

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

# **STUDIA GDAŃSKIE**

**TOM XIV**

**GDAŃSK OLIVA 2001**

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Janusz Balicki, Ks. Maciej Bała (redaktor naczelny),  
Ks. Grzegorz Gólski, Ks. Andrzej Kowalczyk,  
Ks. Zdzisław Kropidłowski, Ks. Wiesław Lauer,  
Ks. Grzegorz Rafński.

Skład komputerowy: Małgorzata Lewandowska  
Korekta: Magdalena Borek

Adres redakcji:

ul. Cystersów 16  
80-330 Gdańsk Oliwa

tel.: (0-58) 552-26-64  
fax: (0-58) 552-42-68  
e-mail: [studia@gsd.gda.pl](mailto:studia@gsd.gda.pl)

WYDAWCA  
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA  
ul. Cystersów 15  
80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 552 00 51-3

KS. JACEK BRAMORSKI

## RACHUNEK SUMIENIA JAKO ISTOTNY ELEMENT CHRZEŚCIJAŃSKIEGO NAWRÓCENIA

Sumienie jest wrodzoną zdolnością odczytywania dobra i zła. Wyraża się ono w sędzie rozumu. Poprzez ów sąd osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała. Człowiek jest wezwany do „wejścia w siebie”, ażeby usłyszeć głos swojego sumienia i za nim pójść. Poszukiwanie wewnętrznej głębi jest tym bardziej konieczne, że życie często sprawia, iż uchylamy się od wszelkiej refleksji nad własnym postępowaniem. Św. Augustyn zachęca: „Wróć do swego sumienia, jego pytaj! Zejdźcie więc – bracia – do waszego wnętrza i we wszystkim, co czynicie, patrzcie na Świadka – Boga!”<sup>1</sup>. Sumienie pozwala wziąć odpowiedzialność za dokonane czyny. Jeżeli człowiek popełnia zło, słuszny sąd sumienia może być w nim świadkiem uniwersalnej prawdy o dobru, a zarazem o złu jego konkretnego wyboru. Osąd sumienia stanowi rękojmię nadziei i miłosierdzia. Poświadczając zły czyn, przypomina o przebaczeniu, o które trzeba prosić, o dobru, które należy ciągle praktykować, i o cnocie, którą należy bezustannie rozwijać przy pomocy łaski Bożej. Stanowi ono rzeczywistość, w której Bóg spotyka się z człowiekiem, a człowiek z Bogiem. Bóg kieruje ku człowiekowi swoje wezwanie pełne miłości, a jednocześnie czeka, aby człowiek odpowiedział na nie w sposób wolny, w duchu tej miłości, którą został obdarowany. Szczególną formą tego spo-

---

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *In epistolam Johannis tractatus*, 8, 9, w: *Patrologia latina*, red. J. P. Migne, (PL), 35, 1977-2061.

tkania człowieka z Bogiem jest rachunek sumienia, określany również mianem rewizji życia<sup>2</sup>.

## 1. Rewizja życia jako znak przejrzystości sumienia

Sumienie powinno być prawe i prawdziwe czyli właściwie uformowane. Wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia. Od najmłodszych lat dziecko wprowadzane jest w poznawanie i praktykowanie prawa wewnętrznego, zgodnie z dobrem zamierzonym przez mądrość Stwórcy. Roztropne wychowanie kształtuje cnoty, chroni lub uwalnia od strachu, egoizmu, pychy, fałszywego poczucia winy oraz dążeń do upodobania w sobie, zrodzonego z ludzkich słabości i błędów. Formacja sumienia zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca. W procesie formacji sumienia należy zaakcentować rolę Słowa Bożego, które jest światłem na drodze chrześcijanina. Wola Boża, odczytywana przez wiarę i modlitwę, realizuje się poprzez życie według prawdy i według cnót, poprzez otwartość na dary Ducha Świętego, świadectwo i rady doświadczonych ludzi, a także posłuszeństwo wobec nauczania Kościoła<sup>3</sup>. Sumienie można rozumieć jako dwojakie poruszenie ducha: poruszenie „na zewnątrz” - pozwala ono człowiekowi przekroczyć swój egocentryzm i poruszenie „do wewnątrz”, które odsłania mu samego siebie. Obydwa te poruszenia prowadzą ku Bogu, którego „głos rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka”<sup>4</sup>. Trud formacji sumienia chrześcijańskiego dokonuje się poprzez rewizję życia. Obok od-

---

<sup>2</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) 1776-1782*; J. Nagórny, *Małżeński rachunek sumienia*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 257-258.

<sup>3</sup> Por. KKK 1783-1785; E. Kaczyński, *Verità sul bene nella morale*, Roma 1998, s. 109-129; P. Góralczyk, *Prawo moralne a sumienie w encyklice „Veritatis splendor”*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 1994, 1, s. 39-49; J. Wróbel, *Sumienie a prawda*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 1994, s. 51-74; S. Robilliard, *Moralna formacja sumienia: rozoznanie i świadectwo*, „Communio”, 1994, 5, s. 80-95.

<sup>4</sup> Por. GS 16; R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, Lublin 2000, s. 65-66; K. Janiak, *Ku dojrzałej wolności przez wychowanie sumienia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 1997, s. 97-104; S. Majorano, *Sakrament Pojednania uprzywilejowanym miejscem formowania sumienia*, w: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, red. W. Bołoz, Warszawa 1997, s. 103-118; J. Orzeszyna, *Kształtowanie sumienia podstawowym obowiązkiem człowieka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 1997, s. 59-74.

krycia wewnętrznej prawdy o człowieku stanowi ona dla niego wezwanie do nawrócenia.

Początkiem procesu sakramentalnego nawrócenia jest przejrzystość i prawość sumienia penitenta, która objawia się w szczerzej rewizji życia. Jan Paweł II zauważa: „Człowiek nie wchodzi na drogę prawdziwej i szczerzej pokuty tak długo, jak długo nie dostrzeże, że grzech sprzeciwia się normie etycznej, zapisanej w głębi jego jestestwa; jak długo nie uzna, że dopuścił się tego sprzeniewierzenia osobiście i w sposób odpowiedzialny; jak długo nie powie nie tylko: «istnieje grzech», ale «ja zgrzeszyłem»; nie przyzna, że grzech wprowadził w jego sumienie podział, który następnie przenika cały jego byt, oddziela go od Boga i braci. Sakramentalnym znakiem tej przejrzystości sumienia jest akt zwany tradycyjnie rachunkiem sumienia; akt, który powinien być zawsze nie tylko trwożliwą introspekcją psychologiczną, ale szczerą i spokojną konfrontacją z wewnętrznym prawem moralnym, z normami ewangelicznymi podanymi przez Kościół, z samym Jezusem Chrystusem, oraz z Ojcem Niebieskim, który powołuje nas do dobra i doskonałości”<sup>5</sup>.

Rachunek sumienia powinien być:

- autentyczny - próba ściągnięcia z siebie „maski” i dążenie do obiektywnego spojrzenia na samego siebie;
- bezpośredni - odejście od atmosfery suchego rozliczania po to, by budzić w sobie żywą świadomość odkupienia i przebaczenia, np. spontaniczna i bezpośrednia myśl skierowana do Chrystusa: „Jezu, zgrzeszyłem przeciw Tobie kłamstwem” lub „Jezu, przebac mi częste opuszczanie Ciebie w modlitwie”;
- regularny – ideałem jest codzienny rachunek sumienia (ogólny i szczegółowy), który wychowuje do samokontroli i systematycznej pracy nad sobą;
- skuteczny – nie może mieć tylko charakteru negatywnego (bilans klęsk i strat), ale powinno się w nim zauważyć również dobro w sobie i wokół siebie. Takie całościowe ujęcie prowadzi do konkretnego i realistycznego planu poprawy życia<sup>6</sup>.

Sobór Trydencki polecił wyznawać na spowiedzi wszystkie grzechy śmiertelne, których penitenci są świadomi po dokładnym zbadaniu swego

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, (RP), 31.

<sup>6</sup> Por. W. Kawecki, *Spowiedź a kształtowanie sumienia*, „Homo Dei”, 2001, 1, s. 44-45; T. Pawłowski, *Przewodnik dla zniechęconych Spowiedzią i Mszą świętą*, Poznań 1984, s. 62-67.

stanu duchowego (*post diligentem sui disscussionem*)<sup>7</sup>. Obowiązek ten formułuje również *Kodeks Prawa Kanonicznego*: „Wierny jest zobowiązany wyznać (...) wszystkie grzechy ciężkie (...), które sobie przypomina po dokładnym rachunku sumienia”<sup>8</sup>. Do uczynienia gruntownego rachunku sumienia (*examen conscientiae*) są zatem zobowiązane szczególnie te osoby, które są świadome popełnienia grzechu śmiertelnego. Od tego obowiązku mogą zwalniać następujące słuszne i rozumne przyczyny:

- brak czasu wobec zbliżającej się śmierci;
- ogólne dobre przygotowanie pokutne (codzienny rachunek sumienia);
- niezdolność dokonania rewizji życia (np. skłonność do zapominania starczego, utrata pamięci);
- szkodliwość szczegółowego rachunku sumienia (u skrupulantów);
- osoby chore i słabe nie są zobowiązane do dokładnego rachunku sumienia i spowiednik powinien im pomóc<sup>9</sup>.

W rachunku sumienia należy przede wszystkim uświadomić sobie popełnione grzechy śmiertelne oraz ich liczbę, rodzaj i ważne okoliczności. Podobny rachunek sumienia trzeba również zrobić z grzechów powszednich. Aby zrozumieć prawdziwą grzeszność swoich czynów, powinno się przeprowadzić rewizję życia nie tylko jako kontrolę etyczną, ale przede wszystkim jako refleksję religijną dokonaną w świetle wiary. Psalmista mówi: „Przeciwko Tobie samemu zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą” (Ps 51,6). Nie wystarczy zatem zapytać samego siebie: „z czego i jak mam się spowiadać?”, ale przede wszystkim o to: „jak się przedstawia moje życie chrześcijańskie w relacji do Boga, który jest kochającym Ojcem?” Jan Paweł II zauważa: „Rachunek sumienia jawi się nam nie tylko jako wysiłek psychicznej introspekcji czy jako czyn skierowany ku naszemu wnętrzu, które wpisuje się w nasze sumienie, pozostawione samemu sobie. Jest on przede wszystkim konfrontacją; konfrontacją z prawem moralnym, które Bóg dał nam w momencie stworzenia, które Chrystus podjął i udoskonalił w swym przykazaniu miłości (por. 1 J 3,23), i które Kościół nieustannie pogłębia i aktualizuje w swym nauczaniu. Jest

<sup>7</sup> Por. Sobór Trydencki, *Dekret o pokucie*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, (BF), Poznań 1989, s. 437; H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, Oeniponte 1902, t. 3, s. 316.

<sup>8</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego*, (KPK), kan. 988 § 1.

<sup>9</sup> Por. S. Witek, *Sakrament pojednania*, Poznań-Warszawa 1979, s. 274-275; S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996, s. 170.

konfrontacją z samym Panem Jezusem, który jako Syn Boży zechciał przyjąć ludzką kondycję (por. Flp 2,7), aby wziąć na siebie nasze grzechy (por. Iz 53,12) i przewyciężyć je swoją śmiercią i Zmartwychwstaniem. Tylko w świetle Boga, który objawia się w Chrystusie i żyje w Kościele, potrafimy dostrzec wyraźnie nasze winy. Tylko wobec Pana Jezusa, który ofiarował swe życie dla nas i dla naszego zbawienia, jesteśmy w stanie wyznać nasze grzechy. Potrafimy to uczynić również dlatego, że otwierając się na Jego miłosierdzie wiemy, że są nam już przebaczone. Możemy pozwolić naszemu sercu na to, aby nas oskarżało, albowiem jesteśmy pewni, że Bóg jest większy od naszego serca (por. 1 J 3,20) i że zna wszystko. A po każdym naszym przewinieniu ofiarowuje swą zyczliwość i łaskę<sup>10</sup>.

## 2. Miłość jako podstawowe kryterium personalistycznego rachunku sumienia

Podstawą rewizji życia są nie tylko przykazania Boże i kościelne, wyznaczające granice grzechu, ale przede wszystkim wezwanie do miłości oraz prawdy w relacji do Boga i bliźnich. Jan Paweł II stwierdza, że sakrament pojednania „wymaga przede wszystkim tego, aby człowiek odrzucił pozory, wyzbył się zafałszowań, aby odnalazł się w całej swojej wewnętrznej prawdzie. Jest to prawda jego sumienia. Człowiek musi uwolnić się od wszystkiego, co mu nie pozwala tej właśnie prawdzie, swojej wewnętrznej prawdzie, spojrzeć w oczy”<sup>11</sup>. To „spojrzenie w oczy” wewnętrznej prawdzie ludzkiego sumienia bywa nieraz bardzo bolesne. Pamiętać jednak trzeba, że doświadczane przez człowieka chwile słabości i upokorzeń, dzięki łasce nawrócenia, mogą stać się miejscem, w którym Bóg oczekuje naszej skruchy i poważnej odpowiedzi wiary. J. Tischner zauważa, że w rachunku sumienia „nie chodzi o to, by grzechów było mało lub dużo, lecz chodzi o odnalezienie siebie – swej wielkości i nędzy – w świetle prawdy”<sup>12</sup>. Szczera rewizja życia jest zatem jednym z najdonioślejszych aktów indywidualnej egzystencji, w którym człowiek staje w obliczu prawdy o samym sobie i dostrzega odległość, jaka dzieli jego postępowanie od moralnego ideału, który sobie wyznaczył.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1984, 5, s. 27.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Penitencjarii Apostolskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1993, 5-6, s. 43-44.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 14.

Personalistyczny charakter chrześcijańskiej koncepcji sumienia podkreśla, że w sumieniu człowiek spotyka się najpierw z osobowym Bogiem i Jego wezwaniem do miłości. Samo rozpoznanie konkretnej normy etycznej, bez jej odniesienia do miłości i do międzyosobowej relacji z Bogiem, byłoby zniekształceniem sumienia, brakiem odczytania w pełni zawartego w nim wezwania. Dlatego rachunek sumienia nie może pozostać tylko egocentrycznym aktem, ale winien być częścią dialogu zbawczego, do którego powołany jest każdy chrześcijanin, rozpoznający w sanktuarium swego sumienia obecność Boga<sup>13</sup>. Rachunek sumienia można więc nazwać dialogiem dotyczącym wzajemnej miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga. Dlatego warunkiem dobrze odprawionego rachunku sumienia jest uprzednie doświadczenie miłości Boga. W tym świetle rachunek sumienia nie jest matematycznym i jurydycznym „liczeniem grzechów”, ale raczej „rozliczaniem się” z przyjmowania miłości Stwórcy oraz dzielenia się nią z bliźnimi<sup>14</sup>. Ideałem chrześcijańskiego rachunku sumienia nie jest tylko porównywanie swoich grzechów z przykazaniami jako prawem, ale także stawianie się z miłością w obecności Boga – dawanie odpowiedzi na Jego miłość<sup>15</sup>. W rachunku sumienia Chrystus pyta nas, jak kiedyś św. Piotra, nie tyle o nasze grzechy, ale raczej o to, czy chcemy iść dalej drogą miłości: „Czy Mnie miłujesz?” (por. J 21,15-19). W sakramencie pokuty nie chodzi bowiem jedynie o wyznanie grzechów, ale przede wszystkim o wyznanie wiary i miłości, o przyjęcie Bożej miary dla naszego dalszego życia. W takim ujęciu dostrzega się nie tylko grzechy, będące zewnętrznym przekroczeniem prawa, ale zwraca się większą uwagę na cnoty i głębsze motywy ludzkiego działania.

Jednym z najważniejszych wymiarów rachunku sumienia jest perspektywa personalistyczna. Rewizja życia nie może ograniczać się tylko do rozpoznania i osądzenia czynów, ale powinna koncentrować się przede wszystkim na osobie, która jest podmiotem tych czynów, na jej życiowych zadaniach i powołaniu. Św. Paweł przypomina, że chrześcijanin nie może skupiać się w refleksji nad oceną własnego życia tylko nad Starym Prawem, wypisanym na „kamiennych tablicach”, ale powinien kierować się Nowym Prawem, wypisanym na „żywych tablicach serc” (por.

---

<sup>13</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, (GS), 16; J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 368-380.

<sup>14</sup> Por. J. Augustyn, *Sakrament Pojednania*, Kraków 1996, s. 59-81.

<sup>15</sup> Por. J. Kasztelan, *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1993, s. 40-41.



2 Kor 3,3)<sup>16</sup>. W rachunku sumienia należy zatem uświadomić sobie popełnione grzechy śmiertelne i powszednie, ale również niewłaściwe nawyki, wady moralne, złe motywy, grzechy zaniedbania, okazje do zła oraz to wszystko, co nie pozwala nam w pełni realizować *ethosu* chrześcijańskiego. Przesłanie tego *ethosu* zawarte jest w Chrystusowym Kazaniu na Górze, a szczególnie w Błogosławieństwach ewangelicznych (por. Mt 5-7)<sup>17</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla rolę słowa Bożego w dokonaniu rewizji życia: „Do przyjęcia sakramentu pokuty należy przygotować się przez rachunek sumienia przeprowadzony w świetle słowa Bożego. Najbardziej nadają się do tego teksty, których należy szukać w katechezie moralnej Ewangelii i Listów Apostolskich: w Kazaniu na Górze i pouczeniach apostoelskich (por. Rz 12-15; 1Kor 12-13; Ga 5; Ef 4-6)”<sup>18</sup>.

Przygotowując się do spowiedzi trzeba zatem nie tylko przypomnieć sobie popełnione grzechy, ale także zwracać uwagę na ich źródła i przyczyny. Rachunek sumienia nie jest skrupulatnym „łowieniem mikrobów”, ale powinien on przede wszystkim przyczynić się do wzbudzenia nieodzownej skruchy za grzechy. Świętość chrześcijańska nie polega wcale na byciu wolnym od wielorakich niedoskonałości. Stanowi ona pewną jedność życia o charakterze pozytywnym, do której jesteśmy wezwani poprzez całkowite posłuszeństwo woli Bożej. Prawidłowy rachunek sumienia powinien prowadzić do tworzenia owej syntezy życia „dzieci Bożych”. A. von Speyr zauważa: „Nie wolno widzieć się całkowicie zanurzonym w grzechu, do tego stopnia, że nawet sam Bóg nie wie już, co począć, żeby na powrót pozlepić skorupy, na któreśmy się rozpadli. (...) Kto wchodzi na drogę psychologicznych, drobiazgowych analiz, ten porusza się w kierunku przeciwnym chrześcijańskiej spowiedzi”<sup>19</sup>. Kto dokonał starannego rachunku sumienia, nie powinien się niepokoić, gdy podczas spowiedzi ominię jakiś grzech na skutek roztargnienia lub zapomnienia. Wystarczy, gdy wyzna go podczas następnej spowiedzi.

Rachunek sumienia nie może mieć charakteru wyłącznie negatywnego. Nie chodzi tu jedynie o rozpoznanie grzechów. Chrześcijańska rewizja

---

<sup>16</sup> Por. E. Kaczyński, *Prawo Ducha u św. Pawła*, „W drodze”, 1984, 6, s. 20-30.

<sup>17</sup> Por. J. Nagórny, *Kazanie na górze (Mt 5-7) jako moralne orędzie Nowego Przymierza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1985, 3, s. 5-21; S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 179-184; A. Gasparino, *Sakrament przebaczenia. Radość i święto Boga i człowieka*, Warszawa 1996, s. 91-108.

<sup>18</sup> KKK 1454.

<sup>19</sup> A. von Speyr, *Spowiedź*, Poznań 1998, s. 168-169.

życia dotyczy nie tylko przeszłości, ale zwraca się ku przyszłości, ku pozytywnemu programowi życia, który jest wynikiem nawrócenia serca. Można tutaj odwołać się do porównania związanego z prowadzeniem samochodu. Jedną z ważnych cech doświadczonego kierowcy jest umiejętność korzystania z lusterka wstecznego. Takie lustro, pozwalające widzieć to, co pozostaje z tyłu w stosunku do kierunku jazdy, służy ostatecznie temu, aby prawidłowo jechać do przodu. Kierowca ogląda to, co pozostaje za nim, po to, by bezpiecznie zmierzać do swego celu. Podobnie jest z rachunkiem sumienia, który powinna cechować „przyszłościowa” perspektywa retrospektywnego wejrzenia w siebie. W dojrzałym sumieniu chrześcijańskim chodzi bowiem nie tylko o przyjrzenie się w prawdzie swojej przeszłości i rozliczenie się z nią, ale przede wszystkim o odkrycie, co w swoim postępowaniu należy zmienić, czego się wyzybyć, jaki wysiłek moralny podjąć, aby ponownie odnaleźć cel życia i odpowiedzieć na powołanie Boże<sup>20</sup>.

Podczas wizyty w Skoczowie w 1995 roku Jan Paweł II zwrócił uwagę nie tylko na osobisty wymiar sumienia, ale także na jego znaczenie społeczne: „Być człowiekiem sumienia to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głos w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający, to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, w myśl słów św. Pawła : «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj» (Rz 12,21). Być człowiekiem sumienia to znaczy wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków, ciągle na nowo się nawracać. Być człowiekiem sumienia, to znaczy angażować się w budowie królestwa Bożego; królestwa prawdy i życia, sprawiedliwości, miłości i pokoju, w naszych rodzinach, w społecznościach, w których żyjemy i w całej ojczyźnie; to znaczy także podejmować odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne: troszczyć się o dobro wspólne, nie zamykać oczu na biedę i potrzeby bliźnich, w duchu ewangelicznej solidarności: jeden drugiego brzemiona noście (Ga 6,2)”<sup>21</sup>.

Ważną cechą chrześcijańskiego rachunku sumienia, która chroni go przed negatywizmem, jest postawa wdzięczności. J. Tischner zauważa: „Rachunek sumienia robi chrześcijanin. Nawet uświadamiając sobie własny grzech, nie zapomina o tym, że jest chrześcijaninem. A być chrześcijaninem znaczy przede wszystkim umieć być wdzięcznym Bogu za

<sup>20</sup> Por. J. Nagórny, *Małżeński rachunek sumienia*, dz. cyt., s. 265-270.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w Skoczowie (22 maja 1995 r.)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1995, 16, s. 27.

wszystko, co nas spotyka, i za wszystkich, których my spotykamy”<sup>22</sup>. Wdzięczność rodzi się z realizmu i kontemplacji dzieła stworzenia. W tej perspektywie całe życie ludzkie jawi się jako dar Boga, jako nieustanne otrzymywanie wszystkiego od Niego. Św. Paweł poucza: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1Kor 4,7). Odczuwanie rozmaitych braków, ułomności i grzechów często tak nas pochłania, iż nie dostrzegamy fundamentalnej prawdy, że wszystko jest darem i „zawsze za wszystko winniśmy dziękować Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ef 5,20).

### 3. Metoda i rodzaje rachunku sumienia

Przygotowanie do sakramentu pokuty należy rozpocząć modlitwą do Ducha Świętego, który pozwoli nam poprawnie rozeznaczyć grzechy i wzbudzić autentyczny żal za nie. Rachunek sumienia musi dokonywać się w Duchu Świętym. A. von Speyr wyznaje: „On niech będzie prawdziwym światłem, my zaś z możliwie najgłębszą pokorą mamy się stawać przejrzysti. On niech rozsądza i daje nam udział w swoim poznaniu”<sup>23</sup>. Aby dobrze poznać własny grzech, potrzebujemy światła Bożej łaski. Św. Ignacy Loyola zachęcał, aby rozpoczynając rachunek sumienia prosić o „łaskę poznania grzechów”<sup>24</sup>. Jedyne Duch Święty umożliwi bowiem właściwe rozpoznanie grzeszności człowieka i zrozumienie mocy nawrócenia (por. J 16,8). Jan Paweł II stwierdza: „Nawrócenie domaga się przekonania o grzechu, zawiera w sobie wewnętrzny sąd sumienia – a sąd ten, będąc sprawdzianem działania Ducha Prawdy wewnątrz człowieka, równocześnie staje się nowym początkiem obdarowania człowieka łaską i miłością”<sup>25</sup>. Szczególnie trzeba prosić o dar umiejętności, który dopomaga w poznaniu siebie samego w celu zbliżenia się do Boga. Dopiero w kontekście obecności i działania Ducha Świętego, który przez wewnętrzne natchnienia pozwala rozpoznać „prawo wypisane na żywych tablicach serc” (por. 2 Kor 3,3), możliwe jest właściwe otwarcie się na pełną prawdę ludzkiej egzystencji. Fundamentalna rola Ducha Świętego w życiu

---

<sup>22</sup> Por. J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, dz. cyt., s. 8.

<sup>23</sup> A. von Speyr, *Spowiedź*, dz. cyt., s. 170.

<sup>24</sup> Por. św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1999, s. 22; J. Augustyn, *Kiedy serce nas oskarża. Przygotowanie do sakramentu pojednania*, Częstochowa 2000, s. 10-14.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, (DV), 31; por. J. Kudasiewicz, *Duch Święty a grzech świata (J 16,7-11)*, w: Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 173-182.

moralnym wypełnia się w dochodzeniu do prawdy o dobru, która staje się prawem ludzkiego życia<sup>26</sup>.

Najbardziej znaną i cenioną metodę rachunku sumienia podaje św. Ignacy Loyola. Rozróżnia on rachunek sumienia ogólny i szczegółowy. Rachunek sumienia ogólny odnosi się do wszystkich czynności dnia lub dłuższego okresu. Szczegółowy natomiast dotyczy pozytywnie jakiejś cnoty, o której zdobycie się staramy lub przeciwnej jej wady, którą zwalczamy. Według św. Ignacego, rachunek sumienia szczegółowy jest ważniejszy niż ogólny i sprawia, że nasze wysiłki w dążeniu do świętości stają się bardziej skuteczne<sup>27</sup>.

Rachunek sumienia ogólny, który robimy w czasie modlitw wieczornych, składa się z pięciu części:

- dziękczynienie;
- prośba o łaskę poznania swoich grzechów;
- zastanowienie nad swoimi myślami, słowami i uczynkami;
- żal za grzechy;
- postanowienie poprawy.

Szczegółowy rachunek sumienia koncentruje się nad jedną wadą, której chcemy się pozbyć lub nad jedną cnotą, którą pragniemy nabyć. Wybór wady lub cnoty określa się jako wybór tak zwanej „praktyki”. Przez to ćwiczenie docieramy bezpośrednio do korzeni zła i rozpoczynamy leczenie duszy. Wytrwałość w tej codziennej pracy nad sobą prowadzi po pewnym czasie, z pomocą łaski Bożej, do zwycięstwa nad „starym”, grzesznym człowiekiem (por. Ef 4,22-24). Przedmiotem szczegółowego rachunku sumienia powinny być grzechy powszednie, następnie uchybienia oraz zaniedbania. Spośród wad najpierw należy brać pod uwagę wady zewnętrzne, które są powodem zgorszenia bliźnich (np. niepohamowanie języka, obmowy, niewłaściwe żarty, narzekania, niecierpliwości), a następnie wady wewnętrzne (np. niecierpliwość, pycha, niechęć do kogoś, posądzanie). Wybierając cnotę, nad którą chcemy pracować, należy najpierw

---

<sup>26</sup> Por. DV 43; J. Nagórny, *Duch Święty zasadą nowego życia (Nauka encykliki Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem” w świetle idei Nowego Przymierza)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1987, s. 35-49; tenże, *Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim*, w: Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 193-213.

<sup>27</sup> Por. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., 22-30; S. Huet, *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychologii*, cz. I, Warszawa 1955, s. 123-132.

skupić się na tej, która jest nam najbardziej potrzebna z uwagi na stan, powołanie, czy określone zadania we wspólnocie.

Bardzo istotną rolę w formacji chrześcijańskiego sumienia pełnią cnoty teologalne (wiara, nadzieja i miłość) oraz cnoty kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo). Spośród tych cnót szczególną funkcję w wychowaniu sumienia należy przypisać roztropności. Św. Tomasz z Akwinu podkreślał, że wychowując roztropność, wychowujemy prawidłowo reagujące sumienie. Chociaż roztropność nie kształtuje najogólniejszych zasad moralnego postępowania (*syndereza*), ale przenosi ich siłę normatywną i zobowiązującą w konkret ludzkiego działania, zapewniając prawidłowość ich aplikacji. Funkcja roztropności nie jest tylko jakimś subiektywnym „odczuciem wartości”, ale powiązaniem podmiotu i jego działania z obiektywną normą moralności<sup>28</sup>.

Rachunek sumienia szczegółowy obejmuje również nasze zwykłe zajęcia oraz praktyki pobożne. Wskazane jest częste odnawianie aktualnej intencji wykonywania wszystkiego z miłości ku Bogu, pamiętając, że człowiek najwięcej się uświęca poprzez spełnianie swoich obowiązków. W praktykowaniu szczegółowego rachunku sumienia warto pamiętać o „prawie stopniowości”, które zakłada cierpliwość i wytrwałość w pracy nad sobą. Całą naszą ambicją, jak mawiali starożytni, winno być nie to, żeby zupełnie ujarzmić namiętności, lecz to, żeby się nie dać przez nie pokonać (*contra vitia pugnamus, non ut penitus vincamus, sed ne vincamur*). Codzienna rewizja sprawia, że stajemy się bardziej wrażliwi na głos sumienia. G.K. Chesterton żartobliwie i trafnie zauważył: „Sumienie jest bardzo dżentelmeńskie: jeżeli człowiek przestaje go słuchać, ono przestaje się odzywać”.

*Obrzędy pokuty* podają ogólny wzór rachunku sumienia, który powinien być dostosowany do miejscowych zwyczajów oraz potrzeb różnych osób<sup>29</sup>. Pytania wstępne dotyczą samego nastawienia penitenta do sakramentu pokuty i pojednania, jego stanu (np. małżeński, wolny, zakonny), terminu i ważności ostatniej spowiedzi, dopełnienia obowiązku zadośćuczynienia i ewentualnej restytucji. Pierwsza grupa pytań koncentruje się

---

<sup>28</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 47, a. 6; D. Mongillo, *Prudenza*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo 1990, s. 1048-1065; S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Poznań 1986, s. 177-189.

<sup>29</sup> Warto zapoznać się z następującymi propozycjami rachunku sumienia: J. Nagómy, *Małżeński rachunek sumienia*, dz. cyt., s. 256-287; J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000; J. Augustyn, *Kiedy serce nas oskarża. Przygotowanie do sakramentu pojednania*, Częstochowa 2000.

na relacji człowieka do Boga w świetle przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca” (Mt 22,37). Następnie analizuje się stosunek do bliźnich zgodnie z wezwaniem Chrystusa: „Miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowałem” (J 15,12). Trzecia grupa pytań, wychodząc od słów „bądźcie doskonali jak Ojciec”, obejmuje między innymi refleksję nad podstawowym kierunkiem życia, korzystaniem z czasu, sił i zdolności oraz zachowaniem postawy wolności dzieci Bożych<sup>30</sup>.

Analizując zagadnienie rachunku sumienia J. Salij zauważa: „Generalnie, cały rachunek sumienia sprowadza się do czterech pytań. Dwa pierwsze powinni sobie stawiać wszyscy spowiadający się: Jakiego zła się dopuściłem, w czym przekroczyłem boskie przykazania? Oraz pytanie drugie: Jakiego dobra, które jest moją powinnością, zaniedbałem? Pytanie trzecie jest ważne zwłaszcza w niektórych sytuacjach życiowych: Jak znosiłem zło, jeśli je znosić musiałem, bo nie dało się go uniknąć? Na ten aspekt sprawdzania samego siebie wspaniale umiał zwrócić uwagę święty Augustyn. Cierpliwie, po Bożemu znosić zło – wyjaśniał – jest czymś ważniejszym nawet niż czynienie wielkiego dobra. Bo kiedy czynię dobro, to wydaję owoce, podobnie jak owocuje drzewo. Natomiast kiedy cierpliwie znoszę zło, to pozwalam łasce Bożej, żeby mnie samego odpowiednio rzeźbiła i przemieniała. A to jest bez porównania ważniejsze. I pytanie czwarte, którego nikt z nas do końca nie rozumie, a które przynajmniej od czasu do czasu warto sobie stawiać: Czy ja naprawdę kocham Pana Boga całym sercem i ze wszystkich sił?”<sup>31</sup>.

Odpowiedzi na te pytania, udzielane w ramach osobistej rewizji życia, przyczyniają się do właściwej formacji sumienia, będącej podstawowym zadaniem moralnym dla każdego chrześcijanina. Uprzywilejowanym miejscem wychowania sumienia jest sakrament pojednania. Przypomina on bowiem, że nawrócenie jest nie tylko jednorazowym aktem powrotu do Boga w celu osiągnięcia moralnej doskonałości, ale trwającym całe życie procesem ukierunkowanym na realizowanie wiary, nadziei, miłości, sprawiedliwości, pokoju i prawdy. W ten sposób rachunek sumienia, przygotowujący chrześcijanina do owocnego przyjęcia sakramentu pojednania, staje się drogą moralności koncentrującej się na łasce, która prowadzi do zjednoczenia z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym.

---

<sup>30</sup> Por. *Obrzędy Pokuty*, Katowice 1981, s. 231-236.

<sup>31</sup> J. Salij, *Spowiedź – sakrament pokuty i pojednania*, „Wiadomości KAI. Biuletyn Informacyjny”, 1999, 10, s. 17.

## Sommario

La coscienza morale è un giudizio della ragione mediante il quale la persona umana riconosce la qualità morale di un atto concreto che sta per porre, sta compiendo o ha compiuto. La coscienza permette di assumere la responsabilità degli atti compiuti. Essa deve essere educata e il giudizio morale illuminato. L'educazione della coscienza è un compito di tutta la vita che garantisce la libertà e genera la pace del cuore. Il dinamismo della conversione si realizza attraverso l'esame di coscienza. È bene prepararsi a ricevere il sacramento della Penitenza con un esame di coscienza fatto alla luce della Parola di Dio. I testi più adatti a questo scopo sono da cercarsi nella catechesi morale dei Vangeli e delle lettere degli Apostoli: il Discorso della montagna, gli insegnamenti apostolici.





KS. JANUSZ BALICKI

## UBÓSTWO W POLSCE W OSTATNIEJ DEKADZIE XX W.

### Wprowadzenie

Zmiany systemu społeczno-politycznego w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych spowodowały gwałtowny spadek dochodów realnych i wzrost bezrobocia (jeszcze w 1996 r. płace realne netto stanowiły tylko 76,3% płac z 1981 r.<sup>1</sup>). Jednocześnie nastąpiła decentralizacja w polityce społecznej, przy czym samorzady często nie były w stanie wywiązać się z nałożonych na nie obowiązków. Doprowadziło to w wielu wypadkach do ograniczenia usług w sferze społecznej<sup>2</sup>. Po kilku latach rozwoju gospodarczego Polski, od 1997 r. notuje się znowu wzrost liczby osób żyjących w gospodarstwach domowych, których poziom wydatków jest niższy od wartości przyjętych za linię ubóstwa; zmiany te zaszły mimo przeciętnej poprawy sytuacji materialnej ludności, przy wzroście realnego poziomu dochodów i wydatków. Oznacza to wzrost rozwarstwienia społeczeństwa<sup>3</sup>. Z danych CBOS-u wynika, że w połowie 2000 r. co trzeci Polak żył w sferze zagrożenia ubóstwem, a więc 33% badanych osiągnęło miesięcz-

---

<sup>1</sup> M. Bednarski, *Sojalne skutki polityki gospodarczej w okresie przebudowy*, w: *Dekada polityki społecznej. Od przelomu do końca wieku*, red. S. Golinowska, Warszawa 2000, s. 42.

<sup>2</sup> B. Balcerzak-Paradowska, *Polityka rodzinna lat dziewięćdziesiątych w Polsce. Ocena jej skutków*, w: *Sytuacja dzieci w Polsce w okresie przemian*, red. B. Balcerzak-Paradowska, Warszawa 1999, s. 80-81.

<sup>3</sup> B. Rysz-Kowalczyk, *Kwestie społeczne w różnych wymiarach społecznego zróżnicowania*, w: *Dekada polityki*, dz. cyt., s. 65.

ne dochody na osobę w rodzinie nie wyższe niż społecznie zdefiniowany próg biedy<sup>4</sup>.

Badacze polityki społecznej twierdzą, że w Polsce zachodzi proces marginalizacji przestrzennej. Coraz częściej pojedyncze osoby czy nawet całe rodziny opuszczają swoje mieszkania i przenoszą się do gorszych dzielnic, gdyż nie stać ich na opłacenie czynszu. Z powyższym zjawiskiem wiąże się tzw. gettyzacja, czyli powstawanie ubogich osiedli, czy to osiedli popegeerowskich, czy osiedli w małych miejscowościach, których mieszkańcy zubożeli na skutek zamknięcia zakładów pracy. Wegetują tam, gdyż z powodu ubóstwa nie są w stanie opuścić swego miejsca zamieszkania ze względu na wysokie ceny biletów, nieopłacalność dojazdu do pracy, czy też z wyboru takiego stylu życia. Zjawisko to powoduje wzrost różnorodnych patologii społecznych, ograniczenie kontaktów z resztą społeczeństwa, wyłączenie się z życia społecznego<sup>5</sup>.

Bieda w Polsce wiąże się przede wszystkim z brakiem wykształcenia, niskimi kwalifikacjami, nieposiadaniem pracy lub niskimi dochodami. Najbardziej dotknięci ubóstwem są bezrobotni oraz ich rodziny, rodziny wielodzietne, matki samotnie wychowujące dzieci, ludzie starsi, imigranci, a także osoby należące do grup określanych jako patologiczne.

