dlatego zdrowy rozsądek nakłada wymóg stopniowania procesu. Państwa powinny przede wszystkim podjąć decyzję o „powstrzymaniu wzrostu potencjału wojennego”<sup>13</sup>. Byłoby dobrze, gdyby za tym pierwszym krokiem szło „zmniejszenie zapasów broni”. Trzecim etapem, wieńczącym niejako podjęty wysiłek, byłaby „całkowita likwidacja” zbrojnych arsenałów<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *SRS*, nr 23, 277-278; *CA*, nr 18.

<sup>10</sup> Paweł VI, *Orędzie do uczestników Konferencji rozbrojeniowej ONZ, 6 VI 1978*, s. 134.

<sup>11</sup> Zob. Jan Paweł II, *CA*, rozdz. III.

<sup>12</sup> Pojęcie „stopniowości” pojawia się w większości papieskich tekstów na temat rozbrojenia. Zob. Paweł VI, *Przemówienie na temat nierozprzestrzeniania broni jądrowej, 25 II 1971*, DC 1971, s. 256; *Orędzie do członków Konferencji ONZ na temat rozbrojenia, 6 VI 1978*, w: *Paweł VI-Odiss: 1976-1978/2*, s. 133; Jan Paweł II, *Orędzie do uczestników Sesji specjalnej ONZ w sprawie rozbrojenia, 7 VI 1982*, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1982/1*, s. 151.

<sup>13</sup> Jan XXIII, *PT*, nr 113.

<sup>14</sup> *Tamże*.

To stanowisko, które zwolennik Kanta określiłby „permissywistycznym”<sup>15</sup>, może dziwić. Przecież, w pewnym sensie, upoważnia ono podmiot do przekroczenia normy moralnej oraz – przynajmniej na pewien czas – oddalenia kategorycznego imperatywu czynienia dobrze. Kościół uzasadnia swe stanowisko<sup>16</sup>.

Po pierwsze, Magisterium odwołuje się do konieczności wzięcia pod uwagę historycznych obciążeń. Jeśli sztuka uprawiania polityki powinna z jednej strony unikać nieetycznej przebiegłości Machiavellego, z drugiej jednak nie może utożsamiać się z dogmatyzmem Savonaroli. Mając ciągle na uwadze cel, do którego trzeba dążyć, należy mieć świadomość, iż rzeczywistość stawia rozmaite opory, dlatego potrzeba czasu, by wprowadzić w życie niezbędne modyfikacje. Od zakończenia II wojny światowej, z wrogością słowną, ale i ogniem „wojen *per procura*”<sup>17</sup>, stoją naprzeciw sobie dwa bloki. Czy miałby wystarczyć jeden dekret, by zamknąć debatę i wyciszyć nieufności? Jest to niemożliwe. Dialog będzie rezultatem długiej drogi.

Stanowisko Kościoła odwołuje się do jeszcze innej motywacji, tym razem natury ekonomicznej. Dobrobyt krajów Północy w dużej mierze ma swe źródło w ich przemyśle zbrojeniowym. Dlatego też każda próba radykalnego rozbrojenia doprowadziłaby do zachwiania ekonomicznej równowagi krajów bogatych i – konsekwentnie – do wstrzymania i tak już kruchej pomocy krajom ubogim. Zło zastąpione zostałoby jeszcze większym złem. Natomiast wprowadzenie odpowiedniej gradacji eliminowania środków militarnych stwarza przed państwami wysoko rozwiniętymi szansę wypracowania właściwej polityki przekwalifikowującej całą narodową gospodarkę<sup>18</sup>.

## 2. 2. *Zrównoważona strategia*<sup>19</sup>

Organizacje pacyfistyczne i niektóre odłamy europejskiego socjalizmu<sup>20</sup> wyrażają swe poparcie dla pewnych form jednostronnego rozbrojenia.

<sup>15</sup> Zob. w tym względzie myśl Kanta wyłożoną w jego dziele *Projekt wieczystego pokoju* (pierwsze wydanie: *Zum ewigen Frieden*, Königsberg 1795) Otto Kehrbach, Leipzig 1881; wyd. polskie: *O wieczystym pokoju*, Warszawa 1924; M. J. Siemek, *Projekt Wiecznego pokoju a Kantowski etos nowoczesnej wolności politycznej*, w: J. Garewicz et al. (red.), *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, Warszawa 1995.

<sup>16</sup> Zob. R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, Warszawa 1989.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, SRS, nr 20.

<sup>18</sup> Zob. Paweł VI, *Dokument Stolicy Apostolskiej w sprawie powszechnego rozbrojenia, 12 XII 1975*, DC 1976, s. 607-608.

<sup>19</sup> Termin użyty w; tenże, *Orędzie do członków Konferencji rozbrojeniowej ONZ, 6 VI 1978*, s. 138.

<sup>20</sup> Weźmy na przykład brytyjską Labour Party czy niektóre frakcje niemieckiej socjaldemokracji.

Nie jest to katolicki punkt widzenia. Tym, którzy, często wywodząc się z innych środowisk<sup>21</sup>, ponaglają Zachód do czynienia „proroczych kroków”, Kościół nie waha się odpowiedzieć, iż tym samym stają oni po stronie „bardzo naiwnej polityki”<sup>22</sup>. W soborowej konstytucji czytamy: „Żeby rozbrojenie faktycznie się zaczęło, żeby postępowało oczywiście nie jednostronnie, ale równomiernie, zgodnie z umową, trzeba, aby było zabezpieczone naprawdę skutecznymi gwarancjami”<sup>23</sup>. W tym krótkim fragmencie zostały wypowiedziane trzy kluczowe propozycje.

1. Rozbrojenie musi być rezultatem umowy, prowadzonych negocjacji.
2. Proces rozbrojenia winien postępować równomiernie.
3. Rozbrojenie powinno być poddane kontroli komisji nadzorczych obu stron.

Co więcej, jak pisze Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1999 r.*, „rozbrojenie powinno obejmować również zakaz stosowania tych rodzajów broni, które powodują szczególnie ciężkie okaleczenia lub uderzają w sposób ślepy i niekontrolowany, a także min przeciwpiechotnych, małych, nieludzkich i podstępnych narzędzi zbrodni, które ranią i zabijają ludzi jeszcze na długo po zakończeniu działań wojennych”<sup>24</sup>.

Do tych instytucjonalnych wskazówek dołączone są bardziej konkretne uwagi skierowane pod adresem politycznych przywódców. Niejako przejmując propozycję Kanta zawartą w jego *Projekcie wiecznego pokoju z 1795 r.*, Kościół wzywa ich do podjęcia negocjacji „bez jakichkolwiek wcześniejszych uprzedzeń”. Ich obowiązkiem jest podanie jasnych i prawdziwych informacji drugiej stronie rozbrojeniowych rokowań<sup>25</sup>. Ponadto, Magisterium żąda od polityków, by realizowali podpisane umowy bez żadnych ograniczeń. W mocy pozostaje zasada Grocjusza: *pacta sunt servanda*<sup>26</sup> (raz podpisane traktaty muszą być przestrzegane). Odwołując się do powyższych norm zachowania, Kościół twierdzi, że trwałość międzynarodowych umów pokojowych zależy przede wszystkim od obopólnego zaufania i otwartego dialogu.

Jawi się tu jeszcze inny problem. Dlaczego Kościół sprzeciwia się unilateralnemu<sup>27</sup> przedsięwzięciom?

<sup>21</sup> Zob. na ten temat, E. Pace, *Les mouvements pacifistes en Italie*, wystąpienie na forum Międzynarodowej Konferencji Socjologów Religii, Louvain (Belgia), 19 VIII 1985.

<sup>22</sup> Paweł VI, *Przemówienie do środowiska kombatantów Europy*, 20 XI 1972, DC 1972, s. 64-65.

<sup>23</sup> GS, nr 82/1.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1999*, nr 11, „Acta Apostolicae Sedis” 1999 nr 91, s. 385-386.

<sup>25</sup> Zob. na przykład, Paweł VI, *Przemówienie do wojskowych*, 23 XI 1975, DC 1975, s. 1060.

<sup>26</sup> Tenże, *Orędzie na światowy dzień pokoju, 1 I 1976*, w: *Paweł VI-Odiss: 1976-1978/1*, s. 17.

<sup>27</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć, iż to właśnie stanowisko hierarchii było kontestowane przez niektórych biskupów i to nie tylko osamotnionych malkontentów, jak

Nie jest to oczywiście w żadnej mierze związane z jakimś tajemnym za-interesowaniem wojną ze strony Magisterium. W żadnych kościelnych tekstach nie znajdziemy jakichkolwiek wpływów idei Hegla. Przekonanie, zgodnie z którym przemoc, będąc odpowiedzią na ukryte plany Opatrzności, prowadzi do zrealizowania Idei<sup>28</sup>, jest zupełnie obce doktrynie Kościoła. Nawet teza kantowska, iż dzięki wybiegowi umysłu konflikt nieuchronnie zamienia się w swe przeciwieństwo, to znaczy pojednanie<sup>29</sup>, nie znajduje prawa obecności w papieskim nauczaniu. W gruncie rzeczy, ma ono w sobie coś z apollinińskiego ducha: stojąc z dala od niespokojnych „stalowych burz”, Kościół zawsze ukazuje wojnę jako czas nieszczęścia, cierpienia i strat<sup>30</sup>, a jej rezultaty nie są w stanie rozwiązać nadal istniejących konfliktów<sup>31</sup>.

Czy wobec tego należy zaprzestać własnej obrony? Oczywiście nie. Unikając pokusy demonstrowania „postawy gladiatorów” – o której pisze Thomas Hobbes<sup>32</sup> – jako modelu państwa, dążąc też do głębszego przekonania narodów, iż jedynie „pokój przyniesie wielkie dobra (dotyczące) wszystkich ludzi, rodzin, narodów, wreszcie całej rodziny człowieczej”<sup>33</sup>, nie powinno się jednocześnie osłabiać systemu obronnego, niezbędnego w przypadku agresji. Znane są raczej takiego stanowiska. W rozumieniu Kościoła, powszechna wspólnota ludzka składa się z wielości różniących się między sobą narodów. Tak jak każda ludzka osoba, poszczególne narody mają prawo do życia w wolności. Mają też więc obowiązek samoobrony w przypadku niesprawiedliwych żądań z zewnątrz. Państwo, które doprowadziłoby do jednostronnego rozbrojenia i tym samym wystawiło na ryzyko wchłonięcia lub podbicia przez drugi blok, w sposób poważny naruszyłoby stanowienie prawa naturalnego. Popęłiłoby, jak mówi Paweł VI, „przestępstwo zaniedbania obrony”<sup>34</sup>.

Spróbujmy obecnie uchwycić główne wątki katolickiej doktryny w tej skomplikowanej kwestii.

---

np. bp Jacques Gaillot z Francji. W 1983 r. biskupi amerykańscy wydali głośny list pasterski, w którym zwracali się do rządu USA z propozycją podjęcia unilateralnych decyzji rozbrojeniowych.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 37n.

<sup>29</sup> I. Kant, dz. cyt.

<sup>30</sup> „Barbarzyństwo”, „poniżający stan człowieczeństwa”, „okrucieństwo”, „okropności wojny” – oto terminy określające wojnę w dokumentach kościelnych; zob. GS, nr 79.

<sup>31</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie przed pomnikiem Pokoju w Hiroszynie, 25 II 1981*, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1981*, s. 376: „Wojna nie jest metodą rozwiązywania sporów”.

<sup>32</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, t. I, Warszawa 1954, s. 13.

<sup>33</sup> Jan XXIII, PT, nr 116.

<sup>34</sup> Paweł VI, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1976*, w: *Paweł VI-Odiss: 1976-1978/1*, s. 7.

Pierwsze stwierdzenie: biorąc pod uwagę „stan natury”<sup>35</sup>, w jakim znajduje się nasza planeta, należy uznać prawo narodów do koniecznej militarnej obrony<sup>36</sup>. Natomiast w obliczu bezpośredniego zagrożenia, polityczni przywódcy są nawet uprawnieni, poza jednostkowymi przypadkami „zasadniczych obiekcji co do posługiwania się bronią”<sup>37</sup>, do tworzenia godnego zaufania systemu zbrojnej obrony. Aktualnie, obok broni konwencjonalnej dopuszcza się również posiadanie broni nuklearnej. Ten stan rzeczy niesie oczywiście z sobą uzasadniony niepokój: „W obecnych warunkach odstraszenie oparte na równowadze, traktowane oczywiście nie jako cel sam w sobie, lecz jako etap na drodze do stopniowego rozbrojenia, może być jeszcze uważane za moralnie dopuszczalne”<sup>38</sup>. Pozostając niedoskonałe, może wszakże powstrzymać dynamikę agresji i przyczynić się do utrzymania niepodległości pokojowo nastawionych narodów.

Czy więc, skoro papieże przyjmują możliwość posiadania broni nuklearnej, godzą się też na jej ewentualne użycie? Odpowiedź jest negatywna. To prawda, że wbrew temu, co twierdzili niektórzy autorzy, Kościół nie zawsze, od strony samej zasady, odżegnywał się od idei sprawiedliwej wojny. Jest on przekonany, że zagrożony w swych życiowych interesach lub terytorialnej integralności kraj, może w majestacie prawa, „byle tylko wpieryw wyczerpano wszystkie środki pokojowych rokowań”<sup>39</sup>, prowadzić wojnę<sup>40</sup> z zachowaniem wszelkich zasad prawa

<sup>35</sup> To bardzo kantowskie wyrażenie pochodzi z: P.-J. Jullien, *Morale, conscience et force de frappe*, „Masses Ouvrières”, 1965 nr 217, s. 6-16.

<sup>36</sup> GS, nr 79/4. Przypomnijmy też słynną wypowiedź Pawła VI z jego orędzia wygłoszonego na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ 4 X 1965, w: DNSK I, s. 310: „Dopóki człowiek będzie istotą słabą, zmienną, a nawet złą, jaką często się okazuje, broń defensywna będzie, niestety, niezbędna”. Zob. Papieska Rada *Iustitia et Pax, Il commercio internazionale delle armi (Międzynarodowy handel bronią)*, Liberia Editrice Vaticana, Watykan 1994, s. 13. Mowa jest w tym dokumencie o tzw. zasadzie wystarczalności, według której „państwo może posiadać jedynie środki niezbędne dla swojej słusznej obrony”.

<sup>37</sup> GS, nr 78/5; Synod 1971, IM, nr 42.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Orędzie do uczestników II sesji specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ w sprawie rozbrojenia, 7 VI 1982*, w: tenże, *Nauczanie papieskie V (1982)*, t. 2, Poznań 1996. Paweł VI bronił tej samej idei w swym *Orędziu do uczestników konferencji ONZ na temat rozbrojenia, 6 VI 1978*, w: *Paweł VI-Odiss: 1978*, s. 132: „»Równowaga strachu« mogła i może jeszcze przez pewien czas służyć uniknięciu najgorszego”. Nie można więc zgodzić się z opinią J. Freunda, który stara się wykazać, że wypowiedzi Kościoła na temat pokoju są nacechowane „eterycznym ewangelizmem”; J. Freund, *La paix, la foi et l'Eglise*, „Social Compass” 1974, nr 1, s. 433-451.

<sup>39</sup> GS, nr 79/4. Mowa jest w nim o negocjacjach i mediacji.

<sup>40</sup> Na temat teorii wojny sprawiedliwej zob. W. J. Burghardt, *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*, Kraków 2006; J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2003; A. Zwoliński, *Wojna. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2003, rozdz. XIV, s. 333-352. Przypomnijmy, że w tomistycznej

międzynarodowego w odniesieniu do ludności cywilnej i jeńców wojennych<sup>41</sup>. Wojna może być sprawiedliwa jedynie pod warunkiem iż zachowana zostanie zasada „proporcjonalności między poczynionymi szkodami a wartościami, które pragnie się zachować”<sup>42</sup>. Działania odwetowe są dozwolone jedynie wówczas, gdy nie powodują większych zniszczeń od tych, których chciano uniknąć. A tak właśnie jest w przypadku wojny atomowej. Jest ona nieprzewidywalna w swych skutkach. Niesie z sobą ryzyko unicestwienia „wszelkiego życia społecznego i ludzkiego”<sup>43</sup>. W konsekwencji, skoro szkody poczynione przez użycie broni atomowej są nieporównywalnie większe od szkód wyrządzonych z powodu naruszenia integralności narodu, przywódcy polityczni są wezwani do tego, aby nigdy nie posunęli się do zapoczątkowania procesu wojny nuklearnej. Broń nuklearna ma jedynie spełniać funkcję broni odstraszania, zaś w razie agresji, „prawo i obowiązek obrony pozostaje aktywnym, choć bez przejawów przemocy, oporem wobec niesprawiedliwej agresji”<sup>44</sup>.

Kościół nie ogranicza się jednak do tej – poniekąd ambiwalentnej – aprobaty procesu rozbrojeniowego. Skoro „pokój równowagi” stoi w hierarchii wartości wyżej od „pokoju hegemonii”<sup>45</sup>, może być odbierany jedynie jako mniejsze zło. Powiedzieliśmy wcześniej, że jest on drogi i ryzykowny. Powoduje klimat permanentnego strachu przed możliwą eksplozją. Z tego właśnie wypływa moralny obowiązek rozbrojenia etapami, na drodze umów, ale w realny sposób. Jest to pierwszy etap drogi prowadzącej do pojednania między rywalizującymi blokami, a w konsekwencji do tego, co św. Augustyn nazywał *tranquillitas ordinis*<sup>46</sup>, pokojem płynącym z ładu, to znaczy sytuacją, która – jak pisze Benedykt XVI – „ostatecznie pozwala szanować i realizować w pełni prawdę o człowieku”<sup>47</sup>

---

doktrynie, wojna określana jest jako „sprawiedliwa” wówczas, gdy odpowiada sprawiedliwej przyczynie, jest prowadzona z prawą intencją oraz szanuje zasadę „proporcjonalności środków i celów”. Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2309. Zob. też dokument Komisji Papieskiej *Iustitia et Pax* z 1976 r. zatytułowany *Stolica Apostolska a rozbrojenie*, w: <http://www.kns.gower.pl/stolica/rozbrojenie.htm>.

<sup>41</sup> GS, nr 79-80.

<sup>42</sup> Zasadę tę, podaną już przez Piusa XII, podejmuje Paweł VI, *Dokument adresowany do specjalnego Komitetu ONZ do spraw rozbrojenia*, 12 XII 1975, s. 606. Zob. Jan XXIII, PT, nr 127 i Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, 2VI 1980, w: DNSK II, s. 148.