## 1. Sytuacja ekonomiczna bezrobotnych

Wśród najdotkliwszych skutków zmian systemu w Europie Środkowej i Wschodniej oraz czynników odpowiedzialnych za ubóstwo należy wymienić bezrobocie. Jego przyczyną jest redukcja nadmiernego i nieefektywnego zatrudnienia, gwałtowny przyrost zasobów pracy w wyniku procesów demograficznych, spadek tempa wzrostu gospodarczego, sztywność rynku pracy i nadmierne koszty pracy. R. Bugaj uważa, że przeciętni pracownicy w Polsce płacą największą cenę za przemiany ustrojowe, bo ich pensje są 3-4 razy niższe od płac w krajach UE, podczas gdy płace kadr kierowniczych już prawie odpowiadają europejskim standardom<sup>6</sup>. Zasiłek obecnie otrzymuje co piąty bezrobotny. Naj-

---

<sup>4</sup> *Zasięg biedy i postrzeganie ludzi biednych w Polsce*, <http://www.cbos.com.pl/SPISKOM.POL/2000/KOM136/KOM136.HTM> (16.04.01).

<sup>5</sup> B. Rysz-Kowalczyk, *Kwestie społeczne w różnych wymiarach*, dz. cyt., s. 78-79.

<sup>6</sup> R. Bugaj, *Więcej solidarności. Jak walczyć z bezrobociem – spierają się lewicowy ekonomista i prywatny przedsiębiorca*, „Polityka”, 2001, nr 13, s. 69-70.

wyższe bezrobocie jest na północno-wschodnich obszarach naszego kraju (województwo warmińsko-mazurskie) i na obszarach północno-zachodnich (dawne województwo śląskie i koszalińskie).

Oficjalnie bezrobocie w Polsce przekroczyło w marcu 2001 r. 15,8% i ciągle wykazuje tendencje wzrostowe. Coraz częściej podnoszą się głosy wśród różnych środowisk politycznych i społecznych domagające się uznania walki z bezrobociem za działanie priorytetowe. W liście duszpasterskim abpa Damiana Zimonia na temat bezrobocia na Śląsku czytamy m.in.: „W niektórych regionach kraju jedna trzecia mieszkańców w wieku produkcyjnym pozostaje bez zatrudnienia. Troską napawa fakt, że w najbliższym czasie do rzeszy tej dołączy ponad milionowa rzesza absolwentów, młodych ludzi wchodzących w samodzielne życie. (...) Marnotrawiony zostaje ich entuzjazm, szczerą wolą pracy i gotowość podjęcia odpowiedzialności za rozwój indywidualny i społeczny. Prawie 3 miliony pozostających bez pracy bezrobotnych oznacza pauperyzację dużych kręgów społeczeństwa, utratę bezpieczeństwa socjalnego, bezradność, poczucie beznadziejności i bezsensu, niespełnienia i „bycia niepotrzebnym”. Stanowi zagrożenie pokoju społecznego i młodej demokracji. Zaledwie 23% pozostających bez stałego zatrudnienia ma przy tym prawo do zasiłku. Pozostali, tzn. długotrwale bezrobotni, żyją z pomocy socjalnej. Żyją ze świadomością, że z miesiąca na miesiąc maleją ich szanse ponownego zatrudnienia”<sup>7</sup>.

Bezrobocie ma także i drugi wymiar, na który zwracają uwagę publicyści. W. Markiewicz powołując się na doświadczenia pracowników socjalnych twierdzi, że wśród sześciu milionów Polaków korzystających z pomocy społecznej wielu uznaje tę opiekę za sposób na życie. Bieda staje się dziedziczna, umacnia się negatywna postawa najpierw wobec nauki, potem wobec pracy. Ukształtowała się już spora grupa ludzi, którzy nigdy nie pracowali i nie zamierzają pracować. Potwierdzają to konkretne przykłady: Pewien przedsiębiorca budowlany w Warszawie potrzebował 25-30 pomocników na budowę. Chętnych było niewielu, mimo że u niego dniówka wynosi 70 zł, co daje możliwość zarobienia do 1500 zł miesięcznie. Urząd Pracy był w stanie przysłać mu po trzech, czterech pracowników tygodniowo. Większość z nich jednak pracowała tylko do wypłaty pierwszej tygodniówki, ponieważ wygodniej im żyć z zasiłku<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Abp D. Zimón, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, [http://petrus.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/bezrobocie\\_15032000.html](http://petrus.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/bezrobocie_15032000.html).

<sup>8</sup> W. Markiewicz, *Się należy. Pomoc społeczna często bardziej szkodzi, niż pomaga*, „Polityka”, 2000, nr 27, <http://polityka.onet.pl/artukul.asp?DB=162&ITEM=1004908&MP=4>.

Obserwuje się też dużą bezradność osób bezrobotnych w dostosowaniu się do potrzeb rynku. Np. radomscy robotnicy, którzy przed laty zdobyli niewiele przydatne obecnie kwalifikacje w szkołach zawodowych uważają, że wykonywanie zawodu np. kelnera bądź sprzedawcy jest dla nich upokarzające. Innym przykładem może być Krosno Odrzańskie. W miejscowości, w której jest ponad 2 tys. bezrobotnych, tylko kilku odważyło się wziąć nisko oprocentowany preferencyjny kredyt na podjęcie działalności gospodarczej. W powiecie kętrzyńskim bezrobotnych jest 8,8 tys., ale gdy oferowano im pracę w Warszawie, gotowość przeniesienia się do stolicy zgłosiło zaledwie 7 osób. Co roku w naszym kraju aż 800 tys. bezrobotnych odrzuca proponowane im zajęcia<sup>9</sup>.

E. Wnuk-Lipiński uważa, że wyrwanie się z kręgu ludzi marginalizowanych dodatkowo utrudnia mała ruchliwość terytorialna, która w Polsce spowodowana jest brakiem mieszkań i wysokimi cenami wynajmu. Towarzyszy temu ogólna niechęć do poszukiwania pracy w innym mieście<sup>10</sup>.

Tego rodzaju zjawisko występuje przy coraz skromniejszych funduszach na pomoc społeczną. Wysokiemu bezrobociu i biedzie towarzyszy gwałtowny wzrost przestępczości. Tam, gdzie występuje największe bezrobocie, liczba kradzieży wzrosła o 230% w stosunku do 1995 r. Z tych obszarów rekrutuje się także największa liczba członków gangów i kobiet uprawiających prostytucję<sup>11</sup>.

## 2. Sytuacja ekonomiczna rodzin

### 2.1. Rodziny ogółem

Z badań CBOS-u wynika, że w latach 1989-1996 więcej było rodzin żyjących w złych warunkach materialnych niż w dobrych (ocena subiektywna badanych). Dysproporcje te szczególnie mocno zaznaczyły się w roku 1992. Z czasem jednak liczebność obu grup prawie się wyrównała i w latach 1997-1998 pozostawała mniej więcej w równowadze. W maju 1999 r. odnotowano jednak ponownie przewagę (9-punktową) odsetka osób niezadowolonych z materialnych warunków egzystencji nad zadowolonymi. W 2000 r. liczba rodzin żyjących w złych warunkach material-

---

<sup>9</sup> A. Filas, S. Janecki, *Polskie fawele. Grożą nam bunty odrzuconych*, „Wprost”, 2001, nr 14, s. 30-31.

<sup>10</sup> Tamże, s. 33.

<sup>11</sup> Tamże.

nych (36%) wyraźnie przewyższała liczbę wyrażających zadowolenie (21%), co świadczy o pogorszeniu się kondycji materialnej polskich rodzin. Tak więc od 1998 r. obserwuje się powolny, ale systematyczny spadek odsetka osób pozytywnie oceniających sytuację materialną swoich rodzin i wzrost niezadowolonych z warunków materialnych, przy względnie stałej liczbie określających swą sytuację jako przeciętną<sup>12</sup>.

Tabela 1. Ocena warunków materialnych rodzin

| Jak Pan(i) ocenia obecne warunki materialne swojego gospodarstwa domowego? | Wskazania respondentów według terminów badań |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
|--|--|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
|  | V '89  | V '90 | V '91 | V '92 | V '93 | V '94 | V '95 | V '96 | V '97 | V '98 | V '99 | V '00 |
|  | w procentach                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| dobre  | 4  | 5     | 5     | 3     | 3     | 5     | 7     | 8     | 8     | 8     | 8     | 7     |
| raczej dobre   | 6  | 9     | 6     | 8     | 11    | 13    | 12    | 15    | 19    | 21    | 16    | 14    |
| ani dobre, ani złe   | 50   | 49    | 49    | 43    | 48    | 41    | 49    | 44    | 47    | 44    | 43    | 43    |
| raczej złe   | 24   | 16    | 17    | 19    | 18    | 17    | 12    | 14    | 10    | 11    | 15    | 16    |
| złe  | 15   | 21    | 23    | 27    | 20    | 25    | 20    | 19    | 16    | 16    | 18    | 20    |

Cyt. za CBOS. *Zasięg biedy i postrzeganie ludzi biednych w Polsce*, <http://www.cbos.com.pl/SPISKOM.POL/2000/KOM136/KOM136.HTM>.

<sup>12</sup> *Zasięg biedy*, dz. cyt.

Tabela 2. Charakterystyka sposobu gospodarowania pieniędzmi w gospodarstwie domowym

| Które z wymienionych określić najlepiej charakteryzuje sposób gospodarowania pieniędzmi w Pana(i) gospodarstwie domowym? | Wskazania respondentów według terminów badań |        |        |        |        |       |       |       |       |        |
|--|--|--------|--------|--------|--------|-------|-------|-------|-------|--------|
|  | V '93  | IV '94 | IV '95 | XI '95 | IV '96 | X '96 | I '97 | X '97 | I '99 | VI '00 |
|  | w procentach                                 |        |        |        |        |       |       |       |       |        |
| Żyjemy bardzo biednie - nie starcza nam nawet na podstawowe potrzeby   | 9  | 9      | 9      | 6      | 7      | 6     | 7     | 7     | 7     | 8      |
| Żyjemy skromnie - musimy na co dzień bardzo oszczędnie gospodarować  | 42   | 43     | 42     | 39     | 38     | 34    | 32    | 33    | 36    | 39     |
| Żyjemy średnio - starcza nam na co dzień, ale musimy oszczędzać na poważniejsze zakupy                                   | 45   | 44     | 45     | 49     | 50     | 54    | 54    | 54    | 50    | 45     |
| Żyjemy dobrze - starcza nam na wiele bez specjalnego oszczędzania  | 3  | 3      | 3      | 5      | 5      | 6     | 6     | 5     | 6     | 7      |
| Żyjemy bardzo dobrze - możemy pozwolić sobie na pewien luksus  | 0  | 0      | 1      | 1      | 0      | 0     | 1     | 1     | 1     | 1      |

Cyt. za CBOS. *Zasięg biedy i postrzeganie ludzi biednych w Polsce*, <http://www.cbos.com.pl/SPISKOM.POL/2000/KOM136/KOM136.HTM>.

Tabela 3. ukazuje odsetek osób, których dochody sytuują ich na poziomie minimum socjalnego (granica niskich dochodów pozwalających jednak na normalne uczestniczenie w życiu społeczeństwa bez popadania w ubóstwo); minimum egzystencji (dobra niezbędne do przeżycia: żywność, odzież chroniąca przed zimą, dach nad głową i podstawowa pomoc lecznicza); ubóstwa względnego (50% średnich miesięcznych wydatków gospodarstw domowych) i subiektywnej granicy ubóstwa (ustalana na podstawie badań ankietowych) oraz głębokości ubóstwa (gdą przecięt-

ne wydatki lub dochody ubogich gospodarstw domowych są niższe niż wartość przyjęta za granicę ubóstwa)<sup>13</sup>.

Tabela 3. Strefa zagrożenia ubóstwem w Polsce na podstawie badań budżetów gospodarstw domowych w latach 1996-1999

|   | Odsetek osób ubogich |                    |                    |      | Głębokość ubóstwa<br>(wydatki, w %) |                      |                      |                      |
|---|----------------------|--------------------|--------------------|------|-------------------------------------|----------------------|----------------------|----------------------|
|   | 1996                 | 1997               | 1998               | 1999 | 1996                                | 1997                 | 1998                 | 1999                 |
| Minimum socjalne  | 46,7                 | 50,4               | 49,8               | 52,2 | ok. 30                              | ok. 31               | ok. 31               | ok. 31               |
| Minimum egzystencji                                     | 4,3                  | 5,4                | 5,6                | 6,9  | ok. 16                              | ok. 17               | ok. 16               | ok. 17               |
| Granica subiektywna (lejdejska) <sup>a)</sup>           | 30,5 <sup>b)</sup>   | 30,8 <sup>b)</sup> | 31,0 <sup>b)</sup> | 34,8 | ok. 24 <sup>c)</sup>                | ok. 26 <sup>c)</sup> | ok. 25 <sup>c)</sup> | ok. 26 <sup>c)</sup> |
| 50% średnich miesięcznych wydatków gospodarstw domowych | 14,0                 | 15,3               | 15,8               | 16,5 | ok. 18                              | ok. 20               | ok. 20               | ok. 20               |
| Kryterium dochodowe z ustawy o pomocy społecznej        | -                    | 13,3               | 12,1               | 14,4 | -                                   | -                    | ok. 19               | ok. 19               |

a) Dane dotyczą IV kwartału, b) procent gospodarstw domowych, c) wskaźnik luki dochodowej.

Cyt. za: Instytut Polityki Społecznej Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego,  
<http://www.ips.uw.edu.pl/ubostwo.htm>.

O różnicowaniu poziomu życia polskich rodzin świadczą tabele 4 i 5.

<sup>13</sup> S. Golinowska, *Badania nad ubóstwem. Założenia i metoda*, w: *Polska bieda II. Kryteria, ocena, przeciwdziałanie*, Warszawa 1997, s. 20-23.

Tabela 4.

|  | Które z wymienionych określeń najlepiej charakteryzuje sposób gospodarowania pieniędzmi w Pana(i) gospodarstwie domowym? | Deklarowany średni miesięczny dochód w zł <i>per capita</i> |
|--|--|---|
|  | <b>Ogółem</b>  | <b>543</b>  |
|  | Żyjemy bardzo biednie – nie starcza nam nawet na podstawowe potrzeby   | 299   |
|  | Żyjemy skromnie – musimy na co dzień bardzo oszczędnie gospodarować  | 431   |
|  | Żyjemy średnio – starcza nam na co dzień, ale musimy oszczędzać na poważniejsze zakupy                                   | 611   |
|  | Żyjemy dobrze - starcza nam na wiele bez specjalnego oszczędzania  | 1044  |
|  | Żyjemy bardzo dobrze - możemy pozwolić sobie na pewien luksus  | 3892  |

Cyt. za CBOS. Zasięg biedy i postrzeganie ludzi biednych w Polsce, <http://www.cbos.com.pl/SPISKOM.POL/2000/KOM136/KOM136.HTM>.

Z badań ankietowych prowadzonych na SGH w styczniu 2001 r. wynika, że nastroje społeczne ciągle się pogarszają. Większość polskich rodzin patrzy w przyszłość z niepokojem, ponieważ prawie w 20% rodzin dochód na jedną osobę w gospodarstwie nie przekracza 200 zł miesięcznie, 200-300 zł osiąga 13,5% ankietowanych, 300-400 zł - prawie 21%, zaś 400-500 zł - 15,6%. Ponad 500 zł na jednego członka ma co trzecia rodzina. Obawa o przyszłość najmniejsza jest w dużych miastach, największa zaś na wsi<sup>14</sup>. Jest to zrozumiałe, gdy się zestawi minimum socjalne z grudnia 2000 r., które dla osoby pracującej wyniosło w 706,10 zł, a dla osoby w wieku emerytalnym 652,40 zł (zob. Tabela 6).

<sup>14</sup> *Barometr spada*, „Polityka”, 2001, nr 13, s. 68.



Tabela 5. Dochód miesięczny na jedną osobę w gospodarstwie w styczniu 2001

| Dochód na jedną osobę w zł | Procent osób uzyskujących dany dochód |
|----------------------------|---------------------------------------|
| Mniej niż 200              | 20,0                                  |
| 200-300                    | 13,5                                  |
| 300-400                    | 21,0                                  |
| 400-500                    | 15,6                                  |
| Powyżej 500                | 30,0                                  |

Źródło: *Barometr spada*, „Polityka”, 2001, nr 13, s. 68.

Tabela 6. Wysokość minimum socjalnego w gospodarstwach pracowniczych i emeryckich w grudniu 2000 r., w złotych

|                   | Gospodarstwa pracownicze |         |          |           |         |         | Gospodarstwa emeryckie |         |
|-------------------|--------------------------|---------|----------|-----------|---------|---------|------------------------|---------|
|                   | 1-osob.                  | 2-osob. | 3-osob.* | 3-osob.** | 4-osob. | 5-osob. | 1-osob.                | 2-osob. |
| <b>Razem</b>      | 706,1                    | 1 175,4 | 1 644,0  | 1 714,5   | 2 121,1 | 2 613,9 | 652,4                  | 1 069,1 |
| <b>na 1 osobę</b> | 706,1                    | 587,7   | 548,0    | 571,5     | 530,3   | 522,8   | 652,4                  | 534,6   |

Źródło: Informacja o wynikach badań IPiSS nad wysokością i strukturą minimum socjalnego w miesiącu grudniu oraz średniorocznie w 2000 r.

\* dziecko młodsze w wieku 4-6 lat

\*\* dziecko starsze w wieku 13-15 lat

Z prowadzonych w ciągu ostatnich lat przez GUS analiz wynika, że gospodarstwa domowe żyjące w sferze ubóstwa, w porównaniu z pozostałymi gospodarstwami domowymi, charakteryzują się nie tylko niższym poziomem życia, ale także gorszymi warunkami mieszkaniowymi oraz słabszym wyposażeniem w dobra trwałe użytku. Wraz z obniżaniem się progu ubóstwa wskaźniki charakteryzujące sytuację bytową gospodarstw domowych wskazują na coraz większy stopień deprivacji potrzeb ubogich gospodarstw domowych. W najgorszych warunkach

znajdują się rodziny żyjące poniżej minimum egzystencji. Ponad 3/4 ich bardzo skromnego budżetu pochłaniają wydatki na żywność i mieszkanie (żywność 62%, mieszkanie 15%). Konieczność przeżycia zmusza do oszczędzania we wszystkich innych dziedzinach. O zdecydowanie gorszej, w porównaniu z innymi, sytuacji rodzin żyjących poniżej minimum egzystencji świadczą dane o spożyciu żywności; dotyczy to zarówno spożycia ilościowego, jak i wartości energetycznej i odżywczej<sup>15</sup>.

Tabela 7. Korzystający z pomocy społecznej w latach 1996-1999

| Rok  | Liczba rodzin | Odsetek wszystkich gospodarstw domowych | Liczba osób w rodzinach | Odsetek wszystkich Polaków |
|------|---------------|---|-------------------------|----------------------------|
| 1996 | 1681017       | 13,3                                    | 6207192                 | 16,1                       |
| 1997 | 1663350       | 13,0                                    | 5988860                 | 15,5                       |
| 1998 | 1724880       | 13,2                                    | 6031508                 | 15,6                       |
| 1999 | 1633028       | 12,4                                    | 5644987                 | 14,6                       |

Cyt. za: Instytut Polityki Społecznej Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, <http://www.ips.uw.edu.pl/ubostwo.htm>.

Tabela 8. Powód korzystania z pomocy społecznej przez rodziny

| Wyszczególnienie   | Rodziny w tysiącach |
|--|---------------------|
| Bezrobocie   | 709                 |
| Ubóstwo  | 706                 |
| Bezradność   | 428                 |
| Długotrwała choroba  | 370                 |
| Niepełnosprawność  | 332                 |
| Potrzeba ochrony macierzyństwa                                     | 159                 |
| Alkoholizm   | 122                 |
| Trudności w przystosowaniu do życia po opuszczeniu zakładu karnego | 20                  |
| Bezdomność   | 17                  |
| Kłęska żywiołowa   | 9                   |

Źródło: Dane: MpiPS,

<sup>15</sup> *Warunki życia ludności w 1999 r.*, Warszawa 2000, s. 118-119.

[http://polityka.onet.pl/artukul.asp?DB=162&ITEM=1004908&MP=1\(15.04.010\).](http://polityka.onet.pl/artukul.asp?DB=162&ITEM=1004908&MP=1(15.04.010).)

## 2.2. Rodziny wielodzietne i niepełne

Prawdopodobieństwo trafienia do sfery ubóstwa jest generalnie tym większe im większe jest gospodarstwo domowe. W 1999 r. odsetek osób żyjących poniżej relatywnej granicy ubóstwa wynosił ok. 4-6% w gospodarstwach jedno- lub dwuosobowych, ok. 13% - w czterosobowych, podczas gdy w gospodarstwach liczących 6 i więcej osób wyniósł prawie 40%. W ubóstwie skrajnym (poniżej minimum egzystencji) żyło natomiast prawie co pięćdziesiąte gospodarstwo jednoosobowe, ok. 5% osób w gospodarstwach czterosobowych i ok. 19% osób w gospodarstwach złożonych z co najmniej 6 osób<sup>16</sup>.

Tabela 9. Odsetek osób w gospodarstwach domowych zagrożonych ubóstwem według liczby osób w gospodarstwie domowym w 1999 r.

| Wyszczególnienie    | Odsetek osób w gospodarstwach domowych znajdujących się poniżej |                     |                            |
|---------------------|---|---------------------|----------------------------|
|                     | minimum socjalnego  | minimum egzystencji | relatywnej granicy ubóstwa |
| Ogółem %            | 52,2  | 6,9                 | 16,5                       |
| 1- osobowe          | 25,3  | 1,5                 | 4,4                        |
| 2- osobowe          | 27,8  | 1,9                 | 5,7                        |
| 3- osobowe          | 40,5  | 3,2                 | 8,4                        |
| 4- osobowe          | 53,0  | 4,7                 | 13,0                       |
| 5- osobowe          | 69,1  | 9,9                 | 24,0                       |
| 6- osobowe i więcej | 80,6  | 19,1                | 39,7                       |

Cyt. za: *Warunki życia ludności w 1999 r.*, GUS, Warszawa 2000, s. 106.

Jednak grupę najbardziej zagrożoną ubóstwem stanowią rodziny wielodzietne - szczególnie te, w których jest czworo lub więcej dzieci na utrzymaniu. Wśród małżeństw co najmniej z czworgiem dzieci na utrzymaniu ok. 44% osób żyło w sferze ubóstwa relatywnego i 22%, a więc częściej niż co piąta osoba, w sferze ubóstwa skrajnego<sup>17</sup>. Pokazuje to tabela 10.

<sup>16</sup> Tamże, s. 106.

<sup>17</sup> Tamże, s. 107.

Tabela 10. Odsetek osób w gospodarstwach domowych zagrożonych ubóstwem według typu biologicznego gospodarstwa domowego (małżeństwo z dziećmi na utrzymaniu) w 1999r.

| Typ biologiczny gospodarstwa domowego    | Odsetek osób w gospodarstwach domowych znajdujących się poniżej |                     |                            |                           |
|--|---|---------------------|----------------------------|---------------------------|
|  | minimum socjalnego  | minimum egzystencji | relatywnej granicy ubóstwa | ustawowej granicy ubóstwa |
| Ogółem                                   | 52,2  | 6,9                 | 16,5                       | 14,4                      |
| bez dzieci na utrzymaniu                 | 23,4  | 1,3                 | 4,3                        | 3,6                       |
| z 1 dzieckiem                            | 36,5  | 2,6                 | 6,6                        | 5,7                       |
| z 2 dzieci                               | 51,9  | 4,3                 | 12,0                       | 10,1                      |
| z 3 dzieci                               | 69,4  | 11,1                | 25,2                       | 21,3                      |
| z 4 dzieci i więcej na utrzymaniu        | 84,7  | 22,3                | 44,1                       | 39,4                      |
| matka lub ojciec z dziećmi na utrzymaniu | 57,4  | 9,8                 | 19,2                       | 17,2                      |

Cyt. za: *Warunki życia ludności w 1999 r.*, GUS, Warszawa 2000, s.108 i 117.

*Diagnoza Społeczna 2000* wskazuje, że średni dochód netto na gospodarstwo domowe w lutym 2000 r. wyniósł 1591 zł, co w przeliczeniu na osobę wynosi 562 zł. Najwyższe przeciętne dochody netto miały gospodarstwa domowe pracujących na własny rachunek (odpowiednio 2158 zł na gospodarstwo oraz 666 zł na osobę), a następnie gospodarstwa pracowników (odpowiednio 1845 zł i 580 zł) oraz emerytów i rencistów (odpowiednio 1283 zł i 591 zł). W dużo gorszej sytuacji były gospodarstwa domowe utrzymujących się z niezarobkowych źródeł (odpowiednio 845 zł i 325 zł) oraz rolników (odpowiednio 1249 zł i 344 zł). Najniższe dochody netto na osobę były w gospodarstwach **małżeństw wielodzietnych (średnio 308 zł)**.

Wśród ponad 45% gospodarstw, którym stałe dochody nie wystarczają na zaspokojenie bieżących potrzeb, największą grupę stanowiły gospodarstwa domowe żyjące z niezarobkowych źródeł utrzymania (ponad

87%) i rolników (ponad 64%) oraz **gospodarstwa rodzin niepełnych** (ponad 64%) i **małżeństw wielodzietnych** (prawie 57%)<sup>18</sup>.

Ponad 62% gospodarstw zgłosiło, że ich zaspokojenie potrzeb żywnościowych w porównaniu do sytuacji sprzed roku nie zmieniło się, prawie 35% uznało, że się pogorszyło, a tylko niecałe 3% odczuwało polepszenie. Najczęściej zmiany na gorsze deklarowały gospodarstwa domowe utrzymujących się z niezarobkowych źródeł (ponad 62%), gospodarstwa rolników (prawie 44%) oraz gospodarstwa domowe emerytów i rencistów (około 42%). Pogorszenie poziomu życia głównie w dziedzinie wyżywienia zgłosiły gospodarstwa nierodzinne wieloosobowe (ponad 47%) i jednoosobowe (ponad 37%) oraz **gospodarstwa małżeństw wielodzietnych** (ponad 37%)<sup>19</sup>.

Analiza stanu posiadania w gospodarstwach domowych wskazuje, że około 80% gospodarstw nie ma żadnych oszczędności. Najczęściej gospodarstwa domowe nie posiadające oszczędności występują wśród gospodarstw nierodzinnych wieloosobowych (prawie 87% gospodarstw w tej grupie nie posiadało oszczędności) oraz **gospodarstw rodzin niepełnych i wielodzietnych** (niecałe 86% gospodarstw w tej grupie nie posiadało oszczędności). Gospodarstwa domowe deklarujące nieposiadanie oszczędności najczęściej mieszkają na wsi oraz w najmniejszych miastach.

Dla gospodarstw małżeństw z dwojgiem dzieci oraz bezdzietnych kredyt był ważnym źródłem finansowania remontu domu lub mieszkania (odpowiednio ponad 44% i 40%). Natomiast w gospodarstwach **małżeństw wielodzietnych** oraz **rodzin niepełnych** (odpowiednio ponad 34% i 32%), kredyty i pożyczki zaciągano nawet na wydatki bieżące<sup>20</sup>.

Jednym z podstawowych warunków zasobności gospodarstw domowych jest posiadanie dóbr trwałego użytku. Najslabiej wyposażone były gospodarstwa utrzymujące się z niezarobkowych źródeł innych niż emerytura i renta. Były to przeważnie gospodarstwa nierodzinne oraz **gospodarstwa rodzin niepełnych**<sup>21</sup>.

Zdecydowana większość badanych gospodarstw domowych deklarowała, że przy aktualnym dochodzie wiązą koniec z końcem z trudnością,

---

<sup>18</sup> *Diagnoza Społeczna 2000 - raport z badań sondażowych warunków i jakości życia oraz społecznego odbioru czterech reform systemowych (zdrowotnej, oświatowej, emerytalno-rentowej i administracyjnej)*, red. J. Czapiński, T. Panka, Warszawa 2000, s. 35-36.

<sup>19</sup> Tamże, s. 37-38.

<sup>20</sup> Tamże, s. 38-41.

<sup>21</sup> Tamże.

w tym przeszło 30% gospodarstw z wielką trudnością. Najwyższe odsetki takich gospodarstw domowych występowały w grupie gospodarstw domowych utrzymujących się z niezarobkowych źródeł (prawie 75%) oraz gospodarstw rolników (przeszło 49%). W powyższych grupach najliczniejsze były gospodarstwa rodzin niepełnych (ponad 50%). Wśród nich 64% zgłosiło, że ich stałe dochody nie zaspakajają bieżących potrzeb, a nawet zmuszają do ograniczenia zakupów artykułów żywnościowych<sup>22</sup>.

Ogólnie mówiąc w minionym dziesięcioleciu zaobserwowano szereg zjawisk negatywnych mających odniesienie do rodziny, jako podstawowej komórki społecznej. W latach dziewięćdziesiątych odnotowano stały wzrost urodzeń pozamażeńskich. Na początku lat osiemdziesiątych ze związków pozamażeńskich rodziło się 5% dzieci, a już w 1999 r. aż 11,7%<sup>23</sup>. Znaczny wzrost urodzeń nastąpił także wśród dziewcząt nastoletnich. W 1996 r. ich udział w ogólnej liczbie urodzeń wynosił 7,8%, co stanowi średnio od 40-50 tys. dzieci rocznie<sup>24</sup>.

Zwykle samotne matki, nastoletnie i starsze, znajdują się w trudnej sytuacji materialnej. Zasiłki z pomocy społecznej nie wystarczają im na życie. Pracodawcy nie chcą zatrudniać samotnych matek ponieważ wiąże się to z dodatkowymi kosztami. Rodzina często nie chce lub nie jest w stanie wspomagać młodej matki, a ojciec z różnych względów nie zajmuje się jej losem<sup>25</sup>.

### 3. Ludzie starzy

Jak podają Raporty Rządowej Rady Ludnościowej, starzenie się ludności w Polsce jest już procesem nieodwracalnym; spowodowane jest ono, podobnie jak w innych krajach, zarówno spadkiem urodzeń, jak i wzrostem przeciętnej długości trwania życia. W latach 1950-1998 liczba ludności w kraju powiększyła się o 54%, a osób starszych ponad trzykrotnie, w tym w miastach ponad pięciokrotnie, a na wsiach blisko dwukrotnie. Odsetek osób starszych w ogólnej populacji zwiększył się z 8,3% w 1950 r. do 16,4% w 1998 r. Intensywny proces starzenia obejmuje całą Polskę. Po roku 2005 r. zacznie wchodzić w wiek starszy powojenny wyż

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 35-36.

<sup>23</sup> *Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski. Lata 1990-1999*, Warszawa 2000, s. 19.

<sup>24</sup> Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodzin, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 136-137.

<sup>25</sup> J. Ross, *Wymiary marginalizacji*, w: *Problemy polityki społecznej. Studia i dyskusje*, Warszawa 1999, s. 163-164.

demograficzny, do 2030 r. liczba ludności w wieku emerytalnym wzrośnie do 9,1 mln, czyli o ponad 3,4 mln w porównaniu z 2000 r. Wyraźnie będzie wzrastać liczba ludności w wieku 80 lat i więcej, z 0,8 mln w 2000 r. do 1,8 mln w 2030 r.<sup>26</sup>

Należy podkreślić, że wśród ludzi starszych, którzy przekroczyli 65 lat, mniej więcej co dziesiąta osoba żyje poniżej granicy ubóstwa. Oznacza to, że ubogich w starszym wieku mamy w Polsce ponad 467 tysięcy. Wskaźniki ubóstwa są najniższe dla kończących aktywne życie zawodowe, tuż przed emeryturą, ale po wkroczeniu w wiek emerytalny rosną wraz z wiekiem. Dla coraz starszych sfera ubóstwa systematycznie się rozszerza: w grupie wiekowej 75-79 lat w niedostatku żyje ok. 12% osób, więcej jest ubogich w wieku 81-84 (ok. 13,5%), jeszcze więcej wśród osób, które ukończyły 87 lat (ok. 15%)<sup>27</sup>.

Tabela 11. Odsetek osób w gospodarstwach domowych zagrożonych ubóstwem według wieku głowy gospodarstwa domowego w 1999 r.<sup>28</sup>

| Wiek głowy gospodarstwa domowego | Odsetek osób znajdujących się poniżej: |                     |                            |
|----------------------------------|--|---------------------|----------------------------|
|                                  | minimum socjalnego                     | minimum egzystencji | Relatywnej granicy ubóstwa |
| Ogółem                           | 52,2                                   | 6,9                 | 16,5                       |
| 34 lata i mniej                  | 57,3                                   | 8,0                 | 18,5                       |
| 35-44 lata                       | 59,5                                   | 8,1                 | 19,8                       |
| 45-54 lata                       | 49,4                                   | 6,5                 | 14,7                       |
| 55-64 lata                       | 40,3                                   | 4,5                 | 11,6                       |
| 65 lat i więcej                  | 39,8                                   | 4,9                 | 12,1                       |

Cyt. za: *Warunki życia ludności w 1999 r.*, GUS, Warszawa 2000, s. 107.

Jeżeli weźmiemy po uwagę wiek głowy gospodarstwa, to okaże się, że wyższym odsetkiem ubogich odznaczały się gospodarstwa ludzi młodszych niż osób starszych. Są one w większym stopniu dotknięte bezrobociem, gdyż tworzą je często rodziny będące w fazie rozwojowej, wycho-

<sup>26</sup> Rządowa Rada Ludnościowa, Centrum Studiów Strategicznych, *Raport 1999-2000. Sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 2000, s. 18.

<sup>27</sup> Rządowa Rada Ludnościowa. *Raport 1998-1999, Sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 1999, s. 35.

<sup>28</sup> *Warunki życia ludności w 1999 r.*, dz. cyt., s. 107.

wujące dzieci, z czym wiąże się niekorzystna relacja osób posiadających własne źródło dochodów do osób będących na utrzymaniu.

#### 4. Imigranci

W latach dziewięćdziesiątych pojawił się także problem imigrantów. Osoby składające wnioski o status uchodźcy rekrutują się bądź z legalnie przybyłych obywateli obcych państw, bądź przybywających nielegalnie przez tzw. zieloną granicę. Ci ostatni stanowią 99% składających prośbę o status uchodźcy. W skład tej grupy wchodzi także osoby zatrzymane przez polską straż graniczną w czasie przekraczania granicy, osoby ujęte przez policję, bez zezwolenia przebywające na terenie kraju oraz ci, którzy zostali zatrzymani przez niemiecką straż graniczną i odesłani do Polski na mocy podpisanej z Niemcami umowy retransmisyjnej.

Często zdarzają się trudności z wydalaniem z kraju osób, którym odmówiono statusu uchodźcy, gdyż ambasady państw kraju ich pochodzenia nie są skore do przyjęcia uciekinierów z powrotem. Uchodźcy przybywający z biednych wiosek Sri Lanki, Indii, Bangladeszu, Afganistanu, Sierra Leone czy Somalii są zwykle bez środków do życia, gdyż wszystkie oszczędności wydali na przyjazd do Polski<sup>29</sup>. Stwarza to dodatkowy problem z ich utrzymaniem. W 1998 r. liczba osób występujących z wnioskami o nadanie statusu uchodźcy wynosiła 3398, a w 1999 r. - 2955 cudzoziemców, w tym najliczniejsze grupy stanowili obywatele: Armenii - 868, Afganistanu - 555, Bułgarii - 185 i Jugosławii - 140<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> E. Nowicka, H. Grzymała-Moszczyńska, *Goście i gospodarze*, Kraków 1998, s. 26-29, cyt. za M. Pakułą (maszynopis).

<sup>30</sup> [http://www.mswia.gov.pl/cudzo\\_uch\\_stat.html](http://www.mswia.gov.pl/cudzo_uch_stat.html).



Tabela 12. Cudzoziemcy ubiegający się o nadanie statusu uchodźcy w latach 1994-1999

| Kraj pochodzenia | Osoby, które złożyły wniosek o status uchodźcy w roku: |      |      |      |      |      |
|------------------|--|------|------|------|------|------|
|                  | 1994   | 1995 | 1996 | 1997 | 1998 | 1999 |
| Ogółem           | 598  | 843  | 3211 | 3531 | 3398 | 3002 |
| W tym:           |  |      |      |      |      |      |
| Afganistan       | 7  | 73   | 489  | 632  | 334  | 563  |
| Algieria         | 22   | 35   | 31   | 41   | 21   | 19   |
| Armenia          | 289  | 151  | 354  | 464  | 992  | 875  |
| Azerbejdżan      | 10   | 5    | 33   | 37   | 16   | 47   |
| Bangladesz       | -  | 6    | 203  | 229  | 136  | 33   |
| Białoruś         | 1  | 5    | 19   | 31   | 23   | 46   |
| Bułgaria         | 1  | 3    | 1    | 37   | 33   | 185  |
| Gruzja           | 26   | 23   | 25   | 25   | 20   | 39   |
| Indie            | 11   | 110  | 230  | 160  | 94   | 25   |
| Irak             | 39   | 57   | 359  | 197  | 130  | 47   |
| Jugosławia       | 18   | 9    | 20   | 27   | 422  | 140  |
| Mongolia         | -  | -    | -    | 3    | 12   | 162  |
| Pakistan         | 5  | 34   | 173  | 350  | 180  | 54   |
| Rosa             | 26   | 83   | 63   | 50   | 47   | 109  |
| Rumunia          | 4  | 11   | 13   | 26   | 12   | 214  |
| Somalia          | -  | 73   | 187  | 69   | 49   | 9    |
| Sri Lanka        | 8  | 60   | 630  | 862  | 642  | 92   |
| Ukraina          | 21   | 11   | 20   | 29   | 29   | 29   |

Cyt. za: Rządowa Rada Ludnościowa. Rządowe Centrum Studiów Strategicznych. *Sytuacja Demograficzna Polski. Raport 1999-2000*, Warszawa 2000, s.148.

## 5. Patologie społeczne

### 5.1. Bezdomność

Niepokojącym zjawiskiem jest obecnie również bezdomność, której przyczyną jest najczęściej: rozpad rodziny, eksmisja, powrót z zakładu karnego bez możliwości zamieszkania, przemoc w rodzinie, likwidacja hoteli pracowniczych, opuszczenie domu dziecka, czy szpitala psychiatrycznego bez określonego miejsca powrotu, a także brak tolerancji społecznej dla osób uzależnionych i nosicieli wirusa HIV. Osobną grupę bezdomnych stanowią osoby przybywające z innego kraju.

W sensie ścisłym bezdomność odnosi się do osób całkowicie pozbawionych jakiegokolwiek schronienia. Dla tych ludzi mieszkaniem są dworce kolejowe, tunele, klatki schodowe, piwnice i śmietniki. Polski Komitet Pomocy Społecznej, inicjator akcji „500 dni dla bezdomnych”, zaproponował, by ta definicją objąć polskich obywateli przebywających na terenie Polski, którzy nie dysponują „pomieszczeniem ani miejscem spełniającym warunki mieszkalne, lub z różnych względów nie są w stanie skorzystać z przysługującego im miejsca zamieszkania”.

O skali bezdomności świadczy informacja, że świadectwa Programu Powszechnej Prywatyzacji odebrało 34 tys. osób bez stałego miejsca zameldowania, przy czym spora część ludzi bezdomnych umyka wszelkim statystykom. Są tacy, którzy weszli kiedyś w konflikt z prawem i z obawy przed konsekwencjami unikają zorganizowanych form pomocy społecznej lub choćby możliwości wyrobienia nowego dowodu tożsamości.

Dane dotyczące skali bezdomności mają charakter szacunkowy, podaje się liczby od kilkudziesięciu do kilkuset tysięcy (*Do niedawna liczbę ewidentnie bezdomnych w Polsce szacowano na 200-300 tys. Obecnie liczbę tę określa się na pół miliona osób* - Radio Plus 2.10.2000). Najwięcej bezdomnych koncentruje się w dużych miastach: Warszawie, Poznaniu, Wrocławiu, Krakowie i Gdańsku. W miastach tych jest także najwięcej instytucji pomagających bezdomnym. Sama Warszawa ma aż 28 stałych placówek dla bezdomnych. Ośrodki pozarządowe dysponują w stolicy i jej okolicach ponad dwoma tysiącami miejsc.

Bezdomność dotyka najczęściej samotnych mężczyzn w średnim wieku. Przeciętny okres pozostawania polskiego bezdomnego bez dachu nad głową to prawie sześć lat. Co czwarty jako przyczynę swego położenia wskazuje alkohol, blisko połowa mówi o nieporozumieniach rodzinnych, 25% podaje różne przyczyny, najczęściej wymeldowanie na mocy decyzji administracyjnej. Praktycznie jednak nie zdarza się, by przyczyna była tylko jedna<sup>31</sup>.

## 5.2. HIV/AIDS

Nowym wyzwaniem, które pojawiło w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, jest epidemia AIDS. Według danych Zakładu Epidemiologii PZH na dzień 31.10.1999 r. liczba zakażeń w Polsce od początku epidemii wynosiła 6023, z czego 3893 osoby uległy zakażeniu w związku ze stoso-

---

<sup>31</sup> T. Gołąb, *Bezdomny problem*, „Gość Niedzielny”, 2000, nr 48, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZC/bezdomny\\_problem.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZC/bezdomny_problem.html)

waniem narkotyków (64,6%). W rzeczywistości szacuje się, że liczba zakażeń w Polsce jest wielokrotnie wyższa i wynosi ponad 30 tys<sup>32</sup>.

## Zakończenie

Istnieją spory co do tego, jaki model polityki społecznej funkcjonuje w naszym kraju. Faktem jest jednak, iż obecna rzeczywistość społeczna wymaga bardziej niż kiedykolwiek działalności instytucji, które zajęły by się ludźmi żyjącymi w skrajnej biedzie, ich dziećmi, osobami potrzebującymi opieki z racji choroby czy starości itp. Wśród korzystających z opieki społecznej jest na pewno wiele osób, które powinny wykazywać więcej inicjatywy w rozwiązywaniu swoich problemów ekonomicznych, szczególnie poprzez znalezienie zatrudnienia (np. przez przekwalifikowanie zawodowe). Należy także usuwać obiektywne przeszkody w znalezieniu pracy, głównego obecnie powodu ubóstwa w Polsce. Według M. Kabaja, strategia aktywnego przeciwdziałania ubóstwu musi stanowić integralny element polityki społeczno-gospodarczej państwa, samorządów i władz lokalnych oraz organizacji pozarządowych. Głównym elementem zwalczania ubóstwa jest tworzenie nowych miejsc pracy i zaktywizowanie zawodowe ludzi ubogich. W warunkach wzrostu bezrobocia i powiększania się sfery ubóstwa rząd nie powinien zmniejszać środków na zasiłki okresowe z pomocy społecznej. System pomocy bezrobotnym i ubogim wymaga głębokiej przebudowy, czyli odbiurokratyzowania urzędów pracy i poświęcenia znacznie więcej środków i czasu na pomoc bezrobotnym i ubogim, którzy korzystają z zasiłków pomocy społecznej. Trzeba odejść od polityki, która sprzyja korzystaniu z rozwoju kraju tylko nielicznej grupie ludzi bogatych. Nie musi to prowadzić do zmniejszania ich dochodów, ale do stopniowego osiągnięcia odpowiedniego poziomu dochodów większości społeczeństwa<sup>33</sup>.

## Summary

Changes in Polish system at the beginning of 90's brought about decline in real incomes and increase of unemployment. Simultaneously the state reduced its presence on a social field. There was a decentralization in

---

<sup>32</sup> W. Krawczyk-Wasilewska, *AIDS. Studium antropologiczne*, Łódź 2000, s. 26.

<sup>33</sup> M. Kabaj, *Program przeciwdziałania ubóstwu i bezrobociu*, Warszawa 2000, s. 96.

scope of social policy. In practice it turned out that self-governments were not able to fulfill the induced duties. Thus it led in many cases to limiting services in social sphere. Within next years of economic development in Poland we may again observe the increase of people living in households (since 1997) whose level of expenses lower than accepted poverty line. It happened together with an average improvement of financial situation of society in general, together with the increase of real level of incomes and expenses. We observe now an increase in stratification of society and a process of spacious marginalization. It is manifested by moving of individuals or whole families from better to worse district because of inability to pay rent. Another phenomenon is also connected with this process so-called "ghettos" which are poor districts in small towns where due to closing up some factories or work places too poor citizens are not able to leave their homes (high ticket prices, inability to look for a job outside the place of living, too far to get to work). This phenomenon cause an increase of different social pathologies, reduction of contacts with the rest of society, separation from social life.

Poverty in Poland is mainly related to the lack of education, low qualifications, not having a job or low income. Poverty touches most severely the unemployed and their families, families with many children, single mothers with children, the old, immigrants and people belonging to so-called social pathology groups.

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

## CHRZEŚCIJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE DARU USPRAWIEDLIWIENIA

### Wstęp

Problem usprawiedliwienia miał decydujące znaczenie w procesie samookreślenia się pierwotnego Kościoła<sup>1</sup> i nie zatracił swej wagi po dzień dzisiejszy<sup>2</sup>. W dotychczasowej analizie orędzia biblijnego na temat

---

\* Autor dedykuje niniejszy artykuł ks. prof. zw. dr. hab. Stanisławowi Mędałi CM w 65. rocznicę urodzin. Ks. prof. S. Mędała (ur. 1935), będący obecnie wykładowcą Pisma Świętego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przez kilka lat wykładał Pismo Święte w Gdańskim Seminarium Duchownym.

<sup>1</sup> Zob. Gal 2,11-14. Tekst ten opisuje konflikt w Kościele, którego powodem była interpretacja problemu usprawiedliwienia. Rozstrzygnięcie, które promował św. Paweł było tak istotne dla przyszłości Kościoła, że nazywa się je niekiedy „rewolucją Pawłową”.

<sup>2</sup> Studium tematu usprawiedliwienia warunkuje zrozumienie problemu zbawienia i ma reperkusje historyczne, biblijne, teologiczne i ekumeniczne: por. A. Maffei, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Milano 1998. Aktualność i znaczenie tematu usprawiedliwienia dla jedności współczesnego Kościoła uwypukla podpisana 1 października 1999 roku w Augsburgu przez Światową Federację Luterzańską i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” (projekt ostateczny Deklaracji pochodzi z roku 1997; tekst polski został opublikowany w „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1997, 2, s. 67-86); por. R. Karwacki, *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*, Siedlce 2000. O wadze tematu usprawiedliwienia świadczy też ogromna literatura egzegetyczno-teologiczna. Jest niemal regułą, że każdy liczący się specjalista od listów św. Pawła prezentuje swój wykład tematu usprawiedliwienia. Wśród opracowań z ostatnich tylko lat

usprawiedliwienia istnieją jednak ciągle zagadnienia niedostatecznie dowartościowane. Jedno z nich poruszymy w niniejszym artykule. Pragniemy wykazać, że zrozumienie biblijnej idei usprawiedliwienia zakłada przejście określonego procesu egzystencjalnego - pewnej „drogi”, którą można nazwać chrześcijańskim doświadczeniem daru usprawiedliwienia<sup>3</sup>. Biblia zawiera bowiem nie tylko przekaz intelektualny, ale jej percepcja domaga się zaangażowania całej osoby ludzkiej, które można nazwać doświadczeniem.

Zasygnalizowany w tytule artykułu zamiar opisu chrześcijańskiego (!) doświadczenia daru usprawiedliwienia zakłada lekturę Starego Testamentu w świetle jego spełnienia w Nowym Testamencie. Temat usprawiedliwienia podsuwa w sposób naturalny chrześcijańskiego interpretatora Starego Testamentu<sup>4</sup>, jakim jest św. Paweł. Refleksja biblijna na temat

wymienić można: J. Gnilk, *La dottrina paolina della giustificazione: Legge, giustificazione, fede*, „Annales Theologici”, 1996, 10, s. 93-108; K. Kertelge, *Gottes Gerechtigkeit - das Evangelium des Paulus*, w: *FS W. Thüsing*, 1996, s. 183-195; M. Bachmann, *Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus*, TZ, 49, 1993, s. 1-33; F. Hahn, *Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?* EvT, 53, 1993, s. 342-366; H. Hübner, *Rechtfertigung und Söhne bei Paulus. Eine hermeneutische und theologische Besinnung*, NTS, 39, 1993, s. 80-93; H.G. Reventlow - Y. Hoffman (ed.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, Sheffield 1992; J.-N. Aletti, *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition*, Bib, 73, 1992, s. 359-375; J. D. G. Dunn, *The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith*, JTS, 43, 1992, s. 1-22; D. A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, Sheffield 1992; J. M. Millás, *Justicia de Dios. Rudolf Bultmann intérprete de la teologia paolina de la justificaci6n*, „Gregorianum”, 71, 1990, s. 259-291.

<sup>3</sup> W naszych czasach akcent na doświadczenie daru usprawiedliwienia jest kładziony w teologii hinduskiej. Podkreśla się w niej, że hinduski termin *dharma* ma sens podobny do biblijnej idei „sprawiedliwości”. *Dharma* ma sens etyczny, ale także oznacza wyzwolenie osiągalne na drodze oczyszczenia całego człowieka, które prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Ostatecznym celem człowieka jest spełnienie egzystencjalnej bliskości człowieka z *Brahmanem*, najwyższym Panem stworzenia. Zob. J. Pathrapankal, *Christian Life. New Testament Perspective*, Bangalore 1982, s. 35-48.

<sup>4</sup> W jednym polu semantycznym mieszczą się greckie terminy: *dikaio-syne*, *dikaio-s*, *dikaio-un*, *dikaio-ma*, *dikaio-s*. W Septuagincie terminy te występują około 500 razy w miejsce następujących terminów hebrajskich: a) *dikaio-s* występuje około 180 razy w miejsce hebr. *caddik* i 43 razy w miejsce słów pochodnych oraz - rzadko - w miejsce *emet*, *jaszar*, *miszpat*, *naki*; b) *dikaio-*

usprawiedliwienia osiąga bowiem swój szczyt w listach św. Pawła, a wśród nich w liście do Rzymian<sup>5</sup>. Dlatego sięgając do źródła, jakim jest Biblia, wyjdziemy od dominanty, którą w refleksji biblijnej na temat usprawiedliwienia jest myśl św. Pawła<sup>6</sup>. Metodę tę można określić jako czytanie Biblii „oczami” św. Pawła.

Przeświadczenie o tym, że zrozumienie biblijnej idei usprawiedliwienia domaga się wejścia w doświadczenie daru usprawiedliwienia, wynika właśnie z przesłanki zawartej w listach św. Pawła. Apostoł w żadnym tekście nie wyjaśnia mianowicie, „co to jest” usprawiedliwienie. Brak „definicji” usprawiedliwienia nie stanowi niedopatrzenia św. Pawła, ale jest - jak dowiódł niedawno J.-N. Aletti<sup>7</sup> - zamierzonym zabiegiem retorycz-

*syne* w 220 tekstach zastępuje hebr. *cedakah* lub *cedek*, a 6 razy - *caddik*, a oprócz tego występuje w miejsce *emet*, *hesed*, *mispat*; c) *dikaioun* występuje 22 razy w miejsce hebr. *cadak*. Zob. H. Seebaß, art. *Gerechtigkeit, dikaiosyne*, w: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1986, s. 503.

<sup>5</sup> W Nowym Testamencie termin *dikaioi* występuje 79 razy (30 razy w Ewangeliach synoptycznych, 16 razy w listach św. Pawła), *dikaiosyne* - 92 razy (8 razy w Ewangeliach synoptycznych, 34 razy w liście do Rzymian, a 58 razy we wszystkich listach św. Pawła), *dikaioun* - 39 razy (7 razy w Ewangeliach synoptycznych, 27 razy w listach św. Pawła). Nie zawsze w Pawłowej refleksji teologicznej „usprawiedliwienie” było słowem o zasadniczym znaczeniu. Nie ma go w 1 Tes, a w Kol występuje tylko raz (w Kol 4,1) i to nie w sensie ważkim teologicznie. Jeszcze w liście do Galatów termin „usprawiedliwienie” miał sens ograniczony polemiką z chrześcijanami „judaizującymi”, którego istotę można zamknąć w następującym pytaniu: jeśli Jezus jest Mesjaszem oczekiwany przez Izrael, to czy zbawi On tych, którzy uznają Go za Mesjasza i równocześnie będą „dobrymi Żydami”, czy też wystarczy tylko uznanie Jezusa za Mesjasza? Paweł w Gal opowiada się za tą drugą opcją. Dopiero w liście do Rzymian temat usprawiedliwienia nabiera oddechu. Paweł nie jest tu już uwarunkowany partykularnymi sporami z chrześcijanami judaizującymi, ale ukazuje temat usprawiedliwienia w szerokiej perspektywie wykładu istoty swojej Ewangelii.

<sup>6</sup> Możliwa jest też procedura metodologiczna polegająca na systematycznym wykładzie tematu usprawiedliwienia w różnych tradycjach biblijnych i pozabiblijnych. Metodę tę stosuje: J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry*, Cambridge 1972. Metodologia ta ma słabą stronę. Ziesler naświetla tezę swej pracy dopiero na s. 164-168, gdzie wyjaśnia pogląd o „The Corporate Christ” (byciu „w Chrystusie”).

<sup>7</sup> J.-N. Aletti, *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm...*, s. 359-375.

nym. Sprawiedliwość Boża nie jest dla św. Pawła przedmiotem definicji, ale objawienia. Paweł nie chce definiować, lecz pragnie jedynie opisać przejawy sprawiedliwości Bożej, aż po jej ostateczną manifestację w Jezusie Chrystusie (zob. Rz 3,25-26), przekraczając wszelkie oczekiwania obecne w judaizmie<sup>8</sup>. Pójście śladem tej przesłanki pozwala na określenie celu niniejszego artykułu. Idąc za wskazaniem św. Pawła, nie będziemy próbowali dojść do jakiegokolwiek definicji. Zakładamy, że brak definicji sprawiedliwości Bożej w listach św. Pawła jest celowy. Św. Paweł traktuje mianowicie usprawiedliwienie jako składnik doświadczenia, które było udziałem jego i wiernych jego czasów<sup>9</sup>. Doświadczenie zaś nie da się do końca zdefiniować w kategoriach pojęciowych. Oznacza ono przejście pewnego procesu egzystencjalnego. Św. Paweł ukazuje etapy doświadczenia daru usprawiedliwienia, zakładając, że czytelnicy jego listów podejmą trud wejścia w podobne doświadczenie.

Powiązanie idei usprawiedliwienia z doświadczeniem chrześcijańskim wynika z przesłanek zawartych w listach św. Pawła. W wykładzie tematu usprawiedliwienia w liście do Rzymian ważną rolę odgrywa odwołanie się do doświadczenia Ducha (zob. Rz 8) i do doświadczenia grzechu (zob. Rz 7,18-25). W liście do Galatów św. Paweł wiąże ideę usprawiedliwienia z doświadczeniem Boga, które stało się jego udziałem w drodze do Damaszku. Źródłem przekonania Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę (wyrażonego w Gal 2,14) było objawienie (zob. Gal 1,12), które zakłada osobisty kontakt Pawła z Objawiającym<sup>10</sup>. W liście do Filipian św. Paweł podkreśla również związek daru sprawiedliwości „opartej na

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 375.

<sup>9</sup> Wedle J.-N. Aletiego sprawiedliwość Boża jest dla św. Pawła przedmiotem objawienia, a nie definicji („non point définition, mais révélation”; tamże, s. 374). W odróżnieniu od tego poglądu uważamy, że usprawiedliwienie nie jest dla św. Pawła przedmiotem definicji, ale doświadczenia chrześcijańskiego.

<sup>10</sup> Doświadczenie Boga (objawienie) miało decydujące znaczenie dla ukształtowania pojęcia „sprawiedliwości Bożej” w życiu św. Pawła. Paweł zetknął się z pojęciem usprawiedliwienia już jako Żyd czytający Stary Testament, ale zrozumiał je w radykalnie nowy sposób dzięki spotkaniu z Jezusem pod Damaszkiem. Paweł spotkał wówczas Chrystusa, który wybrał jego, grzesznika i swego prześladowcę. Żyd, który szukał „sprawiedliwości” przez spełnianie Prawa, stanął w obliczu tajemnicy Bożej sprawiedliwości „w Chrystusie”. Zobaczył niewystarczalność swych dotychczasowych wysiłków przybliżenia się do Boga. Doświadczył tego, że wiara jest darem płynącym z łaski Bożej. Paweł poczuł się wtedy posłanym do głoszenia Ewangelii o „sprawiedliwości Bożej” (zob. Rz 1,16-17).



wierze” (Flp 3,10) z doświadczeniem pod Damaszkiem, które Apostoł opisuje jako „poznanie” Chrystusa (Flp 3,10) i jako „zdobycie” siebie przez Jezusa Chrystusa (Flp 3,12). Istotne jest też to, że Paweł wzywa do naśladowania siebie w realizacji reguły usprawiedliwienia przez wiarę (zob. Gal 4,12: „Bracia, proszę was, stańcie się tacy jak ja...”). Idea naśladowania oznacza coś więcej, niż tylko intelektualne poznanie prawdy, ale określa przyjęcie postawy życiowej podobnej do tej, którą reprezentował św. Paweł - postawy mającej wymiar egzystencjalny.

Analizując etapy wchodzenia w doświadczenie daru usprawiedliwienia, oprzemy się na schemacie zawartym w liście do Rzymian<sup>11</sup>. Idąc za tokiem myślenia św. Pawła, podamy najpierw uwarunkowania doświadczenia daru usprawiedliwienia, którymi są wiara i słuchanie Słowa Bożego (por. Rz 1,1-17). Następnie - wychodząc od trzech części strukturalnych listu do Rzymian (Rz 1,18-3,20; 3,21-4,25; 5-8) - przeanalizujemy trzy etapy doświadczenia daru usprawiedliwienia. Pierwszy etap polega na uświadomieniu sobie własnej grzeszności i uznaniu, że wszyscy ludzie są grzesznikami (zob. Rz 1,18-3,20). Po nim następuje etap polegający na oparciu się na ufnej wierze w Chrystusa (zob. Rz 3,21-4,25). Trzeci etap polega na poszukiwaniu w sobie przejawów „łaski, w której trwamy” (Rz 5,2; zob. Rz 5-8). Przejście tych trzech etapów składa się na doświadczenie daru usprawiedliwienia. Jest to proces, który domaga się trudu. Św. Paweł zaprasza wszystkich do zatrzymania się w biegu życia, do wzięcia do ręki Biblii i podjęcia trudu wejścia w proces egzystencjalny,

<sup>11</sup> Zob. G. Rafiński, *Dziewięć Pawłowych błogosławieństw*, Pelplin 1999, s. 47-48. List do Rzymian ma bardzo przemyślaną konstrukcję logiczną, która jest zbieżna z wykładem Jezusa na temat Ewangelii, zawartym w przypowieści o Siewcy (Mt 13,1-23):

| <i>Rz</i>  | <i>Mt</i>   |
|--|---|
| 1. Bóg jest źródłem Ewangelii (Rz 1,1-17)  | 1. „ <i>Oto Siewca wyszedł siał</i> ” (13,3)  |
| 2. Opis ludzkich predyspozycji warunkujących przyjęcie Ewangelii <ul style="list-style-type: none"> <li>• wszyscy są grzesznikami (Rz 1,18-3,20)</li> <li>• wiara daje dostęp do łaski (Rz 3,21-4,25)</li> </ul> | 2. „ <i>A gdy siał, niektóre padły.</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>na drogę... na miejsca skaliste... między ciernie...</i></li> <li>• <i>na ziemię żyzną</i>” (13,4-8)</li> </ul> |
| 3. Owoce przyjęcia Ewangelii (Rz 5-8)  | 3. „ <i>i plon wydały</i> ” (13,8)  |
| 4. Tajemnica niewiary w Ewangelie (Rz 9-11)  | 4. „ <i>Wam dano poznać tajemnice królestwa... im zaś nie dano</i> (13,11)  |

który stanowi fundamentalny składnik tożsamości chrześcijańskiej. Chrześcijanin to człowiek, który ciągle na nowo - w zmieniających się okolicznościach życia - doświadcza daru usprawiedliwienia<sup>12</sup>.

## **1. Kontekst chrześcijańskiego doświadczenia daru usprawiedliwienia: wiara i słuchanie Słowa Bożego (zob. Rz 1,1-17)**

Chrześcijańskie doświadczenie daru usprawiedliwienia jest możliwe dla tych, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa i traktują Biblię jako fundament swojego życia. Warunki te wynikają z pierwszych siedemnastu wierszy listu do Rzymian, które stanowią wstęp do wykładu na temat usprawiedliwienia. W Rz 1,16-17 czytamy: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża (*dikaio syne Theou*), która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: *a sprawiedliwy (ho dikaios) z wiary żyć będzie*”<sup>13</sup>. W zdaniu tym powtarza się cztery razy motyw wiary. Jest też w nim podkreślony autorytet Biblii, poprzez cytaty wzięte z Ha 2,4, poprzedzony zwrotem: „jak jest napisane”. Św. Paweł stawia więc przed tymi, którzy pragną wejść w doświadczenie daru usprawiedliwienia dwa warunki wstępne. Pierwszym warunkiem jest wiara. Jest to zrozumiałe, gdyż sprawiedliwość, o której pisze Paweł, jest jakością odniesioną do Boga, a więc konfrontacja z nią domaga się wiary w Boga. Drugim warunkiem jest słuchanie Słowa Bożego: sprawiedliwość Boża objawia się bowiem w Ewangelii. Bez spełnienia tych dwóch warunków nie ma możliwości dotarcia do istoty sprawiedliwości Bożej i usprawiedliwienia.

---

<sup>12</sup> Etapy doświadczenia daru usprawiedliwienia można porównać do etapów oczyszczenia i zjednoczenia z Bogiem, opisywanych przez mistyków. Doświadczenie daru usprawiedliwienia, tak jak je rozumiemy w niniejszym artykule, nie określa jednak etapów, które przechodzi się i „zostawia za sobą”, aż po etap zjednoczenia z Bogiem, który osiągają mistycy. Chodzi nam o pewien powtarzalny akt, który zachodzi w życiu chrześcijanina, polegający na ciągłym stawianiu przed Bogiem na drodze oczyszczenia i zjednoczenia. Ten akt można rozpisnąć na trzy etapy: chrześcijanin doświadcza daru usprawiedliwienia ciągle staje przed Bogiem jako grzesznik, ciągle szuka oparcia w ufnej wierze i ciągle na nowo odkrywa w sobie znaki obecności łaski.

<sup>13</sup> Zdanie zawarte w Rz 1,16-17 stanowi tezę dla wyводу obejmującego cały list do Rzymian.

## A. Wiara

Św. Paweł zakłada, że nie można zrozumieć Bożej sprawiedliwości bez wiary. W adresatach listu widzi ludzi wiary, dlatego opisuje ich w słowach: „o wierze waszej mówi się po całym świecie” (Rz 1,8). Swoją więź z adresatami określa też w kategoriach wiary: „Gorąco bowiem pragnę was zobaczyć, (...) abyśmy się nawzajem pokrzepili wspólną wiarą - waszą i moją” (Rz 1,11-12). Wiara wyraża się w posłuszeństwie wobec Ewangelii (Rz 1,5.8-9.16). Akt wiary warunkuje bycie chrześcijaninem (zob. Rz 1,5.16) i wprowadza człowieka w relację z Bogiem (zob. Rz 1,5). Wiara ma przy tym charakter uniwersalny (zob. Rz 1,12.14.16). Ewangelia objawia sprawiedliwość Bożą „od wiary do wiary” (*ek pisteos eis pistin*). Zwrot ten oznacza prawdopodobnie, że usprawiedliwienie „staje się dynamicznym procesem, tak iż wiara powoduje wiarę, wzmacnia ją i pomnaża. Ona jest wciąż potrzebna, aby usprawiedliwienie zakorzeniło się głębiej w człowieku...”<sup>14</sup>. Wiara jest więc konieczna do usprawiedliwienia (zob. Rz 1,5.17). Usprawiedliwienie jest przejawem „sprawiedliwości Bożej” (*dikaioyne theou*; Rz 1,17), a odniesienie sprawiedliwości do Boga można zrozumieć tylko w wierze.

Z punktu widzenia gramatycznego dopełniacz *theou* w Rz 1,17 może wskazywać na sprawiedliwość jako cechę Boga (*genetivus* przynależności; *genetivus qualitatis*), albo może wskazywać na źródło, Dawcę sprawiedliwości ludzkiej<sup>15</sup>. W Rz 1,17 chodzi o ten drugi sens, przy czym i tu są dwie następne możliwości interpretacyjne: może chodzić o sprawiedliwość w relacji do Boga (*genetivus* relacji) lub sprawiedliwość pochodzącą od Boga (*genetivus auctoris*; *genetivus źródła*). Właściwszy jest raczej ten pierwszy sens: sprawiedliwość „wobec Boga” (Rz 2,13: *para to Theo*), „w Jego oczach” (Rz 3,20), tzn. sprawiedliwość przyznana człowiekowi przez Boga, w przeciwieństwie do własnej sprawiedliwości człowieka (Rz 10,3; Flp 3,9)<sup>16</sup>. Nie chodzi o naszą sprawiedliwość, która ma wartość przed Bogiem, ale o relację Boga do człowieka (*nomen actionis*). Zwrot „sprawiedliwość Boża” stanowi skrót myślowy, który oznacza usprawiedliwienie grzesznika mocą Bożą. W punkcie wyjścia chrześcijańskiego doświadczenia daru usprawiedliwienia musi być spotkanie z Bogiem połączone ze zrozumieniem, że sprawiedliwość Boża wyraża się w darze zba-

<sup>14</sup> H. Langhammer, *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp, komentarz*, Lublin 1999, s. 31.

<sup>15</sup> Zob. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984<sup>16</sup>, s. 132-150.

<sup>16</sup> Por. H. Ridderbos, *Paul. An Outline of His Theology*, Grand Rapids 1997, s. 163.

wienia, a nie w karaniu<sup>17</sup>. Taka jest właśnie treść Ewangelii, która jest orędziem zbawienia<sup>18</sup>.

Warunkiem doświadczenia daru usprawiedliwienia jest staniecie przed Bogiem z wiarą. Każdy musi w punkcie wyjścia zadać sobie pytanie, jaka jest jego wiara i jaki jest jego obraz Boga. Czy jest zbieżny z wiarą i obrazem Boga św. Pawła? Pierwsze wiersze listu do Rzymian nie stanowią zamknięcia refleksji nad wiarą, ale raczej stanowią wskazanie problemu, który będzie musiał być pogłębiony przez każdego, kto zechce wejść w doświadczenie daru usprawiedliwienia. Pogłębienie tematu wiary będzie jednym z istotnych etapów tego doświadczenia, który przedstawiemy w dalszej części artykułu.

## B. Słuchanie Słowa Bożego

Drugim warunkiem wejścia w chrześcijańskie doświadczenie daru usprawiedliwienia jest przyjęcie postawy słuchacza Słowa Bożego. Trzeba przyjąć Ewangelię, bo tylko ona objawia sprawiedliwość Bożą (zob. Rz 1,17).

Tekst biblijny jest jakby „kluczem” otwierającym przed człowiekiem rzeczywistość zbawczego działania Bożego. Biblijna formuła: „stało się słowo Pańskie” (*dabar*) oznacza, że słowo Boże nie jest tylko zjawiskiem fonetycznym, ale oznacza rzeczywistość, która „wydarzyła się” (*hajah*). Zbawcze *dabar* oddać można dlatego przez polski neologizm: „słowoczyn”<sup>19</sup>. Tekst biblijny, czytany z wiarą, aktualizuje zwiastowaną w nim

<sup>17</sup> Takie właśnie doświadczenie było punktem przełomowym w życiu Marcina Lutera.

<sup>18</sup> Zob. K. Kertelge, *La giustificazione per la fede come messaggio della Lettera ai Romani*, w: *La Lettera ai Romani ieri e oggi*, red. S. Cipriani, Bologna 1995, s. 88-89.

<sup>19</sup> Neologizm „słowoczyn” zawdzięczmy R. Brandstaetterowi. Na temat Słowa jako wydarzenia zbawczego tak pisze H. Muszyński (tenże, *Słowo jako wydarzenie zbawcze u św. Pawła na tle Starego i Nowego Testamentu*, w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 37-38): „(...) każde słowo objawienia, zwłaszcza tam, gdzie nie zostaje ono bezpośrednio przeciwstawione czynom, działaniu, stanowi samo w sobie ważne wydarzenie zbawcze, na które składa się określone działanie Boga (w formie wydarzenia, czynu czy faktu), które z reguły dopiero później zostaje ujęte we właściwą szatę słowną. Jedno i drugie, tzn. najpierw czyn, działanie, a później ujęcie tego działania w określonej szacie słownej, należy do samej istoty słowa Bożego w rozumieniu Biblii”. H. Muszyński podkreśla, że ujęcie słowa jako wydarzenia „wybiega bardzo daleko poza codzien-

rzeczywistość<sup>20</sup>. Słowo zapisane w Biblii nie zawiera tylko informacji intelektualnej, ale pośredniczy w komunii człowieka z Bogiem<sup>21</sup>. Stanowi niedoskonałe, ale konieczne „medium” komunikacji doświadczenia. Dla tego Biblii nie zastąpi żaden, najdoskonalszy nawet dokument. Będzie on zawsze tylko pomocą w kontakcie z tekstem biblijnym.

Ewangelia jest źródłem jedynym w swoim rodzaju. Jej Autorem jest Bóg (Rz 1,1). Jest ona zapowiedziana w Pismach świętych (Rz 1,2). Jej przedmiotem jest Jezus Chrystus (Rz 1,3-4). Jest ona głosem Jezusa, który był człowiekiem (Rz 1,3) i żyje zmartwychwstały (Rz 1,4). Ewangelia stanowi syntezę całej historii zbawienia i zakłada jedność działania Bożego w Starym i Nowym Testamencie, i jako taka objawia „sprawiedliwość Bożą” (Rz 1,17).

Użycie „instrumentu”, jakim jest Biblia, zakłada pewien trud i powoduje specyficzne rozumienie rzeczywistości. Postawa słuchacza Słowa Bożego ma swą specyfikę, na którą składają się następujące wymagania:

- a) Trzeba wejść w specyficzny „język” Biblii opisujący sprawiedliwość Bożą. W dawniejszej dyskusji teologicznej chętnie odwoływano się do pojęcia sprawiedliwości, występującego w starożytnej grece świeckiej, gdzie *dikaiosyne* oznaczało jedną z cnót, jak również do

ne, potoczne, a nawet literackie i poetyckie zrozumienie słowa w naszym, europejskim kręgu kulturowym. W tym względzie jesteśmy w dużym stopniu spadkobiercami kultury greckiej i helleńskiej, gdzie słowo jest zawsze określonym kształtem myśli, a więc przynależy do duchowej sfery poznawczej człowieka. Zdarzeniowy charakter słowa biblijnego jest bez wątpienia spuścizną myśli i ducha semickiego” (tamże, s. 38). Zdarzeniowy charakter słowa Bożego jest widoczny w Pawłowym rozumieniu Ewangelii. Ewangelia Jezusa Chrystusa ma trzy wymiary: a) Chrystus otwiera pełny historiozbawczy sens wszystkich wydarzeń Starego i Nowego Testamentu; b) urzeczywistnia się zawsze od nowa w teraźniejszości; c) daje udział już dzisiaj w dobrach zbawczych przyszłego eonu (tamże, s. 52).

<sup>20</sup> K. Barth, komentując Rz 1,16-17, pisze, że nie można patrzeć na objawienie Pawiowe jak na wydarzenie historyczne. Ono w Ewangelii jest ciągłym wydarzeniem - dzieje się (K. Barth, *Breve commentario all'epistola ai Romani*, Brescia 1990 [oryg. 1956], s. 37).

<sup>21</sup> Do rzeczywistości języka biblijnego można odnieść jakoś słowa L. Alonso Schöckela na temat symbolu: „The symbol is the proto-language of transcendent experience, and thus also of religious experience. The symbol does not provide intellectual information, but simply mediates communion. The symbol cannot be reduced to a collection of concepts” (tenże, *A Manual of Hebrew Poetics*, Roma 1988, s. 111).

pojęcia sprawiedliwości z cywilnego prawa rzymskiego, gdzie oznaczała ona zgodność działania ze stanem wymaganym przez tradycję i prawo rzymskie. Współcześnie podkreśla się, że występujące w Nowym Testamencie pojęcie usprawiedliwienia i sprawiedliwości jest zakorzenione przede wszystkim w tradycji Starego Testamentu<sup>22</sup>. W Biblii Hebrajskiej *cedeq, cedaqa, caddiq* odnosi się do wierności Bożej względem przymierza, która ujawnia się w działaniach zbawczych. Ponadto sprawiedliwość Boża nigdzie w Starym Testamencie nie jest skojarzona z działaniem karzącym Boga<sup>23</sup>. Myśląc o pojęciu sprawiedliwości, musimy porzucić myślenie zacieśnione tylko do kategorii indywidualistycznych i etycznych. Św. Paweł używa terminologii greckiej, ale sprawiedliwość rozumie w sensie wywodzącym się z Biblii Hebrajskiej. Sprawiedliwość Boża oznacza Boże działanie w Chrystusie, przez które złamana relacja przymierza zostaje odnowiona. „Teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni” (Rz 5,9). W krwi Chrystusa dokonuje się Nowe Przymierze (zob. 1 Kor 11,25). Sprawiedliwość określa relację ludu Nowego Przymie-

<sup>22</sup> Zob. K. L. Onesti, M. T. Brauch, *Righteousness, Righteousness of God*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Dovners Grove-Leicester 1993, s. 828-830. Dodajmy, jak pojęcie usprawiedliwienia funkcjonowało w różnych kręgach judaizmu. LXX zawarła w greckim terminie *dikaiosyne* sens z Biblii Hebrajskiej. Jednak w księgach deuterokanonicznych (apokryfach - w terminologii protestanckiej) zachodzi łączenie sprawiedliwości z dobrymi uczynkami (np. Tobiasz składający jałmużnę). W apokryfach (pseudoepigrafach - w terminologii protestanckiej), np. w Testamencie dwunastu Patriarchów, sprawiedliwość Boża nabiera aspektu eschatologicznego: ujawni się przy końcu czasów. Bóg nagrodzi sprawiedliwych (1 Hen 95,7). W Qumran sprawiedliwość rozumiana jako wierność Boża przymierzu objawi się szczególnie w eschatologicznej wojnie, która zaprowadzi Bożą sprawiedliwość. Widzimy, że św. Paweł miał do dyspozycji pojęcie, które funkcjonowało w środowisku.

<sup>23</sup> Wedle ST Bóg udziela swej sprawiedliwości tym, którzy są sprawiedliwi. Rozerwanie związku między sprawiedliwością Bożą a sprawiedliwością ludzką dokonało się w Qumran. W tym środowisku sprawiedliwość Boża była wiązana z przebaczeniem grzechów: „Twoimi *sedakot* moje grzechy są zmazane” (1 QS 11,3.12-14). Takie idee przygotowują klimat Nowego Testamentu i Pawłowy dyskurs o *dikaiosyne Theou*. Zob. K. Koch, art. *cdq*, w: *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, red. E. Jenni, C. Westermann, Torino 1978, vol. II, kol. 477.

rza do Chrystusa<sup>24</sup>. Musimy odnaleźć własne „ja” włączone w „my” konkretnej wspólnoty, która ma odniesienie do Boga, a mianowicie wspólnoty Kościoła. Wspólnota ta jest święta, ale i naznaczona znamieniem grzechów, które pamięta historia i które pogłębia każdy grzech osobisty. Ale właśnie taka wspólnota jest warta miłości Bożej wyrażonej w przymierzu.