<sup>43</sup> Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1982, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1982/1*, s. 17.

<sup>44</sup> Paweł VI, *Dokument na temat rozbrojenia adresowany do ONZ*, s. 606.

<sup>45</sup> Kategorie zapożyczone od R. Aron, *Pokój i wojna między narodami*, Warszawa 1995.

<sup>46</sup> Augustyn, *De Civitate Dei*, XIX, s. 13.

<sup>47</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2006.

Podsumowując, można jedynie przyłączyć się do analizy przeprowadzonej już w 1965 r. przez René Coste: „Doktryna »sprawiedliwej wojny« nie jest zapoznana... Może być zastosowana także i dzisiaj, gdyż mimo wszystko prowadzi do potępienia owej grożącej nam szaleńczej wojny oraz... wskazuje na konieczność radykalnych zmian opartych na pokoju ludzkich serc”<sup>48</sup>.

### 3. Federacja państw

Czy jednak rozwiązanie konfliktu Wschód-Zachód zależy wyłącznie od obopólnego zlikwidowania nuklearnych arsenałów? Innymi słowy, czy wystarczy się rozbroić, by nastał definitywny pokój? Kościół jest innego zdania; prawdziwy pokój może zrodzić się jedynie jako wynik międzynarodowego przeorganizowania się, trwała zgoda pomiędzy narodami uzależniona jest od stworzenia ponadpaństwowych przestrzeni spotkań, dialogu, a także decyzji. Paweł VI jest o tym głęboko przekonany: „Do wymogu rozbrojenia należy dodać utworzenie nowego porządku międzynarodowego zdolnego wyeliminować wojny i ich przyczyny”<sup>49</sup>.

W jaki sposób możliwe jest zrealizowanie owego światowego porządku? Kościół przedstawia dwie, wzajemnie uzupełniające się propozycje. Z jednej strony należy doprowadzić do zjednoczenia podzielonej ciągle jeszcze sztucznymi granicami Europy. Z drugiej natomiast, utworzyć ogólnoswiatową instytucję zdolną regulować stosunki między poszczególnymi państwami.

#### 3. 1. Zjednoczona Europa

Powszechnie wiadomo, że już Pius XII w czasie swego pontyfikatu przyczynił się znacznie do podtrzymania i rozwinięcia idei zjednoczonej Europy. Opierając się co prawda na modelu Świętego Imperium<sup>50</sup>, jednoznacznie opowiadał się (wbrew gaullistowskiej koncepcji konfederacji) za jedną zintegrowaną Europą, w łonie której poszczególne państwa „przyjęłyby zasadę delegowania pewnej części własnej suwerenności na rzecz ponadnarodowego organizmu”<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> R. Coste, *La construction de la paix à l'ère atomique*, „Nouvelle revue théologique”, 1965, s. 732-734. Zob. też, J. T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton, University Press 1981; G. Weigel, *Tranquillitas Ordinis. The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*, Oxford 1987.

<sup>49</sup> Paweł VI, *Orędzie do członków Konferencji rozbrojeniowej ONZ, 6 VI 1978*, w: *Paweł VI-Odiss: 1976-1978/2*, s. 133.

<sup>50</sup> To stanowisko przysporzy papieżowi wielu opozycjonistów w łonie samego Kościoła katolickiego, np. zwolenników tzw. francuskiej tradycji – tradycji naznaczonej galkanizmem. Pojawiają się zarzuty o chęć tworzenia jakiejś watykańskiej Europy. Zob. J. Hours, *L'idée européenne devant la tradition française*, „Cahier nr 22 du Centre catholique des Intellectuels français”, luty 1958.

<sup>51</sup> Pius XII, cyt. przez J.-M. Mayeur, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIXe – XXe siècles*, A. Colin, Paris 1980, s. 227.



Jego następcy podążają tą samą drogą. Soborowi papieże nie negują konieczności dalszego tworzenia sieci konsultacyjnych, dyskusyjnych i prawnych instytucji, które kształtują dzisiejszy obraz Europy. Europejska Wspólnota Gospodarcza, Europejski Trybunał Praw Człowieka, Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Rada Europy, Unia Europejska stanowią instytucje, które należy powitać jako pozytywne osiągnięcia ludzkiego geniuszu. Na czym te osiągnięcia polegają? Po pierwsze mamy do czynienia z osiągnięciami natury ekonomicznej. Mimo przechodzenia okresowych wstrząsów, Europa, w porównaniu z innymi obszarami świata, pozostaje przestrzenią wyjątkowego dobrobytu. Dalej, osiągnięcia natury społecznej. Europejscy przywódcy, nadal opowiadając się za swobodną wymianą handlową oraz kapitałową, co zresztą stanowi klucz do zrozumienia gospodarczego rozwoju Europy, umieli wypracować programy pomocy przeznaczone dla najbardziej upośledzonych regionów i kategorii społecznych (szczególnie rolników)<sup>52</sup>. W końcu, niewątpliwie jest to osiągnięcie natury prawno-politycznej. Mimo iż należy dążyć do jeszcze ściślejszej integracji<sup>53</sup>, już teraz można z zadowoleniem przyznać, że europejskie struktury stwarzają obywatelowi odpowiednią ochronę prawną, rzeczywiście chroniącą jednostkowe i wspólnotowe wolności. Przyczyniły się też do „wypracowania wspólnych zasad, w oparciu o wspólny, obowiązujący wszystkich, autorytet”<sup>54</sup>.

Wydaje się, iż po bolesnym okresie rasowej i ideologicznej nienawiści, przed Europą otwiera się perspektywa „jedności i solidarności”<sup>55</sup>. Aktualna sytuacja nie jest jednak w pełni satysfakcjonująca. Może być jeszcze bardziej udoskonalona.

Dlatego też Kościół opowiadał się niezmiennie za stałym wzajemnym zbliżeniem wszystkich europejskich państw. Pius XII, skonfrontowany ze stalinowskim państwem i okresem zimnej wojny, wykazywał tendencję do ograniczania europejskiego horyzontu jedynie do tzw. małej Euro-

<sup>52</sup> Zob. np. Jan XXIII, *List apostolski do uczestników francuskiego Tygodnia Społecznego*, 19 VII 1962, DC 1962, s. 1033-1038.

<sup>53</sup> *Tamże*. Zob. Paweł VI, *Przemówienie do przywódców Międzynarodowej Unii młodych chadeków*, 30 I 1964, DC 1964, s. 293-294. Trzeba, mówi papież, aby „proces europejskiej integracji posuwał się naprzód bez zbędnych opóźnień”; Jan Paweł II, *Przemówienie do przewodniczących parlamentów Wspólnoty Europejskiej*, 26 XI 1984, OR 1984 nr 12, s. 5. W tym tekście papież podkreśla konieczność „przekazania bardziej skutecznych elementów władzy Parlamentowi europejskiemu”. Zob. liczne wypowiedzi Jana Pawła II na ten temat, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XU/naszaue/jp2-europa.html>.

<sup>54</sup> Paweł VI, *Przemówienie do członków Trybunału Sprawiedliwości Wspólnot Europejskich*, 6 VI 1975, DC 1975, s. 606.

<sup>55</sup> W *Centesimus annus* Jan Paweł II tak pisze: „Dla niektórych krajów Europy rozpoczyna się w pewnym sensie dopiero teraz prawdziwy okres powojenny”, DNSK II, nr 28, s. 390.

py<sup>56</sup>. Paweł VI i Jan Paweł II, odzegnując się od strategii anatemy i opowiadając za praktyką dialogu, rozszerzyli tę perspektywę. O wspólnej, „społecznie i politycznie zjednoczonej”<sup>57</sup> Europie może być mowa dopiero wówczas, gdy obejmie przestrzeń „od Atlantyku po Ural”<sup>58</sup>. Stopniowo, na drodze konkretnych międzynarodowych umów, jak na przykład Akt Helsiński o współpracy i bezpieczeństwie w Europie<sup>59</sup>, należy nadal dążyć do zintegrowania we wspólnym europejskim domu państw usytuowanych na wschód od żelaznej kurtyny. Swoje stanowisko Kościół uzasadnia trzema racjami. Pierwszą jest argument natury kulturowej. Aktualnie istniejące granice są sztucznymi tworam, których istnienia obecnie, poza racjami ideologicznymi, nic nie jest w stanie usprawiedliwić. Ludy podzielone tymi granicami łączy ten sam sposób patrzenia na świat, w dużej mierze inspirowany „tradycyjnym dziedzictwem Chrystusowej religii”<sup>60</sup>. Działania nieuwzględniające tego elementu byłyby niezgodne ze stanem faktycznym. Dochodzi do tego motyw etyczny. Nie można przecież efektów gospodarczego wzrostu oddać wyłącznie do dyspozycji zachodnich społeczeństw. Także i europejski Wschód ma prawo do życia w dostatku i wolności. Pozostaje argument natury strategicznej. Kościół, wielokrotnie to już podkreślaliśmy, wierzy w wartość dialogu. Dlatego z jego punktu widzenia, integracja krajów Europy Środkowo-Wschodniej ze wspólnymi strukturami doprowadzi z całą pewnością przywódców poszczególnych państw do istotnego przepracowania teoretycznych założeń i praktycznych posunięć. Wspólna praca przyczyni się do ukazania tego, co ich łączy. Wówczas, zamiast zbrojeń, „połączą swe wysiłki i swą pomysłowość

<sup>56</sup> Zob. temu zagadnieniu poświęcone analizy: J.-M. Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris 1986, s. 81-84.

<sup>57</sup> Paweł VI, *Przemówienie do członków Stowarzyszenia Instytutu Studiów Europejskich, 29 IV 1967*, DC 1967, s. 880.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na V Sympozjum biskupów Europy, 5 X 1982*, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1982/1*, s. 258.

<sup>59</sup> Roli takich poczynań w ramach strategii zbliżania obu bloków poświęcony jest na przykład tekst ówczesnego abp. Agostino Casaroli, późniejszego watykańskiego sekretarza stanu, *Le Saint-Siège et l'Europe. Conférence à l'Institut des Etudes de Politique Internationale, 20 I 1972*, DC 1972, s. 416-423.

<sup>60</sup> Istnieje cała seria tekstów poświęconych chrześcijańskim korzeniom europejskiej kultury. Zob. Jan XXIII, *List apostolski do uczestników francuskiego Tygodnia Społecznego, 19 VII 1962*, DC 1962, s. 1033-1038; Paweł VI, *Przemówienie do uczestników IV europejskiego Sympozjum przestrzeni kosmicznej, 20 VI 1964*, DC 1964, s. 894; Jan Paweł II, *Przemówienie na forum V Sympozjum biskupów Europy, 5 X 1982*, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1982/1*, s. 258; *Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, OR (wyd. pol.) 2001 nr 7-8, s. 15. Zob. wykaz tekstów papieskich poświęconych temu zagadnieniu, w: <http://www.kul.lublinrpl/ijp2/papiez/nauczanie/26.html>.

w służbie pokojowego współżycia oraz solidarnego wkładu w rozwiązywanie problemów dręczących inne kontynenty”<sup>61</sup>.

A oto inny cel, stojący zresztą w ścisłym związku z poprzednim: rechryścianizacja narodów Europy. Zgodnie ze stanowiskiem Kościoła, same ludy, narody i konkretne jednostki są – choć najczęściej na drodze mediacji – głównymi aktorami europejskiej sceny<sup>62</sup>. Potwierdza to następujący fragment soborowej konstytucji *Gaudium et spes*: „Niech się ludzie wystrzegają, ażeby nie zdawali się na wysiłki tylko niektórych jednostek bez troski o własne zaangażowanie. Przywódcy bowiem ludów, będąc poręczycielami wspólnego dobra swego narodu, a zarazem sprawcami dobra całego świata, bardzo zależą od opinii i nastrojów duchowych szerokich rzesz społeczeństwa”<sup>63</sup>. W tym właśnie problem, że gaśnie duch pośród narodów Europy, zanika jego moralny fundament. Na Wschodzie – do niedawna – ateizm teoretyczny, na Zachodzie – od dawna – praktyczny materializm. W konsekwencji „wszystko to doprowadziło (człowieka) do rozczarowania, popychając ku sceptycyzmowi, relatywizmowi, a nawet pograżając go w nihilizmie, w poczuciu bezsensu i w egzystencjalnym lęku”<sup>64</sup>. Sytuacja ta zaczyna być odczuwalna we wspólnym prawodawstwie. Coraz częściej pojawia się w nim laksyzm w odniesieniu do bezwzględnego poszanowania życia, egoizm w sprawach otwartości na problem imigrantów, skąpstwo w dziedzinie pomocy na rzecz państw Trzeciego Świata. Stanowisko Kościoła jest następujące: trzeba, by narody Europy, porzucając targające nimi błędne ideologie, „odnalazły własną tożsamość, wróciły do korzeni i ożywiły autentyczne wartości, które sprawiły, że ich historia była naznaczona radością, a teraźniejszość dobroczynna dla innych kontynentów”<sup>65</sup>. Jednym słowem trzeba, by Europejczycy, „łącząc wiarę z kulturą”<sup>66</sup> włączali się w proponowaną im przez Kościół „nową ewangelizację”<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *Akt europejski w Santiago de Compostella*, 9 XI 1982, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1982/2*, s. 739. Zob. CA, nr 28. Papież pisze tak: „Olbrzymie zasoby staną się dostępne (dla krajów Trzeciego Świata) dzięki rozwiązaniu wielkich struktur militarnych, utworzonych na wypadek konfliktu między Wschodem i Zachodem”.

<sup>62</sup> Zob. M. Merle, *Droits de l'Etat, droits de l'homme, droits des peuples, droits des nations. Discours d'Eglise et discours profane*, w: *Pro fide et justitia*, Dunker und Humboldt, Berlin 1984, s. 763-782.

<sup>63</sup> GS, nr 82/3.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Sympozjum Biskupów Europy*, 5 X 1982, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1982/1*, s. 260.

<sup>65</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży w katedrze w Compostelli*, 9 XI 1987, OR 1987 nr 12, s. 6. Temat cywilizacyjnej misji Europy często i niezależnie od odkrywania wartości innych kultur pojawia się w katolickich tekstach. Zob. Paweł VI, *Przemówienie na forum IV europejskiego Sympozjum przestrzeni kosmicznej*, 20 VI 1964, DC 1964, s. 884.

<sup>66</sup> G. Chantraine, *L'unité spirituelle de l'Europe, hier et aujourd'hui*, „Communio”, 1983 nr 2, s. 69-79.

<sup>67</sup> Zob. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Europa* z 28 VI 2003, w: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/europa\\_28062003.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html).

### 3. 2. *Utworzenie ogólnoświatowego autorytetu*

Rozpocznijmy te rozważania pytaniem prawnej natury: Czy jest możliwe zaprowadzenie ogólnoświatowej sprawiedliwości jedynie w oparciu o procedury relacyjnego państwa<sup>68</sup>? Jeszcze nie tak dawno, twierdzi Jan XXIII, było to powszechne przekonanie: „W minionych czasach uważano, że rządcy państw mogą wystarczająco dbać o powszechne dobro wspólne. Czynili to oni albo za pośrednictwem swych przedstawicielstw dyplomatycznych lub też przy pomocy spotkań i narad najwybitniejszych członków swego narodu, czy wreszcie przez porozumienia i układy, stosowano tu sposoby i środki określone bądź przez prawo naturalne, bądź też przez prawo narodów lub wreszcie przez prawo wspólne wszystkim krajom”<sup>69</sup>. Kościół uważa, że ten sposób regulowania stosunków międzynarodowych jest już dzisiaj w dużej mierze nieaktualny. Klasyczne prawo konwencyjne, biorąc pod uwagę okoliczności jego powstania, stało się obecnie niezdolne do podjęcia wyzwań współczesnego świata. „Z dobrem wspólnym wszystkich narodów – czytamy w encyklice Pawła VI *Pacem in terris* – wiążą się nowe problemy ogromnej wagi, trudne i wymagające szybkiego rozwiązania. Dotyczą one zwłaszcza zapewnienia bezpieczeństwa i pokoju na całym świecie. Przywódcy poszczególnych państw nie osiągają tego w sposób zadowalający. Nie wpływa to z braku szczerzej woli i gorliwości z ich strony, lecz z tego, że ich władza jest pozbawiona odpowiedniej mocy”<sup>70</sup>. W związku z tym, Magisterium uważa, iż należy utworzyć inny system organizujący światowy ład. Jan XXIII tak o tym pisze: „Ponieważ obecnie ze wspólnym dobrem wszystkich narodów wiążą się zagadnienia dotyczące wszystkich narodów, i ponieważ zagadnienia te może rozwiązać jedynie jakaś władza publiczna, posiadająca i moc, i organizację, i środki o równie wielkim zasięgu oraz obejmująca zakresem swego działania cały świat – wynika z tego, że nawet z nakazu samego porządku moralnego trzeba ustanowić jakąś powszechną władzę publiczną”<sup>71</sup>. Paweł VI, w swym szeroko komentowanym wystąpieniu na forum ONZ kontynuuje ten wątek: „Któż nie dostrzega konieczności stopniowego dojścia do ustanowienia jakiejś władzy światowej, która mogłaby skutecznie działać tak w dziedzinie sądowej, jak i politycznej”<sup>72</sup>. Jan Paweł II potwierdza to stanowisko w swym orędziu do przewodniczącego 50. sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów

<sup>68</sup> Rozróżnienie między prawem relacyjnym a instytucjonalnym pochodzi od R.-J. Dupuy, *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*, Economica, Paris 1986, s. 39-58.

<sup>69</sup> Jan XXIII, PT, nr 133, 392.

<sup>70</sup> Tamże, nr 134. Zob. Paweł VI, *Przemówienie do uczestników sesji Instytutu Prawa Międzynarodowego, 10 IX 1973*, w: *Paweł VI-Odiss: 1972-1973/2*, s. 71-75.

<sup>71</sup> Jan XXIII, PT, nr 137, s. 392.

<sup>72</sup> Paweł VI, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych, 4 X 1965*, „Acta Apostolicae Sedis” 1965 nr 57, s. 877-885. Zob. PP, nr 78; tenże, *Przemówienie do członków Instytutu Prawa Międzynarodowego, 10 IX 1973*, w: *Paweł VI-Odiss: 1972-1973/2*, s. 74.