- b) Sięgając po źródło, jakim jest Słowo Boże, wchodzimy w dialog z Bogiem. Celem tego dialogu jest próba zrozumienia „logiki” Bożego działania zbawczego. Niezwykłość Biblii polega na tym, że stanowi ona dialog z Bogiem, który rozgrywa się czasem na granicy możliwości ludzkiego rozumu. W liście do Rzymian św. Paweł dwukrotnie zadaje pytanie: „Czyż Bóg jest niesprawiedliwy?” (Rz 3,5; 9,14), ale zdaje sobie sprawę, że musi ogłosić kapitulację rozumu w obliczu tajemnicy Boga i dlatego zadaje pytanie retoryczne: „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem?” (Rz 9,20). Refleksja na temat sprawiedliwości Bożej jest poruszaniem się w obszarze suwerennych decyzji Boga, który nazywa się niekiedy predestynacją<sup>25</sup>. Dlaczego Bóg usprawiedliwia jednych, a innych nie? Bo Bóg tak chce! (por. Rz 9,18). Predestynacja nie oznacza, że człowiek traci wolną wolę. Dlatego niewiara jest winą (pogan: Rz 1,20-21; Żydów: Rz 10,14-21). Prawdziwe jest równanie: predestynacja i (!) wolna wola człowieka, nie zaś: predestynacja lub (!) wolna wola człowieka. Wyjaśnienie tego równania nie mieści się w logice dwuwartościowej. Stoi jednak za nim rzeczywistość objawiona w Biblii.

<sup>24</sup> Św. Paweł podkreśla, że lud Boży okazał się nieposłuszny przymierzu (Rz 3,3-5; 10,21). W tej sytuacji Boża sprawiedliwość ujawniła się w „wydarzeniu-Chrystusie”. Bóg jest wierny przymierzu (Rz 3,3-4) i odpowiada w ten sposób na buntownicze działanie ludu. Sprawiedliwość przypisana Bogu oznacza suwerenność Boga Stwórcy, jak również Jego wolę zbawienia ludu. Ma tło kosmiczne: Stwórca prowadzi świat do pełni, objawiając w ten sposób Swą sprawiedliwość. Nigdzie sprawiedliwość nie oznacza działania karzącego Boga (w odróżnieniu od sensu tego słowa w dzisiejszym języku potocznym). Zob. A. Maffei, dz. cyt., s. 76-78; K. Koch, *Gerechtigkeit [Im AT]*, w: B. Reicke, L. Rost, *Biblich-historisches Handwörterbuch. Landeskunde - Geschichte - Religion - Kultur - Literatur*, Göttingen 1962, kol. 548-549.

<sup>25</sup> Rz 8,29-30: „Albowiem tych, których [Bóg] od wieków poznał, tych też przeznaczył (...). Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał - tych też usprawiedliwił (...).” Zob. E. Dinkler, *Prädestination bei Paulus: Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief*, w: tenże, *Signum Crucis*, Tübingen 1967, s. 241-269.

W tym kontekście usprawiedliwienie jawi się jako niepojęty dar, a „dobre uczynki” spełniane przez ludzi żadną miarą nie stanowią powodu usprawiedliwienia. Także one są owocem usprawiedliwienia.

- c) Postawa słuchacza Słowa Bożego zakłada wejście w biblijną koncepcję czasu. Nowy Testament zawiera wypowiedzi na temat usprawiedliwienia utrzymane głównie w czasie przeszłym (zob. Rz 5,9: „zostaliśmy usprawiedliwieni”), ale są też w listach św. Pawła teksty, w których usprawiedliwienie jawi się jako dar przyszły. Jest tak w: Rz 2,13; 5,19 („(...) przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi”); Gal 5,5 („ (...) na zasadzie wiary wyczekujemy [apekdechómetha] spodziewanej sprawiedliwości”). Ta podwójna perspektywa jest zrozumiała na tle nowotestamentowej koncepcji czasu. Nie chodzi o dwa wydarzenia, dwa usprawiedliwienia. Musimy wyobrazić sobie czas nie jako rzeczywistość czysto astronomiczną, ale jako rzeczywistość, w której - od Wcielenia aż po Paruzję - przenikają się dwa dynamizmy: stary „eon” i „eon” nowy<sup>26</sup>. Uspra-

<sup>26</sup> Specyfika nowotestamentowej idei usprawiedliwienia polega zasadniczo na osadzeniu jej w perspektywie specyficznej koncepcji czasu. W literaturze żydowskiej czas dzieli się na dwie epoki. „Obecny eon”, który podlega mocy zła, zakończy się nadzwyczajną interwencją Boga, w wyniku której nastąpi „nowy eon”, który będzie podlegał Bogu. Centrum historii należy do przyszłości (także w Qumran - wspólnocie wybranej na czas wojny synów światłości z synami ciemności). Autorzy NT zamieniają ów dwuczęściowy schemat w trzyczęściowy. Oczekują oni na przyszłą interwencję Boga. Wiążą jednak to oczekiwania z wiarą w Chrystusa - jest to oczekiwanie na Paruzję Chrystusa. Centrum historii przesuwają w przeszłość. Decydująca walka została już wygrana. Na granicy dwóch eonów jest Chrystus i łaska: „On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,25). Nakładają się na siebie trzy odcinki: 1) Czas przed Wcieleniem: był to czas gniewu Bożego, ale i czas cierpliwości; 2) Czas po Wcieleniu, który ma dwa etapy: a) czas Kościoła, w którym zachodzi napięcie między „już”, a „jeszcze nie”: od Wcielenia „już” Królestwo Boże jest obecne, ale „jeszcze” trwa działanie starego porządku - aż do Paruzji; b) czas po Paruzji = eon przyszły. Tak więc w NT nie zachodzi proste przeciwstawienie - charakterystyczne dla judaizmu - między czasem obecnym, który stoi pod znakiem zła i jest skazany na zagładę, a czasem przyszłym, czasem sprawiedliwości. Przynależymy „już” do przyszłego eonu - na mocy przeznaczenia przez Boga „już” jesteśmy usprawiedliwieni. Przynależymy też „jeszcze” do starego eonu - jesteśmy grzesznikami. W aktualnym życiu chrześcijanin odczuwa napięcie między tymi dwoma eonami, które przejawia się w walce w nim dwóch skłonności, skłonności do złego i do dobrego (Rz 7,14-23). Żyjąc „w Chrystusie” jest jednak przeznaczony do



wiedliwienie nie jest aktem w prosty sposób wpisującym się w bieg czasu astronomicznego, np. w schemacie: byliśmy grzesznikami - jesteśmy usprawiedliwieni. Bóg ciągle usprawiedliwia grzeszników - niesprawiedliwych. Usprawiedliwienie było aktem (dziełem Chrystusa), a równocześnie jest stanem, w którym człowiek ciągle staje przed Bogiem jako grzesznik potrzebujący łaski.

- d) Lektura Biblii zakłada też dynamiczne, a nie statyczne pojmowanie rzeczywistości. Usprawiedliwienie jest rzeczywistością, na którą nie można patrzeć statycznie: jak na „coś”, jak na dar, na stan, który jest „własnością” człowieka. Usprawiedliwienie jest rzeczywistością dynamiczną. Dokonuje się przez wiarę: nie przez „posiadanie”, ale przez odnowioną relację człowieka z Bogiem. Relację, która jest ciągle jakby „w zawieszaniu”, poza nami. Relację, w której człowiek dostrzega władzę Boga nad własnym życiem. Patrząc zaś od strony Boga, usprawiedliwienie nie jest tylko darem, który prowadzi do zbawienia. Jest raczej dynamicznym Bożym działaniem zbawczym<sup>27</sup>.
- e) Lektura Biblii musi być także osadzona w konkretnej rzeczywistości Kościoła, który trwa przez wieki. Trzeba uwzględnić refleksję na temat usprawiedliwienia, która znacznie przekracza poziom języka biblijnego. Nie można czytać Biblii jak dokumentu „archeologiczne-

---

chwały: w tym sensie - usprawiedliwiony (Rz 8,33; zob. Rz 8,31-39). Autorzy NT skłaniają do optymizmu wobec wartości tego świata, który już jest odkupiony, ale i do realizmu, polegającego na uznaniu grzeszności wszystkich ludzi. „W jaskrawym przeciwieństwie do judaistycznej formuły „orzekać sprawiedliwym” posługuje się Paweł formułą „czynić sprawiedliwym”, co znaczy, że Bóg usprawiedliwia nie sprawiedliwych, lecz grzeszników (Rz 4,5; 5,19), którzy nie chępią się żadnym osiągnięciem i żadną zasługą i nie mają się czym chełpić” (Hierzenberger, *Usprawiedliwienie, w: Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995 [oryg. 1969], kol. 1369-1370). Zob. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1980, s. 106-119; tenże, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966.

<sup>27</sup> Przykładem myślenia „dynamicznego” może być rozważanie przez Pawła losu Izraela. Paweł stwierdza z bólem, że Izraelici są „pod klątwą” (Rz 9,2). Niewiara w Ewangelię jest winą (Rz 10,14-21). Te stwierdzenia - logicznie rzecz biorąc - zamykają problem Izraela. A jednak, Paweł głosi wolę Bożą, która ujawni się w przyszłości: „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,26). Poprzestanie na rzeczywistości „klątwy” i przekreślenie Izraela można by porównać do mumifikowania historii, która się jeszcze toczy.

go<sup>28</sup>. Nie można oddzielać od orędzia Biblii późniejszej dyskusji. Zwraca na to uwagę J. Reumann<sup>29</sup>, który przypomina, że wyznanie wiary, w rozumieniu luterzańskim, jest sformułowaniem orędzia biblijnego. Z drugiej strony, trzeba unikać niebezpieczeństwa popadnięcia w sidła „konfesyjnej” lektury Nowego Testamentu. Aparat pojęciowy, który narósł przez wieki, spowodował, że podzielone Kościoły zaczęły przemawiać różnymi językami (systemami pojęć). Te same słowa nie znaczą tego samego w „językach” podzielonego Kościoła. Dlatego potrzebny był dialog, polegający między innymi na uzgadnianiu pojęć. Jego owocem jest *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* z 1997 roku<sup>30</sup>. Bezdroża dialogu i jego owoce pokazują potrzebę ciągłego powracania do korzeni biblijnych.

To, co powiedzieliśmy wyżej, stawia problem uprzywilejowanej roli Pisma Świętego w zgłębianiu rzeczywistości usprawiedliwienia. Próbując

<sup>28</sup> Analogii można szukać w sporze chrystologicznym Ariusza z Atanazym. Ariusz poprzestawał na sformułowaniach biblijnych. Atanazy przekonywał ojców Soboru w Nicei do przyjęcia formuł chrystologicznych nowatorskich, nie biblijnych (Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, współistniejący z Ojcem). R. Brown tak to ocenia: „On [Atanazy] czynił tak ze świadomością, że odpowiedzi Pisma nie były adekwatne, gdyż teraz został podniesiony problem, który nie był poruszany w czasach NT, i że nowe odpowiedzi przez niego zaproponowane były wierne *kierunkowym wskazaniom* Pisma. Ortodoksja nie zawsze jest więc domeną tych, którzy barykadują się na pozycjach przeszłości”; R. Brown, *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982, 93.

<sup>29</sup> J. Reumann, „*Righteousness*” in the New Testament. „*Justification*” in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue, Philadelphia-New York 1982, s. 3-11. Autor ten jest cytowany we „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w punkcie 9.

<sup>30</sup> Przebyty dystans mogą zilustrować dwa cytaty. Pierwszy pochodzi z 1537 roku i jest jednym z *Artykułów Szmalkaldzkich*, a drugi jest wyjęty z cytowanej powyżej *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* z 1997 roku. Marcin Luter w 1537 roku pisał: „Na temat tego artykułu nie można sobie pozwolić na żadne ustępstwa, choćby miały się zachwiać niebo i ziemia (...). Na tym artykule jest oparte wszystko to, czego nauczamy przeciw papieżowi, diabłu i światu. Dlatego musimy być absolutnie pewni i nie wątpić, w przeciwnym razie wszystko przepadło, a papież, diabeł i wszyscy inni mają rację przeciw nam i zwyciężają” (cytat za: A. Maffei, dz. cyt., s. 7). Natomiast w roku 1997 czytamy: „między luteranami i katolikami istnieje konsensus w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego konsensusu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi” („Deklaracja”, punkt 40).

wejść w doświadczenie daru usprawiedliwienia, każdy musi sobie zadać pytanie, czym jest dla niego Ewangelia. Czy jest ona dla mnie źródłem, na którym opieram moje życie chrześcijańskie? Bez przyjęcia orędzia zbawczego objawionego w Ewangelii nie jest możliwe wejście w chrześcijańskie doświadczenie daru usprawiedliwienia.

## **2. Etap uświadomienia sobie własnej grzeszności i uznania, że wszyscy ludzie są grzesznikami**

Pierwszy etap doświadczenia daru usprawiedliwienia stanowi konfrontacja człowieka z problemem grzechu. Trzeba uświadomić sobie, że grzech jest realnie istniejącą, niszczącą siłą, która jest zasadniczym źródłem problemów, przed którymi stają ludzie (zob. punkt A). Następnie konieczna jest refleksja nad tym, że każdy człowiek (także ja!) boryka się z problemem grzechu, częstokroć mu ulegając. Wszyscy ludzie są grzesznikami (zob. punkt B).

### **A. Grzech jako najważniejszy problem człowieka**

Punktem wyjścia refleksji nad grzechem może być lektura Rdz 3 i przejrzenie Rdz 1-11. Teksty te mają fundamentalne znaczenie dla zrozumienia logiki całej Biblii.

Z formalnego punktu widzenia księga Rodzaju dzieli się na dwie sekcje: Rdz 1,1-11,26 i Rdz 11,27-50,26. Pierwszą z tych sekcji można uznać za wstęp do historii zbawienia<sup>31</sup>. Zakładając, że Biblia jest jednorodnym dziełem (dzięki asystencji Ducha świętego), można potraktować Rdz 1,1-11,26 jako wstęp do całej Biblii. Wstęp ten „ustawia” rozumienie podstawowych pojęć, których przyswojenie warunkuje lekturę całej Biblii, jak również zawiera wskazanie zasadniczego problemu dzieła, jakim jest Biblia. Jak wynika z Rdz 1-11, tym problemem jest grzech. Wniosek ten wynika z analizy teologii Rdz 1-11.

Przez Rdz 1,1-11,26 przewijają się dwa motywy: motyw grzechu, który zatacza coraz szersze kręgi i motyw łaski, która jest odpowiedzią Boga na grzech. Oba te motywy układają się w pewną dramaturgię w kolejnych scenach<sup>32</sup> nakreślonych w Rdz 1-11:

<sup>31</sup> Zob. *Old Testament Survey. The Message, Form, and Background of the Old Testament*, red. W. S. Lasor – D. A. Hubbard - F. W. Bush, Grand Rapids 1982, s. 68.

<sup>32</sup> W Rdz 1-11 nie chodzi o „liniowy” przekaz historyczny, ale o dziejopisarstwo typologiczne - o „skondensowane przedstawienie historii”.

| SCENA                    | GRZECH                         | ŁASKA         |
|--------------------------|--------------------------------|---------------|
| Rdz 1-3 (pierwsi ludzie) | Rdz 3: upadek pierwszych ludzi | Rdz 3,14-15   |
| Rdz 4 (Kain i Abel)      | Rdz 4: bratobójstwo            | Rdz 4,15      |
| Rdz 6,5-9,29 (Noe)       | Rdz 6,5: niegodziwość ludzi    | Rdz 8,20-9,17 |
| Rdz 11,1-9 (wieża Babel) | Rdz 11,4: wyzwanie wobec Boga  | ?             |

Eskalacji grzechu towarzyszy niezmiennie odpowiedź łaski ze strony Boga. Niezmiennie, z wyjątkiem ostatniej sceny (Rdz 11,1-9). Ów brak musi rodzić w czytelnikach niepokojące pytanie: czy cierpliwość Boga się wyczerpała? Czy grzech, który zatacza coraz szersze kręgi (zniszczył najpierw relację między pierwszymi ludźmi i ich relację do Boga, potem przejawiał się w bratobójstwie, dalej w powszechnej niegodziwości, aż wreszcie stał się wyzwaniem wobec Boga), okazał się zwycięski?

To niepokojące pytanie określa zasadniczy problem Biblii. Cała historia zbawienia, począwszy od wybrania i błogosławieństwa udzielonego przez Boga Abrahamowi (zob. Rdz 12,1-3), będzie odpowiedzią na to pytanie<sup>33</sup>.

Lektura Rdz 1,1-11,26 prowadzić powinna do refleksji nad kondycją ludzką. Do osobistego „odkrycia”, że najważniejszym problemem człowieka - moim problemem! - jest grzech. Wszystkie inne problemy są drugoplanowe, albo są pochodną grzechu. Taka świadomość jest punktem wyjścia do doświadczenia daru usprawiedliwienia.

Zostały tu zachowane pewne „typy”, a opuszczone szczegóły nieistotne z punktu widzenia zamysłu teologicznego. Zob. A. Läpple, *Od księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma świętego*, Kraków 1977, s. 111.

<sup>33</sup> G. von Rad, *Genesis*, Philadelphia 1972, s. 153: „The story about the Tower of Babel concludes with God’s judgment on mankind; there is no word of grace. The whole primeval history, therefore, seems to break off in shrill dissonance, and the question ... now arises even more urgently: Is God’s relationship to the nations now finally broken: is God’s gracious forbearance now exhausted; has God rejected the nations in wrath forever? That is the burdensome question which no thoughtful reader of ch. 11 can avoid; indeed, one can say that our narrator intended by means of the whole plan of his primeval history to raise precisely this question and to pose it in all its severity. Only then is the reader properly prepared to take up the strangely new thing that now follows the comfortless story about the building of the tower: the election and blessing of Abraham. We stand here, therefore, at the point where primeval history and sacred history dovetail, and thus at one of the most important places in the entire Old Testament”.

## B. Wszyscy zgrzeszyli

Za lekturą Rdz 1-11 powinna pójść lektura Rz 1,18-3,20 (ewentualnie też: Ps 50). Słowo Boże objawia, że grzech nie jest tylko „moim” problemem, ale dotyczy wszystkich bez wyjątku ludzi. Doświadczenie daru usprawiedliwienia musi rozpocząć się od odczucia solidarności ze wszystkimi ludźmi - grzesznikami. Nikt nie może wyłączać siebie z kręgu tej smutnej „solidarności”. Nikt nie jest bez grzechu.

Specyfika Biblii polega na tym, że słowo „wszyscy” rozkłada się na dwie grupy: „pogan” (czyli tych, którzy nie wierzą w Boga Jahwe) i Żydów (a więc tych, którzy wierzą w Boga Jahwe). Zarówno jedni, jak i drudzy (a więc wszyscy!) są grzesznikami.

Św. Paweł w Rz 1,18-3,20 polemizuje z hipotetycznymi przeciwnikami<sup>34</sup>, którzy mogliby twierdzić, że jest możliwe „samo-usprawiedliwienie” człowieka, gdyż istnieją „porządni” poganie i „porządni” Żydzi. Dopiero po odrzuceniu tych wątpliwości Apostoł przejdzie do pozytywnego wykładu idei usprawiedliwienia. Wątpliwości, które przywołuje św. Paweł mają charakter ponadczasowy. Także dziś istnieje pokusa szukania „samo-usprawiedliwienia” przez człowieka, który może być tak zadufany w sobie, że nie potrzebuje już Boga. Rozmowa św. Pawła z „porządnym” poganinem i z „porządnym” Żydem może być odczytywana na płaszczyźnie egzystencjalnej - jako rozmowa człowieka z własnym „alter-ego”.

Idąc za logiką św. Pawła wyobraźmy sobie najpierw hipotetycznego rozmówcę, który uważa się za „porządnego” poganina i dlatego twierdzi, że w osiągnięciu usprawiedliwienia nie jest mu potrzebna wiara w Ewangelię. Uważa, że może osiągnąć usprawiedliwienie opierając się na swoim rozumie i na swoich ludzkich wysiłkach. W punkcie wyjścia tej hipotetycznej „rozmowy” musimy dostrzec, że owemu poganinowi należy się szacunek, gdyż za pomocą rozumu i swych wysiłków potrafi on dotknąć „czegoś” z prawdy:

---

<sup>34</sup> Ważne jest uchwycenie rodzaju literackiego Rz 1,18-3,20. Tekst ten jest pierwszym krokiem dowodzenia na rzecz tezy zawartej w Rz 1,16-17, która mówi o tym, że usprawiedliwienie osiąga się przez wiarę w Ewangelię. W pierwszym etapie dowodzenia św. Paweł próbuje wyobrazić sobie tych, którzy będą tę tezę podważali - zarówno z pozycji pogan, jak i z pozycji Żydów. „Hipotetyczność” tekstu tłumaczy powody trudności przypisania jakiejś konkretnej grupie ideowo-religijnej poglądów, z którymi dyskutuje św. Paweł.

- Bóg jest poznawalny w jakimś zakresie dla pogan: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20);
- treść Prawa jest wypisana w ich sercach; odczytują je w swych sumieniach (Rz 2,15); idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje (Rz 2,14);
- Chrystus jest wpisany w naturę każdego człowieka: On jest „pierwotnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone”; „wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15.17; por. Efi2,10);
- co więcej, Chrystus jest wpisany w kosmos, który „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22) i „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19).

Mimo istnienia tych ziaren prawdy mądrość pogan zawiodła. Paganie - ci, którzy zaufali mądrości świata - nie rozpoznali planów Boga skoncentrowanych w Chrystusie i uznali krzyż Chrystusa za głupstwo. Tak więc „hipoteza dobrego poganina” zawiodła? Powodem jest grzech. „Znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych stali się głupimi” (Rz 1,21n). Grzech sprawił, że Bóg wydał ich „na pastwę na nic niezdatnego rozumu” (Rz 1,28). Kluczem do przyjęcia daru usprawiedliwienia jest nie ufność we własne siły, ale rozpoznanie siły grzechu.

Dalej św. Paweł zachęca nas do tego, abyśmy wyobrazili sobie hipotetycznego rozmówcę, którym jest ktoś, kto uważa się za „porządnego” Żyda. Także on uważa, że nie jest mu potrzebna wiara w Ewangelię w osiągnięciu usprawiedliwienia. Może je osiągnąć opierając się na spełnianiu Prawa Mojżeszowego. Znów w punkcie wyjścia tej hipotetycznej „rozmowy” musimy dostrzec, że owemu Żydowi należy się szacunek, gdyż spełniając Prawo, służy on Jednemu Bogu. Ewangelia stawia Żydów wobec nowego wyzwania. W konfrontacji z nią okazuje się, że Żydzi w niczym nie różnią się od pogan: „Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego” (Rz 3,10). Żydzi nie mają przywilejów przed Bogiem w stosunku do pogan (zob. Rz 2,9-16.25-29; 3,1-20). „U Boga nie ma względu na osobę” (Rz 2,11). Człowiek obrzezany i łamiący Prawo jest równy temu, który jest nieobrzezany. Bycie Żydem „na zewnątrz” nie daje więc żadnego przywileju przed Bogiem. Chyba, że ktoś byłby „prawdziwym Żydem”, tzn. był nim „wewnątrz”. Możliwość ta jest jednak czysto teoretyczna, bo przecież burzy ją grzech! Paweł zrównuje więc całkowicie poganina, który idzie za naturą, za sumieniem i Żyda, który idzie za Prawem.

W obliczu daru, jakim jest usprawiedliwienie, „każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga” (Rz 3,19). Nieporozumieniem jest hipoteza „dobrego Żyda”, który - żyjąc zgodnie ze swymi prawami - może dojść do zbawienia i dlatego nie potrzebuje Ewangelii.

W powyższej logice jest dokładna symetria, którą można wyrazić w następujących zdaniach: 1) Jeśli pochodzisz z pogan, to musisz wiedzieć, że - owszem - poganie mogą poznać rozumem „coś” z prawdy o Bogu. Jednak wszyscy zgrzeszyli. Dlatego grzech uniemożliwia rozpoznanie planów Bożych w Chrystusie. 2) Jeśli jesteś Żydem, to musisz wiedzieć, że Żydzi przez Prawo służą Bogu. Jednak wszyscy Żydzi zgrzeszyli. Grzech uniemożliwia rozpoznanie planów Bożych w Chrystusie. Wniosek? Nakreśli go Paweł w następnym etapie refleksji. Szukanie rozwiązania problemu grzechu domaga się przyłgnięcia do Chrystusa! Nie ma usprawiedliwienia bez wiary w Chrystusa. Czytelnicy Ewangelii wszystkich czasów muszą poddać się osądowi Ewangelii, aby nie popaść w złudzenie „samo-usprawiedliwienia”.

### 3. Etap oparcia się na ufnej wierze w Chrystusa

Jeśli ktoś przejął się prawdą, że wraz z innymi ludźmi jest grzesznikiem i że problemu grzechu nie może rozwiązać bez Boga, to musi powstać w nim pytanie, na czym polega współpraca z Bogiem, która prowadzi do usprawiedliwienia. Odpowiedź na to pytanie podsuwa lektura Rz 3,21-4,25, do której można dodać lekturę Rdz 15,22 i Gał 3,10-4,31. Refleksja nad tymi tekstami pozwoli wejść w drugi etap doświadczenia daru usprawiedliwienia, którego istota polega na odczuciu solidarności z „tymi, którzy wierzą” (Rz 3,22)<sup>35</sup>. Konieczna jest jednak konfrontacja własnego życia z danymi zawartymi w Starym Testamencie. Wedle tradycji żydowskiej dominantą Starego Testamentu jest przymierze Boga z Mojżeszem - Prawo<sup>36</sup>. Według św. Pawła Stary Testament zawiera dwie

<sup>35</sup> Sprawiedliwość jest osiągalna „przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą” (Rz 3,22). Nową część tekstu Paweł rozpoczyna od słowa „teraz” (3,21), oznaczającego nową erę, w której - w Chrystusie - objawiła się sprawiedliwość Boża. W czasach poprzedzających przyjście Chrystusa sprawiedliwość Boża przejawiała się przez cierpliwość. Teraz przejawia się przez usprawiedliwienie każdego, kto wierzy w Chrystusa.

<sup>36</sup> Rozumienie Tory jako dominanty Starego Testamentu jest zachowane w tradycji żydowskiej, w jednej z zasad ustalających kryteria „kanoniczności” poszczególnych ksiąg. Kryterium tym była zgodność treści ksiąg później-

dominanty, którymi są przymierza Boga z Abrahamem i z Mojżeszem, a punkt ciężkości w interpretacji Starego Testamentu trzeba przesunąć z Mojżesza na Abrahama<sup>37</sup>.

Stanięcie przed Bogiem z wiarą, będące istotą drugiego etapu doświadczenia daru usprawiedliwienia, zmusza do rozważenia relacji „tych, którzy wierzą” (Rz 5,2) do Abrahama i do Mojżesza, a właściwie do ich dróg poszukiwania usprawiedliwienia.

### A. Korzenie naszej wiary: wiara Abrahama

Wśród ponad 100 tekstów, w których Paweł używa słów: *dikaioosyne*, *dikaioos*, *dikaioo*, są dwa szczególnie interesujące z punktu widzenia historii zbawienia: Gal 3,6 i Rz 4,3. Oba te teksty zawierają cytaty z Rdz 15,6 i w ten sposób przerzucają pomost między wiarą Pawła i wiarą Abrahama. Dzięki św. Pawłowi zdanie zapisane w Rdz 15,6 stało się kluczowe dla odczytania całej historii zbawienia. Autor natchniony zapisał w Rdz 15,6: „Abraham uwierzył i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość” (BH: *Weheemin baadonaj wajjahszeweha lo cedaka*; LXX: *Kai episteusen*

---

szych z nauką Tory. Zob. M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, s. 25.

<sup>37</sup> Przesunięcie akcentu widać wtedy, gdy porównuje się myśl Pawła z myślą rabinistyczną. W judaizmie rabinistycznym centralne znaczenie miał Mojżesz. Prowadziło to do specyficznej interpretacji różnych tekstów biblijnych. Np. według tekstu zawartego w Targumie Neofiti Bóg umieścił człowieka w ogrodzie Eden nie po to, aby go uprawiał, ale aby wypełniał Torę (zob. S. Lyonnet, *Gratuité de la justification et gratuité du salut. Le probleme de la foi et des oeuvres*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Romae 1963, s. 97-98). Także wiara Abrahama zostaje odczytana przez rabinów w świetle zasady priorytetu Prawa - jako „uczynek”. W Qid 4,14 czytamy, że „nasz Ojciec Abraham otrzymał całą Torę, zanim została ona dana” (podobna myśl jest zawarta w Syr 44,20: „Abraham... zachował prawo Najwyższego”; por. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1991, s. 83; A. Maffeis, dz. cyt., s. 80-82). Wedle tradycji rabinistycznej Abraham został uznany za sprawiedliwego na podstawie swych czynów. O co więc chodzi w Rdz 15,6, gdzie wiara Abrahama jest wskazana jako podstawa poczytania go za sprawiedliwego? Wiare rozumieją rabini jako uczynek. Abraham, wyznawca Jednego Boga, otrzymał zadanie sprowadzenia do wiary ludzi sobie współczesnych. Wiara nie jest w opozycji do czynów, ale jest jednym z uczynków. Można więc postawić znak równości między wiarą a uczynkami. Interpretacja ta zachowuje centralne miejsce Prawa Mojżeszowego. Zob. Strack-Billerbeck, III, s. 186-201 (podane są tu odpowiednie teksty i synteza ich treści).



*Abram to Theo, kai elogisthe auto eis dikaiosynen*). Zdanie to poprzedza obietnica potomstwa dana sędziwemu Abrahamowi przez Boga podczas widzenia (Rdz 15,1-5)<sup>38</sup>. Rdz 15,6 jest teologiczną refleksją nad historią patriarchów powstałą w czasach Izajasza, w których chwiała się wiara w obietnice dotyczące przyszłości ludu<sup>39</sup>. Tekst należy do tej samej tradycji, co Rdz 22,15-18 i 26,3b-5 (D?)<sup>40</sup> lub do tradycji E<sup>41</sup>. Rdz 15,6 zawiera następujące treści historiozbowcze:

- 1) Abraham „uwierzył Bogu” (*weheemin baadonaj*). Słowo hebr. *weheemin* pochodzi od tematu *'aman*, które w znaczeniu podstawowym określa stałość, trwanie. Odniesione do Boga jest uznaniem Go za Tego, na którym można się oprzeć jak na skałę, bez obawy, że się upadnie - dlatego, że Bóg jest wierny, tzn. nie ma w nim zmian ani wahania. Wierzyć, oznacza oprzeć się na Bogu, który jest godny zaufania<sup>42</sup>. Perfectum *he'emin* ujmuje wiarę nie jako jednorazowy akt, ale jako stałe oddanie się Bogu. Oparcie się na Bogu dokonuje się w ciemnościach niewiedzy (zob. Rdz 15,2: „na cóż mi ona (nagroda)?”). „Abraham, z jego przywiązaniem do wiary, nie spełnia jakiegось specyficznego aktu liturgicznego, lecz objawia pewnego rodzaju całościową postawę duchową, która stawia na szali całą jego egzystencję. Z tym, że (...) taka radykalna decyzja na zawsze pozostaje jednak źródłem konkretnych czynów, motywem działań i zobowiązań, które są przez nią nieustannie weryfikowane. To one stają się

<sup>38</sup> Marcin Luter tak rozpoczął komentarz do Księgi Rodzaju: „Abraham miał widzenie nocą, gdy żalił się i płakał... Ogarnięty smutnymi myślami, Abraham nie mógł zasnąć, dlatego podniósł się, aby się modlić. Podczas modlitwy pośrodku łagodnej burzy ukazał mu się Bóg, który rozmawiał z nim po przyjacielsku tak, że Abraham, choć nie spał, został całkowicie opanowany przez ową wizję”. Komentarzem do Księgi Rodzaju M. Luter zakończył swe życie - ukończył go na trzy miesiące przed śmiercią (zob. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (12-50)*, Kraków 1996, s. 45).

<sup>39</sup> C. Westermann, *Genesi*, Casale Monferrato, s. 129n.

<sup>40</sup> Wedle E. Blum (tenże, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen 1984, s. 367) Rdz 15,1-6 zostało napisane przez tego samego autora, który napisał Rdz 22,15-18 i 26,3b-5. W tekstach tych jest zestawiona ocena Abrahama z obietnicą potomstwa licznego jak gwiazdy na niebie. Rdz 15 jest wg E. Bluma: „Basistext für die Mehrungs- und Land-verheißung im Kontext der D-Überlieferungen” (*tamże*, s. 382).

<sup>41</sup> G. Ravasi, dz. cyt., s. 46-48. W tej tradycji postać Abrahama jest „zdefiniowana” w Rdz 20,7: „jest on prorokiem i będzie się modlił za ciebie, abys pozostał przy życiu” (*tamże*, s. 46).

<sup>42</sup> S. Lyonnet, art. cyt., s. 104-105.

najpiękniejszą i najmilszą ofiarą, na którą Pan Bóg kładzie swą pieczęć akceptacji i potwierdzenia<sup>43</sup>.

- 2) Bóg „poczytał mu” wiarę, czyli niejako stworzył (*haszab*) w nim sprawiedliwość<sup>44</sup>. Stwierdzenie: „zostało mu poczytane za sprawiedliwość” (*wajjahszeweha lo cedaka*) należy do języka kultu. Określa uznawanie ofiary przez kapłanów za „sprawiedliwą” (hebr. *cedaka*). „Sprawiedliwym”, czyli „wiernym” jest przede wszystkim sam Bóg. Stworzona w Abrahamie sprawiedliwość oznacza autentyczną relację człowieka do Boga przy mierza<sup>45</sup>.

Przekaz o Abrahamie jest odpowiedzią na pytanie, jakie predyspozycje człowieka liczą się w oczach Boga. Św. Paweł podaje następującą interpretację tego problemu:

- 1) Świadczenie Abrahama i Dawida (Rz 4,1-8) dowodzi, że usprawiedliwienie jest darem uwarunkowanym wiarą, a nie jest proporcjonalne do czynu, a więc np. uzależnione od wypełniania Prawa<sup>46</sup>. Do Abrahama stosuje się tekst z Rdz 15,6: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość”. Dawid z kolei mówi w Ps 32 [31],1-2 o człowieku w ogólności: „Błogosławieni ci, których nieprawości zostały odpuszczone i których grzechy zostały zakryte./ Błogosławiony mąż, któremu Pan nie poczyta grzechu”. Usprawiedliwienie Abrahama i odpuszczenie grzechów, o którym mówi Dawid, są w obu przypadkach darami łaski.
- 2) Zasada priorytetu wiary dotyczy wszystkich ludzi, a nie tylko osób obrzezanych. Abraham został usprawiedliwiony - na podstawie wiary - przed swoim obrzezaniem (Rz 4,9-12). Istnieje więc droga usprawiedliwienia otwarta dla wszystkich, nie tylko dla Żydów: przez wiarę i bez pośrednictwa Prawa.
- 3) Zasada priorytetu wiary dotyczy też Żydów. Dla nich też otwarta jest droga usprawiedliwienia przez wiarę. Teoretyczna możliwość, pole-

<sup>43</sup> G. Ravasi, dz. cyt., s. 51.

<sup>44</sup> Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz* (t. 1-1 z serii: Pismo święte Starego Testamentu, red. S. Łach), Poznań 1962, s. 350.

<sup>45</sup> G. Ravasi, dz. cyt., s. 51.

<sup>46</sup> Teksty dowodowe (Rdz 15,6 i Ps 32 [31], 1-2) mają jeden wspólny element w postaci słowa „poczytać”, który pozwala je zestawić razem (zgodnie z rabinistyczną techniką egzegetyczną). Przywołuje świadectwo dwóch prominentnych świadków, bo - zgodnie z zasadą egzegetyczną swoich czasów - świadectwo dwóch świadków jest prawdziwe.

gająca na łączeniu wiary i wypełniania Prawa, prowadzi donikąd, gdyż Prawa nie można wypełnić (Rz 4,13-16).

- 4) Życie Abrahama zawiera przesłanie skierowane do wszystkich wierzących: „A to, że *poczytano mu*, zostało napisane nie ze względu na niego samego, ale i ze względu na nas, jako że będzie poczytane i nam, którzy wierzymy w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego. On to *został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia*” (4,23-15).

Bóg może udzielić daru usprawiedliwienia tylko tym, którzy mają wiarę podobną do wiary Abrahama. Nie chodzi o wiarę „w coś”, ale o wiarę w „Kogoś”, kto jest godzien bezgranicznego zaufania. Wiara nie jest tylko aktem rozumu, a tym bardziej tylko uczuciem, ale jest poddaniem się woli Bożej, które obejmuje całe życie człowieka, całą jego istotę. Św. Paweł przywołuje Abrahama jako pierwszego świadka prawdy, że wiara, a nie inne ludzkie predyspozycje, prowadzi do usprawiedliwienia<sup>47</sup>. Na czym polega siła i *novum* nauki Pawła? Paweł dostrzega ciągłość działania Bożego. Dlatego szuka korzeni swego doświadczenia daru usprawiedliwienia w postaci Abrahama. Paweł przywołuje wiarę Abrahama, która charakteryzuje człowieka jako istotę religijną. Wskazuje też wizję wiary, która była nieosiągalna dla Abrahama. W tym sensie „egzegeza” Pawłowa jest ubogacona radykalnie nowymi przesłankami. Wiara ma dla Pawła sens uwarunkowany nową egzystencją chrześcijanina<sup>48</sup>. Jest odpowiedzią na objawienie<sup>49</sup>. Zakłada dostrzeżenie przez człowieka swej ludz-

<sup>47</sup> Postać Abrahama żyje w tradycji trzech religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu (jest on protagonistą 25 „sur” Koranu).

<sup>48</sup> *Novum* tradycji chrześcijańskiej (w tym Pawła) widać w porównaniu z tradycją zawartą w pismach wspólnoty z Qumran. Tekst Ha 2,4, cytowany przez Pawła w programowym dla całego listu do Rzymian tekście, w Rz 1,17 („a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności”) jest wyjaśniany w peszer do Habakuka (1 Qhab 8,1-3) następująco: „Wyjaśnienie tego odnosi się do wszystkich zachowujących prawo w domu Judy, których ocali Bóg przed sądem za ich znoj i wierność Nauczycielowi Sprawiedliwości”. Komentarz qumrański odnosi tekst Ha 2,4 do osoby (Mistrza Sprawiedliwości) - jest to paralela ze św. Pawłem (który też odnosi się do osoby - do Chrystusa). Jest tu też widoczna radykalna różnica. Paweł rozumie słowo *'emunah* ze ST nie jako „wierność”, ale jako „wiarę” (*pistis*) - wiarę w zmarłych-wstałego Chrystusa (zob. J. A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, s. 144n).

<sup>49</sup> Odniesienie wiary do Słowa Bożego występuje też w tradycji rabinistycznej. List do Rzymian ukazuje wiarę w Ewangelię jako podstawę usprawiedliwienia (Rz 1,16-17). W Targumach wiara Abrahama wspomniana w Rdz 15,6

kiej ograniczoności, grzeszności, za którym idzie uznanie, że Bóg ofiarowuje nam przebaczenie przez śmierć Chrystusa. Za tym idzie zaufanie, że należy się do ludu Chrystusa<sup>50</sup>. Niewykluczone, że można by myśleniu Pawła przypisać „egzegezę” wiary Abrahama, którą zapisał M. Luter w komentarzu do Rdz 15,6: „Każda obietnica Boża zakłada Chrystusa, gdyż Bóg nic nie czyni dla nas bez Jego pośrednictwa: w ten sposób zachodzi różnica między wiarą Abrahama i naszą wiarą, która polega na tym, że Abraham uwierzył w Chrystusa, który się objawi, podczas gdy my wierzymy w Chrystusa, który już się objawił”<sup>51</sup>.

---

(„Araham uwierzył Bogu”) jest rozumiana jako wiara w słowo Pana (Targum Onkelosa, Targum Neofiti). Przypisanie Abrahamowi „sprawiedliwości” było spowodowane tym, że nie zbuntował się on wobec Boga swoimi słowami (Targum Pseudo-Jonatan). Zob. *Genesi. Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande tradizione*, red. U. Neri, Torino 1986, s. 212.

<sup>50</sup> L. Morris, *Faith*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne - R. P. Martin - D. G. Reid, Downers Grove - Leicester 1993, s. 285.

<sup>51</sup> Cyt. za: *Genesi...*, s. 215.

## B. Relacja wierzących w Chrystusa do Mojżesza i Żydów

Skoro w nowej sytuacji historiozawczej punkt ciężkości historii zbawienia przesunął się z Mojżesza na Abrahama, to pozostaje pytanie, jaka jest funkcja Prawa nadanego na Synaju.

Wszystkie cztery Ewangelie podkreślają boski autorytet Jezusa w stosunku do Prawa. Jezus nie przekreśla roli Prawa w historii zbawienia. Autorytet Jezusa polega jednak nie tylko na interpretacji Prawa (w sensie odkrywania pogłębionego sensu Prawa), ale oznacza stawianie wymagań niezależnych od tych, które są zawarte w Prawie. Jezus nie jest „interpretatorem Prawa”. Rdzeń Ewangelii stanowi nauczanie Jezusa, a nie Prawo. Prawo zachowuje swój autorytet o tyle, o ile jest zawarte w nauczaniu Jezusa<sup>52</sup>.

Św. Paweł określi funkcje Prawa dla wierzących w Chrystusa słowami: „kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4). Oznacza to, że przymierze Boga z Mojżeszem (Prawo) miało charakter przejściowy. Miało ono doprowadzić ludzi do Chrystusa. Wraz z przyjściem Chrystusa Prawo osiągnęło swój „kres”, to znaczy jego miejsce zajął Chrystus. Ekonomii zbawczej, w której rolę pośrednika pełniło Prawo, Paweł przeciwstawia jedyne pośrednictwo Chrystusa: „Jeżeli usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Gal 2,21).

Prawo nie ma mocy usprawiedliwienia człowieka. Jest tak dlatego, gdyż spełnienie Prawa nie jest możliwe. Dowodem są przeciwnicy Pawła (Gal 6,13), wynika to z historycznego doświadczenia Izraela (Gal 3,10-12; por. Kol 2,14), doświadczą tego Galaci, jeśli wezmą na siebie jarzmo Prawa (Gal 5,3). Powodem niemożności wypełnienia Prawa jest ludzka skłonność do grzechu (Gal 5,19.24; 6,8). Zwrot: *pasa sarks* w Gal 2,16, w zdaniu: „za pomocą uczynków Prawa nie osiągnie usprawiedliwienia żadne ciało”, jest tu aluzją do obrzezania, ale i do słabości człowieka; (por. Rdz 6,3.12; Jer 17,5; Iz 40,6). Drugim argumentem przeciw Prawu jako drodze usprawiedliwienia jest fakt przejściowego charakteru przymierza Mojżeszowego. Jego celem było doprowadzenie ludzi do wiary w Chrystusa. Ten cel relatywizuje Prawo. Prawo pojawiło się w 430 lat po przymierzu z Abrahamem (Gal 3,17). Zostało ono dane „ze względu na wykroczenia” (Gal 3,19), tzn. w celu objawienia grzechu Izraela. Było ono „pedagogiem” prowadzącym do dojrzałości (Gal 3,23-25). Cel Prawa uka-

<sup>52</sup> Zob. D. J. Moo, *Law*, w: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, red. J. B. Green - S. McKnight - I.H. Marshall, Downers Grove - Leicester 1992, s. 450-461.

zuje metafora, w której Izrael jest podobny do syna niewolnicy Hagar, Izmaela, a Kościół - do syna wolnej (Gal 4,21-31). Paweł nie przeciwstawia Ewangelii Prawu. Uczynili tak ci, którzy wybrali Prawo jako drogę do usprawiedliwienia, konkurencyjną z wiarą w Chrystusa. Prawo zachowuje swą aktualność - w Rz 13,8-10 Paweł rozważa, co jest najdoskonalszym wypełnieniem Prawa. Nie może być jednak ono pojmowane jako konkurent Chrystusa. Ono ma prowadzić do Chrystusa.

Relacja trzech przymierzy jest więc następująca:

- a) Przymierze Boga z Mojżeszem prowadzi do Chrystusa.
- b) Natomiast przymierze Boga z Abrahamem jest przymierzem wiecznie aktualnym. Abraham jest ojcem wszystkich tych, którzy uwierzyli. Jesteśmy potomstwem Abrahama: nie potomstwem według ciała, ale według obietnicy.
- c) Izrael, mimo niewiary w Ewangelię i trwania przy Prawie jako drodze usprawiedliwienia, zachowuje swą specyficzną misję wobec pogan. W Rz 9-11 św. Paweł głosi Ewangelię („dobrą nowinę”) także tym, którzy uparcie szukają usprawiedliwienia przez spełnianie Prawa, odrzucając Chrystusa. W punkcie wyjścia Paweł wskazuje na paradoks. Paganie, nie zabiegając o usprawiedliwienie, osiągnęli usprawiedliwienie - z wiary. Izrael, zabiegając o usprawiedliwienie, nie osiągnął celu Prawa: spełnianie uczynków Prawa zamknęło ich na wiarę w Chrystusa (Rz 9,30-32). Przeciwstawia drogę usprawiedliwienia pochodzącą od Boga (10,3), sprawiedliwość przez wiarę (10,6) - własnej drodze usprawiedliwienia Izraela (Rz 10,3) przez Prawo (10, 5). Do usprawiedliwienia prowadzi „sercem przyjęta wiara” (10,10). Ewangelia Pawła jest oparta na objawieniu planów Boga: „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,26). Droga Kościoła i droga synagogi - są komplementarne i obie mają sens w planach Bożych<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Nie można piętnować Żydów za legalizm. W tradycji rabinistycznej doktryna usprawiedliwienia przez uczynki Prawa nie oznaczała tego, że sam człowiek jest zdolny „usprawiedliwić się”. Dla rabinów autorem usprawiedliwienia jest sam Bóg. Bóg posługuje się Prawem i daje je wybranym. Prawo jest prawdziwym pośrednikiem w usprawiedliwieniu człowieka (zob. S. Lyonnet, art. cyt., s. 96-99). Sprawiedliwość Boża jest kojarzona przez rabinów z miłosierdziem i przeciwstawiona jest surowości. W SifreDeut 26.42.45 znajdujemy przeciwstawienie tego świata, w którym Bóg „zwraca Swe oblicze” ku ludziom (por. Rdz 19,21) w miłosierdziu i sprawiedliwości (co oznacza, że odwraca od człowieka Swój gniew), i przyszłego świata, w którym Bóg nie zwraca swego oblicza ku ludziom, nie będzie akceptował tych, którzy nie pełnią Jego woli. Zob. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux*

Z punktu widzenia „tych, którzy wierzą” zachodzi dwojaki kontrast między pośrednictwem Mojżesza i pośrednictwem Chrystusa:

- a) „Uczynki Prawa”, które w Gal 2,14 Paweł przeciwstawia wierze w Chrystusa<sup>54</sup>, oznaczają obrzezanie, przepisy pokarmowe, przestrzeganie dni świętych, a więc trzy uczynki, które określają *status* „bycia Żydem”<sup>55</sup>. Zaprzeczenie konieczności wypełniania „uczyn-

*premiers siecles chrétiens. Pour servir a l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955, s. 51.

<sup>54</sup> Gdy Paweł używa pojęcia: „uczynki Prawa”, to sprawia wrażenie, że jest to pojęcie obiegowe. Tymczasem nie ma tego zwrotu ani w ST, ani w literaturze rabinistycznej. Występuje ono jednak w Qumran jako *ma'ase hattorah*, „uczynki Prawa” (np. w 4 QFlor [4Q174] 1-3 i 7; 4QMMT C 29). Drugi z tych dokumentów (*Miqsat maa'ase hattorah* - „Kilka nakazów Tory”) jest prawdopodobnie pismem przywódcy wspólnoty do jakichś innych Żydów, może faryzeuszy, w którym są wyliczone „uczynki prawa”, zalecone przez Prawo, a zaniebywane przez niektórych Żydów, przeciwników, którzy mienia się prawdziwymi Żydami. „Uczynki prawa” - tak samo jak u św. Pawła - oznaczają tu „uczynki nakazane przez Prawo” (J. A. Fitzmyer, *101 pytań...*, s. 17-18.145; zob. tamże, przypis 93 na s. 216: „Według obecnej numeracji 4Q394 3-4 i 4-5; w tzw. «tekście zrekonstruowanym» Muchowskiego: [II] 1-2”). Różnica z Q polega na tym, że pojęcie, które tam określało ideał, w Gal funkcjonuje jako pojęcie negatywne - w opozycji do innego ideału, jakim jest wiara.

<sup>55</sup> Aktualizacja orędzia Gal nie może iść w kierunku przypisywania tez przeciwników św. Pawła Kościołowi Katolickiemu. Opcja ta została zamknięta katolicko-luterańską „Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”. Aktualizacja orędzia Gal nie może też polegać na kojarzeniu Żydów z legalizmem. I ta tendencja została przewyżczona we współczesnej egzegezie na podstawie badania tekstów źródłowych. Nieporozumieniem okazały się próby aktualizacji przeciwników Pawła przez utożsamianie ich z Żydami w ogólności (kojarzonymi z legalizmem), lub z jakimś nieortodoksyjnym odłamem judaizmu. W egzegezie protestanckiej - od M. Lutra, aż po czasy R. Bultmanna - interpretacja „antyżydowska” listu do Galatów była dominująca (została ona dopiero niedawno zrewidowana w oficjalnym dokumencie). Egzegeci protestanczy podkreślali, że od czasów Ezdrasza historia judaizmu wiodła do degeneracji - w legalizm, hipokryzję i brak miłosierdzia. W Pawle widziano krytyka tez przypisywanych przez tych egzegetów późniejszemu rabinizmowi. Typowy jest tu opis teologii rabinistycznej dokonany w 1880 r. przez F. Webera. Jeszcze R. Bultmann oparzył część swego dzieła „Pierwotne chrześcijaństwo” tytułem: „Żydowski legalizm”. Taki obraz rabinizmu zakwestionowali uczeni żydowscy i chrześcijańscy, zwłaszcza od początku XX wieku. Wedle C. G. Montefiore (ok. 1900 r.) literatura rabinistyczna ukazuje Boga czulego i przebaczącego.

- ków Prawa” oznacza, że do zbawienia nie jest konieczne przyjęcie zwyczajów żydowskich, a więc „stanie się Żydem”. Wystarczy wiara.
- b) Chrześcijanin kieruje się Prawem Chrystusa. Prawo to – w odróżnieniu od Prawa Mojżeszowego - nie jest tylko kodeksem moralnym, ale oznacza żywe principium działania wlane w człowieka (zgodnie z zapowiedzią Ez 36,26-27). Dar Ducha powoduje przemianę ludzkiego ducha. Chrystus „stał się Duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45). Ci, którzy żyją „w Chrystusie” (Rz 8,1) posiadają „prawo Ducha” (Rz 8,2). Specyfika wypełniania prawa Ducha polega na tym, że jest ono wyrazem wolności człowieka<sup>56</sup>. Istotą tego Prawa jest upodabnianie się do Chrystusa, który żyje w wiernych.
- c) Odkrywanie w sobie prawa Ducha nie oznacza życia bez sankcji moralnych. W Gal 5,6 Paweł pisze o wierze, „która działa (*energoumene*) przez miłość”. Miłość nie jest tu potraktowana jako „uczynek”, ale jest koniecznym składnikiem „posłuszeństwa wierze” (Rz 1,5; 16,26)<sup>57</sup>. Paweł w wykładzie nowego prawa rezygnuje z podawania wielu szczegółowych przepisów, a w to miejsce podaje jedną zasadę rządzącą postępowaniem moralnym chrześcijanina. Kryterium wartości moralnej czynu ludzkiego jest rozum oświecony przez Ducha Świętego. Chrześcijanin w konkretnej sytuacji powinien

---

Podobnie dowodził G. F. Moore (1927). W roku 1948 W. D. Davies napisał pomnikową książkę, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, (wyd 3: London 1970). Najbardziej przełomowe znaczenie miała książka E. P. Sandersa: *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977. Analizując różne kręgi literatury judaistycznej autor ten dowiódł, że we wszystkich tekstach (z wyjątkiem 4 Ezdr) zbawienie jest dane nie dzięki uczynom, ale dzięki przynależności do ludu przymierza („monizm przymierza”). Ostatecznie przewycięzono schematyczne widzenie judaizmu. W tej sytuacji zachodzi pytanie, kogo krytykuje św. Paweł w Gal, jeśli nie chodzi o Żydów jako takich. Może chodzi Pawłowi o jakiś nieortodoksyjny odłam judaizmu (jak chciał Montefiore)? Davies dowiódł, że nie ma sensu stawianie sztywnej granicy między tzw. „ortodoksyjnym” judaizmem palestyńskim, a wypaczeniami judaizmu diaspory. Wedle Sandersa w Gal Pawłowi nie chodzi o krytykę judaizmu jako takiego. Paweł uznał za niebyte te części Prawa, które poganie widzieli jako typowo żydowskie: obrzezanie, przepisy o szabacie i o pokarmach. W ten sposób wskazał, że przyjęcie chrztu nie pociąga za sobą konieczności „stania się Żydem”.

<sup>56</sup> Por. S. Lyonnet, art. cyt., s. 99-101.

<sup>57</sup> G. Maffeis, dz. cyt., s. 91.



podejmować rozumne decyzje (zob. Rz 12,1-2)<sup>58</sup>. Chodzi o odnośnienie się do Osoby, a nie do jakiegoś kodeksu przykazań. Taki jest sens przeciwstawienia wiary i uczynków. Przeciwno możliwości błędnego rozumienia nauki Pawła występuje św. Jakub<sup>59</sup>.

Św. Paweł głosił usprawiedliwienie człowieka „przez wiarę, bez uczynków Prawa” (Rz 3,28: *pistei...choris ergon nomou*). Św. Jakub natomiast wskazuje na usprawiedliwienie człowieka „na podstawie uczynków, a nie z samej wiary” (Jk 2,24: *eks ergon...ouk ek pisteos monon*). Obie tezy wydają się być sprzeczne (Paweł: „bez uczynków”? Jakub: „na podstawie uczynków”? Sprzeczność znika, jeśli zrozumie się, że tak samo brzmiące słowa mają w Rz 3,28 i Jk 2,24 różny sens. Św. Paweł głosi, że usprawiedliwienie jest darem Boga, którego nie można sobie „wysłużyć”, spełniając uczynki Prawa. Św. Jakub nie chce tego kwestionować. Gdy pisze o tym, że Bóg usprawiedliwia człowieka na podstawie uczynków, wyraża pogląd podobny do tego, który zapisał Paweł w Rz 2,6, gdzie czytamy, że w dniu sądu Bóg „odda każdemu według uczynków jego”. Św. Jakub polemizuje z tymi, którzy połowicznie rozumieli naukę Pawła. „Uczynki”, których domaga się św. Jakub w Jk 2,24 - podobnie jak jest w Rz 2,6, oznaczają życie chrześcijańskie w wierze, nadziei i miłości, wynikające z usprawiedliwienia i będące jego owocami (zob. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, p. 37). Wskazania zawarte w liście św. Jakuba stanowią „recepcję polemiczną” nauczania św. Pawła, nie są jednak z nim sprzeczne.

#### 4. Etap doświadczenia łaski, w której trwamy

W trzecim etapie wchodzenia w doświadczenie daru usprawiedliwienia, polegającym na doświadczeniu „łaski w której trwamy” (Rz 5,2), można oprzeć się na lekturze dwóch tekstów, które - czytane razem - wskazują na obecne w Biblii napięcie między obietnicą i jej realizacją. Teksty te są zawarte w Jer 31,31-34 i Rz 5-8. Na płaszczyźnie egzysten-

<sup>58</sup> Zob. G. Rafiński, *Rozum jako źródło wartości moralnej czynu ludzkiego w Liście św. Pawła do Rzymian*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, 335-357.

<sup>59</sup> List św. Jakuba jest osadzony w tradycji wczesno-chrześcijańskiej (por. Mt 5,7.34-37; 6,19; 7,16). Był wysoko ceniony w Kościele, choć czasem kwestionowano jego miejsce w kanonie pism Nowego Testamentu - głównie ze względu na rzekomą sprzeczność Jk 2,14-26 z nauczaniem św. Pawła na temat usprawiedliwienia przez wiarę.

cialnej teksty te pozwalają na wzbudzenie postawy gotowości na przyjęcie darów Bożych (lektura Jer) i są zaproszeniem do podjęcia wysiłku rozpoznania w sobie darów Bożych (lektura Rz).

### A. Postawa gotowości na przyjęcie darów Bożych

Tekst Jer 31,31-34, który bywa określany jako jeden z najbardziej poruszających fragmentów biblijnych<sup>60</sup>, jest proroctwem mówiącym o Nowym Przymierzu. W wyroczni tej czytamy: „Oto nadchodzą dni - wyrocznia Pana - kiedy zawrę z domem Izraela [i z domem judzkim] nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą - wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach - wyrocznia Pana. Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą mi narodem. I nie będą musieli się wzajemnie pouczać jeden mówiąc do drugiego: «Poznajcie Pana!» Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie - wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał”.

Prorok porównuje nowe przymierze z przymierzem synajskim. Zapowiada nieoczekiwany zwrot, który nastąpi w historii ludu Bożego w nieznanym momencie eschatologicznej przyszłości i który dokona się dzięki interwencji Pana. Prorok nie może jeszcze wiedzieć, na czym ta interwencja Boga będzie polegała, ale jest na nią otwarty. Ta postawa otwarcia na Boże dary, które są zawsze niepojęte, powinna stać się postawą tych, którzy wchodzą w doświadczenie daru usprawiedliwienia. Chodzi o otwarcie na Boże dary „głębi jestestwa” i „serca” (zob. Jer 31,33), przy czym serce oznacza tu sferę myślenia, planowania i woli<sup>61</sup>. Chodzi też o uświadomienie sobie, że Bóg pragnie przybliżyć się do każdego człowieka i być przez niego poznawanym (zob. Jer 31,34), przy czym „poznanie” Boga oznacza tu intymną bliskość wyrażającą się w postawie obejmującej całe życie ludzkie<sup>62</sup>. Bóg chce, aby Jego łaska zamieszkała w człowieku zamiast grzechów (Jer 31,34).

<sup>60</sup> Zob. G. P. Coutierer, *Jeremiah*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy, vol. 1, London <sup>2</sup>1990, s. 289.

<sup>61</sup> Zob. J. Schreiner, *Jeremia*, Leipzig 1986, s. 188.

<sup>62</sup> Por. G. P. Coutierer, art. cyt., s. 290.

Wyroczenia Jeremiasza spełnia się w Krwi Chrystusa (zob. Łk 22,20; 1 Kor 11,25; Hbr 8,8-12; 2 Kor 3,6.14). Św. Paweł wskazuje, że nowe przymierze prowadzi do wolności, sprawiedliwości (!) i życia (2 Kor 3)<sup>63</sup>.

## B. Rozpoznanie w sobie darów Bożych

W ostatnim etapie wchodzenia w doświadczenie daru usprawiedliwienia konieczna jest lektura Rz 5-8, a zwłaszcza Rz 8. Tekst ten jest zaproszeniem do poszukiwania w sobie znaków, które świadczą o obecności łaski w życiu chrześcijanina. Znaki te świadczą o tym, że „dla tych, którzy są w Chrystusie, nie ma już potępienia” (Rz 8,1). Dzięki Jezusowi Chrystusowi weszliśmy („my”! - zaimkiem tym obejmuje Paweł wierzących wszystkich czasów) w radykalnie nową sytuację, która nie była udziałem poprzednich pokoleń i która jest niedostępna dla niewierzących. Sytuacja ta jest niepojętym darem Boga. Paweł próbuje na wstępie ów dar opisać za pomocą szeregu pojęć: pokój z Bogiem, łaska (5,2), nadzieja chwały Bożej (5,2), miłość Boża (5,5.8), zachowanie od karzącego gniewu (5,9), usprawiedliwienie (5,9!), pojednanie z Bogiem (5,10), pewność przyszłego zbawienia (5,11).

Istota doświadczenia daru usprawiedliwienia polega na zrozumieniu, że łaska Boża jest silniejsza od grzechu (Rz 5,20). Łaska zaś „przejawiła swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5,21). W zdaniu tym św. Paweł kojarzy „sprawiedliwość” z „łaską”. O sile łaski świadczy zestawienie dwóch faktów doświadczalnych: doświadczenia śmierci (5,12-14) i doświadczenia, którym jest życie Zmartwychwstałego w wiernych (5,15-19). To drugie doświadczenie anuluje moc pierwszego, a więc świadczy o bezsilności grzechu, którego wynikiem jest śmierć. „Gdzie (...) wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (5,20). Mimo siły łaski grzech pozostaje problemem w życiu chrześcijan. Nowy status chrześcijanina nie oznacza, że problem grzechu nie istnieje, ale, że weszliśmy w krąg działania łaski, która jest silniejsza od grzechu. Istota walki z grzechem polega na zjednoczeniu się z Chrystusem. W Rz 5-8 następuje prawdziwa eksplozja słowa „Chrystus” w stosunku do tekstu poprzedzającego. „Przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni” (Rz 5,9). Przez Jego posłuszeństwo „wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,19)<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Zob. J. Schreiner, dz. cyt., s. 188.

<sup>64</sup> Chrystocentryczny aspekt idei usprawiedliwienia nie został zapoczątkowany przez Pawła, ale jest zawarty w krótkich formułach wiary, w których zachowany jest pierwotny kerygmat Kościoła (zob. Rz 4,25; 1 Kor 1,30;

Dar usprawiedliwienia jest obecny w wierzących w Chrystusa, ale tylko w formie zaczątkowej. Usprawiedliwienie jest ciągle zarezerwowane dla przyszłości (Paweł głównie pisze o nim w czasie przyszłym!), jednak jego ślady są widoczne już teraz w życiu chrześcijan. W Rz 5-8 Paweł bardzo mocno odwołuje się do doświadczenia chrześcijańskiego - nie do jakiejś teorii. Usprawiedliwienie jest rzeczywistością, którą weryfikuje doświadczenie chrześcijańskie, a mianowicie doświadczenie Ducha.

Usprawiedliwienie ma wymiar specyficznie chrześcijański, gdyż pochodzi od Boga, który objawia się wiernym jako Ojciec (Rz 8,15), Syn (Rz 8,17) i Duch (Rz 8, 16). Kluczem otwierającym to potrójne doświadczenie jest wspólnota z Chrystusem: jesteśmy „współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8,17). Solidarność z Nim jest podstawą usprawiedliwienia (por. Rz 8,17 i Rz 8,30!).

Szczególnie istotne w doświadczeniu daru usprawiedliwienia jest działanie Ducha Świętego. Doświadczenie Ducha stanowi dowód na to, że Bóg doprowadzi nas do pełni usprawiedliwienia. Wykład Pawła na ten temat ma następującą logikę, w której powraca ciągle odniesienie do Ducha:

Dla tych, którzy „żyją w Chrystusie” nie ma już potępienia (Rz 8,1), o czym świadczy:

- Duch obecny w nas przez prawo Ducha i uzdalniający do życia według Ducha (8,2-13),
- Duch, który świadczy w nas, że jesteśmy dziećmi Bożymi (8,14-17),
- Duch, który w nas i w całym stworzeniu wzbudza tęsknotę do odkupienia ciała (8,18-25),
- Duch, który manifestuje się w modlitwie (8,26-27).

Wniosek: jesteśmy przeznaczeni do chwały na wzór Syna Bożego i usprawiedliwieni (8,28-30).

Rozdział ósmy listu do Rzymian można nazwać „Zesłaniem Ducha Świętego według św. Pawła”. Jest to ukoronowanie tematu usprawiedliwienia, w którym św. Paweł zaprasza do odnajdywania w sobie konkretnych śladów zamieszkania Ducha:

- a) Pierwszym „śladem” zamieszkania w nas Ducha jest doświadczenie prawa Ducha i życia według Ducha (8,2-13). Człowiek nie żyjący w Chrystusie (opisany w Rz 7) doświadczał niemocy - nierównych

---

1 Tm 3,16; 1 P 3,18). W pierwotnym kerygmacie sprawiedliwość wiązana była z męką, śmiercią, krwią i prześlągnięciem, a także ze zmartwychwstaniem i uwielbieniem Chrystusa. Zob. H. Conzelmann, dz. cyt., s. 83; A. Maffei, dz. cyt., s. 80-82.

szans w walce z grzechem. Człowiek żyjący w Chrystusie (Rz 8) doświadcza w sobie zamieszkania Ducha. Obecność Ducha manifestuje się przez „prawo Ducha” (8,2-3) i przez „życie według Ducha”, które jest przeciwstawne wobec „życia według ciała” (8,4-11). Życie „według Ducha” domaga się współpracy człowieka (8,12-13). Nowe prawo nie jest zbiorem przepisów, ale utożsamia się z żywą Osobą. Jest to prawo nowe, gdyż zadaniem Ducha nie jest uaktualnienie starożytnego Prawa. Duch jest Duchem Chrystusa i dlatego aktualizuje w wiernych Ewangelię, a właściwie jej istotę: Jezusa Chrystusa. Spełnienie tego prawa nie polega na wypełnianiu określonych norm, ale na „odtworzeniu” obrazu Chrystusa w sobie (por. 8,29). „Życie według Ducha” oznacza, że Duch przenosi wiernych ze stanu „cielesności” w stan „duchowy”, przez co daje moc wypełniania wymagań Ewangelii, ale i sprawia, że ich realizacja staje się potrzebą człowieka. Chrześcijanin doświadcza nie tyle Ducha, ile swego ducha przemienionego. Podejmowane przez człowieka wybory nie są zdeterminowane przez grzech, ale przez łaskę.

- b) Drugim „śladem” zamieszkania w nas Ducha jest świadomość dziecięstwa Bożego (8,14-17). Zamieszkanie w nas Ducha przejawia się przez doświadczenie tego, że jesteśmy synami Bożymi. Nie podlegamy już zniewoleniom i lękom, jakie są udziałem człowieka żyjącego „bez Chrystusa”. Duch jest Duchem Chrystusa - dlatego posiadanie Ducha powoduje, że wraz z Jezusem możemy mówić do Boga „Abba, Ojcze!” i będziemy dzielili Jego chwałę (jesteśmy „współdziedzicami”). Żebyśmy nie wpadli w euforię, Paweł przypomina, że musimy też cierpieć z Chrystusem, zanim osiągniemy z Nim chwałę.
- c) Trzecim „śladem” zamieszkania w nas Ducha jest doświadczenie solidarności z całym stworzeniem, które jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (8,18-25). „My” (8,18) jest włączone w pojęcie „stworzenia” (8,19), czyli wszechświata. Jest w nas tęsknota za Bogiem, za pełnią synostwa. Z drugiej strony mamy zaledwie „pierwsze dary Ducha”, co powoduje rozdarcie w człowieku. Pierwociny Ducha są jednak gwarancją otrzymania całego daru - zbawienia. Oczekiwanie odkupienia ze strony człowieka posiada swój odpowiednik we wszechświecie. Wszechświat jest poddany marności (8,20), co oznacza, że oddziela on człowieka od Boga, zamiast do Niego zbliżać. Jęczy on i wzdycha w bólach rodzenia (8,22): oznacza to, że wszechświat, nie tylko człowiek, podlega „dojrzwaniu”. Ma wartość, dlatego człowiekowi nie wolno go lekceważyć, eksploatować bez opamiętania. Wszechświat jest naszym „bratem”, którego trzeba szanować. Do-

świadczanie solidarności ze wszechświatem jest przejawem zamieszkania w nas Ducha.

- d) Czwartym „śladem” zamieszkania w nas Ducha jest modlitwa, której nie można wyrazić słowami (8,26-27). Chodzi prawdopodobnie o „dar języków”, o którym Paweł pisze obszernie w 1 Kor 12-14.

Z odwołania się do doświadczenia Ducha wynika wniosek: jesteśmy przeznaczeni do chwaty, na wzór Syna Bożego (8,28-30). Nasze zbawienie jest pewne. Historia toczy się niejako „pod kontrolą” Boga. Jest zaś wolą Bożą nasza stopniowa przemiana na wzór Chrystusa. Ten proces jest najpiękniejszym przejawem ludzkiego życia. Dlatego św. Paweł zachęca do modlitwy dziękczynienia za miłość Boga objawioną w Chrystusie. Postawa adoracji Boga, Dawcy usprawiedliwienia i postawa dziękczynienia jest szczytem relacji człowieka grzesznika z Bogiem, który daje mu łaskę usprawiedliwienia na mocy wiary. Hymn (Rz 8,31-39) rozpoczyna się zdaniem: „Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (8,31). „Bóg z nami” (po hebrajsku: *Emmanuel*) nie jest pustym pojęciem, ale stoi za nim Jezus Chrystus. Zjednoczenie się z Nim, to zjednoczenie ze zwycięzcą i celem wszechrzeczy. Hymn brzmi jak zaproszenie do bezgranicznego zaufania Chrystusowi i jako wielkie dziękczynienie za dary Boże w Chrystusie.

Doświadczenie Ducha jest dowodem na to, że w życiu chrześcijanina są obecne następujące owoce usprawiedliwienia<sup>65</sup>:

- 1) Pierwszym owocem usprawiedliwienia jest świętość (zob. Rz 6,1-7,6). Przez chrzest uzyskaliśmy nowe życie, radykalnie nowy status życiowy. Łaska Boża, która jest silniejsza od grzechu, obliguje chrześcijanina do walki z grzechem (6,1-14) przez posłuszeństwo normom moralnym (6,15-23), służbę „w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery” (7,1-6). „Zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6,11). Chrystus stał się dla nas „mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem...”

<sup>65</sup> Zob. J.-N. Aletti, *La présence d'un modele rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, Biblica 71 (1990) s. 1-24; tenże, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, s. 38-53. Logika Rz 5-8 jest następująca:

(rozdział 5)                      Ponieważ Chrystus dał nam dostęp do łaski,  
...przeto...

(rozdział 6 i 7,1-6)            ...jesteśmy zaproszeni do świętości...

(rozdział 7,7-25)            ...do wolności...

(rozdział 8)                    ...do „życia w Chrystusie”.

(1 Kor 1,30). Przejawem świętości jest walka z grzechem. Jest to realny cel, jaki stawia przed nami Paweł.

- 2) Drugim owocem usprawiedliwienia jest wolność w Chrystusie (zob. Rz 7,7-25). Prawo nie czyniło człowieka wolnym. Choć jest ono święte (7,12), to natrafiło na barierę grzechu w człowieku i tylko pogłębiło dramat człowieka, bo „nazwało grzech po imieniu” (7,7). Jednym słowem: grzech sprawił, że to, co dobre, sprowadziło na człowieka śmierć (7,14). W walce dwóch skłonności: do złego i do dobrego, człowiek ma sprzymierzeńca w Chrystusie. Bez Chrystusa to wszystko, co ludzie nazywają wyzwoleniem, jest niewolą. Choć grzech pozostaje problemem chrześcijan, to jednak wszczęcie w Chrystusa daje wolność od grzechu.
- 3) Trzeci owoc usprawiedliwienia to życie „w Chrystusie Jezusie” (zob. Rz 8). Nie ma już dla nas potępienia (Rz 8,1), a dowodem na to jest doświadczenie Ducha (8,22-27). Paweł kreśli cel usprawiedliwienia: mamy stać się „na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). Istotą usprawiedliwienia jest zjednoczenie z Chrystusem. Usprawiedliwienie jest tajemnicą, którą wyraża ciąg czasowników opisujących Boże działanie wobec nas: przeznaczył - powołał - usprawiedliwił - obdarzył chwałą (Rz 8,30). Pewność usprawiedliwienia oparta jest na wierności Boga (Rz 8,31-39). W tym niezachwianym przekonaniu spotyka się wiara Pawła i wiara Abrahama.

## **Zakończenie (wnioski praktyczne)**

Boży dar usprawiedliwienia przekracza kategorie czysto ludzkiej logiki. W punkcie wyjścia doświadczenia daru usprawiedliwienia konieczna jest jakby „iluminacja”, która polega na odkryciu, że Boża sprawiedliwość jest zupełnie inna niż sprawiedliwość ludzka. Taką „iluminację” przeżył św. Paweł pod Damaszkiem. Taką „iluminacją” stała się udziałem wielkich postaci w późniejszej historii i stała się początkiem przełomu w ich życiu, żeby wymienić tylko św. Agustyna czy Marcina Lutera. Św. Paweł zaprasza do stanięcia w obliczu Boga, który objawia swą tajemnicę tym, którzy wierzą w Niego i przyjmują postawę słuchaczy Jego Słowa. W artykule niniejszym wskazaliśmy, że egzystencjalne wejście w tajemnicę Bożej sprawiedliwości i usprawiedliwienia ma trzy etapy:

- a) W pierwszym etapie trzeba wejść w doświadczenie grzechu. Rzeczywistość usprawiedliwienia staje się uchwytna dla tych, którzy uznają, że są grzesznikami. Uznanie realizmu grzechu przekreśla złu-

dę „samo-usprawiedliwienia” człowieka. Uznanie własnej grzeszności idzie w parze ze zrozumieniem, że wszyscy ludzie są grzesznikami, a więc potrzebują usprawiedliwienia, które im daruje Bóg.

- b) W drugim etapie musi nastąpić doświadczenie solidarności z tymi, którzy wierzą w Chrystusa. Jezus Chrystus jest naszą sprawiedliwością. Usprawiedliwienie nie jest osiągalne na drodze jakichś indywidualnych wysiłków człowieka, ale jest darem ofiarowanym przez Boga wspólnocie tych, którzy wierzą w Chrystusa. Doświadczenie jedności z tymi, którzy wierzą w Chrystusa jest dlatego warunkiem przystępu do daru usprawiedliwienia. Każdy chrześcijanin musi odnaleźć korzenie swej wiary w wierze Abrahama. Doświadczenie jedności z tymi, którzy wierzą w Chrystusa nie może być przy tym skierowane przeciw (!) nikomu, szczególnie przeciw Żydom, którzy szukają drogi usprawiedliwienia w spełnianiu Prawa.
- c) Ostatni etap wchodzenia w doświadczenie daru usprawiedliwienia polega na doświadczeniu „łaski, w której trwamy”. Łaska Boża jest postrzegalna poprzez konkretne skutki obecne w życiu chrześcijańskim, takie jak: świętość (zob. Rz 6,1-7,6), wolność (zob. Rz 7,7-25) i doświadczenie Ducha (zob. Rz 8).

Podany powyżej schemat doświadczenia daru usprawiedliwienia stanowi specyficzną własność chrześcijan i wyznacza specyfikę chrześcijaństwa w świecie. Jeśli można dziś mówić o kryzysie chrześcijaństwa w wielu obszarach współczesnego świata, to jedną z jego przyczyn może być zanik doświadczenia daru usprawiedliwienia. Ów zanik wyraża się w trzech znakach. Jest nim zanik poczucia grzechu (pojęcie grzechu zastępuje się kategoriami wziętymi ze słownika np. psychologii). Mamy też dziś do czynienia z kryzysem świadomości eklezjalnej wielu chrześcijan (indywidualizm zastępuje poczucie związku z Kościołem - ludem Nowego Przymierza). Można też mówić o kryzysie pojęcia łaski (chrześcijanie żyją w świecie, w którym podkreśla się inicjatywę i możliwości człowieka - pojęcie łaski Bożej wydaje się być dla wielu sprzeczne z tą tendencją).