Zjednoczonych. Mówi w nim, że odczuwa się „potrzebę, aby jakaś światowa władza została wyposażona w prawne i polityczne środki, które uzdolniłyby ją do coraz skuteczniejszej promocji wspólnego powszechnego dobra i przyczyniły się do zwycięstwa prawa i sprawiedliwości”<sup>73</sup>.

Można oczywiście odpowiedzieć, że taka kompetentna instytucja już istnieje. Przecież Organizacji Narodów Zjednoczonych powierzone zostało zadanie promowania pokoju wśród narodów. Kościół nie neguje tego. Daleki jest od podpisania się pod cierpką uwagą gen. de Gaulle’a na temat nowojorskiej, bezdusznej maszyny biurokratycznej. Wielokrotnie podkreślał, że ONZ „stanowi jedyną drogę, jaką musi kroczyć nowoczesna cywilizacja i pokój światowy”<sup>74</sup>, przybliży świat, w którym „stosunki między narodami będą regulować rozsądek, sprawiedliwość, prawo i rokowania, a nie siła lub przemoc, ani wojna, strach i podstęp”<sup>75</sup>. Bliższa lektura powyższych tekstów wykazuje, że Kościół szczególnie pochwała dwa typy działań ONZ. Z jednej strony popiera jego interwencje na rzecz rozwoju peryferyjnych gospodarek narodowych. I tak, np. Paweł VI z uznaniem mówi o „zapale, z jakim (specjalne instytucje ONZ: FAO, UNESCO, UNCTAD, itd.) oddają się zwalczaniu analfabetyzmu i upowszechnianiu kultury na świecie, zapewnianiu ludziom odpowiedniej i nowoczesnej opieki medycznej; wprzęganiu w służbę człowiekowi cudownych zasobów nauki, techniki i organizacji”<sup>76</sup>. Inna godna pochwały inicjatywa: próba zjednoczenia, w oparciu o wspólną moralność, wielości poszczególnych społeczeństw. „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, uchwalona 10 XII 1948 roku, jest bez wątplenia, pomimo pewnych uzasadnionych zastrzeżeń, zdecydowanym krokiem naprzód w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów. Uznaje ona bowiem uroczyste u wszystkich ludzi bez wyjątku tę samą godność osoby ludzkiej i potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do postępowania zgodnie z zasadami uczciwości, do spełniania wymogów sprawiedliwości, domagania się poziomu życia godnego człowieka oraz zatwierdza inne prawa z tym się wiążące”<sup>77</sup>. A Jan Paweł II pisze, że ONZ „w znaczący sposób przyczyniła się

<sup>73</sup> Jan Paweł II, *Oroędzie na forum ONZ, 18 X 1985*, OR 1985 nr 11, s. 1. Zob. tenże, *Homilia do wojskowych z okazji Roku Jubileuszowego, 8 IV 1984*, OR 1984 nr 4, s. 8-9. Trzeba oczywiście zgodzić się z opinią A. Basteniera, iż ostatni papież w sposób jednoznaczny opowiadają się po stronie „zasady państwowej suwerenności”, A. Bastenier, *Paul VI et la paix. Analyse de sept discours pontificaux*, „Social Compass” 1974 nr 4, s. 489-502.

<sup>74</sup> Paweł VI, *Oroędzie do Narodów Zjednoczonych, 4 X 1965*. Mówił już o tym Pius XII w swym *Oroędziu radiowym* ogłoszonym w wigilię Bożego Narodzenia, 24 XII 1948 r.

<sup>75</sup> *Tamże*, s. 309.

<sup>76</sup> *Tamże*, s. 312.

<sup>77</sup> Jan XXIII, PT, nr 144; zob. Paweł VI, *Oroędzie do przedstawicieli Narodów Zjednoczonych z okazji dwudziestej rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*,

do promocji poszanowania godności ludzkiej, wolności narodów i potrzeby rozwoju, przygotowując na płaszczyźnie kulturalnej i instytucjonalnej teren pod budowę pokoju<sup>78</sup>.

A jednak obecne funkcjonowanie ONZ nie w pełni satysfakcjonuje kościelną hierarchię. Według niej, Organizacja stanowi tylko „zaczątek”<sup>79</sup>, „pierwsze wysiłki zmierzające do położenia międzynarodowych fundamentów dla całej wspólnoty ludzkiej”<sup>80</sup>. Paweł VI mówi wprost o *defekcie strukturalnym* organizacji społeczności ogólnoludzkiej<sup>81</sup>. Jakie są jej stawiane zarzuty? Przede wszystkim niezdolność do narzucania rządów poszczególnych państw członkowskich tych wymagań, których realizacji oczekuje nowy ład światowy. Deklaracja z San Francisco niewiele zmieniła ten stan rzeczy. Państwa nadal rezerwują sobie przywilej ostatecznych decyzji. Czy można więc dziwić się opóźnieniom w dyskusjach nad problemem rozbrojenia, albo kwestią światowego rozwoju? W takiej sytuacji troska o sprawy własne zawsze weźmie górę nad dobrem wspólnym.

Nadszedł czas, aby drogą stanowienia norm prawa instytucjonalnego określić działania państw narodowych. Kościół twierdzi, iż należy – albo przekształcając organ kierowniczy Narodów Zjednoczonych, albo też zastępując go inną instancją<sup>82</sup> – utworzyć w wymiarze światowym rzeczywiście zintegrowaną władzę, zdolną do stanowienia ustaw stojących w opozycji do rządów państwowych i wyposażoną w odpowiednie środki zdolne wyegzekwować ich realizację<sup>83</sup>. W tym miejscu trzeba postawić dwa pytania.

Po pierwsze: W jaki sposób może dojść do utworzenia owej ogólnoświatowej powszechnej władzy publicznej? Z pewnością powinna być rezultatem „zgodnego porozumienia” narodów świata, nie zaś „narzucona przemocą”<sup>84</sup>.

---

10 X 1968, DC 1969, s. 104; Jan Paweł II, *Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ, 2 XII 1978*, w: *Jan Paweł II-Odiss: 1978-1979*, s. 50-54.

<sup>78</sup> Tenże, *Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Pokoju 2004*, nr 7, OR (wyd. pol.) 2004 nr 2, s. 6.

<sup>79</sup> Synod 1971, *IM*, nr 64/3.

<sup>80</sup> GS, nr 84/3.

<sup>81</sup> PT, nr 135.

<sup>82</sup> Wydaje się, że Kościół skłania się ku idei wzmocnienia władzy samego ONZ. Zob. Jan XXIII, PT, nr 145; Jan Paweł II, *Orędzie do Przewodniczącego 50. Sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, 18 X 1985*, OR 1985 nr 11, s. 6. Mowa jest w nim o „konieczności wzmocnienia prawnego autorytetu ONZ” (nr 6).

<sup>83</sup> Zob. Paweł VI, *Przemówienie do członków Instytutu Prawa Międzynarodowego, 10 IX 1973*, w: *Paweł VI-Odiss: 1972-1973*, s. 74: „Międzynarodowa władza publiczna winna być analogiczna do tej, która jest gwarancją wspólnego dobra w każdym państwie”. Zob. Jan Paweł II, *Orędzie do Przewodniczącego 50. Sesji Zgromadzenia NZ*, s. 6: „Powszechna władza publiczna winna być wyposażona w »środki odstraszania i przymusu«” (nr 4).

<sup>84</sup> Jan XXIII, PT, nr 138, s. 393.

Jeśli Magisterium, podobnie jak Kant w swym traktacie o pokoju, optuje za federacyjnym, nie zaś mocarstwowym rozwiązaniem, to dzieje się tak dlatego, iż to drugie stoi w jawnej sprzeczności z fundamentalnym prawem narodów do samostanowienia. Kościół, idąc za Arystotelesem, uważa ponadto, że sukces danej władzy uzależniony jest od zaufania ludu, którego sprawami się zajmuje. Jan XXIII tak pisze: „Gdyby taka władza powszechna była narzucona przemocą przez silniejsze narody, to można by żywić uzasadnioną obawę, że albo służyłaby ona korzyściom niewielu, albo też pomijałaby sprawy jakiegoś narodu. To zaś naraziłoby na szwank siłę i skuteczność jej działania”<sup>85</sup>.

Drugie pytanie: Jak szeroka miałyby być przestrzeń oddziaływania takiej międzynarodowej organizacji? „Powszechna władza publiczna musi się jak najbardziej troszczyć o uznanie osobowych praw człowieka, otaczanie ich należytych poszanowaniem, nienaruszanie ich i rzeczowe popieranie. Może zaś tego dokonać albo sama przez się, jeśli okoliczności tego wymagają, albo przez stworzenie na całym świecie warunków pomagających rządowi poszczególnych państw do łatwiejszego pełnienia właściwych im obowiązków”<sup>86</sup>. W kontekście postępujących procesów globalizacji Jan Paweł II wyraził oczekiwanie, „by w miarę wzrastającego umiędzynarodowienia gospodarki powstawały odpowiednie i skutecznie działające międzynarodowe organy kontrolne i kierownicze, dzięki którym gospodarka służyłaby dobru wspólnemu; pojedyncze państwo, choćby najpotężniejsze, nie jest już w stanie tego dokonać”<sup>87</sup>. Widać więc wyraźnie, że te z pozoru bardzo ogólne wypowiedzi mają na uwadze konkretne wspólne dobro powszechne. Postulowana międzynarodowa organizacja nie może być obojętna na wszystko, co dotyczy człowieka. Polem jej interwencji byłyby wszystkie dziedziny życia ludzkiego, począwszy od zakazu prowadzenia wojen<sup>88</sup>, aż po inicjowanie działań na rzecz szeroko pojętego ludzkiego rozwoju<sup>89</sup>, od obrony indywidualnych i zbiorowych swobód obywatelskich<sup>90</sup>, po podtrzymywanie procesu rozbrojeniewego<sup>91</sup>. Nie znaczy to jednak, by Kościół dążył do zrealizowania idei światowego państwa, które wchłonęłoby różnorodność poszczególnych narodów. W katolickim świecie kosmopolityzm ma ściśle wyznaczone granice. Nawet jeśli prawo międzynarodowe ma prymat nad prawem wewnętrznym danego kraju, w żadnym wypadku nie może go zastąpić. Jest ono w pewnym sensie prawem pomocniczym, konsekwencją zasady subsydiarności. Pisze

<sup>85</sup> *Tamże*.

<sup>86</sup> *Tamże*, nr 139.

<sup>87</sup> CA, nr 58.

<sup>88</sup> GS, nr 82/1.

<sup>89</sup> Paweł VI, PP, nr 78.

<sup>90</sup> Jan Paweł II, *Oreędzie do Przewodniczącego 50. Sesji Zgromadzenia NZ*, s 6.

<sup>91</sup> Zob. E. Herra, *De la dissuasion au désarmement par la politique*, „Revue théologique de Louvain”, 1984, s. 411-428.

o tym bardzo jednoznacznie Jan XXIII: „Zadaniem władzy powszechnej nie jest krepowanie czy kontrolowanie działań z zakresu kompetencji władz publicznych poszczególnych państw. Ma ona natomiast starać się o wytworzenie na całym świecie takich warunków, w których władza publiczna każdego państwa... mogłaby bezpieczniejszym wykonywać swe zadania, wypełniać obowiązki i domagać się poszanowania dla swych praw”<sup>92</sup>.

\* \* \*

Kończąc wieloaspektową analizę niektórych dokumentów społecznego Magisterium Kościoła odnośnie do zagadnienia służebnej ekonomii widać bardzo wyraźnie, że w odróżnieniu od większości dominujących obecnie filozofii politycznych, w najgłębszym rozumieniu kościelnej hierarchii żadna dziedzina ludzkiej aktywności nie może uniknąć oceny etycznej.

„Nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Parafrazując to znane adagium, współczesny Kościół głosem Jana Pawła II mówi, iż to „człowiek (rzeczywisty, »konkretny« i »historyczny«) w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego«, i zarazem »społecznego« – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu czy szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, »jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła«, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa...”<sup>93</sup> Konsekwencją tej naczelnej zasady personalistycznej jest stosowanie zasady subsydiarności (pomocniczości) w odniesieniu do wszystkich wymiarów i dziedzin ludzkiego życia.

---

<sup>92</sup> Jan XXIII, PT, nr 141.

<sup>93</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 13-14, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 33-37.



**The Postulate of an Economy of Service within  
the context of International Economics. A Sociological  
Study of Chosen documents  
of the Social Magisterium of the Church  
Part II: Reorganising East – West relations**

**SUMMARY**

1. Demons of History. 2. The Strategy of Disarmament. 2.1. A *step-by-step* strategy. 2.2. A *balanced* strategy. 3. The Federation of States. 3.1. A United Europe. 3.2. The Emergence of a World-wide Authority.

After a historical sketch of the on-going problem of disarmament, the second part of this study reflects upon the question of East – West relations from the particular point of view of unification processes at work in Europe and the postulate of forming a world-wide, institutional political authority possessing real power.



## OMÓWIENIA I RECENZJE

**JÓZEF RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP**

Wydawnictwo „M”, Kraków 2007, ss. 303.

„A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8,29) było decydującym pytaniem, postawionym przez Jezusa swoim uczniom, które wciąż stawia przed ludźmi. Odpowiedzi na nie udziela Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu*, w której udawadnia, iż Jezus Ewangelii jest autentycznym Jezusem, „»Jezusem historycznym« we właściwym znaczeniu tego określenia” (s. 13). Czyni to, z jednej strony opierając się na wynikach badań dostarczonych przez metodę historyczno-krytyczną nad osobą Jezusa, z drugiej zaś przez jej uzupełnienie o nowe metodologiczne spojrzenie, które Benedykt XVI nazywa „egzegezą kanoniczną”. Cechą tej nowej metodologii jest to, że traktuje ona poważnie historię i postuluje wiarę. Jest poza tym świadoma słabości i granic obecnych w metodzie historyczno-krytycznej, które próbuje przewyciężyć. Bierze wreszcie pod uwagę treść i jedność całego Pisma Świętego oraz uwzględnia żywą Tradycję Kościoła i analogię wiary.

Wspomniana jedność Pisma Świętego pozwala Benedyktowi XVI ukazać nowość i prawdziwą tożsamość Jezusa z Nazaretu oraz widzieć w Nim nowego Mojżesza zapowiedzianego przez Stary Testament (por. Pwt 34,10). Zapowiedź ta ma charakter eschatologiczny. Spełnienie jej dokonuje się w Jezusie, który w przeciwieństwie do Mojżesza, ogląda bezpośrednio oblicze Boga. Prowadzi z Nim dialog „twarzą w twarz”, ponieważ jest Synem Bożym, żyjącym w najgłębszej jedności z Ojcem. Jedność ta jest jednością bytową, tzn. jest uczestnictwem Syna w naturze Boga. Wyznacza ona jednocześnie perspektywę i punkt wyjścia rozważań Benedykta XVI oraz ukierunkowuje jego refleksję teologiczną poświęconą osobie Jezusa z Nazaretu. Ponadto wyjaśnia zarówno roszczenia wysuwane przez Jezusa do bycia Synem Bożym w znaczeniu absolutnym, jak i boskie pochodzenie Jego nauki.

Konkretnym wyrazem, a zarazem potwierdzeniem, tej jedności jest chrzest Jezusa w Jordanie, podczas którego Bóg objawia, kim jest Jezus, oznajmia, że

jest On Synem umiłowanym, w którym Bóg ma upodobanie. Świadczy o tym otwarte niebo, będące obrazem, mówiącym o wspólnocie woli istniejącej między Synem i Ojcem. Chrzt Jezusa odsłania także cel i charakter posłannictwa Jezusa, którego istota polega na „wypełnieniu wszystkiego, co sprawiedliwe” (Mt 3,15). Sprawiedliwość tę Jezus realizuje na drodze bezwzględnej i dobrowolnej przyjęcia oraz całkowitego utożsamienia się z wolą Bożą. Przybiera ona postać solidarności Jezusa z grzesznikami, której celem jest wzięcie na siebie ciężaru winy całej ludzkości po to, by przez chrzt śmierci, którego antycypacją jest chrzt w Jordanie, dokonać jej odkupienia. Mówi o tym Jan ewangelista, nazywając Jezusa „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1,29). W ten sposób nawiązuje on do teologii starotestamentowej dotyczącej Sługi Jahwe i baranka paschalnego, co pozwala mu ukazać ofiarę złożoną przez Jezusa jako mającą zastępczy charakter; cierpienie Jezusa zaś jako cierpienie ekspiacyjne, które gładzi grzech świata. Chrzt Jezusa jest wreszcie spełnieniem starotestamentowej zapowiedzi na temat pojawienia się rzeczywistego Pomazańca (por. Iz 11,2) i wydarzeniem na mocy, którego zostaje nadana Jezusowi godność królewska i kapłańska.

Potwierdzeniem solidarności Jezusa z ludzkością jest Jego kuszenie na pustyni, ponieważ w doświadczeniu tym odtwarza On próbę, jakiej zostali poddani pierwsi rodzice w raju i Izrael na pustyni. Jezus, w przeciwieństwie do Adama i Ewy oraz do Izraela, odniósł zwycięstwo nad szatanem, gdyż w centrum swojego życia postawił Boga i uznał Go za jedyne Pana. Odrzucił fałszywe bożki władzy i dobrobytu oraz fałszywe obietnice przyszłości, przeciwstawiając im Boga jako jedyne dobro człowieka. Kuszenie Jezusa należy postrzegać, zdaniem Benedykta XVI, jako „antycypację, w której ogniskuje się walka całej Jego drogi” (s. 36), której punktem kulminacyjnym będzie krzyż. Odsłania ono także prawdę na temat Jezusa jako Mesjasza, który pojmuje i realizuje swoją mesjańską misję na wzór Cierpiącego Sługi Jahwe.