W tej sytuacji powrót do biblijnych korzeni i przypominanie o fundamentalnym doświadczeniu chrześcijańskim daru usprawiedliwienia staje się potrzebą chwili i odpowiedzią na „znaki czasu”. Potrzebna jest „nowa ewangelizacja” w krajach, które wtórnie stały się pogańskie. „Nowa ewangelizacja” musi być oparta na wskazanym wyżej schemacie wprowadzającym w przyjęcie daru usprawiedliwienia (uznanie realizmu grzechu; głoszenie mocy wiary, której nie zastąpi żadna inna działalność Kościoła; uwrażliwienie na dar łaski). Nowa ewangelizacja oznacza też szacunek dla



niewierzących, a wśród nich dla Żydów. List do Galatów stawia przed nami wyzwanie: wiara ma przekraczać granice kulturowe.

Streszczony powyżej najważniejszy postulat praktyczny idzie w parze z postulatami szczegółowymi i związanymi z nimi problemami, które pragniemy wymienić w zakończeniu niniejszego artykułu:

- 1) Problem Pisma Świętego jako źródła idei usprawiedliwienia. Skoro konieczne jest przyjęcie postawy słuchacza Słowa Bożego, rodzi się problem ciągłej popularyzacji Biblii w dzisiejszym świecie. Istnieje jednak także potrzeba dowartościowania wycucia wiary ludu Bożego. Zbawieni będą nie tylko bibliści. W Kościele katolickim przejawem „ludowego” wycucia Bożej sprawiedliwości może być szeroko rozpowszechnione zawołanie: „Jezu, ufam Tobie!” związane z nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego, które streszcza w sobie orędzie zbawcze Biblii<sup>66</sup>. Świadome wejście w rzeczywistość usprawiedliwienia zakłada jednak sięganie do Pisma Świętego. Powstaje więc problem, co dla dzisiejszych chrześcijan jest źródłem, do którego sięgają, aby znaleźć odpowiedzi na najważniejsze życiowe pytania. Św. Paweł chce nam powiedzieć, że tym źródłem ma być Ewangelia (Biblia). Prawda o usprawiedliwieniu przez wiarę musi być zaczerpnięta z zażyłości ze Słowem Bożym. W tym kontekście jawi się zasadnicze zadanie Kościoła, którym jest zwiastowanie Ewangelii.
- 2) Ze „świadomością biblijną” wiąże się problem, jakie miejsce w świadomości chrześcijan zajmuje postać Abrahama. Obiektywnie (na podstawie przesłanek biblijnych) Abraham jest naszym ojcem w wierze. Niestety, z tą obiektywną rzeczywistością nie idzie w parze praktyka. Abraham jest zapomnianym członkiem rodziny chrześcijańskiej. W tej sytuacji może ktoś, mający odpowiedni autorytet w Kościele, powinien zadbać o to, aby jeden dzień w roku był „dniem Abrahama” („dniem św. Abrahama”)? Jako argument świadczący o znaczeniu Abrahama w życiu Kościoła można wskazać to, że w NT imię Abrahama występuje 73 razy: we wszystkich czterech Ewangeliach, w Dziejach Apostolskich, w listach św. Pawła (Rz, 2 Kor, Gal), w liście do Hebrajczyków, w listach katolickich (Jk, 1 P).
- 3) Powstaje też problem osadzenia idei usprawiedliwienia w procesie rozwoju osobowości człowieka. Wedle jednej z typologii psycholo-

<sup>66</sup> Myśl ta, objawiona s. Faustynie Kowalskiej, współgra ze słowami Marcina Lutra. Oto jego słowa: „Nie skupiaj się na swych grzechach, lecz na Bogu, któremu ufasz i w którym pokładasz nadzieję. Ufaj Mu jak kochającemu Ojcu” (cyt. za: J. M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa 1993, s. 259).

gicznych<sup>67</sup> większość ludzi zatrzymuje się w rozwoju sumienia na etapie sumienia „posłuszeństwa prawu”. Dla większości ludzi to jest dobre, co jest zgodne z prawem. W takim sumieniu ważna jest motywacja, którą jest kara. Przyswojenie sobie idei usprawiedliwienia będzie niezwykle trudne dla kogoś, kto ma tak ukształtowane sumienie. Powstaje więc potrzeba wychowywania sumienia: aż po etap, w którym dominuje samodzielne dążenie do ideału, oparte na odpowiedzi na miłość.

- 4) Idea usprawiedliwienia wydaje się iść pod prąd mentalności dzisiejszego świata, w którym liczy się samodzielność, przebojowość. Co uczynić, aby idea usprawiedliwienia stała się czytelna i atrakcyjna dla ludzi tak ukształtowanych? Trzeba wskazywać, że Paweł nie zachęca do pasywnizmu życiowego. Z drugiej strony trzeba mieć świadomość, że istnieje tylko pewien typ aktywności, który jest zaprzeczeniem usprawiedliwienia z wiary, gdyż jest naznaczony pychą. Idąc za wskazaniem św. Pawła należy demaskować następujące złudzenia:
  - a) Pierwsze złudzenie wyraża się w zdaniu: „aby dojść do ideału, wystarczy powrócić do natury, kierować się rozumem”. Pogląd ten jest utopią, bo nie uwzględnia realizmu grzechu, który zburzył relacje człowieka do świata i zaciemnił umysł. Dlatego nie jest możliwe „samo-usprawiedliwienie” osiągnięte tą drogą.
  - b) Drugie złudzenie streszcza zdanie: „aby dojść do ideału, trzeba stosować określone techniki medytacyjne, ćwiczenia”. To też utopia. Nie można ludzkimi wysiłkami (ćwiczeniami, „technikami”) dojść do Boga, bo jedynie On ma moc rozwiązać problem grzechu, usprawiedliwić człowieka. Techniki te, to najwyżej „przedpole” do spotkania z Bożym miłosierdziem.
- 5) Zachodzi też pytanie, jak praktycznie realizować teologię usprawiedliwienia w życiu codziennym. Praktyczne odczytanie tezy Pawła domaga się przejścia od teologii kontrowersyjnej do refleksji antropologicznej. Możliwe są tu następujące aspekty refleksji<sup>68</sup>:
  - a) Usprawiedliwienie i życie etyczne. Przyjęcie daru usprawiedliwienia oznacza uznanie Boga za podstawę egzystencji i podjęcie wysiłku zmierzającego do przeorientowania swego życia. Zasadniczą

<sup>67</sup> Zob. L. Kohlberg, E. Turiel, *Moralische Entwicklung und Moralerziehung. w: Sozialisation und Moral. Neuere Ansätze zur moralischen Entwicklung und Erziehung*, red. G. Portele, Weinheim und Basel 1978, s. 13-80 (cyt. za: R. Murawski, *Katecheza młodzieży* [skrypt], Warszawa 1980).

<sup>68</sup> Zob. G. Hierzenberger, art. cyt., kol. 1370-1372.

motywacją życia etycznego powinna być nie tyle kara, ile odpowiedź na miłosierdzie Boże.

- b) Usprawiedliwienie i oczekiwanie eschatologiczne. Usprawiedliwienie jest czymś teraźniejszym, a równocześnie jest stale zagrożone i jako takie zmierza do pełnej realizacji.
- c) Usprawiedliwienie i wiara. Usprawiedliwienie jest rzeczywistością wiary, a nie należy do sfery tego, co obliczalne. Można je jedynie odrzucić, albo przyjąć, poprzez zaufanie Bogu.
- d) Usprawiedliwienie i samobawienie. Teza o usprawiedliwieniu nabiera aktualności w świecie, w którym ludzie żyją tak, jakby Boga nie było. W praktyce wyznają ideał samobawienia. Ideał ten jest nierealistyczny, bo nie uwzględnia realizmu grzechu. Usprawiedliwienie jest darem Boga. Co to oznacza praktycznie? Może to, że trzeba uznać, że tylko Bóg wie, które z moich ludzkich czynów mają sens, bo mieszczą się w planach Bożych. Można bardzo wiele czynić, a nie „trafić” w wolę Bożą, a tym samym działać bezowocnie. Trzeba ciągle pytać Boga, czy moje czyny wynikają z odczytania daru usprawiedliwienia, bo tylko wtedy są sensowne.

Propozycje powyższe, dotyczące orędzia aktualnego dziś, nie są ostateczne. Poszukiwanie orędzia biblijnego „na dziś” jest płynne, gdyż zakłada ciągły wysiłek konfrontacji orędzia biblijnego ze zmieniającą się rzeczywistością. W tym sensie refleksja nad tematem usprawiedliwienia nigdy nie jest zamknięta. Jest ustawicznym wyzwaniem.

## Sommario

Il punto di partenza dell'articolo è l'osservazione, che il tema biblico della giustificazione trova la sua interpretazione finale nelle lettere di San Paolo, specialmente nell'lettera ai Romani. Perciò l'autore dell'articolo propone la lettura della Bibbia „con gli occhi di San Paolo”. Paolo non definisce mai la parola „giustificazione”. Fa così, perchè per lui la parola „giustificazione” descrive una certa esperienza cristiana, che supera ogni definizione. Ci sono due condizioni di questa esperienza: la fede e la lettura della Bibbia. Sulla base di questo fondamento San Paolo invita a percorrere un certo processo esistenziale, che contiene tre tappe: l'esperienza della fede e della grazia.



Ks. ANDRZEJ KOWALCZYK

## PRZYCZYNY ZWIĘZŁOŚCI MATEUSZOWYCH OPOWIADAŃ O CUDACH

### Wstęp

Słusznie podkreśla się, że opowiadania o cudach w Mt są nierozwinięte, schematyczne, bezbarwne i bezosobowe<sup>1</sup>. Zwięzłość stylu tych opowiadań tłumaczy się często charakterystyczną jakoby dla Mateusza tendencją do skracania opowiadań<sup>2</sup> a także rodzajem literackim. O. H. Langkammer<sup>3</sup> twierdzi, że w środowisku, w którym powstały Ewangelie, były już przynajmniej częściowo ustalone schematy opowiadań o cudach. Ks. R. Bartnicki w swojej książce *Przesłanie Ewangelii* pisze, że ewangeliści „posłużyli się formą literacką, która stosowana była w tamtych czasach przy opisywaniu cudownych wydarzeń”<sup>4</sup>. Podaje on też cztery elementy, jakie ta forma posiadała:

1. Wprowadzenie: przybycie cudotwórcy, wystąpienie potrzebującego pomocy lub jego reprezentanta, a czasem także przeciwników;
2. Ekspozycja: opis nieszczęścia z podkreśleniem jego rozmiarów, ewentualnie chęć wycofania się cudotwórcy, dyskusja;
3. Motyw centralny: działanie cudowne, obejmujące także przygotowanie i stwierdzenie cudu;

---

<sup>1</sup> J. Kudaszewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań-Warszawa 1969, s. 203.

<sup>2</sup> St. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 63.

<sup>3</sup> H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1982, s. 26.

<sup>4</sup> R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 77.

#### 4. Zakończenie: reakcja przeciwników, podziw/aklamacja świadków”<sup>5</sup>.

Wydaje mi się, że powyższe wyjaśnienia zwięzłości opowiadań o cudach w Mt nie są poparte silnymi argumentami. Hipotetyczna tendencja Mateusza do skracania opowiadań nie dotyka istoty problemu, ponieważ opowiadania w tak zwanej „tradycji synoptycznej”, z których mógł on ewentualnie korzystać, też charakteryzują się podobną zwięzłością. Tutaj należy dodać, że o ile opowiadania o cudach w Mt są często krótsze niż w Mk i Łk, to jednak mowy Jezusa ma on o wiele dłuższe. Czy wszyscy synoptycy zastosowali w opowiadaniach o cudach znane im w ówczesnej literaturze schematy? Dlaczego w takim razie nie zastosował ich w swojej Ewangelii czwarty ewangelista? W Ewangeliach mamy nie jeden sposób opowiadania o cudach, ale dwa: zwięzły w Ewangeliach synoptycznych i bardzo rozwinięty, pogłębiony psychologicznie w czwartej Ewangelii. Zresztą w samej Ewangelii Mateusza opisy cudów są bardzo zróżnicowane.

Celem tego artykułu jest wykazanie, że przyczyny zwięzłości stylu opowiadań o cudach w Mt należy szukać w typologii wyjścia, które przenika całe jego dzieło.

## 1. Struktura opowiadań o cudach w Mt i wspólne tematy z kolejnymi tekstami Pięcioksięgu oraz Księgi Jozuego

### 1) Uzdrowienie trędowatego Mt 8,1-4

#### a. Wstęp

*Gdy zszedł z góry, postępowali za Nim wielkie tłumy. (8,1)*

#### b. Prośba o cud

*A oto zbliżył się trędowaty, upadł przed Nim i prosił Go... (8,2)*

#### c.d. Odpowiedź Jezusa i dokonanie cudu

*(Jezus) wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł: „Chcę, bądź oczyszczony!” I natychmiast... (8,3)*

---

<sup>5</sup> Tamże.

#### e. Polecenie po uzdrowieniu

*A Jezus rzekł do niego: „Uważaj, nie mów nikomu, ale idź, pokaż się kapłanowi i złoż ofiarę, którą przepisał Mojżesz na świadectwo dla nich”.* (8,4)

Jezus nakazuje uzdrowionemu iść do kapłanów i wypełnić przepis o złożeniu ofiary przepisanej przez Mojżesza w przypadku uzdrowienia „na świadectwo”. W Wj 24,1-8 czytamy, że Mojżesz po otrzymaniu prawa ustawił 12 stel, nakazał złożyć ofiarę całopalną, oraz krwią pokropił lud. Pokropienie krwią było znakiem (świadectwem) przymierza. W obu tekstach mowa jest o ofierze, która ma znaczenie świadectwa.

## 2) Setnik z Kafarnaum Mt 8,5-13

#### a.b. Wstęp i prośba o cud

*Gdy wszedł do Kafarnaum, zwrócił się do Niego setnik i prosił Go, mówiąc...* (8,5-6)

#### c. Odpowiedź Jezusa

*Rzekł mu Jezus: „Przyjdę i uzdrowię go”.* (8,7)

#### a1. Dodatkowa prośba

*Lecz setnik odpowiedział: „Panie, nie jestem godzien...”* (8,8-9)

#### x. Słowa Jezusa

*Gdy Jezus to usłyszał, zdziwił się i rzekł do tych, którzy szli za Nim: „Zaprawdę powiadam wam: U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary. Lecz powiadam wam: Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem...”* (8,10-12)

#### d. Dokonanie cudu

*Do setnika zaś Jezus rzekł: „Idź, niech ci się stanie...”* (8,13)

Jezus mówi o uczcie w królestwie niebieskim. W Wj 24,9-11 mowa jest o uczcie przymierza, jaką spożyli Mojżesz, Aaron i siedemdziesięciu starszych Izraela na górze Horeb.

Wprowadzenie do schematu opowiadania nowych członów a1 i x ma właśnie na celu relację z Wj 24,9-11.

### **3) W domu Piotra. Liczne uzdrowienia Mt 8,14 -17**

#### **a. Wstęp.**

*Gdy Jezus przyszedł do domu Piotra, ujrzał jego teściową leżącą w gorączce. (8,14)*

#### **d. Dokonanie cudu**

*Ujął ją za rękę, a gorączka ją opuściła... (8,15)*

#### **a1. Wstęp do następnych cudów**

*Z nastaniem wieczora przyprowadzono Mu wielu opętanych.*

#### **d1. Dokonanie cudów**

*On słowem wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił. (8,16)*

#### **f. Komentarz ewangelisty**

*Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza:*

*„On wziął na siebie nasze słabości  
i nosił nasze choroby”. (8,17)*

### **4) Uciszenie burzy Mt 8,23-27**

#### **a. Wstęp**

*Gdy wszedł do łodzi, poszli za Nim Jego uczniowie. Nagle zerwała się gwałtowna burza na jeziorze... (8,23-24)*

#### **b. Prośba o cud**

*Wtedy przystąpili do Niego i obudzili Go mówiąc: "Panie, ratuj, gi-  
niemy!" (8,25)*

#### **c. Odpowiedź Jezusa**

*A On im rzekł: "Czemu bająliwi jesteście, malej wiary?"*

#### **d. Dokonanie cudu**

*Potem wstał, rozkazał wicherowi i jezioru, i nastąpiła głęboka cisza.  
(8,26)*



### **g. Reakcja ludzi**

*A ludzie pytali zdumieni: „Kimże On jest, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?” (8,27)*

Uciszenie burzy wywołało zdumienie ludzi. W Wj 34,10 Bóg zapowiada: (...) i uczynię cuda, jakich nie było na całej ziemi (...) i ujrzy cały lud, wśród którego przebywasz, że dzieła Pana, które Ja uczynię z tobą, są straszne.

## **5) Dwaj opętani Mt 8,28-34**

### **a. Wstęp**

*Gdy przybył na drugi brzeg do kraju Gadareńczyków...*

### **b. Prośba**

*Złe duchy prosiły Go: „Jeżeli nas wyrzucasz, to poślij nas w tę trzodę swiń!” (8,31)*

### **c. Odpowiedź Jezusa**

*Rzekł do nich: „Idźcie!”*

### **d. Dokonanie cudu**

*Wyszły więc i weszły w świnię. I naraz cała trzoda ruszyła pędem po urwistym zboczu do jeziora i zginęła w falach.*

### **g. Reakcja ludzi**

*Pasterze zaś uciekli i przyszedłszy do miasta rozpowiedzieli wszystko, a także zdarzenie z opętanymi. Wtedy całe miasto wyszło na spotkanie Jezusa; a gdy Go ujrzeli, prosili, żeby odszedł z ich granic. (8,33)*

Wypędzenie złych duchów i zagłada trzody przeraża pasterzy. O przerażających cudach mówi Bóg w tekście już wyżej cytowanym: w Wj 34,10.

## **6) Uzdrawienie paralityka Mt 9,1-8**

### **a. Wstęp**

*On wsiadł do łodzi, przeprowił się z powrotem i przyszedł do swego miasta. I oto przynieśli Mu paralityka leżącego na łożu. (9,1)*

**c. Odpowiedź Jezusa**

*Jezus, widząc ich wiarę, rzekł do paralityka: „Ufaj, synu! Odpuszczają ci się twoje grzechy”.*

**xx. Reakcja niewierzących**

*Na to pomyśleli sobie niektórzy z uczonych w Piśmie: On bluźni.*

**x. Słowa Jezusa**

*A Jezus, znając ich myśli, rzekł: „Dlaczego złe myśli nurtują w waszych sercach? Cóż bowiem jest łatwiej powiedzieć: Odpuszczają się twoje grzechy, czy też powiedzieć: Wstań i chodź!”*

**d. Dokonanie cudu**

*Otóż żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów - rzekł do paralityka: „Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!” On wstał i poszedł do domu.*

**g. Reakcja ludzi**

*A tłumy ogarnął lęk na ten widok, i wielbiły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom.*

O przerażających dziełach Bożych czytamy we wspomnianym już tekście Wj 34,10.

**7) Córka Jaira i kobieta cierpiąca na krwotok Mt 9,18-26****a.b. Wstęp i prośba o cud**

*Gdy to mówił do nich, pewien zwierzchnik (synagogi) przyszedł do Niego i oddając pokłon prosił: „Panie, moja córka dopiero co zmarła, lecz przyjdź i włóż na nią rękę, a żyć będzie”.*

**c. Odpowiedź Jezusa**

*Jezus wstał i wraz z uczniami poszedł.*

**a1. Drugi wstęp**

*Wtem jakaś kobieta, która dwanaście lat cierpiała na krwotok, podeszła z tyłu i dotknęła się frędzli Jego płaszcza. Bo sobie mówiła: Żebym się choć frędzli Jego płaszcza dotknęła, a będę zdrowa.*

**c.d. Odpowiedź Jezusa i dokonanie cudu**

*Jezus obrócił się, i widząc ją, rzekł: „Ufaj, córko! Twoja wiara cię ocaliła”. I od tej chwili kobieta była zdrowa.*

**a2. Rozwinięcie wstępu**

*Gdy Jezus przyszedł do domu zwierzchnika i zobaczył fletnistów oraz tłum zgietkliwy, rzekł: „Usuńcie się, bo dziewczynka nie umarła, tylko śpi”.*

**xx. Reakcja niewierzących**

*A oni wyśmiewali Go.*

**d. Dokonanie cudu**

*Skoro jednak usunięto tłum, wszedł i ujął ją za rękę, a dziewczynka wstała.*

**h. Zakończenie**

*Wiść o tym rozeszła się po całej tamtejszej okolicy (eis holēn tēn gēn ekeinēn).*

Jezus wskrzesił dziewczynkę i wiść o tym rozeszła się po okolicy. O wielkich cudach mowa jest we wspomnianym już tekście Wj 34,10.

**8) Uzdrawienie dwóch niewidomych Mt 9,27 -31****a.b. Wstęp i prośba o cud**

*Gdy Jezus odchodził stamtąd, szli za Nim dwaj niewidomi, którzy wołali głośno: „Ulutuj się nad nami, Synu Dawida!”*

**c. Odpowiedź Jezusa**

*Gdy wszedł do domu, niewidomi przystąpili do Niego, a Jezus ich za-pytał: „Wierzycie, że mogę to uczynić?”*

**b1. Ponowna prośba o cud**

*Oni odpowiedzieli Mu: „Tak, Panie!”*

**d. Dokonanie cudu**

*Wtedy dotknął ich oczu, mówiąc: „Według wiary waszej niech się wam stanie!” I otworzyły się ich oczy.*

**e. Polecenie po uzdrowieniu**

*a Jezus surowo im przykazał: „Uważajcie, niech się nikt o tym nie dowie!”*

**h. Zakończenie**

*Oni jednak, skoro tylko wyszli, roznieśli wieść o Nim po całej tamtejszej okolicy (en holē tē gē ekeinē).*

O dokonanych przez Jezusa cudzie opowiadano w całej okolicy. O wielkich cudach mowa jest we wspomnianym już tekście Wj 34,10.

## **9) Uzdrowienie opętanego i chorych Mt 9,32-34**

**a. Wstęp**

*Gdy ci wychodzili, oto przyprowadzono Mu niemowę opętanego.*

**d. Dokonanie cudu**

*Po wyrzuceniu złego ducha niemy odzyskał mowę,*

**g. Reakcja ludzi**

*a tłumy pełne podziwu wołały: „Jeszcze się nigdy nic podobnego nie pojawiło w Izraelu!”*

**xx. Reakcja niewierzących**

*Lecz faryzeusze mówili: „Wyrzuca złe duchy mocą ich przywódcy”.*

Tłumy są pełne podziwu dla Jezusa. Bóg zapowiada wielkie cuda w Wj 34,10.

## **10) Uzdrowienie w szabat Mt 12,9-14**

**a. Wstęp**

*Idąc stamtąd, wszedł do ich synagogi. A (był tam) człowiek, który miał uschlą rękę. Zapytali Go, by móc Go oskarżyć: „Czy wolno uzdrawiać w szabat?” Lecz On im odpowiedział: „Kto z was, jeśli ma jedną owcę, i jeżeli mu ta w dół wpadnie w szabat, nie chwyci i nie wyciągnie jej?”*

**d. Dokonanie cudu**

*Wtedy rzekł do owego człowieka: „Wyciągnij rękę!” Wyciągnął i stała się znów tak zdrowa jak druga.*

**xx. Reakcja niewierzących**

*Faryzeusze zaś wyszli i odbyli naradę przeciw Niemu, w jaki sposób Go zgładzić.*

Pierwsza wzmianka o spiskowaniu faryzeuszów przeciwko Jezusowi. W Lb 16 czytamy o buncie Koracha przeciwko Mojżeszowi.

**11) Uzdrawienie opętanego i grzech przeciwko Duchowi Świętemu Mt 12,22-37****a. Wstęp**

*Wówczas przyprowadzono Mu opętanego, który był niewidomy i niemy.*

**d. Dokonanie cudu**

*Uzdrowił go, tak że niemy mógł mówić i widzieć.*

**g. Reakcja ludzi**

*A wszystkie tłumy pełne były podziwu i mówiły: „Czyż nie jest to Syn Dawida?”*

**xx. Reakcja niewierzących**

*Lecz faryzeusze słysząc to mówili: „On tylko przez Belzebuba, władcę złych duchów, wyrzuca złe duchy”.*

Druga wzmianka o wrogiej postawie faryzeuszów przeciwko Jezusowi. Tym razem faryzeusze przypisują Jezusowi współdziałanie ze złym duchem. Jezus z kolei zarzuca faryzeuszom popełnienie bluźnierstwa. We wspomnianym opowiadaniu o buncie Koracha Mojżesz obwinia swoich przeciwników o bluźnierstwo; por. Lb 16,30 „wówczas poznacie, że ludzie ci bluźnili przeciwko Panu”.

## 12) Pierwsze rozmnożenie chleba Mt 14,13-21

### a. Wstęp

*Gdy Jezus to usłyszał, oddalił się stamtąd w łodzi na miejsce pustynne, osobno. Lecz tłumy zwiedziały się o tym i z miast poszły za Nim pieszo. Gdy wysiadł, ujrzał wielki tłum.*

### d. Dokonanie cudu

*Zlitował się nad nimi i uzdrowił ich chorych.*

### a1.y. Drugi wstęp i słowa apostołów

*A gdy nastał wieczór, przystąpili do niego uczniowie i rzekli...*

### c. Odpowiedź Jezusa

*Lecz Jezus im odpowiedział: „Nie potrzebują odchodzić; wy dajcie im jeść!”*

### y1. Drugie słowa apostołów

*Odpowiedzieli Mu: „Nie mamy tu nic prócz pięciu chlebów i dwóch ryb”.*

### c1. Druga odpowiedź Jezusa

*On rzekł: „Przynieście mi je tutaj!”*

### d1. Drugie dokonanie cudu

*Kazał tłumom usiąść na trawie, następnie wzięwszy pięć chlebów i dwie ryby, spjrzał w niebo, odmówił błogosławieństwo i połamawszy chleby dał je uczniom, uczniowie zaś tłumom.*

### f. Komentarz ewangelisty

*Jedli wszyscy do sytości, i zebrano z tego, co pozostało, dwanaście pełnych koszy ułomków. Tych zaś, którzy jedli, było około pięciu tysięcy mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci.*

Jezus cudownie karmi ludzi na pustyni. Mojżesz przypomina Izraelitom cudowną mannę: Pwt 8,3 „żywił cię manna”.

### 13) Jezus chodzi po jeziorze Mt 14,22-33

#### a. Wstęp

*Zaraz też przynaglił uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg, zanim odprawi tłumy. Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić. Wieczór zapadł a On sam tam przebywał. Łódź zaś była już sporo stadiów oddalona od brzegu, miotana falami, bo wiatr był przeciwny.*

#### d. Dokonanie cudu

*Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze.*

#### zz. Reakcja apostołów

*Ucniowie zobaczywszy Go kroczącego po jeziorze, zlékli się myśląc, że to zjawą, i ze strachu krzyknęli.*

#### x. Słowa Jezusa

*Jezus zaraz przemówił do nich: „Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!”*

#### zz1. Druga reakcja apostołów

*Na to odezwał się Piotr: „Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyść do siebie po wodzie!”*

#### x1. Słowa Jezusa

*A On rzekł: „Przyjdź!”*

#### d2. Dokonanie cudu

*Piotr wyszedł z łodzi, i krocząc po wodzie, przyszedł do Jezusa. Lecz na widok silnego wiatru uląkł się i gdy zaczął tonąć, krzyknął: „Panie, ratuj mnie!” Jezus natychmiast wyciągnął rękę i chwycił go mówiąc: „Czemu zwątpiłeś, mątej wiary?” Gdy wsiedli do łodzi, wiatr się uciszył.*

#### zz2. Reakcja apostołów

*Ci zaś, którzy byli w łodzi, upadli przed Nim mówiąc: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym”.*

Jezus chodzi po wodzie. Cud ten każe apostołom uznać w Jezusie Syna Bożego. Mojżesz w kontekście przejścia przez Jordan zapowiada, że Bóg będzie kroczył przed Izraelem; por. Pwt 9,3.

## 14) Uzdrawienia w Genezaret Mt 14,34-36

### a. Wstęp

*Gdy się przeprawili, przyszedli do ziemi Genezaret. Ludzie miejscowi, poznaawszy Go, rozestali (posłańców) po całej tamtejszej okolicy, znieśli do Niego wszystkich chorych i prosili, żeby przynajmniej frędzli Jego płaszcza mogli się dotknąć;*

### d. Dokonanie cudu

*a wszyscy, którzy się Go dotknęli, zostali uzdrowieni.*

## 15) Wiara kobiety kananejskiej Mt 15,21-28

### a. Wstęp

*Potem Jezus odszedł stamtąd i podążył w strony Tyru i Sydonu.*

### b. Prośba o cud

*A oto kobieta kananejska, wyszedłszy z tamtych okolic, wołała: „Ulituj się nade mną, Panie, Synu Dawida! Moja córka jest ciężko dręczona przez złego ducha”. Lecz On nie odezwał się do niej ani słowem.*

### y. Słowa apostołów

*Na to podeszli Jego uczniowie i prosili Go: „Odpraw ją, bo krzyczy za nami”.*

### x. Słowa Jezusa

*Lecz On odpowiedział: „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela”.*

### b. Prośba o cud

*A ona przyszła, upadła przed Nim i prosiła: „Panie, dopomóż mi!”*

### c. Odpowiedź Jezusa

*On jednak odparł: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić psom”.*

### b1. Prośba o cud

*A ona odrzekła: „Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn, które spadają ze stołu ich panów”.*



**c1. Odpowiedź Jezusa**

*Wtedy Jezus jej odpowiedział: „O niewiasto, wielka jest twoja wiara;*

**d. Dokonanie cudu**

*niech ci się stanie, jak chcesz”.* *Od tej chwili jej córka była zdrowa.*

Jezus okazuje miłosierdzie kobiecie kananejskiej. W Pwt 10,18-19 jest mowa o tym, że Bóg miłuje również cudzoziemców: „On wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom, miłuje cudzoziemca”.

**16) Uzdrawienia nad jeziorem Mt 15,29 -31****a. Wstęp**

*Stamtąd podążył Jezus dalej i przyszedł nad Jezioro Galilejskie. Wszedł na górę i tam siedział. I przyszły do Niego wielkie tłumy, mając z sobą chromych, ułomnych, niewidomych, niemych i wielu innych, i położyli ich u nóg Jego,*

**d. Dokonanie cudu**

*a On ich uzdrowił.*

**g. Reakcja ludzi**

*Tłumy zdumiewały się widząc, że niemi mówią, ułomni są zdrowi, chromi chodzą niewidomi widzą. I wielbiły Boga Izraela.*

Tłumy widzą cuda Jezusa, zdumiewają się i wielbią Boga. W Pwt 10,21-11,7 Mojżesz przypomina Izraelitom cuda, które widzieli w czasie wyjścia z Egiptu oraz na pustyni, i wzywa lud do służenia Bogu, który jest jego chwałą (por. Pwt 10,21).

**17) Drugie rozmnożenie chleba Mt 15,32-39****a. Wstęp**

*Lecz Jezus przywołał swoich uczniów i rzekł: „Żal mi tego tłumu! Już trzy dni trwają przy Mnie, a nie mają co jeść. Nie chcę ich puścić zgłodniałych, żeby kto nie zasłabł w drodze”.*

**y. Słowa apostołów**

*Na to rzekli Mu uczniowie: „Skąd tu na pustkowiu weźmiemy tyle chleba, żeby nakarmić takie mnóstwo?”*

**x. Słowa Jezusa**

*Jezus zapytał ich: „Ile macie chlebów?”*

**y1. Słowa apostołów**

*Odpowiedzieli: „Siedem i pięć rybek”.*

**d. Dokonanie cudu**

*Polecił ludowi usiąść na ziemi; wziął siedem chlebów i ryby, i odmówiwszy dziękczynienie, połamał, dawał uczniom, uczniowie zaś tłumom.*

**f. Komentarz ewangelisty**

*Jedli wszyscy do sytości, a pozostałych ułamków zebrano jeszcze siedem pełnych koszów. Tych zaś, którzy jedli, było cztery tysiące mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci.*

**h. Zakończenie**

*Potem odprawił tłumy, wsiadł do łodzi i przybył w granice Magedan.*

Jezus cudownie karmi lud na pustyni. W wymienionym już tekście Pwt 10,21-11,7 Mojżesz przypomina cuda Boga na pustyni (ale manna nie jest wspomniana).

**18) Przemienienie Jezusa Mt 17,1-8****a. Wstęp**

*Po sześciu dniach Jezus wziął ze sobą Piotra, Jakuba i Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno.*

**d. Dokonanie cudu**

*Tam przemienił się wobec nich.*

**zz. Reakcja apostołów**

*Wtedy Piotr rzekł do Jezusa: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza”.*

**d1. Dokonanie cudu**

*Gdy on jeszcze mówił, oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!”*

### **zzł. Reakcja apostołów**

*Uczniowie, słysząc to, upadli na twarz i bardzo się złąkli.*

#### **x. Słowa Jezusa**

*A Jezus zbliżył się do nich, dotknął ich i rzekł: „Wstańcie, nie lękajcie się!”*

#### **h. Zakończenie**

*Gdy podnieśli oczy, nikogo nie widzieli, tylko samego Jezusa.*

Jezus objawia trzem apostołom swoją ukrywaną przed ludźmi chwałę. Bóg przez Mojżesza zapowiada: „skryję przed nimi swe oblicze” (Pwt 31,17).

## **19) Uzdrawienie epileptyka Mt 17,14 -21**

### **a b. Wstęp i prośba o cud**

*Gdy przyszli do tłumu, podszedł do Niego pewien człowiek i padając przed Nim na kolana, prosił: „Panie, zlituj się nad moim synem! Jest epileptykiem i bardzo cierpi; bo często wpada w ogień, a często w wodę. Przeprowadziłem go do Twoich uczniów, lecz nie mogli go uzdrowić”.*

#### **c. Odpowiedź Jezusa**

*Na to Jezus odrzekł: „O, plemię niewierne i przewrotne! Jak długo jeszcze mam być z wami; jak długo mam was cierpieć? Przeprowadźcie mi go tutaj!”*

#### **d. Dokonanie cudu**

*Jezus rozkazał mu surowo, i zły duch opuścił go. Od owej pory chłopiec odzyskał zdrowie.*

#### **y. Słowa apostołów**

*Wtedy uczniowie zbliżyli się do Jezusa na osobności i pytali: „Dlaczego my nie mogliśmy go wypędzić?”*

#### **x. Słowa Jezusa**

*On zaś im rzekł: „Z powodu małej wiary waszej. Bo zaprawdę powiadam wam: Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarno gorczycy, powiecie tej górze: «Przesuń się stąd tam!», a przesunie się. I nic niemożliwego nie będzie dla was”.*

## 20) Niewidomi pod Jerychem Mt 20,29 -34

### a. Wstęp

*Gdy wychodzili z Jerycha, towarzyszył Mu wielki tłum.*

### b. Prośba o cud

*A oto dwaj niewidomi, którzy siedzieli przy drodze, słysząc, że Jezus przechodzi, zaczęli wołać: „Panie, ulituj się nad nami, Synu Dawida!” Tłum nastawał na nich, żeby umilkli; lecz oni jeszcze głośniej wołali: „Panie, ulituj się nad nami, Synu Dawida!”*

### c. Odpowiedź Jezusa

*Jezus przystanął, kazał ich przywołać i zapytał: „Cóż chcecie, żebym wam uczynił?”*

### b1. Prośba o cud

*Odpowiedzieli Mu: „Panie, żeby się oczy nasze otworzyły”.*

### d. Dokonanie cudu

*Jezus więc zdjęty litością dotknął ich oczu, a natychmiast przejrżeli i poszli za Nim.*

Niewidomi uzdrowieni poszli za Jezusem. W księdze Jozuego przełożeni mówią do ludu, który za arką przymierza ma przejść przez Jordan: „Tak więc pozncie drogę, którą macie iść” (Joz 3,4).

## 21) Uzdrawienia w świątyni Mt 21,14-17

### c. Dokonanie cudu

*W świątyni podeszli do Niego niewidomi i chromi, i uzdrowił ich.*

### xx. Reakcja niewierzących

*Lecz arcykapłani i uczeni w Piśmie - widząc cuda, które uczynił, i dzieci wołające w świątyni...*

### x. Słowa Jezusa

*A Jezus im odpowiedział...*

### h. Zakończenie

*Z tym ich zostawił...*

## 22) Nieurodzajne drzewo figowe Mt 21,18 -22

### a. Wstęp

*Wracając rano do miasta, odczuł głód. A widząc drzewo figowe...*

### d. Dokonanie cudu

*I rzekł do niego: „Niechże już nigdy nie rodzi się z ciebie owoc!”  
I drzewo figowe natychmiast uschło.*

### y. Słowa apostołów

*A uczniowie, widząc to, pytali ze zdumieniem: „Jak mogło drzewo figowe tak od.razu uschnąć?”*

### x. Słowa Jezusa

*Jezus im odpowiedział...*

Jezus rzuca klątwę na drzewo, które symbolizuje Izraela. Jozue rzuca klątwę na każdego, kto by chciał odbudować Jerycho; por. Joz 6,26.

## 2. Wnioski z analizy struktury

Z analizy struktury opowiadań o cudach wynika, że występują w nich – ale nie w każdym przypadku - następujące elementy strukturalne: a.Wstęp; a1. Drugi wstęp; a2. Rozwinięcie wstępu; b. Prośba o cud; b1. Dodatkowa prośba; c. Odpowiedź Jezusa; c1. Druga odpowiedź Jezusa; d. Dokonanie cudu; d1. Dokonanie drugiego cudu; x. Słowa Jezusa; x1. Drugie słowa Jezusa; e. Polecenie po uzdrowieniu; f. Komentarz ewangelisty; g. Reakcja ludzi; h. Zakończenie; xx. Reakcja niewierzących; y. Słowa apostołów; y1. Drugie słowa apostołów; zz. Reakcja apostołów; zz1. Druga reakcja apostołów; zz2. Trzecia reakcja apostołów.

A zatem elementów tych jest dwadzieścia. Niektóre z nich z konieczności powtarzają się częściej, jak np. wstęp, prośba o cud, dokonanie cudu. Jednak w żadnym opowiadaniu nie powtarzają się te same elementy. Nie ma jakiegos ścisłego schematu opowiadania. Nawet dwa opowiadania o rozmnożeniu chleba posiadają nieco inne struktury.

Czego nie ma w opowiadaniach o cudach? Nie ma tła historycznego oraz nie ma psychologicznego pogłębienia bohaterów. Niekiedy Mateusz pisze o lęku względnie radości świadków, ale nie pisze na temat przeżyć uzdrowionych. Pod tym względem Mateusz upadabnia się do opowiadań o cudach znajdujących się w Pięcioksięgu.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że opowiadanie o cudownym wydarzeniu lub komentarz do niego w Mt w jakimś sensie odpowiada w przeważającej liczbie przypadków kolejnemu cudownemu wydarzeniu, albo tekstowi mówiącemu o cudach w Pięcioksięgu lub księdze Jozuego. W kilku przypadkach więcej niż jedno opowiadanie cudowne w Mt odpowiada jednemu tekstowi o cudach w Pięcioksięgu. A tylko w czterech przypadkach na dwadzieścia dwa opowiadanie cudowne w Mt nie odpowiada żadnemu cudowi lub tekstowi o cudach w Pięcioksięgu lub księdze Jozuego. Oto relacje Mateuszowych opowiadań o cudach z Pięcioksięgiem i księgą Jozuego:

- 1) Mt 8,1-4 - Wj 24,1-8
- 2) Mt 8,5-13 - Wj 24,9-11
- 3) Mt 8,14-17 - -
- 4) Mt 8,23-27 - Wj 34,10
- 5) Mt 8,28-34 - Wj 34,10
- 6) Mt 9,1-8 - Wj 34,10
- 7) Mt 9,18-26 - Wj 34,10
- 8) Mt 9,27-31 - Wj 34,10
- 9) Mt 9,32-34 - Wj 34,10
- 10) Mt 12,9-14 - Lb 16
- 11) Mt 12,22-37 - Lb 16,30
- 12) Mt 14,13-21 - Pwt 8,3
- 13) Mt 14,22-33 - Pwt 9,3
- 14) Mt 14,34-36 - -
- 15) Mt 15,21-28 - Pwt 10,18-19
- 16) Mt 15,29-31 - Pwt 10,21-11,7
- 17) Mt 15,32-39 - Pwt 10,21-11,7
- 18) Mt 17,1-8 - Pwt 31,17
- 19) Mt 17,14-21 - -
- 20) Mt 20,29-34 - Joz 3,4
- 21) Mt 21,14-17 - -
- 22) Mt 21,18-22 - Joz 6,26

## Zakończenie

Wbrew przyjętej opinii o schematyczności opowiadań o cudach należy podkreślić, że są one zadziwiająco zróżnicowane pod względem struktury – biorąc pod uwagę ich zwięzłość i niewielką liczbę słów. Można powiedzieć, że Mateusz bardzo uważał, aby nie powtórzyć schematu istniejącego już opowiadania. Odkrycie połączeń tematycznych opowiadań o cudach w Mt z tematem cudów w kolejnych tekstach w Pięcioksięgu

i Księdze Jozuego wskazuje na to, że ewangelista redagował swoje opowiadania w relacji do wspomnianych tekstów. Tak duża liczba tych połączeń świadczy, że nie mogą być przypadkiem. Mateusz zamieszczając w swojej Ewangelii jakiś cud stara się zasugerować, że jest on wypełnieniem zapowiedzi znaków i cudów danych przez Boga Mojżeszowi względnie, że znak i cud, który miał miejsce w czasie wyjścia oraz w czasie podboju ziemi obiecanej, spełnił się w czasie działalności Jezusa. Według koncepcji Mateusza działalność Jezusa jest nowym wyjściem i nowym podbojem ziemi obiecanej<sup>6</sup>, a zatem to, co miało miejsce w czasach Mojżesza i Jozuego powinno powtórzyć się – i rzeczywiście w jakimś sensie się powtórzyło – w czasach Jezusa. Mateusz nie opisuje cudów Jezusa szczegółowo, nie pogłębia psychologicznie występujących w nich osób, nie przykłada wagi do okoliczności; dla niego ważne jest tylko spełnienie się zapowiedzi, podobieństwo wydarzeń. W opisie swoim zamieszcza on tylko to, co wskazuje na relację z wyjściem i podbojem ziemi obiecanej. Opowiadanie rozbudowane, barwne, byłoby piękniejsze, ale byłoby mniej przydatne dla celów typologii, mogło by zacierać cechy typologiczne. A zatem zwiężłość Mateuszowych opowiadań o cudach, którą później naśladowali Marek i Łukasz, nie wynika z przyjętych, znanych w ówczesnej literaturze schematów, ale z typologii wyjścia i podboju ziemi obiecanej.

## Summary

It is emphasized that the narratives of miracles in Matt are very sober and schematic and this fact is usually explained by a literary genre. It is claimed that Matthew used the scheme of miracle's narratives known in his time. But it does not me convince. We know that the accounts of Jesus' miracles in Gospel of John are of other literary form: they are developed and psychologically deep. Furthermore it is not truth that the narratives in Matt are schematic. With the help of detailed analysis of all Matthew's narratives of miracles I try to define the elements of these narratives. It turned out that there are twenty elements in these narratives – obviously not all in each of them. So it is hurt to speak of some scheme used by Matthew. I also have looked links or similarities between these narratives and the miracle narratives in the Pentateuch and the Book of Joshua. I have found such the links in 18 cases on 22. It is important that aforementioned similarities are found in the same order in Matt and in

---

<sup>6</sup> Por. A. Kowalczyk, *Rodzaj literacki Ewangelii Mateusza*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 1996, 1, s. 115-153.

Pentateuch and Book of Joshua. It not be an coincidence. It should be affirmed that Matthew placed the miracle narratives in his Gospel in relation to the similar miracle's narratives in the Pentateuch and the Book of Joshua. It is linked to Moses and Joshua typology that characterizes all his Gospel. According to him Jesus is a new Moses a new Joshua and His miracles should be similar to the miracles of them, or should be fulfilled the prophecies of the miracles. The accounts of the miracles in Matt are sober because the evangelist wants the reader to concentrate on these elements that link the Gospel's narrative to the narrative in the Pentateuch and the Book of Joshua. The narrative developed would blackout the typological sense of the miracle. Then the very reason of the soberness of Matthew's accounts is not literary genre but Moses and Joshua typology.



Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI

## **CHRZEŚCIJAŃSKIE WCHODZENIE DO KRÓLESTWA NIEBIESKIEGO NA PODSTAWIE JEZUSOWEGO WEZWANIA „WCHODŹCIE PRZEZ CIASNĄ BRAMĘ! ...” (MT 7,13-14).**

### **Wstęp**

Na kartach Ewangelii znajdujemy wiele wypowiedzi Jezusa na temat możliwości i sposobu „wchodzenia” do królestwa niebieskiego. Jezus często o tym poucza, podając warunki i udzielając wskazówek do realizacji tego najważniejszego dla Jego wyznawców celu. Jedną z takich wypowiedzi jest wezwanie zawarte w Mt 7,13-14:

<sup>13</sup> *Wchodźcie przez ciasną bramę!*

*Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi na zatracenie,*

*a liczni są ci, którzy przez nią wchodzą.*

<sup>14</sup> *Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a nieliczni są tacy, którzy je znajdują.*

### **1. Granice perykopy i jej miejsce w kontekście**

Tekst Mt 7,13-14 stanowi część Jezusowego kazania na górze (5,1-7,29). Sytuacja, w której Jezus wygłasza swoją naukę, jest opisana w dwóch wierszach wprowadzających: 5,1-2. Ten krótki fragment wskazuje podmiot mowy - Jezusa, Jego pozycję - „usiadł” (*kathisantos autou*), a także miejsce - „wszedł na górę” (*anebē eis to oros*) i słuchaczy - tłumy i Jego uczniowie (*hoi ochloi* i *hoi mathētai autou*). Wskazane okoliczności

nie zmieniają się w ciągu całej mowy. Perykopa 7,13-14 różni się jednak od swego bezpośredniego kontekstu pod względem słownictwa, formy i tematyki.

W odróżnieniu od w. 12, w ww. 13-14 widzi się obecność czasowników wyrażających ruch: *eiserchomai* (wejść) - dwa razy w wierszu 13 (*eiselthate, eiserchomenoi*); *apagein* (prowadzić) – w wierszach 13 i 14 (*apagousa*) i *heuriskein* (znaleźć, jako dojść do tego, czego się szuka) – w wierszu 14 (*heuriskontes*). Ponadto tekst zawiera rzeczowniki typowe dla tego właśnie fragmentu, które łączą się w pewnym sensie z wymienionymi czasownikami: *pylē* (brama), *hodos* (droga), *apōleia* (zatrącenie) i *dzōē* (życie). Brama i droga są charakteryzowane za pomocą przymiotników, które nie występują nie tylko w bezpośrednim kontekście, ale również w żadnej innej części Ewangelii Mateuszowej: *pylē - stenē* (ciasna) i *plateia* (szeroka); *hodos - eurychoros* (przestronna) i *tethlimmenē* (wąska; gramatycznie imiesłów przymiotnikowy).

W wierszu 12, za pomocą wynikającej z doświadczenia życiowego mądrościowej reguły („złota reguła”) Jezus naucza, jakie postępowanie wobec bliźniego pociąga za sobą wypełnienie prawa Starego Testamentu. W tekście wierszy 13-14 mamy natomiast do czynienia z językiem przenośnym: Jezus zachęca do wchodzenia przez ciasną bramę, które gwarantuje osiągnięcie życia.

Fragment następny (ww. 15-20) podobny jest do wierszy 13-14 pod względem formy, jednak stanowi inną jednostkę tematyczną: Jezus wzywa do zdystansowania się od „fałszywych proroków” i daje kryterium do rozpoznania ich („Poznacie ich po ich owocach” [w. 16a]).

Traktowanie tekstu Mt 7,13-14 jako oddzielną jednostkę literacką odpowiada także koncepcjom całościowej struktury kazania na górze<sup>1</sup> i sugerowane jest również przez wewnętrzną strukturę literacką logionu.

<sup>1</sup> Zob. np. A. Denaux, *Der Spruch von den zwei Wegen im Rahmen des Epilogs der Bergpredigt (Mt 7,13-14 par. Lc 13,23-24). Tradition und Redaktion*, w: *Logia: Les Paroles de Jésus*, ed. J. Delobel, BETL LIX, Leuven 1982, s. 305-307; R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, s. 175-176. 181-182; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Mt 1-7 (EKK 1/1), Zürich 1985, 185-187; K. Stock, *Discorso della montagna Mt 5-7. Le beatitudini*, Roma 1997<sup>2</sup>, s. 5-8.

## 2. Struktura perykopy

Logion Mt 7,13-14 rozpoczyna się wezwaniem, które stanowi podstawowe wyrażenie wypowiedzi. Po wezwaniu następuje jego podwójna motywacja. Schemat jest następujący:

|       |  |                      |
|-------|--|----------------------|
| 13.a. | <i>Eiselthate dia tēs stenēs pulēs!</i>              | A                    |
| b.    | <i>hoti plateia hē pulē kai eurychōros hē hodos</i>  | B B <sub>1</sub>     |
| c.    | <i>hē apagousa eis tēn apōleian</i>                  | B <sub>2</sub>       |
| d.    | <i>kai polloi eisin hoi eiserchomenoi di' autēs;</i> | C                    |
| 14.a. | <i>ti stenē hē pulē kai tethlimmenē hē hodos</i>     | B' B' <sub>1</sub> ' |
| b.    | <i>hē apagousa eis tēn dzōēn</i>                     | B' <sub>2</sub> '    |
| c.    | <i>kai oligoi eisin hoi heuriskontes autēn.</i>      | C'                   |

W wezwaniu (w. 13a), w formie pozytywnej trybu rozkazującego aorystu (*eiselthate*), Jezus zwraca się bezpośrednio do swoich słuchaczy i wzywa do wchodzenia przez ciasną bramę (*dia tēs stenēs pylēs*). Następne wersety (13bcd.14) zawierają argumentację owego trybu rozkazującego. Opisują dwa obrazy, z których każdy przedstawia bramę i drogę. Opis pierwszego obrazu (13bcd), rozpoczęty od *hoti*, powtarza się symetrycznie w prezentacji drugiego obrazu w wierszu 14 wprowadzonym przez *ti*, tworząc w ten sposób paralelizm antyetyczny o schemacie BCB'C'.

Elementy B i B' mówią o istnieniu bramy i drogi oraz charakteryzują je. Najpierw, z użyciem przymiotników (raz - *tethlimmenē* - part. perf. pass. w funkcji syntaktycznej przymiotnika), opisane są ich rozmiary (B<sub>1</sub>: *plateia* [„szeroka”] - *eurychōros* [„przestronna”] ~ B'<sub>1</sub>': *stenē* [„ciasna”] - *tethlimmenē* [„wąska”]), potem ich funkcja (B<sub>2</sub>: *apagousa eis tēn apōleian* [„prowadzi na zabicie”] ~ B'<sub>2</sub>': *apagousa eis tēn dzōēn* [„prowadzi do życia”]). Paralelizm dostrzegalny jest także wewnątrz elementów B<sub>1</sub> i B'<sub>1</sub>'. Ponadto w B<sub>1</sub> pierwszy człon charakteryzowany jest przez aliterację (*plateia hē pylē*) a drugi przez homoioteleuton (*eurychōros he hodos*). Powyższy fakt podkreśla w przedstawionym obrazie jedność bramy i drogi.

Elementy C i C', które rozpoczynają się od *kai*, mówią o zachowaniu się ludzi w sytuacjach nakreślonych przez dwa obrazy. Symetria przeciwna pomiędzy *polloi ... hoi eiserchomenoi* („liczni ... którzy wchodzą” [C]) i *oligoi ... hoi heuriskontes* („nieliczni ... którzy znajdują” [C']) odpowiada charakterystkom dwóch bram i dwóch dróg: szeroka - cia-

sna/przestronna - wąska ( $B_1$ - $B_1'$ ) oraz końcowemu rezultatowi wyboru jednej albo drugiej: zatracenie - życie ( $B_2$ - $B_2'$ ).

Wyrażenia oznaczone jako  $B_2$  i  $B_2'$  podają podstawowy argument dwóch motywacji. Termin *apōleia*, który definiuje rezultat przejścia szerokiej bramy i przestronnej drogi, nadaje pierwszej motywacji charakter negatywny. Natomiast słowo *dzōē*, które określa wynik przejścia bramy/drogi ciasnej/wąskiej nadaje pozytywnej charakter drugiej motywacji.

Zwrot *di' autēs* (C) pod względem gramatycznym może być łączony z *hē pylē* lub *hē hodos*<sup>2</sup>. Razem z imiesłowem *eiserchomenoi* wskazuje, w jaki sposób owi „liczni” (*polloi*) idą na zatracenie, mianowicie: wchodząc przez szeroką bramę/przestronną drogę.

Zaimek *autēn* w C', z punktu widzenia gramatyki, można umieszczać w relacji bądź to do *hē pylē*, bądź do *hē hodos*, bądź też do *hē dzōē*, jednak kompozycja całego logionu sugeruje raczej związek z *hē dzōē* ( $B_2'$ ). Powyższe spostrzeżenie opiera się przede wszystkim na porównaniu dwóch obrazów.

W pierwszym obrazie „liczni” idą na zatracenie, „ponieważ” (*hoti causale*) brama jest szeroka i droga przestronna. Wejście *di' autēs* nie wymaga żadnego wysiłku. Jest łatwe. Opis drugiego obrazu rozpoczyna się od przysłówkowego *ti* w sensie eksklamacyjnym („jakże”). W ten sposób została podkreślona przede wszystkim trudność przejścia przez bramę/drogę. Przyczyną, że „nieliczni znajdują (*autēn*)” (C') jest fakt, iż brama jest ciasna i droga wąska. Problemem nie jest znalezienie bramy/drogi, lecz przejście przez nią, ponieważ jest wąska/ciasna. Aby osiągnąć cel, to jest życie (*dzōē*), nie wystarcza znaleźć bramę/drogę, lecz konieczne jest przejście. Owo „znalezienie” (C') odnosi się zatem do „życia” i wyraża czynność późniejszą w stosunku do „przejścia”, które zawarte jest implicite w elemencie C', jednak przed „znalezieniem”.

Celem przedstawienia dwóch obrazów jest chęć przekonania do wchodzenia przez ciasną bramę (A: w. 13a). Jezus zachęca swoich słuchaczy, aby nie postępowali tak, jak postępują „liczni” wybierając szeroką bramę i przestronną drogę, lecz jak postępują „nieliczni”, którzy przechodzą przez ciasną bramę i kroczą wąską drogą. „Liczni” postępują tak a nie inaczej, ponieważ brama jest szeroka a droga przestronna ( $B_1$ ). Motywem

<sup>2</sup> W Mt można znaleźć podobne użycie *dia* właśnie z *hodos*: *di' allēs hodou anechōrēsan eis tēn chōran autōn* („inną drogą udali się do swojej ojczyzny”) (2,12); Por. anche W. Haubeck - H. von Siebenthal, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte*, Gießen 1997, s. 37.

postępowania „nielicznych” nie są rozmiary bramy i drogi, lecz cel, którym jest życie (B<sub>2</sub>’).

W pierwszym obrazie jest więc relacja pomiędzy *di’ autēs* z C i elementem B<sub>1</sub> (*hē pylē* lub *hē hodos*). W drugim natomiast zaimek *autēn* z C’ odnosi się do *hē dzōē* w członie B<sub>2</sub>’. Dostrzeżone relacje jednoczą jeszcze bardziej kompozycję perykopy<sup>3</sup>.

Ostatnie spostrzeżenie dotyczące struktury wybranego tekstu, które daje także argument potwierdzający relację *di’ autēn* (C’) z *tēn dzōēn* (B<sub>2</sub>’), dotyczy inkluzji, która zamyka cały logion. Tworzą ją: tryb rozkazujący *eiselthate* („wchodźcie”) (A) i wyrażenie *hoi heuriskontes autēn* („je znajdują”) (C’). W Mt 7,13-14 chodzi zatem o zachętę do wchodzenia przez ciasną bramę, ażeby być wśród tych, którzy znajdują życie.

### 3. Porównanie synoptyczne

Tekst Mt 7,13-14 ma swoją paralelę w Łk 13,23-24:

<sup>23</sup> *Raz ktoś Go zapytał: Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni? On rzekł do nich:*

<sup>24</sup> *Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli.*

---

<sup>3</sup> Opinie tłumaczy i komentatorów są raczej odmienne od wyżej zaprezentowanej. Por. chociażby polskie przekłady W. Prokulskiego w BT lub M. Wolniewicza w BP („... którzy ją znajdują”). Dla J. Gnili ( *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg 1986, 269) *di’ autēs* (w. 13d) odnosi się do *hē pylē* a *autēn* (w. 14c) do *hē hodos*. Za relacją *autēn* (w. 14c) z *hē dzōē* (w. 14b) opowiada się H. Giesen (*Christusnachfolge als Weg zum Heil: zum mathäischen Verständnis des Logions vom engen Tor [Mt 7,13f]*, w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautzenberg, ed. C. Mazer, K. Müller, G. Schmalenberg, Gießen 1994, s. 268-269), jednakże dojście do takiej konkluzji argumentuje jedynie trochę na poziomie analizy semantycznej a nie studium struktury. A. Sand (*Das Evangelium nach Mathäus*, Regensburg 1986, s.150-151) w wyjaśnieniu tekstu mówi: „Komu uda się przejście, ten znajdzie życie”, ale w tłumaczeniu w. 14 ma: „(...) którzy ją (drogę) znajdują”. Por. także M.-J. Lagrange, *Evangelie selon Saint Matthieu*, Paris 1948<sup>8</sup>, 150; U. Luz, dz. cyt., s. 395; B. M. Newman – P. C. Stina, *A Translator’s Handbook on the Gospel of Matthew*, London 1988, s. 211-212. W przypadku niektórych języków nie można z przetłumaczonego tekstu wnioskować, jak tłumacz go zrozumiał, ponieważ wszystkie trzy rzeczowniki są, tak samo jak w greckim, rodzaju żeńskiego (np. w języku francuskim i włoskim).

Dla dokładniejszego uchwycenia podobieństw i różnic między tymi dwoma tekstami pomocne jest umieszczenie ich obok siebie.

| <i>Mt</i>   | <i>Łk</i>  |
|---|--|
| <p>13 <u>Eiselthate</u><br/> <u>dia tēs stenēs pylēs!</u><br/> <u>hoti plateia hē pylē</u><br/> <u>kai eurychōros hē hodos</u><br/> <u>hē apagousa eis tēn apōleian</u><br/> <u>kai polloi eisin</u><br/> <u>hoi eiserchomenoi di' autēs;</u><br/> 14 <u>ti stenē hē pylē</u><br/> <u>kai tethlimmenē hē hodos</u><br/> <u>hē apagousa eis tēn dzōēn</u><br/> <u>kai oligoi eisin</u><br/> <u>hoi heuriskontes autēn.</u></p> | <p>23 <u>Eipen de tis autō, Kyrie,</u><br/> <u>ei oligoi hoi sōdzomenoi? ho</u><br/> <u>de eipen pros autous,</u><br/> 24 <u>agōnidzesthe eiselthein</u><br/> <u>dia tēs stenēs thyras,</u><br/> <u>hoti</u><br/><br/> <u>polloi, legō hymin,</u><br/> <u>dzētēsousin eiselthein</u><br/><br/> <u>kai</u><br/> <u>ouk ischysousin.</u></p> |

Wśród podobieństw należy najpierw wskazać na fakt rozpoczynania się logionów Jezusa (w Łk od w. 24) od wezwania w formie trybu rozkazującego i użycia wspólnego słownictwa: *eiselthein*, *dia tēs stenēs*. Ta sama jest również idea obydwu wyrażen: konieczność przejścia przez ciasną bramę.

Każdy z tekstów podaje następnie motywację czynności wchodzenia. Rozpoczyna się od *hoti* causale i zawiera inne słowa wspólne: *polloi*, *eiselthein* i *kai*, za pomocą których wyrażona została ta sama myśl: wielu nie wchodzi przez ciasną bramę.

Przymiotnik *oligoi*, który w Ewangelii Mateuszowej znajduje się w samej wypowiedzi Jezusa, autor trzeciej Ewangelii umieścił w pytaniu wprowadzającym zadany przez anonimową osobę (w. 23). Ponadto słowo *sōdzomenoi*, w tym samym pytaniu, odpowiada wyrażeniu *hē apagousa eis dzōēn* tekstu mateuszowego.

Pomiędzy omawianymi tekstami istnieją także znaczące różnice. W kontekście Łukasza wypowiedź Jezusa jest odpowiedzią na pytanie o liczbę zbawionych (13,23). W Łukaszej Ewangelii Jezus wzywa, nie tak jak u Mateusza do wejścia (*eiselthate*), lecz do usiłowania, do zmagania się, by wejść (*agōnidzesthe eiselthein*). Na określenie bramy Łukasz używa terminu *thyra*.

W tekście Mateuszowym motywacja jest podwójna w formie paralelizmu antytetycznego. Są dwie bramy i dwie drogi. Łukasz nie wspomina nic o drogach i mówi tylko o jednej bramie. Według prezentacji Mateusza są więc dwie możliwości, spośród których należy wybrać tę drugą - bramę ciasną. U Łukasza nie ma takiej możliwości wyboru - błędnego lub słusznego. Chodzi o problem wejścia lub nie wejścia, czyli pozostania na zewnątrz (por. w. 25). Ten fakt wyjaśnia obecność czasownika *agōnidzesthai* („usiłować”, „zмагаć się”) w trybie rozkazującym. Ponieważ jedyna brama jest ciasna, wszystko koncentruje się na możliwości wejścia, aby być zbawionym<sup>4</sup>. Niepowodzenie polega na *nie wejściu* („... liczni ... nie będą mogli” [w. 24]). U Mateusza natomiast wysiłek konieczny do przejścia przez ciasną bramę musi być poprzedzony wyborem pomiędzy nią a bramą szeroką. Niepowodzenie w tym przypadku polega najpierw na błędnym wyborze.

W pierwszej Ewangelii motywacja, za pomocą dwóch obrazów pokazuje również, co oznacza wejście przez jedną lub drugą bramę: zatrącenie lub życie.

W motywacjach istnieje także różnica w użyciu czasów czasowników. O ile Mateusz stosuje czas teraźniejszy (*apagousa* [2 razy], *eisin hoi eiserchomenoi*, *eisin hoi heuriskontes*), o tyle Łukasz czas przyszły (*dzētēsousin*, *ischysousin*), który podkreśla perspektywę eschatologiczną perykopy<sup>5</sup>.

Niektóre podobieństwa i różnice pomiędzy Mateuszową i Łukaszową prezentacją wypowiedzi Jezusa można wyjaśnić odwołując się do wyników analiz przeprowadzonych metodą diachroniczną. W niniejszym przypadku można przyjąć, że zarówno Mateusz jak i Łukasz wzięli logion o bramie ze źródła Q, to znaczy ze zbioru słów Jezusa, jednak każdy z nich przepracował go według własnych kryteriów. W ten sposób pierwszy ewangelista dodał obraz o dwóch drogach i motywacji nadał formę paralelizmu antytetycznego. Łukasz natomiast poprzedził oryginalny logion opowiadaniem wprowadzającym<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. J. Jeremias, *pulē, pulōn*, TWNT VI, s. 923.

<sup>5</sup> Por. S. A. Panimolle, *Il discorso della montagna (Mt 5-7)*, Milano 1986, s. 199.

<sup>6</sup> Por. A. Denaux, art. cyt., s. 318. 327-329; R. Parrott, *Entering the Narrow Door (Matt 7,13 / Luke 13,22-24)*, „Forum”, 1989, 5, s. 111-120; H. Giesen, art. cyt., 252-253; M. Dumais, *Le sermon sur la montagne*, Québec 1995, s. 296.

## 4. Analiza tekstu

Interpretacja tekstu przeprowadzana jest według jego struktury. Analizie poddane jest więc najpierw wezwanie a potem dwa obrazy jego motywacji.

### 4.1 Wezwanie (w. 13a)

*eiselthate dia tēs stenēs pylēs*  
*Wchodźcie przez ciasną bramę!*

Słowem, które otwiera wypowiedź Jezusa, jest czasownik *eiserchesthai*. Jego forma, tryb rozkazujący aorystu, przekazuje z reguły ideę rozkazu dla określonej okoliczności<sup>7</sup>. Jego podstawowe znaczenie jest: *wchodzić, wejść do wnętrza* a także *mieć udział w czymś*. W wierszu 13a za pomocą przyimka *dia* wskazane jest także miejsce przejścia: *dia tēs stenēs pylēs*. Nie ma natomiast słowa, które mówiłoby o celu wejścia (z *eis*). Należy go odkryć z kontekstu. Wiersz 14 wyjaśnia, że chodzi o wejście przez ciasną bramę w celu osiągnięcia życia (*dzōē*).

W pierwszej Ewangelii czasownik *eiserchesthai* został użyty 36 razy. Prawie połowa wszystkich zastosowań (14) znajduje się w wypowiedziach Jezusa, które dotyczą wyraźnie wejścia do Królestwa Bożego, określanego jako: „królestwo Boga” (*basileia tou theou*: 19,24), „królestwo niebieskie” (*basileia tōn ouranōn*: np. 5,20; 7,24), „radość pana” (*chara tou kyriou*: 25,21.23), „uczta weselna” (*gamos*: 25,10) i „życie” (*dzōē*: 18,8.9; 19,17). W tym sensie termin *eiserchesthai* jest zastosowany w trzech wielkich mowach Jezusa (kazaniu na górze [5,1-7,29], mowie dla wspólnoty uczniów [18,1-19,1] i mowie końcowej [23,1-26,1], nazywanej także przez niektórych uczonych „mową o przyszłym sądzie”)<sup>8</sup>, a także w Jego dialogu z bogatym młodzieńcem (19,16-22) i w dyskusji z uczniami, która następuje bezpośrednio po owym dialogu (19,23-26).

W Ewangelii Mateuszowej wejście do królestwa Bożego, o którym mówi Jezus, otoczone jest pewnymi warunkami. W 5,20 powiada, że konieczna jest sprawiedliwość, która przewyższa sprawiedliwość uczonych

<sup>7</sup> Por. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990<sup>17</sup>, s. 247 (§ 335b); J. Swetnam, *Il greco del Nuovo Testamento, 1. Morfologia, vol. I: Lezioni*, tł. C. Rusconi, Bologna 1995, s. 430.

<sup>8</sup> Np. D. R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel*, Sheffield 1988, s. 29; odnośnie nazewnictwa zob. także K. Stock, *Discorso della montagna*, s. 1.



w Piśmie i faryzeuszy. Tego rodzaju wypowiedź należy czytać w relacji do Jezusowych *biada* skierowanych do uczonych w Piśmie i faryzeuszy w mowie końcowej, kiedy Jezus upomina ich, że sami nie wchodzą do królestwa niebieskiego i nie pozwalają wejść tym, którzy chcą (23,13). Kontekst sugeruje, że decydującą przeszkodą w wejściu faryzeuszy była ich interpretacja Tory<sup>9</sup>. Również w kazaniu na górze, w perykopie, która następuje po fragmencie 7,13-14, Jezus naucza, że do królestwa Bożego wejdzie tylko ten, kto spełnia wolę Jego Ojca (7,21). Na ten sam warunek, jako warunek podstawowy, wskazuje Jezus w dyskusji z bogatym młodzieńcem: „Jeśli chcesz wejść do życia, zachowaj przykazania” (19,17b). W mowie dla uczniów mówi, że wejście do królestwa niebieskiego nie jest możliwe bez nawrócenia i stania się jak dzieci (18,3). Wielką wartość wejścia do życia podkreśla mówiąc, że warto nawet pozbawić się jednego z członków swego ciała, jeżeli on prowadzi do popełniania grzechów (18,8-9). Swoim uczniom Jezus wyjaśnia, że trudność w wejściu do królestwa Bożego sprawia posiadanie bogactw (19,23-24).

W dwóch przypowieściach mowy końcowej (o dziesięciu pannach [25,1-13] i o talentach [25,14-30]), gdzie jest aluzja do sądu ostatecznego i ucztę mesjańską, możliwość wejścia do królestwa Bożego udzielona jest tym, którzy okazują się tego godni. Panny roztropne były gotowe do wypełnienia swej funkcji, polegającej na wyjściu naprzeciw pana młodego z zapalonymi lampami. Pamiętały o tym, co ważne. „Weszły z nim na ucztę weselną” (*eisēlthon met' autou eis gamous*) (25,10b). Panny, które nie były gotowe i przyszły za późno, nie mogły wejść. Przed nimi „drzwi zamknięto” (*ekleisthē hē thyra*) (25,10c). W przypowieści o talentach, do radości pana (*eis tēn charan tou kyriou*) mogli wejść tylko ci słudzy, którzy pomnożyli powierzone im przez ich pana talenty, którzy okazali się wierni w rzeczach niewielu (*epi oligā*). Zasłużyli na nagrodę dzięki swej roztropności i odpowiedzialności.

W opisie śmierci Jezusa Mateusz przywołuje prorocтва Starego Testamentu, które zapowiadają dzień sądu ostatecznego (Iz 26,19; Ez 37,12; Dn 12,2) i mówi o ciałach świętych zmarłych, którzy zmartwychwstali i „weszli do miasta świętego” (*eisēlthon eis tēn hagian polin*) (Mt 27,53). Ewangelista ukazuje w ten sposób, że śmierć Jezusa wyzwala świętych zmarłych (np. proroków, sprawiedliwych i prześladowanych [por. Mt 23,29-31]) i daje im dostęp do miasta świętego, którym jest Jeru-

<sup>9</sup> Por. H. Weder, *eiserchomai*, EWNT I, s. 974.

zalem niebieskie<sup>10</sup>. Warunkiem wejścia zmarłych do tego miasta jest ich świętość<sup>11</sup>.

Wiersz 7,13a wyraża pewien warunek poprzez zwrot *dia tēs stenēs pulēs* („przez ciasną bramę”). Przejście przez ciasną bramę jest konieczne, aby osiągnąć życie. Słowo *pylē* („brama”) występuje nie tylko w wezwaniu (w. 13a), ale także w dwóch pozostałych elementach struktury perykopy (tj. dwóch obrazach motywacji), dominując w ten sposób w jej tekście. W Ewangelii Mateuszowej termin *pylē* znajdujemy jeszcze tylko w 16,18, w określeniu metaforycznym *pylai hadou* („bramy piekелne”, dosł. „bramy hadesu”), symbolizującym moc niszczącego imperium śmierci, przed którym Jezus będzie bronił swój Kościół<sup>12</sup>. W innych pismach nowotestamentalnych słowo *pylē* występuje sześć razy i oznacza bramę miasta (Łk 7,12; Dz 9,24; 16,13; Hbr 13,12), świątyni (Dz 3,10) i więzienia (Dz 12,10).

Termin *pylē* znajdujemy wiele razy w LXX. Najczęściej oddaje on hebrajskie *šā'ar* i określa bramę obozu Izraelitów na pustyni (Wj 32,26.27), bramę świątyni (np. Ez 8,14; 1Krn 23,19), a przede wszystkim bramę miasta (np. Pwt 22,24; Sdz 9,35.44; Ne 2,24).

Jako określenie bramy miejskiej *pylē* odnosi się nie tylko do wejścia do miasta lub jakiegoś otworu w murze, który to wejście umożliwia, lecz bardzo często do wielkiej budowli bramowej, która miała swoją bramę - drzwi wejściowe (*hē thyra tēs pylēs* [Sdz 9,35]), pomieszczenia lub nisze (*ta thee tēs pylēs* [Ez 40,10]), pomieszczenie górne (*hyperōon tēs pylēs* [2 Sm 19,1]), dach (*to dōma tēs pylēs* [2 Sm 18,24]), a także plac (*hē plateia tēs pylēs* [2 Krn 32,6]).

W sensie metaforycznym LXX używa terminu *pylē* między innymi w takich określeniach jak „bramy śmierci” (Ps 9,14; 107,18; Hi 38,17), „bramy hadesu” (Iz 38,10), „bramy sprawiedliwości” (Ps 117,19), czy też „brama nieba” (Rdz 28,17).

Dla zrozumienia znaczenia metafory bramy w logionie Jezusa z Mt 7,13-14 wydaje się być ważne zwrócenie uwagi na rolę, jaką brama pełni w rzeczywistości. Możliwy zakres semantyczny słowa *pylē* oraz sam

<sup>10</sup> Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II*, Freiburg 1986, s. 476.

<sup>11</sup> Również w LXX znajdujemy *eiserchesthai* w zdaniach mówiących o wejściu do świątyni lub do miasta świętego uwarunkowanym świętością czystością rytualną i sprawiedliwością (p.e. 2 Krn 29,16; Ps 117,20; Iz 26,2); por. J. Schneider, *eiserchomai*, TWNT II, s. 674.

<sup>12</sup> Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II*, s. 64; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20* (NEB 1/1), Würzburg 1991, s. 151-152.

tekst Mt 7,13-14 sugeruje ograniczenie się w wymienianiu głównych funkcji bramy do bramy miejskiej.

Brama miasta była jedynym miejscem, w którym przekraczali mur ci, którzy chcieli wyjść lub wejść. Ze swoimi pomieszczeniami, ujęciem wody (zob. np. 2 Sm 23,15-16) i ze swoim placem była miejscem spotkań i komunikacji tak dla stałych mieszkańców jak i dla obcych, na przykład kupców i podróżnych<sup>13</sup>. W starożytych miastach palestyńskich, które budowane były z reguły bardzo ciasno, przestrzeń w bramie lub bezpośrednio przy niej była miejscem odpoczynku i zabawy (np. Rdz 19,1; 2 Sm 18,24; por. Mt 11,16-17) oraz wygłaszania mów (np. Rdz 34,20; Ps 9,15; Jr 17,19). Ruch bramowy sprawiał, że brama była także dobrym miejscem dla uprawiania handlu (np. Ne 13,15-22; 2 Kri 7,1.18). Brama miasta była również miejscem działalności instytucji społecznych i politycznych. Teksty biblijne mówią, że w bramie odbywały się zgromadzenia ludu (np. Ne 8,1-8; por. Rdz 34,20-24) i rady starszych (np. Jdt 10,6; Prz 31,23) oraz, że w bramie siadał król, aby słuchać proroków, udzielać instrukcji i wygłaszać mowy (np. 1 Kri 22,10; 2 Krn 32,6-8)<sup>14</sup>. Ponadto brama była miejscem sądu (np. Pwt 21,19-20; Am 5,10.12.15), a w niektórych przypadkach również miejscem kultu (2 Kri 23,8). Można zatem stwierdzić, że z bramą wiązały się podstawowe elementy życia społecznego. W bramie toczyło się życie publiczne w jego wielorakich aspektach. Brama była jego centrum.

W tekście Mt 7,13a Jezus wzywa do wejścia „przez ciasną bramę” (*dia tēs stenēs pylēs*). Przymiotnik *stenos* występuje w NT tylko w Mt 7,13a.14a i Łk 13,24. Szesnaście razy obecny jest w LXX. Kilka razy charakteryzuje miejsce (np. Lb 22,26; 2 Kri 6,1; Iz 49,20), kilka razy wskazuje na przeszkody i trudności wewnętrzne lub zewnętrzne w życiu. Na przykład, w Iz 39,20 wyrażenie *hydōr stenon* odczytywane dosłownie mówi o niewielkiej (zbyt małej) ilości wody, rozumiane natomiast w sensie metaforycznym wskazuje na pewien ucisk zewnętrzny lub depresję wewnętrzną w życiu („woda, która jest pita w ucisku i strachu”)<sup>15</sup>. Podobnie wypowiedź *chronos stenos* w Jr 37,7 można rozumieć jako czas ucisku (por. Hi 18,11; 1 Kri 13,6; 1 Krn 21,13).