W centrum misji Jezusa znajduje się królestwo Boże. Pojęcie „królestwo Boże” należałoby, zdaniem papieża, tłumaczyć jako panowanie lub rządy Boga. Istota tego królestwa polega na przyjęciu jarzma Bożego panowania, na co wskazuje modlitwa „słuchaj Izraelu” odmawiana codziennie przez członków narodu wybranego (por. Pwt 6,4; Lb 15,37-41). Ukazuje ona, iż ten, kto ją wypowiada, pozostaje wierny Bogu, przyjmuje Jego panowanie i w ten sposób czyni królestwo Boże obecnym w historii. Dlatego Jezus, przepowiadając je, głosi Boga. Mówi, że Bóg istnieje i jest jedynym Panem, który kieruje całym światem. Co więcej, wskazuje na siebie jako na osobę, wraz z którą królestwo Boże już przyszło i jest obecne pośród ludzi (por. Mk 1,15; Łk 17,21). Objawia fakt niesłychany, że to On sam jest królestwem Bożym, które jest obecne „w Jego działalności, prowadzonej w Duchu Świętym. W tym znaczeniu, w Nim i przez Niego, królestwo Boże staje się tutaj i teraz teraźniejszością, »jest już blisko«” (s. 61). Innymi słowy, Jezus daje do zrozumienia, że w Jego osobie Bóg

wszedł w historię. Że „w Nim działa i króluje Bóg – króluje na sposób boski (...), króluje przez miłość »aż do końca«, do Krzyża (J 13,1)” (s. 62).

Na uwagę zasługuje przypomnienie przez Benedykta XVI interpretacji pojęcia „królestwo Boże” w dziejach Kościoła, jak i ukazanie jego rozumienia we współczesnej teologii, do której papież podchodzi krytycznie. Dotyczy to przede wszystkim propozycji wysuwanych przez teologię liberalną, jak i sekularystycznego rozumienia idei królestwa proponowanej przez niektórych teologów katolickich.

Kolejny rozdział omawianej książki poświęcony jest Kazaniu na Górze, które rzuca światło i daje klucz do odczytania tajemnicy Jezusa. Kazanie to jest bowiem nową Torą przyniesioną przez Jezusa, wynikiem Jego „zanurzenia się we wspólnocie z Ojcem” (s. 68). Objawia Jezusa jako nowego Mojżesza, Nauczyciela Izraela i wszystkich ludzi a zarazem jako Tego, który rozszerza Przymierze na wszystkie narody. W centrum Kazania na Górze znajdują się Błogosławieństwa, które są jakby opisem tożsamości uczniów Jezusa, „obietnicami, z których wyłania się nowy obraz świata i człowieka” (s. 71). Z drugiej zaś strony mają one charakter chrystologiczny, ponieważ są „jakby zawołaną wewnętrzną biografią Jezusa, jakby portretem Jego postaci” (s. 73). Są także drogowskazem dla Kościoła. Wśród Błogosławieństw, które Benedykt XVI umieszcza i rozważa w szerokim kontekście biblijnym, pozwalającym ukazać zawarte w nich bogactwo treści, na szczególną uwagę zasługuje błogosławieństwo dotyczące cierpiących prześladowanie dla sprawiedliwości. Jest ono zaproszeniem do naśladowania Ukrzyżowanego i wskazuje na osobę Jezusa jako na „probiez sprawiedliwości i zbawienia” (s. 85). Jezus, przytaczając to błogosławieństwo, przypisuje własnemu „ja” „wartość kryterium, którego nie może sobie przypisać żaden nauczyciel Izraela ani żaden nauczyciel Kościoła” (*tamże*). Dlatego należy traktować je, zdaniem papieża, jako bezpośrednią chrystologię.

Tora przyniesiona przez Jezusa, której treść zawarta jest w Kazaniu na Górze, objawia nowość i wyjątkowość Jego osoby. Odsłania ona bowiem prawdę o Nim nie tylko jako o nowym Mojżeszu, lecz także jako Mesjaszu i Synu Bożym, który jest równy samemu Bogu. Wskazuje na to, po pierwsze, autorytet przypisywany sobie przez Jezusa, który przewyższa autorytet uczonych w Piśmie. Wyrazem tego jest następujące stwierdzenie Jezusa: „Przodkom powiedziano – a Ja wam powiadam” (s. 95), w którym stawia On siebie na równi z Prawodawcą, czyli z Bogiem. Po drugie, stosunek Jezusa i dana przez Niego interpretacja przykazań dotyczących przestrzegania szabat i miłości rodziców. Pierwsze z wymienionych przykazań, widziane w świetle nauki Jezusa, pokazuje, że Jezus czyni siebie Panem szabat i przenosi funkcję, jaką spełniała dotychczas świątynia i kapłani, na swoich uczniów. Konsekwencją rozczeń wysuwanych przez Jezusa jest to, że od tej chwili powołana przez Niego wspólnota apostołów zajmuje miejsce Izraela. Do prawdy tej nawiązuje także proponowane przez Jezusa rozumienie przykazania miłości rodziców, które dotyczy „nie tylko relacji rodzice–dzieci, lecz całego obszaru społecznej

struktury narodu izraelskiego” (s. 104). Jezus, w nauce dotyczącej tego przykazania, wskazuje, że tym, co jest istotne i co tworzy nową wspólnotę powołaną przez Niego, to nie tyle więzy naturalne i cielesne, ale przede wszystkim jedność z Nim samym i naśladowanie Go, oraz pełnienie woli Bożej. W ten sposób Jezus pokazuje, że On sam wraz ze wspólnotą swoich uczniów jest źródłem i centrum nowego Izraela. Że przemawia „z poziomu Tory, z poziomu Boga” (s. 104). Wszystko to objawia radykalną nowość Jezusa, której istota polega na tym, że więzi nowej rodziny stworzonej przez Niego, opierają się na relacji i wspólnocie z Jego osobą i Jego Torą.

W obrębie tej nowej rodziny szczególna rola przypada Dwunastu, o czym jest mowa w rozdziale szóstym. Liczba ta symbolizuje dwanaście pokoleń Izraela i odsłania prawdę o Jezusie jako „Protoplaście Izraela czasów ostatecznych” (s. 149), który na nowo gromadzi Lud Boży. Zadaniem tej grupy jest przede wszystkim bycie i trwanie przy Jezusie, następnie zaś niesienie Jego orędzia wszystkim ludziom. Apostołowie zatem, podobnie do Jezusa, mają przepowiadać nadejście królestwa Bożego i w ten sposób gromadzić ludzi, którzy będą tworzyć nową rodzinę Bożą. Jezus obok Dwunastu apostołów utworzył także grupę, która składała się z 70 lub 72 uczniów, której zlecił to samo zadanie. Liczba 70 jest liczbą symboliczną, reprezentującą cały świat i pozostającą w łączności z Jakubem-Izraelem oraz oznaczającą otwarcie wiary Izraela na pogan. Wszystko to pokazuje, że do misji nowego Mojżesza przynależy zebranie i zgromadzenie Ludu Bożego oraz włączenie do niego tych, którzy uwierzą w Niego jako Syna Bożego. Wspomniany wreszcie wybór Dwunastu apostołów był poprzedzony modlitwą Jezusa, co dowodzi, że ich powołanie jest wolą Ojca i wynikiem dialogu Syna z Ojcem.

Rozdział piąty poświęcony jest omówieniu Modlitwy Pańskiej, która odsłania tajemnicę osoby Jezusa i „wprowadza nas w wewnętrzny dialog trój-jedynnej miłości” (s. 118). Słowa tej modlitwy „chcą nas ukształtować na obraz Syna (...) oraz uczą nas czuć i myśleć jak Jezus” (s. 119).

W rozdziale siódmym mowa jest z kolei o przypowieściach, które znajdują się w sercu przepowiadania Jezusa a zarazem ukazują oryginalność Jego nauki i osoby. Odsłaniają one, zdaniem Benedykta XVI, prawdę o nadejściu królestwa Bożego w osobie Jezusa. Co więcej, przez nie „prześwieca Boska tajemnica Jezusa” (s. 165). I tak, przypowieść o miłosiernym Samarytaninie objawia ostatecznie to, że jest nim Jezus Chrystus, w którym Bóg daleki stał się nam bliski i „wyruszył w drogę, by zająć się swym rozbitym stworzeniem” (s. 173). Przypowieść ta odsłania także prawdę o tym, że wszyscy ludzie potrzebują Bożego odkupienia, ponieważ ludzkość podobna jest do owego półżywego człowieka leżącego na skraju drogi.

Kolejną przypowieścią jest przypowieść o synu marnotrawnym, która służy Jezusowi do usprawiedliwienia swojej postawy wobec grzeszników, którą utożsamia On z postawą Ojca. W ten sposób Jezus ukazuje, że Jego troska o grzeszników jest objawieniem i realizacją niepojętej miłości Boga

Ojca. Przypowieść ta mówi ponadto o reakcji starszego brata na przebaczenie i radość okazaną przez Ojca młodszemu synowi, który powrócił do domu Ojca. Ów starszy brat symbolizuje, zdaniem papieża, ludzi pozostających w domu, którzy swoją wolność przeżywają jako niewolę. Dlatego przypowieść o synu marnotrawnym zaprasza tego typu ludzi do nawrócenia „do Boga większego, do Boga miłości” (s. 181). Zaproszenie to Ojciec kieruje do nich przez Jezusa Chrystusa.

Inną przypowieścią omawianą przez Benedykta XVI jest przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu. Pozwala ona na to, by w ubogim Łazarzu widzieć Jezusa, który jest znakiem Boga dla ludzi. Znakiem tym jest tajemnica Jego śmierci i zmartwychwstania. Dlatego przypowieść ta jest wezwaniem do wiary w Jezusa i w Jego zmartwychwstanie.

Rozdział ósmy poświęcony jest czterem wielkim obrazom zawartym w Ewangelii Jana, które spełniają rolę analogiczną do przypowieści Jezusa obecnych w Ewangeliiach synoptycznych. Obrazy te ukazują, zdaniem papieża, bezpośrednio i bez zasłon boskość Jezusa. Jednym z nich jest obraz wody, który interpretowany w świetle zapowiedzi z Księgi Ezechiela (47,1-12), Zachariasza (13,1; 14,8) i Apokalipsy (22,1) wskazuje ostatecznie na Chrystusa i Jego ciało jako na „źródło, żywą skałę, z której płynie nowa woda; (...) na nową świątynię, nowe Jeruzalem, w którym sam Bóg mieszka i jest źródłem życia” (s. 208-209) po wszystkie czasy.

Innym obrazem jest obraz wina, będącego symbolem świętowania. Mówi o nim cud w Kanie Galilejskiej, który Benedykt XVI interpretuje jako chrystofanię, tj. jako znak objawiający Jezusa i Jego chwałę. Cud ten antycypuje wydarzenie krzyża, który widziany jest przez św. Jana jako godzina objawienia się chwały Jezusa. Jest on ponadto znakiem, który odsłania prawdę o rozpoczęciu przez Boga świętowania z ludzkością i nastaniu pełni czasów zapowiedzianych w Starym Testamencie. Temat ten pojawia się także w mowie pożegnalnej Jezusa, w której utożsamia On siebie z krzewem winnym (por. J 15,1). Utożsamienie to dokonało się w tajemnicy wcielenia, na mocy której Syn Boży stał się „jedno z wszystkimi rozproszonymi dziećmi Bożymi, które przyszedł zgromadzić” (s. 219). Bóg zaś związał się ze wszystkimi ludźmi. Przypowieść o krzewie winnym wskazuje wreszcie na to, że owocem, jaki przynosi Jezus, jest miłość, która jest „nowym, kosztownym winem, podawanym na ucztę weselnej Boga z ludźmi” (s. 220).

Kolejnym obrazem jest obraz chleba, do którego św. Jan nawiązuje, przytaczając m.in. cud rozmnożenia chleba przez Jezusa (por. J 6,1-15). Cud ten pozwala mu przedstawić Jezusa jako Mojżesza czasów ostatecznych, który doprowadza do celu dzieło zainicjowane przez Mojżesza. Jezus czyni to najpierw na drodze objawienia Boga, ponieważ jest Synem Bożym, który widzi Ojca i jest z Nim bytowo zjednoczony, następnie przekazania nowej Tory i siebie samego na pokarm, gdyż On sam jest chlebem, który zstąpił z nieba, by dać ludziom życie (por. J. 6,33).

Ostatnim wielkim obrazem, o którym wspomina Benedykt XVI, jest obraz pasterza, który w Starym Testamencie odnoszony jest do Boga. Św. Jan w swojej Ewangelii przywołuje słowa Jezusa, w których określa On siebie jako Dobrego Pasterza, który realizuje zapowiedzi starotestamentowe (por. Ez 34,13,15-16; Za 13,7). Określenie to służy Jezusowi także do usprawiedliwienia swego postępowania wobec grzeszników. Jezus jest Pasterzem, ponieważ oddaje swoje życie za owce (por. J 10,11) i doprowadza je do źródeł życia. Dlatego jest On także „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Jest nim również ze względu na to, że gromadzi wszystkie rozproszone owce, a nie tylko te, które pochodzą z domu Izraela (por. J 11,52).

Rozdział dziewiąty przedstawia dwa ważne etapy na drodze Jezusa, w których zostaje odsłonięte Jego boskie pochodzenie. Jednym z nich jest wyznanie Piotra (pod Cezareą Filipową), które mówi o Jezusie jako Mesjaszu i Synu Bożym (por. Mk 8,28). Sam Jezus zaś doda, że prawda ta w pełni zostanie objawiona w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu. W ten sposób łączy On wyznanie Piotra z tajemnicą paschalną, co pokazuje, że zrozumienie tajemnicy Jezusa wymaga odwołania się do krzyża i zmartwychwstania. Uzupełnieniem wyznania apostoła jest wydarzenie przemienienia Jezusa. Jest ono, zdaniem Benedykta XVI, drugim istotnym momentem, który odsłania boską tożsamość Jezusa. Objawienie to pochodzi od Ojca. Wydarzenie to ukazuje Jezusa jako Syna Bożego bytowo zjednoczonego ze swoim Ojcem. Odkrywa ono także prawdę o tym, że Jezus jest „żywą Torą” (s. 264) i że wraz z Nim nadeszły już czasy mesjańskie. Natomiast św. Łukasz w przedstawionym przez siebie opisie przemienienia przytacza rozmowę Jezusa z Mojżeszem i Eliaszem, której tematem jest krzyż rozumiany jako *exodus*, który prowadzi Jezusa od cierpienia i męki do chwały. Celem tego *exodusu* jest przywrócenie człowiekowi wolności i ocalenie go od śmierci wiecznej.

Ostatni rozdział poświęcony jest wyrażeniom, w których Jezus „skrywa i odkrywa tajemnicę siebie samego” (s. 291). Są nimi: „Syn Człowieczy”, „Syn” i „Ja jestem”. Wyrażenia te są zakorzenione w Starym Testamencie i nabierają pełnego sensu dopiero w osobie Jezusa. Ukazują one „oryginalność Jezusa – Jego nowość, to, co jest Jego tylko własnością, co nie ma żadnych dalszych odgałęzień” (s. s. 292). Na szczególną uwagę zasługuje omawiane przez Benedykta XVI wyrażenie „Ja jestem”, w którym Jezus wskazuje na obecną w Jego osobie tajemnicę Boga i „przypisuje sobie z niczym nieporównywalny sposób bytowania, przewyższający wszelkie ludzkie kategorie” (s. 289). Innymi słowy, objawia siebie jako Syna Bożego, który jest współistotny Ojcu.

Prezentowana książka otwiera dyskusję nad wnioskami, do jakich doszła metoda historyczno-krytyczna w swoich poszukiwaniach poświęconych osobie Jezusa z Nazaretu. I chociaż nie jest ona napisana przeciwko współczesnej egzegezie, jak stwierdza to Benedykt XVI, to jednak w wielu miejscach papież odnosi się krytycznie do tego, co jest nierzadko uznawane za kanon myśli egzegetycznej, który winien być przyjęty bez zastrzeżeń w imię naukowości

teologii. Do takich kanonów należy m.in. opieranie się wyłącznie na Ewangeliach synoptycznych, zwłaszcza zaś na Ewangelii Marka, jako na źródłach, które dostarczają historycznych podstaw do refleksji nad osobą, słowami i czynami Jezusa z Nazaretu, a pomijanie lub nieuwzględnianie w tej refleksji Ewangelii św. Jana ze względu na przedstawiony w niej obraz Jezusa, który uważany jest za mający więcej wspólnego z wizją teologiczną ewangelisty niż z realną postacią Jezusa historycznego. Przypisywanie wreszcie gnostyckiego pochodzenia głównym ideom obecnym w Ewangelii Jana i doszukiwanie się jej genezy w jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej. Benedykt XVI, podobnie do wielu teologów katolickich i nie tylko, uważa tę Ewangelię za ważne i uprawomocnione źródło historyczne, w którym można odnaleźć istotne treści nauki Jezusa i spotkać Jego autentyczną postać.

Papież, opierając się na dogłębnej analizie wszystkich Ewangelii, przedstawia w omawianej książce swoją wersję życia Jezusa. W ten sposób realizuje postulat wysunięty w 1987 r. przez Papieską Komisję Biblijną na temat potrzeby tworzenia i opracowywania tzw. chrystologii integralnej, której jedną z zasadniczych cech winno być uwzględnianie całości Pisma Świętego i żywej Tradycji Kościoła. Książka Benedykta XVI ukazuje także, w jaki sposób można pogodzić ze sobą przekaz Ewangelii i nauk historycznych, obraz Boga-Człowieka, do którego prowadzi i o którym mówi wiara, z wizerunkiem Jezusa proponowanym przez nowoczesną krytykę historyczną.

Na uwagę zasługuje wreszcie zakorzenienie przez Benedykta XVI rozważań nad osobą i przepowiadaniem Jezusa w judaizmie. Pozwala mu to ukazać wewnętrzny związek, jaki istnieje między Starym i Nowym Testamentem, z drugiej zaś strony to, że Stary Testament zapowiada Jezusa i znajduje w Nim swoje prawdziwe spełnienie.

Omawiana książka jest traktatem chrystologicznym, który udziela odpowiedzi na pytania, jakie nasuwają się dzisiaj co do osoby Jezusa Chrystusa.

*Dariusz Gardocki SJ*

### **JERZY SZYMIK, *Traktat o Bogu Jedynym***

Biblioteka „Więzi”, t. 3, Warszawa 2006, ss. 15-231

Podział chrześcijańskiego dyskursu o Bogu na traktaty *De Deo Uno* i *De Deo Trino*, czyli *O Bogu Jedynym* i *O Trójcy Świętej*, datuje od czasów średniowiecza, a swój rozkwit znalazł w okresie tzw. teologii szkolnej. Przykładem klasycznego podziału jest wydany w 1933 r. w języku polskim *Zarys Dogmatyki Katolickiej* autorstwa ks. dr. M. Sieniatyckiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tom pierwszy zawiera właśnie te dwa traktaty. Podział



ten został poddany krytyce przez wielu teologów współczesnych szczególnie za brak chrystologicznego ugruntowania tychże traktatów. Francuski teolog, benedyktyn, znawca św. Tomasza, Ghislain Lafont, tak pisze o klasycznym ujęciu tych traktatów: „Wcielenie nic nie mówi na temat istoty Boga, ani na temat immanentnego pochodzenia Osób, które byłyby doskonale poznawalne poza wszelkim odniesieniem do tajemnicy i tajemnic Chrystusa. Wcielenie nie jest także potrzebne do tego, by pojąć moc Boga, której to nieskończoność objawia samo stworzenie (zob. IIIa, 1, 3, 2m.)” (G. Lafont, *Structure et méthode de la „Somme théologique” de saint Thomas d’Aquin*, 1996).

Z tego powodu wielu teologów zrezygnowało z takiego podziału na rzecz traktatu o Bogu w Trójcy Jedynym, gdzie wszelkie mówienie o Bogu ugruntowane jest chrystologiczne. Ciekawe, dlaczego młodzi polscy dogmatycy, konstruktorzy serii „Dogmatyki z muszelką”, postanowili zachować ten tradycyjny podział traktatów? Otwierając *Traktat o Bogu Jedynym* autorstwa ks. J. Szymika, ciekaw byłem, w jaki sposób podejdzie on do tematu, na ile będzie to powtórzenie tego, co można znaleźć w traktatach neoscholastycznych, np. u ks. M. Sieniatyckiego, a na ile będzie to nowe ujęcie.

Traktat ks. M. Sieniatyckiego *O jednym Bogu* podzielony jest na trzy części. Pierwsza traktuje o istnieniu Boga, druga – o istocie Boga, a trzecia – o przymiotach (czyli atrybutach) i o czynnościach Bożych. W części pierwszej mamy dwa rozdziały: pierwszy, liczący ponad 50 stron, mówi o naturalnym poznaniu istnienia Boga, a drugi, mający 15 stron, o nadprzyrodzonym poznaniu istnienia Boga. W części drugiej (o istocie Boga) nie ma podrozdziałów. Na ponad 20 stronach omówione są naturalne i nadprzyrodzone sposoby poznania istoty Boga. Powiedziane jest, co stanowi istotę Boga – przede wszystkim, że „Bóg jest *bytem samym ze siebie* (ens a se) albo *samym bytem substancjalnym* (ipsum esse subsistens)” (s. 88) – oraz odrzucone są heretyckie i bałwochwalcze pojęcia istoty Boga. W trzeciej części ks. Sieniatycki pisze o przymiotach Bożych w ogólności (rozdz. I) i o przymiotach Bożych w szczególności (rozdz. II), a następnie o czynnościach Bożych: czynności rozumu Boskiego i czynności woli Bożej (rozdz. III). Wszystko w konwencji zasad neoscholastycznej teologii szkolnej charakteryzującej się precyzją podziałów i rozlicznymi klasyfikacjami. Gwoli przykłady zacytujmy wstęp do części o przymiotach Bożych zatytułowany: *Pojęcie i podział przymiotów Bożych*: „Atrybuty boże dzielą się na: a) twierdzące i przeczące. Przez *twierdzące* także pozytywne (afirmativa), orzekamy o Bogu pewne doskonałości, mówimy: np. Bóg jest dobry, święty, sprawiedliwy, itd. Obejmują one te doskonałości, które via affirmationis ze stworzeń się zyskuje. Przez *przeczące* (negativa) oddalamy od niego niedoskonałości, mówimy: Bóg jest nieskończony, nieśmiertelny, itd. Uzyskujemy je ze stworzeń via negationis. b) *Wsobne* i *odnośne*. *Wsobne* (absoluta) są te, które mówią, jakim jest Bóg w sobie np. jest jeden, pojedynczy, prawdziwy. Są one konieczne i przypadają Bogu od wieków. *Odnośne* (relativa), które mówią, jakim jest Bóg odnośnie do stworzeń np. jest panem, stwórcą i zbawicielem. Są one wolne i przypadają Bogu

od czasu stworzenia świata. c) Bierne (*quiescentia*) i czynne (*actuosa*). *Bierne* określają sposób, w jaki Bóg jest w sobie (doskonałości bytu) np. wszechmoc, dobroć, sprawiedliwość itd. *Dające się* stworzeniom *udzielać* (*communicabilia*) np. mądrość, dobroć, i *nie dające się udzielać* (*incommunicabilia*) np. wieczność, niezmierzoność, nieskończoność. Atrybuty twierdzące są udzielane, przeczące nieudzielane” (s. 104).

Zarówno w tym fragmencie, jak i w dalszych rozważaniach o przymiotach Bożych istnieje zasadniczy brak odniesienia do objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. To także było cechą charakterystyczną teologii neoscholastycznej – co do treści traktatu *De Deo Uno*. Natomiast co do metody, kolejną cechą jest jej apologetyczny charakter. Nie tylko przedstawiona jest doktryna katolicka, ale jednocześnie odrzucone inne poglądy. Nie miejsce tu na głębszą ocenę tych traktatów co do treści i metody, należy jednak zaznaczyć, iż wynikało to przynajmniej po części z kontekstu, w jakim znajdował się Kościół XIX i początku XX w., gdzie z jednej strony przeciwstawiał się radykalnemu racjonalizmowi, a z drugiej fideizmowi.

*Traktat o Bogu Jedynym* ks. J. Szymika jest pod wieloma względami podobny do traktatu ks. Sieniatyckiego, głównie z racji poruszania w nim tych samych lub podobnych zagadnień; jest jednak odmienny, zarówno w swej metodzie oraz języku, jak i w treści niektórych kwestii szczegółowych – zwłaszcza gdy autor pisze o Bożych atrybutach (przymiotach).

Traktat podzielony jest na trzy rozdziały. Pierwszy – *Questio* – to pytanie o Boga, które autor omawia w trzech odsłonach. W pierwszej stawia kwestię Boga jako problem. Następnie omawia pozachrześcijańskie monoteistyczne ujęcie Boga, by zakończyć tekstem o Bogu chrześcijan w pełni objawionym w Jezusie Chrystusie. W rozdziale drugim – *Cognitio* – autor podejmuje klasyczne dla traktatów *De Deo Uno* zagadnienie „dróg” („dowodów”, „argumentów”) prowadzących do poznania Boga. Zastanawia się też nad wszechogarniającą nas postawą agnostycyzmu i ateizmu. W rozdziale trzecim – *Veritas* – ks. Szymik skupia się zasadniczo na przymiotach (atrybutach) Boga.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego i krytycznego omówienia niektórych kwestii poruszonych w poszczególnych rozdziałach, kilka zdań o samej metodzie. Tu znajduje się zasadnicze *novum*, które w mniejszym lub większym stopniu przejawia się w poszczególnych rozdziałach traktatu. Jest nim chrystologiczne i trynitarne zakorzenienie dyskursu o Bogu Jedynym. Szymik czyni tu częste „wycieczki” w stronę trynitologii i chrystologii przy omawianiu poszczególnych zagadnień traktatu. „Wydają mi się one potrzebne, wręcz konieczne, jeśli *Traktat o Bogu Jedynym* ma zawierać treści, sens i przesłanie autentycznie chrześcijańskie. Teologia chrześcijańska nie zna bowiem innego Boga niż tego, który jest wewnętrzną wspólnotą Trzech Osób, tego, który »zesłał Syna swego« (Ga 4,4). Nie da się uprawiać teologii tak, jakbyśmy nie wiedzieli o chrystologii i trynitologii. Stąd przypadki interdyscyplinarnego przenikania treści poza granice tradycyjnego zakresu traktatu” (s. 23-24).

Całkowicie popieram taką perspektywę mówienia o Bogu Jedynym i w mojej ocenie jest to wielki atut tego traktatu. Drugim elementem jego metody jest próba wzięcia pod uwagę pytań współczesnego człowieka dotyczących Boga. Po pierwsze, autor czyni to, uwzględniając chociażby pytania wyrażone w literaturze pięknej (ks. Szymik jest także poetą). Po drugie, opiera swój traktat na współczesnej literaturze teologicznej, gdzie zasadniczą podstawą dla jego całości – świadomie wybraną – są pisma teologiczne J. Ratzingera/Benedykta XVI.

Powróćmy raz jeszcze do niektórych aspektów treści traktatu. Pierwszy rozdział Szymik zaczyna od stwierdzenia, że „kiedy człowiek pyta o sens [życia] – czy to sobie uświadamia, czy też nie – dnem kwestii jest właśnie *quaestio Dei*, pytanie o Boga; o źródło bytu i cel istnienia” (s. 29). Idąc dalej po tej linii myślenia, zauważa, że to pytanie o Boga nie jest „sprawą czystej teorii, lecz przede wszystkim zagadnieniem związanym głęboko z praktyką życia, z doświadczeniem człowieczego istnienia” (s. 34), „z wyborem zasadniczej życiowej opcji” (s. 35). Tu przytoczony jest duży fragment z książki J. Ratzingera *Chrystus i Jego Kościół*, z podkreśleniem następującego zdania: „W gruncie rzeczy istnieją tylko dwie podstawowe opcje: samorealizacja człowieka, usiłującego być swoim własnym stwórcą po to, by swoją egzystencję i całość swego życia zawdzięczać tylko sobie, i druga: opcja wiary i miłości” (s. 36). Nie chcę dyskutować z papieżem Benedyktem XVI, niemniej wydaje mi się, że wielu ateistów nie zgodziłoby się ze stwierdzeniem, że ich wybór jest opcją przeciwko miłości. Być może punkt widzenia opcji agnostycznej czy ateistycznej wielu nam współczesnych mógłby być w tej części traktatu potraktowany szerzej. Poza tym całkowicie zgadzam się z diagnozą ks. Szymika, podbudowaną cytatami z książek J. Ratzingera, że odpowiedź na pytanie o Boga zależy od tego, w jaki sposób człowiek zasadniczo widzi swoje życie, a to jest sfera egzystencjalnej decyzji odnosząca się do sensu istnienia człowieka i świata, poza którą Bóg nie jest dostępny. Egzystencjalna decyzja chrześcijan, jak i wszystkich wierzących w Boga, to akt wiary, że Bóg istnieje i że On powinien być w życiu człowieka najważniejszy. „Teologia określa to jako prymat Boga i to on właśnie warunkuje chrześcijańskie rozumienie porządku i istoty życia człowieka” (s. 37).

Drugi krąg zagadnień poruszony w tym rozdziale zawiera bardzo krótkie i ogólne przedstawienie pozachrześcijańskich monoteistycznych ujęć Boga. Najważniejsze stwierdzenie, wyrażone przez Szymika, to, że „chrześcijaństwo postrzega wielkie odpowiedzi religii monoteistycznych jako swojego sojusznika w zmaganiach o *Veritas Dei*” (s. 40).

Trzeci krąg – to bardziej rozbudowana, 10-stronicowa, prezentacja chrześcijańskiej koncepcji Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Tu po raz pierwszy w sposób konkretny mamy do czynienia ze wspomnianym wyżej *novum* metody określonej we *Wstępie* traktatu. „Tu – pisze autor – chcemy się skupić na ścisłym związku nauki o Bogu z nauką o Chrystusie, rozumiejąc odpowiedź chrześcijaństwa na pytanie o Boga jako odpowiedź Boga objawioną w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa” (s. 47). Odpowiadając niejako na pytanie

o to, dlaczego tak musi być, autor przytacza długi cytat z A. Nossola, *Wiara jako „organ poznawczy” w teologii*, z którego warto przytoczyć jedno zdanie: „Teolog chrześcijański nie może się dlatego zadowolić odpowiedzią daną na pytanie: kim jest dla niego Bóg?, że jest On Absolutem, Pierwszą Przyczyną stwórczą, *Ens a se*, od którego wszystko pochodzi” (s. 48). W tym miejscu warto wrócić do tego, co ks. Sieniatycki pisze w swoim traktacie na tematy istoty Boga. Rozwijając myśl abp. Nossola, ks. Szymik pisze dalej: „Wiara w Boga i wiara w Jezusa Chrystusa – Jego Wcielonego Syna – są nierozdzielne, tworzą w chrześcijaństwie jeden strumień wiary. To istotny horyzont i kontekst ideowy traktatu *O Bogu Jedynym*: jeśli jest on (traktat) w istocie pytaniem o Boga, to jest ono (to pytanie) w gruncie rzeczy pytaniem o Chrystusa, który jest w rzeczy samej (jako Osoba, jako Wydarzenie) największym z możliwych pytaniem o Boga i zarazem najpełniejszą na to pytanie odpowiedzią” (s. 49).

Jest to *novum* perspektywy jaką, opierając się na myśli takich teologów jak: J. Ratzinger/Benedykt XVI, W. Kasper, H. U. von Balthasar, A. Nossol i G. Greshake, przyjmuje J. Szymik w tym podrozdziale i całym traktacie. Bowiem, opierając się na objawieniu, wiara chrześcijańska definiuje istotę Boga jako Miłość, gdyż w najgłębszym sensie – argumentuje Szymik – „istnieć znaczy kochać, a kochać znaczy żyć naprawdę. Bo: Ten Który Jest (Wj 3,14) jest Miłością (1 J 4,8.16)” (s. 52-53).

Podsumowując ten pierwszy rozdział traktatu, J. Szymik nie tylko omawia w nim pytanie o Boga, ale daje już na nie odpowiedź, zwłaszcza odpowiedź wiary chrześcijańskiej. Być może w rozdziale tym więcej miejsca można byłoby poświęcić samemu pytaniu, bo zarówno rozdział drugi, jak i trzeci również są na nie odpowiedzią.

Rozdział drugi zasadniczo poświęcony jest zagadnieniu poznania Boga. W traktacie ks. Sieniatyckiego *O jednym Bogu* mowa jest o dwóch sposobach poznania Boga: naturalnym i nadprzyrodzonym. W poznaniu naturalnym przedstawionych jest sześć dowodów kosmologicznych i dowody psychologiczne: z powszechnego przekonania, etyczny i z pragnienia szczęścia. Jeśli chodzi o nadprzyrodzone poznanie istnienia Boga to jest ono dwojakie: „W tem życiu, przez wiarę i w przyszłym, przez uszczęśliwiające widzenie” (M. Sieniatycki, s. 64). W takim też porządku sprawy te są omówione. Jeśli chodzi o ks. J. Szymika, on także wspomina o dwóch sposobach dostępu do rzeczywistości Boga: od strony stworzenia i od strony samego Boga, czyli drogą poznania naturalnego i nadprzyrodzonego. Specyfikując pierwszy sposób poznania stwierdza, że jest to poznanie na drodze „albo z obserwacji kosmosu i namysłu nad światem zewnętrznym wobec człowieka (...), albo z obserwacji człowieka i namysłu nad sobą” (s. 60-61), czyli na drodze refleksji nad nieskończonością ludzkich pragnień i tęsknot, których człowiek doświadcza. Drugi szlak poznania wyznacza Boże objawienie, i dlatego jest to poznanie przez wiarę. Obydwa traktaty, w stwierdzeniach dotyczących sposobów poznania Boga, są bardzo podobne. Różnica – tym razem na niekorzyść ks. J. Szymika – znajduje się w ich struk-

turze. Najpierw bowiem ks. Szymik omawia drogę poznania rozumowego, potem pisze o poznaniu drogą wiary, by następnie jakby wrócić do pierwszego sposobu poznania na drodze doświadczenia, etosu i języka. Innymi słowy, we wstępie do rozdziału zapowiada dwie drogi poznania Boga, a potem wymienia ich pięć. Z tego wstępu warte zacytowania jest stwierdzenie: „Zarówno wiara, jak i rozum są darami Bożej Łaski. Stąd naturalne poznanie Boga nie powinno być postrzegane jako mniej »Boże«, mniej »po-bożne«. Trzeba też pamiętać o pewnym uproszczeniu przyjętego w teologii rozróżnienia. Trudno przecież jest jasno określić, co jest czystym poznaniem rozumowym, jeśli całą osobowość przenika wiara. Rzeczą niemożliwą jest precyzyjne i ostateczne rozgraniczenie sfery działania rozumu od sfery działania wiary” (s. 62).

Całkowicie się z tym zdaniem zgadzam, jak i z wieloma innymi w tym traktacie, chociażby, ze stwierdzeniem ks. Szymika, że „człowiek jest zdolny do poznania i miłowania Boga bez »dodatkowych«, specjalnych łask (bez specjalnego Objawienia), mocą samej łaski stworzenia” (s. 63). Zdanie to bowiem mówi, że nie można poznać i miłować Boga bez wsparcia Bożą łaską – łaską stworzenia, która w rozumieniu chrześcijańskim jest także łaską Chrystusową, bo w Nim, przez Niego i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1, 15-16). Uważam natomiast, że największą słabością tego rozdziału jest brak wyraźnego rozróżnienia – w części poświęconej poznaniu Boga drogą rozumu – między „dowodem” a „argumentem”. Ks. Szymik używa tych terminów wymiennie, a wydaje się, że istnieje zasadnicza różnica między znaczeniami pojęć, zwłaszcza gdy sprawa dotyczy poznania Boga. O rozróżnieniu tym bardzo ładnie pisze abp J. Życiński odnosząc się do książki R. Dawkinsa, *Bóg urojony*, w której brytyjski naukowiec krytykuje klasyczne i inne (w sumie znalazł ich w internecie ponad trzysta) dowody na istnienie Boga. Arcybiskup pisze: „Krytykowanie z pasją publikacje typu »Ponad trzysta dowodów istnienia Boga« (s. 128) stanowią wyraz intelektualnego folkloru, pozbawionego związku z racjonalnym dziedzictwem chrześcijaństwa. Jeśli bowiem w grę wchodzi dowód w sensie logicznym, wówczas do rozwiązania problemu wystarczy jeden dowód i odwoływanie do drugiego stanowiłoby stratę czasu (...). W dyskusjach dotyczących istnienia Boga najczęściej odwołujemy się do argumentacji o charakterze prawdopodobnym. W imię ścisłości logicznej należy je nazwać argumentami, nie zaś dowodami” (J. Życiński, *Bóg niepojęty*, w: A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, 2007). Myślę, że tego typu doprecyzowanie w książce, która jest traktatem teologii, byłoby jak najbardziej pożądane i pomocne dla studiujących ją.

Przejdźmy teraz do trzeciego rozdziału, w którym autor skupia się na chrześcijańskim obrazie Boga. Czyni to na drodze potrójnego odwołania: do Biblii, do orzeczeń Kościoła i do współczesnej teologii. W odwołaniu się do Pisma Świętego – które, jak słusznie zauważa, „stanowi podstawowy punkt odniesienia i źródło orzeczeń doktrynalnych oraz każdej refleksji teologicznej” (s. 114) – ks. Szymik rozpoczyna od kilku wstępnych, ale jakże słusznych uwag.

Po pierwsze pisze, że „Biblia nie próbuje dowieść istnienia Boga z tego względu, że zakłada je jako bezsporny fakt”. Po drugie podkreśla, iż „Bóg Biblii ukazany jest historiozawczo: jako obecny i działający we wszechświecie, w życiu narodu i poszczególnych jednostek” (s. 115). Po tych uwagach o charakterze metodologicznym przechodzi do treści nauczania biblijnego o Bogu, najpierw w Starym, a następnie w Nowym Testamencie. „Najbardziej charakterystyczną cechą nauki Starego Testamentu o Bogu jest monoteizm” (s. 115). Jest to Bóg jeden i jedyny, Bóg transcendentny, a jednocześnie Bóg zaangażowany w historię, z którym można nawiązać osobową relację. „Kontakt człowieka z Bogiem – pisze autor – ma w Biblii charakter spotkania osobowego. Bóg nie jest bezosobową siłą. Jest Bogiem osobowym (*numen personale*), Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie bóstwem lokalnym (*numen locale*). Jahwe jest konkretnym »Ja« i »Ty«; posiada »oblicze« i »serce«. Dwa ostatnie terminy są komplementarnymi określeniami »osoby« i »osobowości«” (s. 117).

Również Nowy Testament podkreśla, że Bóg jest jeden, że jest transcendentny i święty. Przyjmuje też starotestamentalną ideę przymierza, stwierdza jednak, że to w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się w sposób definitywny i pełny (por. Hbr 1,1 i J 1, 18). „Bóg Nowego Testamentu, a tym samym Bóg chrześcijan to Bóg Jezusa Chrystusa. Jezus nie tylko odsłania Boga. On mówi: we Mnie Go doświadczyć i spotkać. Jezus jest kulminacją i realnością Boga, jest Bogiem, a nie, jak prorocy, jedynie Jego wysłannikiem” (s. 121). W podpunkcie traktującym o orzeczeniach Kościoła na temat Boga, przypomniano kilka stwierdzeń soborowych: Soborów Nicejskiego (325) i Konstantynopolskiego (381), IV Laterańskiego (1215), I Watykańskiego (1870) i II Watykańskiego (1962). Stanowią one nieco więcej niż dwie strony książki. Dużo więcej miejsca poświęca autor współczesnej teologii systematycznej, pisząc o przymiotach Boga. Jak zaznaczyłem na początku, jest to problematyka klasyczna traktatu *O Bogu Jedynym*, ale w ujęciu ks. J. Szymika potraktowana jest w sposób nowy, bowiem zakorzeniona w wydarzeniu Jezusa Chrystusa jako pełni objawienia Boga. Porusza tu takie przymioty Boga jak: Jest, Jeden, Stwórca, Zbawca, Dobry, Nieogarniony, Najbliższy, Nadzieja, Uniżony, Niepojęty, Współcierpiący, Miłosierny, Wskrzeszający, Opatrzność, Bóg osobowy. Ojciec (Syn i Duch Święty). Zajmuje to ponad 50 stron traktatu. Część z tych przymiotów pokrywa się z klasycznymi traktatami neoscholastyki, np. u ks. Sieniatyckiego. Innych tam brak, szczególnie takich jak: Najbliższy, Współcierpiący, Miłosierny. Jednak zasadnicze *novum* ujęcia ks. Szymika znajduje się w chrystologicznym zakorzenieniu jego podejścia do rozważanych przymiotów Boga. Kilka przykładów.

NEOGRANICZONY. Autor stwierdza, że „w teologii przymiot ten najpełniej opisuje pojęcie transcendencji” (s. 139). Powołuje się na nauczanie Pisma Świętego, Ojców Kościoła oraz Katechizmu Kościoła Katolickiego. Opierając się na chrystologii, dodaje jednocześnie, że „istotą transcendencji Boga nie jest (...) oddalenie i niedosiężność, ale »bycie dla« w taki sposób, w jaki Jezus objawił to podczas Ostatniej Wieczerzy i na krzyżu. Jeszcze dalej inkarnacyjnym

tropem idzie w swojej refleksji nad transcendencją Boga najnowsza teologia (np. Adolphe Geché). Mówi się tam o transcendencji Boga jako »zdolności do człowieczeństwa i bliskości z człowiekiem«, co ma oznaczać istnienie w Bogu otwarcia na odmienność człowieka” (s. 142-143).

UNIŻONY. Zdaniem Szymika, mówienie o uniżeniu, czyli kenozie Boga, jest niejako rewersem mówienia o Jego wszechmocy. Oznacza to wyjście „poza tradycyjne granice traktatu *De Deo Uno* w stronę trynitologii i chrystologii (teologii Inkarnacji zwłaszcza)” (s. 149). Autor precyzuje swoje myślenie, pisząc: „Radykalizm pokory Boga ma źródło w Jego wszechmocy. Prawdziwa Boskość jest uniżona. Wydarzenie Chrystusa, zwłaszcza wydarzenie Krzyża, ukazuje najgłębszą istotę Boga, mówi o wewnętrznym *Veritate Dei*. Nie da się w autentycznie chrześcijański sposób rozprawić o Bogu Jedynym bez uwzględnienia tej kwestii” (s. 153). Dlaczego? Bo nie da się w autentycznie chrześcijański sposób rozprawić o Bogu Jedynym bez odniesienia do Jego objawienia w Jezusie Chrystusie.

WSPÓLCIERPIĄCY. Przymiot niecierpielności (*apatheia*) Boga był jednym z zasadniczych dla klasycznego traktatu *De Deo Uno*, opartego na zasadach filozofii arystotelesowskiej. Czy przymiot ten odpowiada objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza w Jego krzyżu? Na kilku stronach książki ks. Szymik przedstawia teologiczną dyskusję poprowadzoną między zwolennikami (np. Jürgen Moltmann) i oponentami (np. Thomas G. Weinandy) mówienia o cierpieniu Boga. Ku czemu skłania się sam autor? Ku stanowisku przyjętemu przez Benedykta XVI, które Szymik określa jako „wyważoną syntezę”, a dla którego kluczowym pojęciem jest – „współcierpienie”. Stanowisko to odwołuje się do słów Orygenesusa, który powiedział: „Bóg nie może co prawda cierpieć, ale może współcierpieć”. Ks. Szymik dodaje do tego swój komentarz: „Chrystus na pewno cierpi i w nim Bóg współcierpi z człowiekiem, z całym stworzeniem” (s. 164).

Przedłużeniem tego tematu jest refleksja nad kolejnym przymiotem Boga, jakim jest Jego MIŁOSIĘDZIE. Punktem wyjścia mówienia o Miłosierdziu Bożym jest „krzyż Pana w tajemnicy Boga”. Szymik cytuje książkę J. Razingera, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, gdzie czytamy m.in.: „Od tej chwili istnieje nowy rodzaj cierpienia: cierpienie nie jako przekleństwo, lecz jako miłość, która przemienia świat”. Polski teolog komentuje: „W wydarzeniu Jezusa Chrystusa dotykamy samego rdzenia chrześcijańskiej dogmatyki i tajemnicy Bożego Miłosierdzia: Bóg jest Miłością, która całą swoją wszechmoc rzuca na szalę przewyciężenia zła” (s. 165). I nieco dalej: „Dlatego też Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie, Bóg »sympatyczny« (od gr. *sym-pathein* – »współ-odczuwać«), współczujący z cierpieniem i z cierpiącym, jest »ostateczną odpowiedzią na problem teodycei«, o który rozbija się ostatecznie i deistyczny teizm, i zrodzony z buntu oraz rozpaczy ateizm” (s. 166).

Myślę, że zacytowane tu przykłady ukazują owo chrystologiczne *novum* traktatu *O Bogu Jedynym* w ujęciu ks. J. Szymika. Całość napisana jest językiem

prostym, jasnym z uwzględnieniem nie tylko współczesnej teologii, ale również i literatury, chociażby wierszy Cz. Miłosza. Traktat wart jest polecenia nie tylko studentom teologii, ale także wszystkim osobom, które chciałyby zgłębić swoją wiedzę teologiczną w omówionym zakresie.

*Zbigniew Kubacki SJ*

**MICHAŁ PALUCH OP, *Traktat o zbawieniu***

Biblioteka „Więzi”, t. 3, Warszawa 2006, ss. 233-502.

Jedną z najistotniejszych prawd wiary chrześcijańskiej jest prawda o zbawieniu ofiarowanym przez Boga wszystkim ludziom w swoim Synu Jezusie Chrystusie. Prawda ta jest dzisiaj przedmiotem dyskusji a także krytyki kierowanej pod adresem Kościoła zwłaszcza ze strony wyznawców innych religii. Jest krytykowana ze względu na ekskluzywność, jaką religia chrześcijańska przypisuje osobie Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia ludzkości; za to, że uznaje Go za jedynego i definitywnego Pośrednika zbawczego działania Boga w świecie, które dotyczy i obejmuje wszystkich ludzi oraz całą historię. Pośrednika, który relatywizuje znaczenie i ważność wszystkich innych pośredników, którzy pojawili się przed Jego przyjściem na świat i po Jego odejściu z tego świata, tzn. po Jego zmartwychwstaniu i chwalebnym wstąpieniu do Ojca. Akceptację wspomnianej prawdy utrudnia powszechny zanik poczucia grzechu we współczesnym świecie, a z drugiej zaś strony proponowana przez I. Kanta indywidualistyczna wizja moralności, według której wina jest czymś bardzo osobistym, co dotyczy wyłącznie konkretnej jednostki i czego nie da się przenieść na inną osobę. Pogląd ten wydaje się wykluczać chrześcijańską koncepcję „zastępstwa”, mówiącą o Jezusie Chrystusie jako Tym, który dokonał zadośćuczynienia Bogu w imieniu ludzi za popełnione przez nich grzechy. Uczynił to, składając siebie i swoje życie w ofierze Bogu, przez co zasłużył na miano jedynego Zbawiciela wszystkich ludzi.

Prezentowana książka udziela odpowiedzi na przedstawione wyżej trudności. Ukazała się ona w serii wydawniczej Biblioteki „Więzi”, która poświęcona jest problematyce poruszanej przez dogmatykę katolicką. Celem jej jest przybliżenie jednego z działów teologii, jakim jest soteriologia, czyli nauka o zbawieniu. Ze względu na to, że książka ta traktowana jest jako podręcznik dla studentów teologii, w rozdziale pierwszym zostają omówione kwestie metodologiczne, m.in. czym jest i czym zajmuje się soteriologia. Następnie zostają zasygnalizowane zasadnicze wyzwania, jakie napotyka i na które powinna odpowiedzieć dzisiaj chrześcijańska nauka o zbawieniu. W dalszej części mowa jest o chrześcijańskiej koncepcji zbawienia rozważanej w kontekście rozumienia zbawienia proponowanego przez inne tradycje religijne. Pierwszy rozdział



zamyka prezentacją najważniejszych wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat zbawienia.

Drugi rozdział poświęcony jest syntetycznemu omówieniu historycznego rozwoju problematyki dotyczącej zbawienia. Autor zapoznaje czytelnika z najistotniejszymi kwestiami soteriologicznymi obecnymi zarówno w Piśmie Świętym, jak i podejmowanymi przez teologów w pierwszym i w drugim tysiącleciu. Na uwagę zasługuje konkluzja, do jakiej dochodzi o. M. Paluch na podstawie przeprowadzonej analizy pism Nowego Testamentu pod kątem zawartego w nich bogactwa treści i ujęć soteriologicznych. Analiza ta odsłania różną wrażliwość poszczególnych autorów nowotestamentowych. „Inaczej rozkłada bowiem akcenty »charyzmatyczny« i »franciszkański« Łukasz, inaczej »protestancki« Paweł, a jeszcze inaczej »prawosławny« Jan” (s. 268). Przytoczona konkluzja jest ważna z tego względu, że akcenty te będą wpływały na dalszy rozwój oraz rozumienie i wyjaśnianie zbawienia. I tak, „pierwsze tysiąclecie upłynęło pod znakiem Jana (Wschód nadawał ton teologii), drugie – pod znakiem Pawła (Zachód był silniejszy), od końca XIX wieku nadszedł czas synoptyków, w związku z fascynacją próbami dotarcia do historycznego Jezusa” (s. 268). W dalszej części tego rozdziału M. Paluch pokazuje, na czym polegał i jak przebiegał rozwój soteriologii w pierwszym i w drugim tysiącleciu. Rozwój ten omawia na przykładzie teologów: Maksyma Wyznawcy (580-662) i Anzelma z Canterbury (1033-1109), których propozycje dotyczące wyjaśnienia i rozumienia zbawienia dobrze oddają zarówno specyfikę, jak i treści poruszane przez teologię I i II tysiąclecia. Na końcu tego rozdziału autor prezentuje poglądy ojca reformacji M. Lutra i K. Bartha, który „podjął próbę gruntownego przetworzenia tradycji kalwińskiej” (s. 284).

Kolejne dwa rozdziały poświęcone są wyjaśnieniu tajemnicy zbawienia, opierając się na modelach soteriologicznych występujących w Nowym Testamencie. Wśród modeli tych M. Paluch wyróżnia dwa rodzaje: jedne, które czynią to przez odwołanie się do cierpienia i śmierci Chrystusa, inne, przez łączenie zbawienia z życiem ziemskim Jezusa i Jego zmartwychwstaniem. Do modeli służących do interpretacji śmierci Jezusa jako wydarzenia zbawczego M. Paluch zalicza i szczegółowo omawia: ofiarę, odkupienie, zadośćuczynienie i zastępstwo. Modele te akcentują ważność ludzkiego działania Chrystusa w dziele pojednania człowieka z Bogiem. Podkreślają „kierunek wstępujący: człowiek szuka pojednania z Bogiem” (s. 380) i postrzegają dzieło Chrystusa jako „odpowiedź na ludzki grzech” (s. 380). Wskazują wreszcie na Chrystusa jako na osobę, która reprezentuje człowieka przed Bogiem. Natomiast do drugiej grupy modeli soteriologicznych występujących w Nowym Testamencie, tj. związanych i odwołujących się do całości ziemskiego życia Jezusa, które interpretują z perspektywy Jego zmartwychwstania, należą: objawienie, przebóstwienie i rekapitulacja. Modele te kładą akcent na boskie działanie i boską inicjatywę w dziele zbawienia. Wydobywają one mocniej „ruch zstępujący: Bóg przynosi nowe życie (...) i wskazują na spełnienie ludzkiej natury jako zamierzony cel

boskiego działania” (s. 380). W ich centrum znajduje się prawda o Synu Bożym, który przychodzi na świat po to, by „otworzyć ludzkość na pełnię boskich darów” (s. 379). Obie grupy wymienionych modeli soteriologicznych, jak słusznie zauważa autor, należy widzieć razem, ponieważ uzupełniają się one i objawiają dwa aspekty działania Chrystusa, tj. działanie bosko-ludzkie.

W ostatnim rozdziale M. Paluch koncentruje się na przedstawieniu racji biblijno-teologicznych pozwalających na uznanie Jezusa Chrystusa za jedynego i definitywnego Pośrednika zbawienia.

Całość omawianej książki zamykają dwa dodatki i kilka propozycji dotyczących prowadzenia ćwiczeń z soteriologii. Pierwszy z aneksów daje odpowiedź na pytanie o to, czy obraz kozła ofiarnego, który bywa interpretowany przez niektórych antropologów kultury, np. przez R. Girarda, jako symbol służący do „rozwiązywania problemów wspólnoty przez obarczanie winą jednostki i poddanie jej karze za niepopelniony przez nią grzech (...) można używać jako figury Chrystusa?” (s. 448). Drugi dodatek wprowadza czytelnika w sposób ogólny w kwestię podnoszoną dzisiaj przez teologię religii, a dotyczącą funkcji zbawczej innych religii.

Przedstawiony podręcznik dostarcza czytelnikowi podstawowej i rzetelnej wiedzy na temat rozumienia zbawienia w teologii katolickiej. Jedną z jego zalet jest niewątpliwie jasność i zrozumiałość używanego języka. Inną jest przejrzysty i logiczny układ poszczególnych rozdziałów oraz poruszanych w niej zagadnień. Całość tworzy dobrą syntezę, która pokazuje istotne wątki soteriologiczne obecne zarówno w Piśmie Świętym, jak i w Tradycji oraz w nauczaniu Magisterium.

Słabością książki jest natomiast oddzielenie chrystologii od soteriologii, które zostało zapoczątkowane przez scholastykę i które zostało przewyciężone w XX-wiecznym wykładzie teologii. Wspomina o niej sam autor, którego zdaniem oddzielenie to ma także pozytywną stronę, ponieważ pokazuje, że cała teologia, a nie tylko chrystologia, powinna być tworzona w perspektywie zbawczej. Wyjaśnienie to nie jest jednak do końca przekonujące, chociażby z tego względu, że w ujęciu biblijnym i patrystycznym nauka o osobie Chrystusa i nauka o Jego dziele stanowiły jedną całość, co nie tylko nie przeszkadzało, lecz, wręcz przeciwnie, sprawiało, że cała ówczesna refleksja teologiczna była podporządkowana, ukierunkowana i motywowana przez zainteresowanie zbawcze, bez czego staje się ona czystą spekulacją. Za kolejną słabość omawianego podręcznika można uznać to, że brakuje w nim uwzględnienia, przynajmniej w przypisach, szerszego odniesienia do opracowań polskich teologów na temat zagadnień prezentowanych przez autora. Spostrzeżenie to wydaje się o tyle uzasadnione, o ile celem podręczników ukazujących się w serii „Dogmatyka” jest opracowanie rodzimego podręcznika teologii dogmatycznej (jak informują o tym redaktorzy we wstępie do omawianej książki), który „uwzględniłby religijno-kulturowy kontekst Kościoła w Polsce” (s. 10), a tym samym zapoznałaby czytelnika z dorobkiem polskich teologów. W końcu, M. Paluch zbyt

mało uwagi poświęca aktualnej problematyce soteriologicznej, ograniczając się zasadniczo do omówienia i wyjaśnienia podstawowych i tradycyjnych kwestii poruszanych w traktacie o zbawieniu. Brak ten można po części tłumaczyć tym, że omawiany podręcznik przeznaczony jest dla studentów teologii i stawia sobie za cel przedstawienie fundamentów soteriologii chrześcijańskiej.

*Dariusz Gardocki SJ*

**DARIUSZ GARDOCKI SJ, *Jezus z Nazaretu – Mesjasz królestwa, Syn Boży i Droga do Ojca. Studium analityczno-krytyczne chrystologii Jona Sobrino***

Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2006, ss. 628.

W swojej książce o. D. Gardocki podjął się krytycznego przedstawienia całości chrystologii hiszpańskiego jezuitę. Jak pisze we „Wstępie”, Jon Sobrino jest jednym z głównych przedstawicieli teologii wyzwolenia, często cytowany przez wielu współczesnych teologów na całym świecie, a, jak do tej pory, w Polsce ani jedna z jego książek nie została przetłumaczona, nie przedstawiono też szerszego opracowania poświęconego jego twórczości. Temu brakowi pragnie zaradzić autor swoją publikacją, w sposób jak najpełniejszy, z uwzględnieniem wszystkich dotychczas napisanych przez Sobrino książek. Gardocki wskazuje na oryginalność propozycji Sobrino oraz podkreśla jego wkład w rozwój współczesnej myśli chrystologicznej. Zastosowana w tym opracowaniu metoda ma charakter analityczno-syntetyczny.

W kolejnych rozdziałach w sposób krytyczny omawia poszczególne zagadnienia, centralne dla chrystologii jezuitę hiszpańskiego. Najpierw skupia się na jego metodzie (rozd. II), następnie wskazuje na punkt wyjścia, jakim dla Sobrino jest Jezus historyczny i ludzie ubodzy (rozd. III), a w kolejnych rozdziałach zajmuje się centralnymi tematami chrystologii oddolnej i wstępującej Jona Sobrino: prawda o Jezusie w świetle Jego relacji do królestwa Bożego (rozd. IV) i do Boga Ojca (rozd. V), oraz prawda o Bogu, jaka wyłania się w wydarzeniu krzyża Jezusa (rozd. VI). Skupia się też na interpretacji przez Sobrino soteriologii nowotestamentowej, czyli wyjaśnieniu sensu i znaczenia śmierci Jezusa, oraz wyjaśnieniu przez niego zmartwychwstania Jezusa jako wydarzenia będącego pełnią objawienia zarówno Jezusa, jak i Boga Ojca, a także człowieka i świata (rozd. VII i VIII). W dwóch ostatnich rozdziałach o. Gardocki omawia, sposób w jaki Sobrino przedstawia, ocenia i interpretuje rozwój wiary popaschalnej w pierwotnym Kościele: najpierw na przykładzie tytułów chrystologicznych przypisywanych Jezusowi w Nowym Testamencie (rozd. IX), a następnie na przykładzie soborów chrystologicznych (rozd. X).

W *Zakończeniu* dokonuje podsumowania wyników przeprowadzonych analiz oraz wskazuje na perspektywy dalszych badań dotyczących problematyki chrystologicznej. Rozdział I jest natomiast zarysowaniem kontekstu powstania chrystologii Jona Sobrino oraz jej pierwszej charakterystyki. Tak skonstruowana praca daje całościowy i bardzo solidny obraz chrystologii jednego z czołowych przedstawicieli latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia.

Zastosowaną w książce metodę pracy można scharakteryzować w następujący sposób: jest to gruntowna i systematyczna prezentacja najważniejszych aspektów metody teologicznej i treści chrystologii Jona Sobrino, która niejako przeplatana jest krytycznymi uwagami i podsumowaniami autora. O. Gardocki wskazuje w nich na oryginalność i niewątpliwe zalety chrystologii jezuita hiszpańskiego (i tych jest zdecydowanie więcej), ale także na jej punkty słabe czy dwuznaczne. Prostota i przejrzystość tej metody stanowią niewątpliwy atut omawianej książki.

Wartością tej pracy jest przedstawienie chrystologii Jona Sobrino na szerszym tle recepcji nauki II Soboru Watykańskiego przez Kościół latynoamerykański, oraz w kontekście innych chrystologii. Zadanie to o. Gardocki podejmuje w rozdziale I. Bardzo cenne jest jego pierwsza część (s. 23-46), gdzie w sposób zwięzły i jasny autor prezentuje genezę teologii wyzwolenia, której powstanie związane jest z recepcją przez Kościół latynoamerykański nauczania II Soboru Watykańskiego, czego wyrazem są dwa istotne dokumenty opublikowane przez Radę Episkopatu Latynoamerykańskiego (CELAM) w Medellin (1968) i w Puebla (1979). W Medellin zostały sformułowane, a w Puebla potwierdzone trzy podstawowe opcje dla Kościoła latynoamerykańskiego: opcja na rzecz ubogich, opcja na rzecz integralnego wyzwolenia oraz opcja na rzecz kościelnych wspólnot podstawowych. W omówieniu dokumentów z Medellin i z Puebla o. Gardocki zwraca szczególną uwagę na ich przesłanie chrystologiczne. Pisze, że w dokumencie z Medellin dominuje chrystologia oddolna i wstępująca skupiona na Jezusie historycznym. Życie Jezusa zostało tu opisane z perspektywy ubogich i przyjętej przez Jezusa opcji na rzecz ubogich. W dokumencie z Puebla perspektywa chrystologii wstępującej zrównoważona jest niejako tradycyjną perspektywą chrystologii zstępującej. Zaznaczone jest to w rozdziale pt. *Prawda na temat Chrystusa Zbawiciela, którego przepowiadamy*. W swojej pracy autor zauważa, że ujęcie to było wynikiem odpowiedzi biskupów na słowa Jana Pawła II, który w przemówieniu inauguracyjnym przestrzegał przed niebezpieczeństwem redukcji prawdy o Jezusie wyłącznie do roli proroka, co grozi każdej chrystologii wstępującej. Gardocki mówi to między wierszami. Podkreśla, że dokumenty te zasadniczo wpłynęły na sposób uprawiania teologii przez Sobrino, także na jego chrystologię, która pozostaje przede wszystkim chrystologią oddolną i wstępującą. Widać to chociażby w sposobie, w jaki jezuita hiszpański krytykuje chrystologię tradycyjną. Powiedziane jest to już w pierwszym rozdziale, w którym autor przedstawia swoją – moim zdaniem – bardzo wyważoną ocenę chrystologii Sobrino. Stwierdza

mianowicie, że „przytoczone przez Sobrino niebezpieczeństwa (...) nie tylko zasługują na uwagę, ale powinny pobudzić do głębszej refleksji i zastanowienia nad nimi”. Po czym dodaje: „Tym niemniej niektóre z konkluzji, do których dochodzi Sobrino, wydają się zbyt uproszczone i nade wszystko przesadne” (s. 45). Prezentując zaś w trzeciej części tego rozdziału pozytywny wpływ tak wybitnych współczesnych teologów jak K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann i L. Boff na chrystologię J. Sobrino, o. Gardocki wykazuje się dużą umiejętnością analitycznej i syntetycznej refleksji, której celem jest wskazanie u powyższych teologów tylko tych treści, które znalazły odbicie w twórczości jezuita hiszpańskiego. Sobrino określa opracowaną przez siebie chrystologię mianem chrystologii eklezjalnej, historycznej, trynitarnej, potrzebnej i ewangelicznej. Gardocki w sposób zwięzły i przejrzysty przedstawia, co to oznacza dla jezuita hiszpańskiego, dlatego omówienie pierwszego rozdziału jest dobrym wprowadzeniem i zasygnalizowaniem istotnych treści chrystologii Sobrino szczególnie analizowanych w kolejnych rozdziałach.

Także II rozdział książki jest doskonałym wprowadzeniem czytelnika w rodzaj teologii uprawianej przez hiszpańskiego jezuitę. Autor omawia w nim zasadnicze założenia metody teologicznej Sobrino. Każda z czterech części rozdziału prezentuje jeden istotny aspekt charakterystyczny dla metody teologicznej Sobrino, czy też prowadzi do lepszego jej zrozumienia. W pierwszej części mowa jest o trzech hermeneutykach: hermeneutyka wyzwoleniczej *praxis*, hermeneutyka podejrzania i hermeneutyka „Duch Życia”. W podsumowaniu tej części o. Gardocki podkreśla, że metoda teologiczna jest „rozumiana przez Sobrino jako droga, na której realizuje się wiarę. Realizacja ta z kolei wymaga *praxis*, która urzeczywistnia treści wyznawanej wiary w konkretnej sytuacji” (s. 118). Pojęcie *praxis* jest tu centralne i analizy autora dobrze to podkreślają. Pojęcie to pojawia się w kolejnych częściach, chociażby w części czwartej, gdzie jest mowa o teologii jako *intellectus amoris*. Jak podkreśla o. Gardocki, definiując teologię najpierw jako *intellectus amoris*, a dopiero później jako *intellectus fidei*, Sobrino podkreśla, że u podstaw teologii wyzwolenia znajduje się refleksja pozostająca „w służbie *praxis* wyzwoleniczej, czyli *praxis* zmierzającej do kształtowania świata według wartości królestwa Bożego” (s. 139). Zgodnie z przyjętą zasadą postępowania, po omówieniu każdego aspektu metody teologicznej Jona Sobrino o. Gardocki wskazuje na jej zalety oraz słabe punkty. Podkreśla, że zaproponowana przez Sobrino metoda teologiczna jest pewnego rodzaju uzupełnieniem i wzbogaceniem metody, proponowanej przez tzw. teologię zachodnią, skupionej bardziej na ortodoksji, podczas gdy teologia wyzwolenia podkreśla przede wszystkim rozumienie teologii jako ortopraksji, jako że przyczynia się do urzeczywistniania treści wiary i nadawania jej konkretnego znaczenia w życiu chrześcijan naśladowujących Jezusa. O. Gardocki odnosi się też krytycznie do niektórych tez Sobrino, jak chociażby do jego stwierdzenia, że w porównaniu z teologią zachodnią teologia wyzwolenia jest bardziej biblijna, prorocka i ewangeliczna, słowem – lepsza. „Twierdzenie to

wydaje się twierdzeniem arbitralnym i nie mającym wystarczającego uzasadnienia” (s. 110) – pisze.

Kolejny rozdział (rozd. III) także można zaliczyć do opisu metody chrystologicznej Jona Sobrino. Tu o. Gardocki opisuje dwie podstawowe zasady hermeneutyczne, które jednocześnie stanowią punkt wyjścia i zasadnicze kryterium interpretacji opracowanej przez jezuitę hiszpańskiego chrystologii. Są nimi ubodzy i Jezus historyczny. W kontekście ubóstwa i niesprawiedliwości na kontynencie latynoamerykańskim ubodzy są dla Sobrino „miejszem teologicznym”, miejscem obecności Chrystusa w historii, tak iż poznanie ubogich jest warunkiem poznania Jezusa, i odwrotnie. Autor w sposób jasny przedstawia uzasadnienie dane przez jezuitę hiszpańskiego. Wskazuje na jego zalety, zwłaszcza w kontekście Ameryki Łacińskiej, ale też stawia kilka krytycznych pytań. Stwierdza np., że „bardziej odpowiednie jest mówienie o ubogich jako o uprzywilejowanym miejscu spotkania z Bogiem, ponieważ wyklucza ono wszelką ekskluzywność i odpowiada prawdzie na temat stworzenia człowieka i Wcielenia Syna Bożego” (s. 156).

W dalszej części tego rozdziału przedstawia drugą zasadę hermeneutyczną chrystologii Sobrino, jaką jest „Jezus historyczny”. Stwierdza, że wśród wszystkich elementów życia Jezusa, tym, „który mógłby zostać uznany za najbardziej historyczny i jednocześnie pozwalałby na uporządkowanie pozostałych faktów z życia Jezusa”, jest dla Sobrino „działanie Jezusa i duch, który je przenikał i kształtował” (s. 160). Prezentacja o. Gardockiego daje nie tylko wgląd w treści chrystologii Sobrino, ale i wycucie jego chrystologicznej wrażliwości. Jest to niewątpliwa zaleta tej książki. Autor stwierdza np., że „Sobrino wzoruje i opiera stworzoną przez siebie chrystologię zasadniczo na Ewangeliach synoptycznych”, oraz że „w centrum chrystologii znajduje się to, co było konstytutywne dla Jezusa historycznego, tj. Jego relacja do królestwa Bożego i Boga tegoż królestwa” (s. 166). Dlatego właściwym rozwinięciem prezentacji chrystologii Sobrino w kolejnych rozdziałach jest skupienie się na prawdzie o Jezusie w świetle Jego relacji do królestwa Bożego, oraz na Jego relacji do Boga Ojca. Wielokrotnie w swojej pracy o. Gardocki podkreśla, że cała teologia wyzwolenia, a w niej również chrystologia hiszpańskiego jezuitę, jest teologią kontekstualną, powstałą niejako w odpowiedzi na II Sobór Watykański. Pokazuje też, na czym ta kontekstualność polega: na wzajemnym przenikaniu się i konfrontacji świadectw na temat Jezusa z sytuacją i problemami, jakie chrześcijanie napotykają w swoim życiu. W kontekście Ameryki Łacińskiej zasadniczym problemem jest ubóstwo i niesprawiedliwość społeczna, podczas gdy w Europie Zachodniej jest nim praktyczny ateizm.

Rozdziały poświęcone prawdzie o Jezusie w świetle Jego relacji do królestwa Bożego (rozd. IV), oraz Jego relacji do Boga Ojca (rozd. V) są logicznym rozwinięciem nakreślonej wcześniej metody, a zwłaszcza punktu wyjścia i zasadniczego kryterium interpretacji chrystologii J. Sobrino. W rozdziale IV o. Gardocki poświęca dużo miejsca szczegółowemu przedstawieniu rozumieniu

królestwa Bożego przez Jezusa oraz Jego relacji do tegoż królestwa, tak jak to prezentuje w swojej chrystologii Sobrino. Zgodnie z przyjętą metodą pisania, na zakończenie poszczególnych części tego rozdziału autor dokonuje oceny chrystologii Sobrino w omawianym aspekcie, wskazując na jej plusy i minusy. Istotnym wymiarem relacji Jezusa do królestwa Bożego jest, zdaniem Sobrino, Jego działanie na rzecz królestwa przejawiające się w cudach jako znakach odsłaniających wyzwolenczą obecność królestwa Bożego. Sobrino skupia się tu przede wszystkim na świadectwie Ewangelii synoptycznych. Zdaniem o. Gardockiego, „brakuje odniesienia do Ewangelii Jana, w której cuda są przede wszystkim znakami, które objawiają boską tożsamość Jezusa i obecność Nim Bożej rzeczywistości” (s. 217). Uwaga ta wskazuje na dużo głębszy problem, mianowicie relacji między tzw. chrystologią oddolną a chrystologią odgórną koniecznej dla pełnego ujęcia tożsamości osoby Jezusa. Ograniczenie się jedynie do tzw. chrystologii oddolnej obecnej w Ewangeliach synoptycznych może prowadzić do zanegowania bóstwa Jezusa. Zdaniem o. Gardockiego nie jest tak w przypadku chrystologii Jona Sobrino.

Przyjęcie przez Sobrino perspektywy chrystologii oddolnej ma wiele niewątpliwych zalet, ale też niesie z sobą pewne, chociażby wspomniane wyżej, niebezpieczeństwa. Wskazuje na nie o. Gardocki także w rozdziale V, w którym omawia relację Jezusa do Boga w ujęciu jezuitę hiszpańskiego. Gardocki zaczyna od przedstawienia Jezusowej koncepcji Boga. Mówi, że Jezusowe rozumienie Boga jest „syntezą” różnych starotestamentowych obrazów Boga. Słuszna wydaje się w tym punkcie jego krytyka, gdy pisze, że „twierdzenie, iż funkcja Jezusa ograniczała się wyłącznie do zsyntetyzowania istniejących już tradycji i obecnych w nich różnych aspektów na temat Boga, wydaje się twierdzeniem minimalistycznym, ponieważ nie oddaje w sposób wystarczający wyjątkowości Jezusa...” (s. 241). Równie krytycznie Gardocki ocenia sposób, w jaki Sobrino interpretuje postawę Jezusa wobec Boga Ojca, wyrażającą się przede wszystkim w Jego modlitwie i wierze. Pokazuje, że refleksja Sobrino czyniona jest wyłącznie w perspektywie chrystologii oddolnej. Odnotowuje również, iż główną zaletą ujęcia Sobrino jest to, że przedstawiony w tej perspektywie obraz Jezusa jako człowieka modlitwy oraz wiary znajduje silne ugruntowanie w Ewangeliach synoptycznych i ukazuje Jego prawdziwe człowieczeństwo jako wzór do naśladowania. Jego słabością jest natomiast to, że mniej wyraźnie podkreślone jest bóstwo Jezusa. Prowadzona tu przez autora krytyka czyniona jest z perspektywy chrystologii odgórnej właściwej dla Ewangelii Jana, soborów chrystologicznych i nauczania Magisterium Kościoła. Nie jest to odrzucenie interpretacji hiszpańskiego jezuitę, lecz wskazanie na jej słabe czy dwuznaczne punkty odnośnie do tego, w jaki sposób interpretuje on modlitwę Jezusa (por. s. 257) i Jego wiarę (por. s. 270-273).

Podążając niejako śladami rozważań Jona Sobrino, w rozdziale VI o. Gardocki podejmuje najtrudniejszą kwestię teologiczną, jaką jest problem cierpienia Boga. Nie tylko jego omówienie pozycji jezuitę hiszpańskiego, lecz także

krytyczna polemika z przedstawionymi tezami zasługuje na wyróżnienie. Myśl jest wyważona, argumentacja przekonująca, oparta na autorytecie kilku znanych i cenionych katolickich egzegetów i teologów. Za trafne uważam podsumowanie tej kwestii, gdy o. Gardocki pisze: „Mówiąc w końcu o cierpieniu Boga potrzeba pamiętać o tym, że Bóg jako absolutna Inność jest w stanie pojednać w sobie przeciwieństwa takie, jak niecierpięliwość i zdolność do »cierpienia«, »ból« i radość, »nieszczęście« i szczęście, ponieważ jest »Bogiem a nie człowiekiem« (por. Oz 11,9; Lb 23,19)” (s. 304).

Dwa kolejne rozdziały poświęcone są tajemnicy paschalnej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Rozdział VII skupia się na interpretacji krzyża Jezusa, jaką w swojej chrystologii proponuje hiszpański jezuita, natomiast rozdział VIII na jego interpretacji zmartwychwstania. W rozdziale traktującym o interpretacji przez Sobrino wydarzenia zmartwychwstania chciałbym zatrzymać się na trzeciej jego części, poświęconej charakterystyce teologiczno-chrystologicznej zmartwychwstania. Chodzi tu o pytanie o prawdę, jaką wydarzenie to objawia o Bogu, o Jezusie i o Jego zbawczym znaczeniu. Autor zauważa, że „misterium paschalne, jako wydarzenie eschatologiczne, jest przede wszystkim objawieniem definitywnym Boga, czyli objawia Go takim, jakim jest On sam w sobie, tzn. jako Boga Trójjedynego”. Całkowicie podzielam tę uwagę. Dalej pisze, że w refleksji Sobrino „brakuje (...) wyraźnego pokazania, iż tajemnica paschalna objawia działanie Boga Trójjedynego, a tym samym objawia Boga, takiego, jakim jest On sam w sobie, tzn. Ojca, Syna i Ducha Świętego” (s. 397).

W rozdziale IX autor pracy omawia tytuły chrystologiczne, jakie znaleźć można w Nowym Testamencie, a które analizowane są przez Jona Sobrino. „Celem tej analizy jest »wprowadzenie w sposób konkretny w rzeczywistość Jezusa (...) i przygotowanie do dogmatu chrystologicznego«” (s. 418). Omówionych jest dziewięć tytułów: Arcykapłan, Mesjasz-Wyzwoliciel, Pan, Syn Boży, Syn Człowieczy, Syn Umiłowany i Sługa, Syn, Logos, Jezusa jako *eu-aggelion*. Czytając omówienie o. Gardockiego, widać wyraźnie, jak Sobrino w swojej interpretacji przechodzi coraz bardziej z perspektywy chrystologii oddolnej do perspektywy chrystologii odgórnej, choć niewątpliwie z racji omówionych wyżej założeń metodologicznych bliższa jest mu ta pierwsza. Tytuły jak „Mesjasz-Wyzwoliciel” czy „Syn Człowieczy” mają charakter bardziej funkcjonalny i definiują ziemską misję Jezusa. Natomiast tytuły: „Syn Boży” czy „Syn” odsłaniają coraz bardziej boską tożsamość Jezusa. Perspektywa Sobrino jest tu jeszcze zasadniczo perspektywą chrystologii oddolnej, która jednak coraz bardziej przechodzi ku perspektywie chrystologii odgórnej, charakterystycznej dla Prologu Ewangelii Jana i tytułu „Logos”. Afirmacja bóstwa Jezusa jest wraz z tym tytułem ostatecznie przypieczętowana. Takie jest zdanie Sobrino, co wyraźnie wynika z tekstu o. Gardockiego.

Ostatnim etapem studium chrystologii Jona Sobrino jest przedstawienie jego interpretacji nauczania soborów chrystologicznych, głównie nicejskiego i chalcedońskiego. Także i tu prezentacja jest precyzyjna, przejrzysta i solidnie



oparta na tekstach jezuita hiszpańskiego. W ocenie interpretacji Soboru Nicejskiego przez Sobrino autor słusznie zauważa, że w wielu punktach jest ona oryginalna i inspirująca. Dotyczy to chociażby takich kwestii, jak podkreślenie faktu, że sobór ten jednoznacznie definiując boskość Jezusa, wskazuje, iż istnieje jakiegoś typu relacja między Bogiem i cierpieniem. Niewielu teologów na to wskazuje. Także zaproponowane przez Sobrino „odczytanie Symbolu Nicejskiego z perspektywy ofiar, stanowi oryginalną próbę wyjaśnienia jego znaczenia i ukazania jego ważności dla ludzi żyjących na kontynencie latynoamerykańskim” (s. 519).

Tak się złożyło, że w kilka miesięcy po opublikowaniu książki o Gardockiego Kongregacja Nauki Wiary wydała *Notyfikację* poświęconą chrystologii o. Jona Sobrino SJ, zwłaszcza treści jego dwóch książek: *Jesucristo liberador. Lectura historico-teologica de Jesus de Nazaret* (Madrid, 1991) i *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas* (San Salvador, 1999). Na jej treść składa się wprowadzenie, w którym sygnatariusze zauważają, iż pisma o. Sobrino zawierają pewne „rozbieżności z wiarą Kościoła”. W innym miejscu rozbieżności te nazwane są „błędными propozycjami”, choć pełne brzmienie zdania jest następujące: „Należy odnotować, że niekiedy błędne propozycje umieszczone są w kontekście innych stwierdzeń, które wydają się im zaprzeczać” (nr 1). *Notyfikacja* krytycznie odnosi się do chrystologii jezuita hiszpańskiego w sześciu następujących kwestiach: 1) metodologiczne założenia; 2) boskość Jezus Chrystusa; 3) wcielenie Syna Bożego; 4) relacja między Jezusem Chrystusem a królestwem Bożym; 5) samoświadomość Jezusa; 6) zbawcza wartość Jego śmierci. Krytyka Kongregacji wychodzi od cytatów wybranych fragmentach obydwu książek Sobrino, argumentując, że znajdujące się w nich propozycje autora są „niewystarczające”, „nie dość jasne”, lub że wprowadzone przez Sobrino rozróżnienia mogą „sugerować” twierdzenia niezgodne z wiarą Kościoła.

Bez głębszej analizy tekstu *Notyfikacji* przywołam jedynie zasadnicze punkty jej krytyki, by w końcowej części tego omówienia odnieść je do oceny chrystologii J. Sobrino w omówionej wyżej książce D. Gardockiego.

W pierwszym punkcie *Notyfikacja* dyskutuje założenia metodologiczne. Jak to wynika z prezentacji o. Gardockiego, chrystologia Sobrino jest chrystologią pisaną w kontekście Ameryki Łacińskiej, gdzie głównym problemem jest kwestia niesprawiedliwości społecznej i ubóstwa. Dlatego ubodzy są dla Sobrino „miejscem teologicznym”, miejscem obecności Chrystusa w historii, kontekstem wyznaczającym sposób uprawianej przez niego chrystologii. Zdaniem sygnatariuszy *Notyfikacji*, choć „taka troska o ubogich i prześladowanych jest godna podziwu”, niemniej „eklezyjalna podstawa chrystologii nie może być identyfikowana z »Kościołem ubogich«, ale raczej znajduje się w wierze apostoelskiej przekazanej przez Kościół wszystkim pokoleniom” (nr 2). *Notyfikacja* odnosi się także krytycznie do jednego zdania Sobrino, w którym pisząc na temat znaczenia definicji soborowych stwierdza, że „teksty te są teologicznie pożyteczne, (...) niemniej są również ograniczone, a nawet niebezpieczne...”

(*Christ the Liberator*, 221). Sygnatariusze dokumentu Kongregacji zgadzają się z opinią, że definicje dogmatyczne mają ograniczony charakter, ale krytycznie odnoszą się do drugiego stwierdzenia Sobrino, w którym określa je jako „niebezpieczne”.

W punkcie drugim dotyczącym boskości Jezusa Chrystusa *Notyfikacja* odnotowuje, że „liczne stwierdzenia Ojca Sobrino prowadzą do osłabienia zakresu fragmentów Nowego Testamentu, które stwierdzają, że Jezus jest Bogiem” (nr 4). Na potwierdzenie przytoczonych jest kilka cytatów z książek Sobrino. Nie oznacza to, że sygnatariusze *Notyfikacji* uważają jakoby jezuita hiszpański kwestionował boskość Jezusa. Piszą natomiast: „Ojciec Sobrino nie przeczy boskości Jezusa, gdy stwierdza, że znajduje się ono w Nowym Testamencie jedynie »w zarodku« i dogmatycznie była sformułowana jedynie po wielu latach refleksji w duchu wiary. Niemniej brakuje u niego stwierdzenia boskości Jezusa z wyraźną jasnością. Niechęć ta daje podstawy do podejrzeń, że historyczny rozwój dogmatu, który Sobrino opisuje jako dwuznaczny, zakończył się sformułowaniem o boskości Jezusa bez jasnej kontynuacji z Nowym Testamentem” (nr 4).

Punkt trzeci dotyczy rozumienia wcielenia Syna Bożego. Krytyka *Notyfikacji* oparta na kilku cytatach z książek Sobrino, nie prowadzi do stwierdzenia jakoby hiszpański jezuita odrzucał tę prawdę wiary. Sygnatariusze watykańskiego dokumentu stwierdzają natomiast, że „autor wprowadza rozróżnienie między Synem a Jezusem, które sugeruje czytelnikowi obecność dwóch podmiotów w Chrystusie” (nr 5) i przez to przyjęcie tzw. chrystologii *homo assumptus*. Zarzucają mu również „niewystarczające zrozumienie” (nr 5) na czym polega doktryna *communicatio idiomatum*. Dwa słowa warte podkreślenia z przytoczonych fragmentów *Notyfikacji* to: „sugeruje” i „niewystarczające”.

Podobna jest ocena wyrażona w punkcie czwartym odnoszącym się do rozumienia relacji między Jezusem Chrystusem a królestwem Bożym. Sygnatariusze *Notyfikacji* zaczynają od stwierdzenia: „Ojciec Sobrino prezentuje specyficzne spojrzenie na relację między Jezusem a królestwem Bożym” (nr 7). Specyfika ta polega na tym, że w chrystologii jezuitę hiszpańskiego „Jezus i królestwo Boże są rozróżnione w taki sposób, że więź między nimi pozbawiona jest jej jedynej i szczególnej treści” (nr 7). Ponownie *Notyfikacja* określa ujęcie Sobrino jako „niewystarczające”: „Niewystarczające jest mówienie o intymnym związku, lub o konstytutywnej relacji między Jezusem a królestwem, czy też o ostatecznym pośredniku, jeśli sugeruje to, co różne jest od samego Jezusa. W pewnym sensie, Jezus Chrystus i królestwo są tożsame: w osobie Jezusa królestwo już stało się obecne” (nr 7). Także zatem i w tym punkcie nie mamy do czynienia z gruntowną krytyką chrystologii Sobrino, ale ze stwierdzeniem o „niewystarczalności” jej niektórych sformułowań, zwłaszcza tych, w których nie ma mowy o utożsamieniu królestwa Bożego z Jezusem.

Punkt piąty odnosi się do rozumienia przez jezuitę hiszpańskiego samoświadomości Jezusa. *Notyfikacja* wychodzi od zacytowania kilku fragmentów

z książek Sobrino, po czym stwierdza: „Cytaty w sposób niejasny ukazują jedynność synowskiej relacji Jezusa z Ojcem, *de facto* one zmierzają do jej wykluczenia. Biorąc pod uwagę całość Nowego Testamentu, niemożliwe jest utrzymywanie, że Jezus był »osobą wierzącą tak jak my«. (...) relacja między Jezusem a Bogiem nie jest wyrażona właściwie w stwierdzeniu, że Jezus był człowiekiem wierzącym jak my” (nr 8).

W końcu, w punkcie szóstym, sygnatariusze *Notyfikacji* zauważają, że w „niektórych tekstach pewne stwierdzenia Ojca Sobrino dają do zrozumienia, że dla niego Jezus nie przypisywał swojej śmierci wartości zbawczej” (nr 9). Zasadniczy zarzut w tym punkcie dotyczy odrzucenia przez jezuitę hiszpańskiego przypisania Jezusowi świadomości, że Jego śmierć na krzyżu miała charakter przyczynowości sprawczej. *Notyfikacja* przytacza fragment tekstu Sobrino: „Krzyż Jezusa jako kulminujący całe Jego życie może być rozumiany w znaczeniu zbawczym. Jego zbawcza skuteczność pokazana jest bardziej na sposób przyczyny wzorczej, aniżeli przyczyny sprawczej. Nie oznacza to jednak, że krzyż Jezusa nie jest skuteczny. (...). Nie jest to przyczynowość sprawcza, lecz przyczynowość symboliczna (*Jesus the Liberator*, 229-230)” (nr 10). Sygnatariusze dokumentu Kongregacji kontestują przede wszystkim ostatnie zdanie z tego cytatu. Uważają, iż prowadzi ono do rozumienia Jezusa jako Odkupiciela jedynie w kategoriach *homo verus*, i w konsekwencji do zredukowania odkupienia do moralizmu. Dzieje się tak dlatego, że Sobrino w swoich rozważaniach na temat skuteczności zbawczej śmierci Jezusa ogranicza się jedynie do Jego człowieczeństwa z pominięciem faktu, że umierał On na krzyżu także jako Syn Boży.

Porównując tekst *Notyfikacji* z książką D. Gardockiego należy stwierdzić, że w swojej ocenie jezuita polski jest mniej krytyczny, zwłaszcza wobec założeń metodologicznych chrystologii jezuita hiszpańskiego. W swoim opracowaniu zauważa, że z jednej strony miejscem teologicznym jest wiara Kościoła, z drugiej zaś dostrzega pozytywną ocenę założeń Sobrino, który w ubogich i „ludzie ukrzyżowanym” poszukuje znaków czasu, by odkryć obecność Chrystusa w historii.

Co do rozumienia boskości Jezusa, ani *Notyfikacja*, ani o. Gardocki nie zarzucają, że Sobrino w swojej chrystologii neguje tę podstawową prawdę wiary Kościoła. Można natomiast mówić o pewnej różnicy w interpretacji przez sygnatariuszy dokumentu watykańskiego i polskiego jezuitę. Sygnatariusze *Notyfikacji* uważają, że, ukazując historyczny rozwój wiary Kościoła w boskość Jezusa w epoce Nowego Testamentu, jezuita hiszpański niewystarczająco podkreśla, iż wiara ta była ugruntowana już w epoce Nowego Testamentu i to od samego początku. Gardocki natomiast, opierając się na opracowaniach wielu współczesnych egzegetów i uznanych teologów katolickich, nie widzi niebezpieczeństwa w mówieniu o rozwoju wiary w boskość Jezusa Chrystusa, bowiem sam Sobrino stwierdza, że istniała ona od samego początku, tylko że „w zarodku”.

W trzecim punkcie sygnatariusze *Notyfikacji* stwierdzają, że Sobrino wprowadza niebezpieczne rozróżnienie między Synem a Jezusem, oraz przyjmuje tzw. chrystologię *homo assumptus*. Dwuznaczne zdania cytowane z książki

Sobrino w *Notyfikacji* znajdują się w rozdziale poświęconym tematowi cierpienia Boga. W swoim opracowaniu Gardocki skupił się głównie na tym zagadnieniu, które jest centralne w refleksji hiszpańskiego jezuitę. Ponadto chrystologia modelu *homo assumptus* jako *Logos-anthrôpos* nie tylko była chrystologią Nestoriusza, ale w wersji ortodoksyjnej była to chrystologia szkoły antiocheńskiej. Jej słaba strona została podkreślona w *Notyfikacji* jako mogąca prowadzić do stwierdzenia obecności dwóch podmiotów w Chrystusie. Natomiast jej niewątpliwą zaletą jest to, że bliższa jest językowi Ewangelii synoptycznych. Jak pokazuje opracowanie o. Gardockiego dla tej racji Sobrino wybrał ten model chrystologiczny, którego dodatkową zaletą jest, że do wyrażenia prawdy o Jezusie jako Synu Bożym nie posługuje się abstrakcyjnym pojęciem „natury”.

Jeśli chodzi o relację między Jezusem a królestwem Bożym, można powiedzieć, że ocena o. Gardockiego pokrywa się z krytyką *Notyfikacji*. Także polski jezuita podkreśla, że Sobrino w swojej chrystologii wydaje się za bardzo odróżniać, czy wręcz oddzielać, Jezusa od królestwa Bożego.

Jak widzieliśmy o. Gardocki krytycznie podchodzi także do rozumienia samoświadomości Jezusa przez Sobrino. Podobnie jak *Notyfikacja* odnotowuje, iż przedstawiona przez hiszpańskiego jezuitę koncepcja wiary Jezusa za mało jednoznacznie wskazuje na różnicę między wiarą Jezusa a wiarą chrześcijan. Idąc za włoskim teologiem Brambillą, stwierdza, że by przezwyciężyć tę niejednoznaczność, należy opracować koncepcję epistemologiczno-teologiczną wiary, która podkreślałaby wyjątkowość i jedyność wiary Jezusa.

Jeśli chodzi o rozumienie przez Sobrino wartości zbawczej śmierci Jezusa, to, zdaniem o. Gardockiego, ograniczenie jej do przyczynowości wzorczej jest interpretacją minimalistyczną. Jak przedstawiłem wyżej tekst dokumentu watykańskiego idzie dużo dalej w krytyce Sobrino. Właśnie w tej kwestii jego krytyka jest najbardziej jednoznaczna.

W krytyce chrystologii Sobrino o. D. Gardocki jest mniej radykalny w swojej ocenie aniżeli sygnatariusze *Notyfikacji* Kongregacji Nauki Wiary. Opracowanie Gardockiego, będąc bardziej holistyczne, wskazuje na wiele pozytywnych aspektów chrystologii jezuitę hiszpańskiego, czego nie czyni dokument watykański z racji przyjętych założeń. Lektura tych dwóch tekstów przedstawiających i interpelujących chrystologię Jona Sobrino skłania do ogólnego wniosku: chrystologia nie może być uprawiana wyłącznie z perspektywy oddolnej, jako tzw. chrystologia wstępująca, ani jedynie z perspektywy odgórnej, jako tzw. chrystologia zstępująca. Chrystologia hiszpańskiego jezuitę prowadzona jest głównie (choć nie wyłącznie) z perspektywy oddolnej. Jej siłą jest to, że jest bliższa świadectwu Ewangelii, zwłaszcza synoptycznych, oraz życiu konkretnych ludzi, którym Kościół przepowiada Jezusa Chrystusa. Ma ona jednak swoje ograniczenia, na które z różnym rozłożeniem akcentów zwrócili uwagę o. Gardocki w swojej książce oraz Kongregacja Nauki Wiary w wydanej *Notyfikacji*.

Zbigniew Kubacki SJ

## STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:  
ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa  
e-mail: [stbob@bobolanum.edu.pl](mailto:stbob@bobolanum.edu.pl)

## Wydawnictwo RHETOS

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa  
tel. (022) 849-02-71  
e-mail: [wydawnictwo@rhetos.pl](mailto:wydawnictwo@rhetos.pl)

## Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł.  
Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,  
podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum,  
na konto:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK SA III O/WARSZAWA, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869