<sup>13</sup> Por. C. H. J. de Geus, *De Israëlische stad*, Kampen 1984, s. 37-39; Z. Herzog, *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern*, tł. M. Fischer, Mainz am Rhein 1986, s. 160-161.

<sup>14</sup> Por. Z. Herzog, dz. cyt., s. 163; F. Vollmar, *Die Stadt im alten Israel*, München 1990, s. 143.

<sup>15</sup> G. Bertram, *stenos*, TWNT VII, s. 605.

Zastosowanie przymiotnika *stenos* w LXX pozwala przyjąć, że w ustach Jezusa w Mt 7,13a ten termin oznacza pewne trudności, z którymi jest związane wejście przez bramę. Mogą one dotyczyć zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego aspektu ludzkiego życia.

Wyrażone za pomocą trybu rozkazującego wezwanie do wejścia przez ciasną bramę i podkreślenie przy tym trudności, które temu wejściu towarzyszą, spowodowało konieczność podania motywacji dla oczekiwanego i odpowiedniego postępowania i dla konkretnej aktywności słuchaczy. Motywacja, która następuje zaraz po wezwaniu, pomaga także rozwiązać trudności interpretacyjne spowodowane wielością możliwości skojarzeń z terminem *pylē*, mogących się rodzić w umyśle tych, którzy to słowo usłyszeli.

## 4.2 Motywacja (ww. 13b-14)

Motywacja, która ma skłonić do wchodzenia przez ciasną bramę, jest podwójna i wyrażona poprzez dwa obrazy.

### 4.2.1 Pierwszy obraz (w. 13bcd)

*hoti plateia hē pylē kai eurychōros hē hodos  
hē apagousa eis tēn apōleian  
kai polloi eisin hoi eiserchomenoi di' autēs;  
Ponieważ szeroka jest brama i przestronna droga,  
która prowadzi na zatracenie,  
a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą.*

#### 4.2.1.1 Szeroka brama i przestronna droga (w. 13b)

Opis pierwszego obrazu rozpoczyna się od *hoti* causale wskazującego, że słowa następujące podają wyjaśnienie lub motywację opartą na ewidentnym fakcie. Tym faktem jest istnienie bramy i drogi. Droga (*hodos*) dodana do bramy jest elementem nowym, nie wspomnianym w wezwaniu (w. 13a).

W Nowym Testamencie słowo *hodos* występuje 101 razy, z tego 22 razy w Ewangelii Mateuszowej. Zastosowane zostało w sensie rzeczowym oraz jako metafora pewnego sposobu życia lub postępowania: „droga życia” (zob. np. Rz 3,16-18; 1 Kor 4,17; Jk 1,8)<sup>16</sup>.

Obraz drogi był dobrze znany już w Starym Testamencie. Należał do symboliki „wyjścia” (exodusu Izraelitów). Droga była długa i trudna. Izra-

<sup>16</sup> Por. M. Völkel, *hodos*, EWNT II, s. 1200-1204.

el wszedł na tę drogę odpowiadając na wezwanie swojego Boga i zawierając Mu. Musiał ją przejść, aby wejść do ziemi obiecanej. Obraz drogi użyty został także w odniesieniu do prawa, które uznawane było jako odślaniające wskazania proponowane przez JHWH Jego ludowi. Stary Testament mówi jednak nie tylko o drodze wyznaczonej przez Boga, lecz także o tej, która nie odpowiada woli JHWH. Hagiografowie piszą, na przykład, o drodze sprawiedliwych (Ps 1,6; Prz 4,18), a także o drodze grzeszników (Ps 1,1) i bezbożnych (Prz 4,19), o drogach sprawiedliwości (Prz 12,28) i o drodze prawdy (Ps 119/118/,30), a także o drodze kłamstwa (Ps 119/118/,29).

Ewangelista Mateusz kładzie w usta Jana Chrzciciela słowa wzięte z proroctwa Izajasza (40,3): „Przygotujcie drogę Panu” (*Hetoimasate tēn hodon kyriou* [Mt 3,3]). Odpowiedzią na Janowe wezwanie powinno być nawrócenie, to znaczy zejście z drogi grzechu, wyznanie grzechów i nowe życie, które przynosi owoce odpowiadające owemu nawróceniu (por. Mt 3,6.8)<sup>17</sup>.

W Mt 21,32 Jezus mówi do arcykapłanów i starszych ludu, że Jan Chrzciciel przyszedł „drogą sprawiedliwości” (*en hodō dikaiosunēs*), lecz oni mu nie uwierzyli. Zwrot „droga sprawiedliwości” odnosi się w tym tekście do sposobu życia i działania, który odpowiada woli Bożej<sup>18</sup>. Droga sprawiedliwości jest wskazana przez Boga. Ona prowadzi do zbawienia. W Mt 22,16 nazwana została „drogą Boga” (*hē hodos tou theou*), to znaczy, że jest drogą nakreśloną przez Boga lub drogą, która prowadzi do Boga.

Na uwagę zasługuje także użycie terminu *hodos* w Dz 9,2 i J 14,4-6. Łukasz opowiada o intencji Szawła, aby udać się do Damaszku i uwięzić oraz przyprowadzić do Jerozolimy „zwolenników drogi” (*tēs hodou ontas*) uczniów Pańskich. Słowo *hodos* oznacza w tym kontekście postępowanie zgodne z zasadami i praktykami chrześcijańskimi. Chodzi o drogę życia chrześcijańskiego.

W J 14,4-6 Jezus określa siebie samego jako drogę, która prowadzi do Ojca. Ludzie znają drogę do Ojca o ile znają Jezusa, w którym objawił się Ojciec. Jeżeli Jezus jest drogą, to i wiara, która jest odpowiedzią na ob-

---

<sup>17</sup> W podobnym sensie należy rozumieć znaczenie terminu „droga” w słowach proroka Malachiasza (3,1) zacytowanych przez Jezusa w Jego stwierdzeniu odnośnie Jana: „Oto Ja posyłam mego wysłanica przed Tobą aby przygotował Twoją drogę (*tēn hodon sou*) przed Tobą” (Mt 11,10).

<sup>18</sup> Por. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21-28,20* (NEB 1/2), Würzburg 1994<sup>2</sup>, s. 204.

jawienie Ojca w Jezusie, może być rozumiana jako droga do Ojca. Wiara obejmuje zarówno zjednoczenie z Jezusem, jak i ciągle nowe szukanie Go i w tym sensie jest czymś żywotnym i dynamicznym, zasadą ciągłego bycia w drodze<sup>19</sup>.

Powyższa analiza motywu drogi pokazuje, że obraz drogi, podobnie jak obraz bramy, był często stosowany w Starym Testamencie i dobrze znany zarówno w czasach Jezusa jak i ewangelisty. Droga jest symbolem specyficznego sposobu życia i aspektu duchowego ludzkiej egzystencji<sup>20</sup>. Ewangelia Mateuszowa mówi o drodze, która prowadzi do Boga i która jest drogą zbawienia.

Inny problem w interpretacji pierwszego obrazu prezentowanego w Mt 7,13bcd tkwi w określeniu relacji pomiędzy bramą i drogą. Niektórzy uczeni są zdania, że brama jest na początku drogi, która prowadzi na zatracenie (w. 13c)<sup>21</sup>. Taki porządek może być sugerowany przez następstwo dwóch motywów w samym tekście (najpierw brama, potem droga). Inni egzegeci proponują porządek przeciwny: Brama jest na końcu drogi. Droga prowadzi do bramy, przez którą wchodzi się na zatracenie<sup>22</sup>. Według obydwu powyższych hipotez przejście przez bramę i przejście drogi stanowią dwie różne czynności. Według opinii wielu biblistów dwa zjednoczone ze sobą motywy bramy i drogi mają jednak funkcję synonimiczną. Obydwa odnoszą się do jednej i tej samej czynności pójścia na zatracenie<sup>23</sup>.

Każda z przedstawionych wyżej hipotez ma swoje argumenty, mimo to najbardziej słuszna wydaje się być hipoteza ostatnia. Dla znalezienia rozwiązania bardziej przekonującego, trzeba jednak uczynić jeszcze kilka wyjaśnień.

<sup>19</sup> Por. J. Blank, *The Gospel According to St. John*, Vol. 2, tł. M. J. O'Connell, New York 1981, s. 59; J. Gnllka, *Johannesevangelium* (NEB 4), Würzburg 1993<sup>4</sup>, s. 112-113.

<sup>20</sup> Por. D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible), Genève 1981, s. 177; S. Grasso, *Il vangelo di Matteo*, Roma 1995, s. 214.

<sup>21</sup> W. Haubeck – H. von Siebenthal, dz. cyt., s. 37; zob. także H. Giesen, art. cyt., s. 254.

<sup>22</sup> Np. J. Jeremias, *pulē*, TWNT VI, s. 922; H. Giesen, art. cyt., s. 253.

<sup>23</sup> Tak np. W. Michaelis, *hodos*, TWNT V, s. 72; D. Marguerat, dz. cyt., s. 177; W. D. Davies – D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Vol. I, Edinburgh 1988, s. 698; R. Guelich, *The Sermon on the Mount*, Dallas 1988, s. 388; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1990<sup>7</sup>, s. 230.

Droga prowadząca do miasta przechodziła przez bramę. Kto chciał wejść do miasta, musiał przejść przez bramę idąc drogą. Przejście bramy zakładało więc przejście drogi w bramie określanej jako „droga bramy” lub „droga bramowa” (hebr. *derek hašša 'ar*; gr. *hē hodos tēs pylēs*).

Zwrot *derek hašša 'ar* występuje w Biblii Hebrajskiej czternaście razy. Cztery razy użyty jest w relacji do bramy miasta i dziesięć w relacji do bramy świątyni. Tylko w Ez 44,1 konieczne jest przetłumaczenie go: „droga, która prowadzi do bramy”. W 2 Sm 15,2 i Ez 42,15 taki przekład jest możliwy. W pozostałych tekstach *derek hašša 'ar* należy rozumieć jako „droga, która jest w bramie” i konsekwentnie „przejść przez drogę bramy” jako „przejść przez bramę” (np. 2 Kri 11,19; Jr 52,7; Ez 46,9)<sup>24</sup>. W przypadku Mt 7,13b można zatem potwierdzić, że zestawione ze sobą motywy bramy i drogi wiążą się z jedną i tą samą czynnością wejścia na zatracenie (inaczej w w. 14, gdzie chodzi o wejście do życia) - przejścia bramy idąc drogą.

Uczyniona wcześniej analiza semantyczna terminów bramy i drogi pokazuje jednak, że te motywy nie mogą być traktowane jako zwyczajne synonimy. Ich funkcje raczej uzupełniają się wzajemnie. Brama stoi na granicy dwóch przestrzeni. Daje możliwość przejścia z jednej do drugiej. Motyw bramy łączy się więc z podjęciem decyzji przejścia - lub też nie - przez bramę. Brama wyraża więc pewien aspekt statyczny i aspekt przejściowości. Decyzja przejścia przez tę czy inną bramę nie jest jednak jednorazowa, lecz musi być powtarzana wiele razy w ciągu życia w zależności od sytuacji, to znaczy w ciągu kroczenia drogą, która jest symbolem życia i sposobu ludzkiego postępowania. W tym kontekście można powiedzieć, że droga symbolizuje „życiową podróż” i stąd też motyw drogi w analizowanym obrazie wskazuje na pewien aspekt dynamiczny, aspekt trwania.

Brama, o której mówi wiersz 13b, jest szeroka (*plateia*) a zatem różna od tej z wezwania (w. 13a), która jest ciasna. Przymiotnik *platys* znaczy „szeroki”, „przestrenny”. Mt 7,13b jest jedynym tekstem nowotestamentalnym, w którym ten przymiotnik występuje. Cztery razy natomiast pojawia się forma żeńska *plateia* jako rzeczownik oznaczający plac lub szeroko-

---

<sup>24</sup> Wzdłuż drogi w wielkiej bramie miejskiej znajdowały się często sklepy, pomieszczenia dla straży i dla celników. Droga w bramie była z reguły pokryta dachem. Ponad drogą, pomiędzy dwiema wieżami, znajdowały się pomieszczenia, które służyły do przechowywania broni i artykułów żywnościowych, a także jako pokoje dla straży - podobnie jak pomieszczenia na dole, wzdłuż drogi w bramie (por. C. H. J. de Geus, dz. cyt., s. 41; Z. Herzog, dz. cyt., s. 96; F. Volkmar, dz. cyt., s. 26-29).

ką, otwartą drogę. W LXX formy przymiotnika *platys* pojawiają się częściej i odpowiadają tam formom hebrajskiego *rāhāb*, który oznacza „szeroki”, „rozległy”, „nieograniczony”.

Znaczenie podobne do *platys* ma przymiotnik *eurychōros*, który w Mt 7,13b charakteryzuje drogę. *Eurychōros* znaczy „przestronny”, „szeroki”, z implikacją „miły”, „życzliwy”<sup>25</sup>. W Nowym Testamencie występuje tylko w Mt 7,13b, sześć razy zaś w LXX, gdzie zastosowany został, na przykład, dla wskazania na przestronność miejsca (Ps 31[30],9), czy też, razem z terminem *platys*, dla wskazania na szerokość i przestrzenność rzek i kanałów nawadniających ziemię (Iz 33,21).

Przymiotnik *plateia*, jako epitet bramy, wskazuje na pewną jej nieograniczoną wielkość. Termin ten sugeruje, że nie ma żadnych ograniczeń w przechodzeniu przez nią. Podobnie przymiotnik *eurychōros* podkreśla szerokość drogi. Oydwa terminy, *plateia* przed *hē pylē* i *eurychōros* przed *hē hodos*, podpowiadają, że aby przekroczyć tę bramę i przejść tę drogę nie potrzeba żadnego wysiłku, żadnej pracy i żadnej troski. Nie ma także problemów z pomyleniem tej bramy i tej drogi z jakąś inną bramą i inną drogą. Przejście przez tę bramę i tę drogę bardziej pociąga niż przekroczenie innej bramy i przejście innej drogi<sup>26</sup>.

#### 4.2.1.2 Prowadzi na zatracenie (w. 13c)

Wiersz 13c prezentuje inny element charakterystyczny pierwszego obrazu. Forma czasownikowa *apagousa* może odnosić się do szerokiej bramy jak i do przestronnej drogi (w. 13b). Czas teraźniejszy imiesłowu wskazuje na trwanie wyrażonej przez czasownik czynności.

Podstawowe znaczenie *apagein* to: „odprowadzać”, „prowadzić do”. W pierwszej Ewangelii czasownik ten występuje pięć razy: dwa razy w 7,13-14 (*apagousa*) i trzy razy w opisie męki w odniesieniu do Jezusa, jako przedmiotu czynności (zawsze *apagon* /ind. ao. act. 3pl./ [26,57; 27,2.31]).

W Mt 7,13 po imiesłowie *apagousa* jest zwrot *eis tēn apōleian* („na zatracenie”), który wskazuje, dokąd prowadzi szeroka brama / przestronna droga. W Ewangelii Mateuszowej rzeczownik *apōleia* pojawia się

<sup>25</sup> Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. K. Aland - B. Aland, Berlin 1988<sup>6</sup>, s. 659.

<sup>26</sup> Por. D. Marguerat, dz. cyt., s. 178; W. D. Davies - D. C. Allison, dz. cyt., s. 697; H. Weder, *Die „Rede der Reden”. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich 1994<sup>3</sup>, s. 236.



jeszcze tylko w 26,8, gdzie uczniowie jako *apōleia* określają czynność kobiety, która wylała na głowę Jezusa flakonik drogiego olejku (*eis ti hē apōleia hautē*, BT: „Na co takie marnotrawstwo”). *Apōleia* oznacza w tym kontekście marnotrawstwo, czynność, która pokazuje brak znajomości wartości danej rzeczy (por. Mk 14,4).

W innych tekstach nowotestamentalnych *apōleia* ma zawsze znaczenie zguby, zatracenia wiecznego. *Apōleia* jest karą dla bezbożnych (por. np. 2 P 2,3), dla chciwców i fałszywych nauczycieli (por. Dz 8,20; 2 P 3,7) i dla wrogów krzyża Chrystusowego (por. Flp 3,18-19). *Apōleia* oznacza to, co jest całkowicie przeciwne życiu wiecznemu, zbawieniu przygotowanemu przez Boga dla tych, którzy mają wiarę i walczą o nią (por. Flp 1,27-30; Hbr 10,39).

Zwrot „iść na zatracenie” (*eis apōleian hypagein*) występuje w Ap 17,8.11 wskazując przeznaczenie bestii, o której mówi się, że „była i nie ma jej”, została unicestwiona przez sąd Boży. Pójście na zatracenie jest w tym kontekście Apokalipsy śmiercią drugą i wieczną, której idą naprzeciw ci, którzy nie przyjęli słowa Bożego, którzy odmówili podporządkowania własnego życia woli Bożej i których imiona nie są zapisane w księdze życia (por. Ap 20,14-15 a także 3,3-5)<sup>27</sup>.

W oparciu o powyższą analizę cały zwrot *hē apagousa eis tēn apōleian* (w. 13c) można interpretować następująco: Szeroka brama/przestronna droga prowadzi zawsze (part. pres.) na zatracenie, to znaczy w kierunku całkowicie przeciwnym do tego, który prowadzi do życia (w. 14b). Postępowanie przechodzących przez tę właśnie bramę i drogę nie jest zgodne z wolą Bożą. Wejście przez szeroką bramę i przestronną drogę łączy się z pozbawieniem się prawdziwego życia, ze zmarnotrawieniem tego życia z powodu braku znajomości jego wartości. Zatracenie, do którego prowadzi szeroka brama i przestronna droga, jest wieczne. Jest ono całkowitym przeciwieństwem zbawienia. Jest karą dla niewiernych i złych<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Por. E. Schick, *The Revelation of St. John*, Vol. 2, tł. W. Kruppa, New York 1981, s. 60; M. Conti, *La via della beatitudine e della rovina secondo il Salmo I*, Ant 61/1, 1986, s. 36.

<sup>28</sup> Według J. D. M. Derretta (*The Merits of the Narrow Gate*, JSNT, 1982, 15, s. 20-29) bramę ciasną i szeroką należy rozumieć jako dwie bramy w murze jednego miasta. W szerokiej bramie są celnicy, którzy chcą „ograbić” wchodzących przez tę bramę ze wszystkimi ich dobrami. *Apōleia* oznacza więc stratę finansową. Jezus zaprasza natomiast do wchodzenia przez ciasną bramę, gdzie nie ma celników. Ze względu na małe rozmiary nie da się przez tę bramę wnieść wszystkiego. Do wejścia do królestwa Bożego bez ryzyka

#### 4.2.1.3 Liczni wchodzą przez nią (w. 13d)

Ostatni człon wiersza 13 zawiera stwierdzenie Jezusa, że liczni są ci, którzy wchodzą przez szeroką bramę, idąc przestronną drogą. Przyimek *dia*, który - jak już zostało skonstatowane przy analizie struktury literackiej Mt 7,13-14 - może odnosić się zarówno do bramy jak i do drogi, wskazuje tu ideę pośrednictwa bramy i drogi.

Ideę pośrednictwa przypisaną bramie i drodze wykorzystał Jezus, gdy według autora czwartej Ewangelii samo określa siebie jako bramę (10,9) i drogę (14,6). Jezus przedstawia się jako pośrednik zbawienia (10,9: „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie [*di' emou*], będzie zbawiony”) i jako pośrednik do Ojca (16,6: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie [*di' emou*]”).

Przymiotnik *polloi* („liczni”) użyty w przeciwieństwie do *oligoi* („nieliczni”) w 7,14c informuje, że szeroka brama / przestronna droga jest wybierana przez większość. Wynika to z faktu, że jest łatwa. Przekroczenie jej nie wymaga trudu. Możliwe jest dla wszystkich bez żadnych ograniczeń. Szeroka brama / przestronna droga, rozumiana w sensie metaforycznym w kontekście życia i sposobu postępowania, była dla ludzi z pewnością wielką pokusą<sup>29</sup>.

Pierwszy obraz prezentowany w M 7,13bcd, który stanowi pierwszą część motywacji wezwania Jezusa w 7,13a, ma charakter zdecydowanie negatywny. Taki charakter nadaje mu termin „zatrącenie” w wierszu 13c. Słowa o szerokiej bramie (i przestronnej drodze) (w. 13bcd) po słowach o bramie ciasnej (w. 13a) mówią, że człowiek staje przed koniecznością wyboru jednej z dwóch możliwości. Przeróżające konsekwencje przejścia przez szeroką bramę powinny zniechęcać do takiego wyboru. Łatwość

utrąty czegokolwiek jest zatem konieczna mądrość i roztropność, które pomogą rozpoznać, co jest zbyteczne i nie tak ważne. Hipoteza Derretta jest być może interesująca, jednak nie do zaakceptowania, przede wszystkim, dlatego że w Mt 7,13-14 dwie bramy prowadzą do dwóch różnych miejsc; por. K. Stock, *Jesus - K nder der Seligkeit. Betrachtung zum Matth us-Evangelium*, Innsbruck 1986, s. 65; W. D. Davies – D. C. Allison, dz. cyt., s. 698; H. Giesen, art. cyt., s. 258-259; H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Mineapolis 1995, s. 252.

<sup>29</sup> Historia opisana w Biblii pokazuje, że sposób życia nacechowany złem wybierało zawsze wielu. Ludzie rzeczywiście dobrzy byli raczej w mniejszości. Zob. np. Rdz 6; Wj 23,2; 1 Kri 19,10; Ez 9,8-10 (por. także np. W. D. Davies – D. C. Allison, dz. cyt., s. 698-699; H. Giesen, art. cyt., s. 259-260).

przejścia przez szeroką bramę i kroczenia przestronną drogą oraz popularność wyboru właśnie tej możliwości powodują, że taki wybór ma wielką siłę pociągającą i, skoro konsekwencją jest wieczne zatracenie, jest dla ludzi bardzo niebezpieczny. Wszystko razem wzięte daje motywację dla imperatywu: „Wchodźcie przez ciasną bramę” (w. 13a).

#### 4.2.2 Drugi obraz (w. 14)

*ti stenē hē pylē kai tethlimmenē hē hodos  
hē apagousa eis tēn dzōēn  
kai oligoi eisin hoi heuriskontes autēn.  
Jakże ciasna jest brama i wąska droga,  
która prowadzi do życia,  
a nieliczni są ci, którzy je znajdują.*

##### 4.2.2.1 Ciasna brama i wąska droga (w. 14a)

Drugi obraz, jako druga część motywacji wezwania z wiersza 13a, stanowi również drugą część paralelizmu antytetycznego, utworzonego przez obydwa obrazy. Rozpoczyna się on od przysłówkowego *ti*, które, przed przymiotnikiem *stenē* i imiesłowem *tethlimmenē*, ma sens esklamacyjny i stąd oddane zostało przez „jakże”.

Do motywu ciasnej bramy, znanego już z w. 13a, został dołączony motyw wąskiej drogi. Imiesłów bierny *tethlimmenē* (part. perf. pass.) jest formą czasownika *thlibein*, którego podstawowe znaczenie jest „uciskać”, „ściskać”, „czynić ciasnym, wąskim”. W pierwszej Ewangelii występuje tylko w 7,14. W innych tekstach nowotestamentalnych dwa razy występuje w stronie czynnej w znaczeniu „uciskać”, „prześladować” (Mk 3,9; 2 Tes 1,6) i siedem razy w stronie biernej w sensie: „być uciskanym, dręczonym i prześladowanym z powodu wiary” (np. 2 Kor 1,6; 7,5; Hbr 11,37).

Cztery razy w Ewangelii Mateuszowej występuje spowinowacony z czasownikiem *thlibein* rzeczownik *thlipsis*, który przyjmuje zawsze sens udręki, ucisku. W 13,21 został zastosowany w wyjaśnieniu przypowieści o siewcy. Jezus mówi tam o ucisku (*thlipsis*) i prześladowaniu (*dióghmos*) z powodu słowa (*dia ton logon*), którym człowiek słuchający słowa i przyjmujący je z radością, nie mający jednak w sobie korzenia i będący niestałym, nie jest w stanie się oprzeć i szybko się załamuje (por. Mk 4,17). Trzy pozostałe teksty, w których występuje *thlipsis* znajdują się w mowie końcowej Jezusa (24,9.21.29). Słowo *thlipsis* służy w nich do opisanego bólu i nieszczęść, które nastąpią przed paruzją. Cierpliwość i wierność Ewangelii, okazane w czasie takich prób, gwaran-

tują zbawienie (por. 24,13). Na końcu wszystkich nieszczęść, jako ich dopełnienie, nastąpi „ucisk wielki” (*thlipsis megalē*) (24,21; por. Mk 13,19), nazywany później „uciskiem owych dni” (*hē thlipsis tōn hēmerōn ekeinōn*) (24,29; Mk 13,24). Na bazie przytoczonych powyżej tekstów można powiedzieć, że Mateusz widzi ścisły związek pomiędzy uciskiem, określanym jako *thlipsis*, a prześladowaniem i sytuacją eschatologiczną chrześcijan<sup>30</sup>.

Łukasz w Dziejach Apostolskich opowiada, jak Paweł i Barnaba głosili Ewangelię „umacniając dusze uczniów, zachęcając do wytrwania w wierze, bo przez wiele ucisków (*diapollōn thlipseōn*) trzeba nam wejść (*eiselthein*) do królestwa Bożego” (14,22). Uciski są więc konieczne, aby być zbawionym, a tym, co pomaga je znosić, jest niezachwiana wiara.

Z treści listów Pawłowych wynika, że uciski i utrapienia towarzyszą życiu apostołskiemu i chrześcijańskiemu. Polegają na rozmaitych trudnościach i prześladowaniach z powodu przyjęcia słowa Bożego i świadectwa danego życiem wiernym Chrystusowi (por. np. Ef 3,13; 1 Tes 1,6; 2 Tes 1,4-6). Według Pawła niewielkie utrapienia obecnego czasu gotują wiernym chwałę wieczną (por. 2 Kor 4,17)<sup>31</sup>.

Autor czwartej Ewangelii dotyka obydwu aspektów *thlipsis*, to znaczy prześladowań i utrapień wierzących oraz wielkich prób, które poprzedzają wydarzenie paruzji, widząc w prześladowaniach, których przedmiotem jest wspólnota chrześcijańska, podobnie jak w męce Jezusa, próbę eschatologiczną, która antycypuje i urzeczywistnia zwycięstwo (por. 16,21.33 a także Ap 7,14).<sup>32</sup>

Studium terminów *thlibein* i *thlipsis* pokazuje, iż należą one do pola semantycznego „ucisku” i „prześladowania”. Wyrażenie *tethlimmenē hē hodos* („wąska droga”) można więc rozumieć jako definicję życia chrześcijańskiego i postępowania wiernego Ewangelii, którym towarzyszą różnorakie trudności, utrapienia i prześladowania. Czas *perfectum* imiesłowu wskazuje, że chodzi o czynność przeszłą, której skutki trwają. Treść *tethlimmenē* odnosi się więc ciągle do życia tych, którzy starają się wprowadzić w czyn Ewangelię Chrystusa.

<sup>30</sup> Zastosowanie *thlipsis* w kontekście proroctwa o udręce i próbie eschatologicznej potwierdzają także niektóre teksty LXX, np. Dn 12,1; Ab 3,16; So 1,15. Por. również A. J. Mattill, *The Way of Tribulation*, JBL 98/4, 1979, s. 531-535; W. D. Davies – D. C. Allison, dz. cyt., s. 700; H. Giesen, art. cyt., s. 261-262.

<sup>31</sup> Por. H. Schlier, *thlibō*, TWNT III, s. 142-143; J. Kremer, *thlipsis*, EWNT II, s. 378-379.

<sup>32</sup> Por. A. J. Mattill, art. cyt., s. 535-537.

Skoro dla Mateusza istnieje związek pomiędzy utrapieniami doczesnymi chrześcijan a ich przyszłością eschatologiczną - co zostało stwierdzone wcześniej - wąskość drogi jest zatem znakiem rozpoczętych z Chrystusem czasów ostatecznych. Kroczenie zaś wąską drogą należy już do czasu zbawienia<sup>33</sup>. Z takim rozumieniem *tethlimmenē hē hodos* zgadza się zwrot poprzedzający *stenē hē pylē* („ciasna brama”). Pewne potwierdzenie powyższej interpretacji dają dwie kolejne frazy wiersza 14.

#### 4.2.2.2 Prowadzi do życia (w. 14b)

Tekst mówi, że ciasna brama/wąska droga prowadzi do życia (*eis tēn dzōēn*). W pierwszej Ewangelii termin *dzōē* występuje siedem razy. We wszystkich tekstach, nie uwzględniając wiersza 14b, oznacza życie wieczne, które jest przeciwieństwem wiecznego zatracenia (por. np. 18,8,9; 19,16; 25,46). Wyrażenia „mieć życie wieczne” (19,16) lub „wejść do życia” (19,17) są w Ewangelii Mateusza synonimami zwrotów „wejść do królestwa niebieskiego” (*eis tēn basileian tōn ouranōn*) (19,23) lub „wejść do królestwa Bożego” (*eis tēn basileian tou theou*) (19,24)<sup>34</sup>. Ciasna brama/wąska droga prowadzi zatem do miejsca wiecznego przeznaczenia, będącego całkowitym przeciwieństwem tego, do którego prowadzi szeroka brama/przestronna droga<sup>35</sup>. Przez ciasną bramę i wąską drogę dochodzi się do prawdziwego życia w królestwie Bożym.

#### 4.2.2.3 Nieliczni je znajdują (w. 14c)

Przymiotnik *oligoi* („nieliczni”) jest antonimem *polloi* („liczni”) w wierszu 13d. Zgodnie z wynikami spostrzeżeń w analizie struktury literackiej Mt 7,13-14 zaimek *autēn* nie odnosi się ani do bramy, ani do drogi, lecz do życia. W tym miejscu można dołączyć jeszcze jeden argument dla powyższej tezy.

Ani w Nowym Testamencie, ani w Biblii Greckiej Starego Testamentu (LXX) nie występuje czasownik *heuriskein* („znaleźć”) z rzeczownikiem *pylē* lub *hodos*, lub ich zaimkiem, jako gramatycznym dopełnieniem. W LXX natomiast zastosowano *heuriskein* z dopełnieniem *dzōē* (życie) (Prz 21,21). Tekst stwierdza, że kto kroczy drogą sprawiedliwości i dobroci (*hodos dikaiosynēs kai eleēmosynēs*), znajdzie życie i chwałę (*heurēsei dzōēn kai doksan*). Ponadto w Prz 4,22 hagiograf naucza, że

<sup>33</sup> Por. U. Luz, dz. cyt., s. 397-398; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg 1986, s. 270-271; H. Giesen, art. cyt., s. 261-263; S. Grasso, dz. cyt., s. 214.

<sup>34</sup> Por. teksty paralelne: Mk 9,43.45.47; 10,17.23.

<sup>35</sup> Por. analizę terminu *apagousa* uczynioną nieco wcześniej (w. 13c).

że słowa mądrości są życiem (*dzōē*) dla tych, którzy je znajdują (*tois heuriskousin*). To znaczy: kto znajduje słowa mądrości, ten znajduje życie.

W dwóch miejscach Ewangelii Mateuszowej (10,39 i 16,25) Jezus mówi o znalezieniu życia. Obydwa teksty podają jeden z warunków bycia uczniem Jezusa, używając prawie tego samego słownictwa: „Kto stara się znaleźć (*heurōn*: 10,39)/Kto chce zachować (*thelē sōsai*: 16,25)/swoje życie (*tēn psychēn autou*), straci je (*apolesei autēn*), a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je (*heurēsei autēn*)”. Życie, o którym mówią te dwa teksty, określone w nich nie jako *dzōē*, lecz jako *psychē*, jest najpierw życiem ziemskim, doświadczeniem ludzkiego życia. Stracone z powodu Chrystusa, jest potem znajduwane u Boga w nowy sposób, jako życie, które nie może być utracone - życie wieczne<sup>36</sup>. Takie rozumienie Mt 10,39 i 16,25 sugerują również teksty paralelne w Ewangelii Łukasza i Jana.

W Łk 17,33 inne są niektóre terminy. Przede wszystkim w drugiej części zdania nie ma *hē psychē* i *heurisei autēn*, lecz *dzōogonēsei autēn* („zachowa je”). Autor czwartej Ewangelii w paralelnej wypowiedzi Jezusa nie mówi więcej o życiu (*psychē*) znalezionym, lecz o życiu (*psychē*) zachowanym „na życie wieczne” (*eis dzōēn aiōnion*) (12,25).

W Ewangelii Mateusza czasownik *heuriskein* występuje również z dopełnieniem, które jest synonimem życia wiecznego i królestwa Bożego (11,29: ukojenie dla dusz)<sup>37</sup> lub rzeczą, z którą porównane zostało królestwo niebieskie (13,44: skarb ukryty w roli; 13,46: drogocenna perła).

Powyższa analiza z przykładami innych tekstów potwierdza jeszcze raz, że w Mt 7,14c nie chodzi o znalezienie bramy lub drogi, lecz życia. Ono jest celem, do którego prowadzi ciasna brama i wąska droga.

W pierwszej Ewangelii znalezienie (*heuriskein*) czegoś poprzedzone jest często aktywnym szukaniem (np. 7,7.8; 18,12-13). Nie jest tak w przypadku skarbu ukrytego w roli, do którego podobne jest królestwo niebieskie (13,44). Skarb został znaleziony niespodziewanie, bez szukania, i jego wartość, podobnie jak wartość perły (13,46), przewyższa wszystko. Obydwie przypowieści (o skarbie i perle) chcą powiedzieć o znalezieniu nieoczekiwanych darów nadprzyrodzonych. Takim samym darem jest właśnie znalezienie życia po przejściu ciasnej bramy i wąskiej drogi. Jest ono nagrodą za poniesione trudy i wyrzeczenia, odpłatą, która przewyższa zasługi (por. np. 19,29: „Każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci

<sup>36</sup> Por. R. Schnackenburg, *Mathäusevangelium 1,1-16,20*, 98; H. Giesen, art. cyt., s. 269.

<sup>37</sup> Por. 1 P 1,9; Hbr 3,11-4,11 a także R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, s. 106.

lub siostry, (...) stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” [*kai dzōēn aiōnion klēronomēsei*]).

Przymiotnik *oligoi* na początku wiersza 14b wskazuje zatem na niewielką liczbę tych, którzy znajdują życie. Jednakże kontrast z *polloi* (w. 13d) nie służy do dogmatycznego stwierdzenia, że tylko nieliczni będą zbawieni. W pierwszej Ewangelii jest wprawdzie sugestia takiej idei (22,14: „(...) wielu jest powołanych, lecz mało wybranych”), jednak są także słowa mówiące przeciwnie (np. 8,11: „(...) wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu (...) w królestwie niebieskim”; 20,28: Syn Człowieczy przyszedł „(...) dać swoje życie na okup za wielu”). Zaakcentowanie, że nieliczni znajdują życie, należy zatem traktować jako przekonywujący element motywacji, jako silną zachętę do wysiłku w przechodzeniu przez ciasną bramę, tak jakby rzeczywiście nieliczni byli, którzy to czynią. W wyrażeniu tego typu można widzieć charakterystyczną dla wezwań i zachęt semicką hiperbolę<sup>38</sup>.

Drugi obraz przedstawiony w Mt 7,14, który wyjaśnia, że brama, o którą chodzi w wierszu 13a, jest bramą do życia wiecznego i sygnalizuje trudności w jej przejściu, daje motywację pozytywną imperatywu z wiersza 13a.

#### 4.3 Rezultat analizy

Kompozycja logionu Mt 7,13-14, zamknięta inkluzją *wchodzić* (13a) - *znaleźć* (14c), sprawia, że sens wezwania (w. 13a) można odczytać dopiero po analizie całego tekstu dwóch wierszy. Teraz więc dopiero można skonkludować, o jaką bramę w tym wezwaniu chodzi i co jest celem przejścia przez nią? Co oznacza, że brama jest ciasna i dlaczego użyta jest forma trybu rozkazującego?

---

<sup>38</sup> W. D. Davis – D. C. Allison (dz. cyt., s. 700-701) dają przykład z Miszny Qidd 1,10: „Kto wypełni jedno przykazanie, temu się dobrze powiedzie, przedłuży swoje życie i odziedziczy ziemię. Kto natomiast przekroczy jedno przykazanie, nie powiedzie mu się, nie przedłuży swojego życia i nie odziedziczy ziemi.” Jest oczywiste, że tych słów nie można rozumieć dosłownie, lecz jako wezwanie, zachętę. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że w Łk 13,23-24 Jezus nie odpowiada na pytanie: „Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?”, lecz wzywa słuchaczy do usiłowania „wejścia przez ciasne drzwi”. Por. także H. Giesen, dz. cyt., s. 266-267.

### 4.3.1 Brama

Obraz bramy w wierszu 13a został zastosowany jako metafora wejścia do królestwa Bożego. Królestwo Boże jest rzeczywistością eschatologiczną określaną w niektórych tekstach nowotestamentalnych jako „miasto Boga żyjącego”, „Jeruzalem niebieskie”, „miasto święte” i „nowe Jeruzalem” (np. Hbr 12,22; Ap 3,12; 21,2.10). To miasto ma także bramy (zob. Ap 21,12-13; 22,14). W Mt 7,13a chodzi zatem o bramę, która ma atrybuty bramy miasta. Jest ona miejscem, gdzie toczy się ludzkie życie, zwłaszcza publiczne, w rozmaitych jego wymiarach.

### 4.3.2 Ciasna brama

Brama, przez którą należy wchodzić, jest definiowana jako ciasna. Dla osiągnięcia życia wiecznego trzeba odróżnić ją od innej bramy, określanej jako szeroka, a prowadzącej na wieczne zatracenie. Dwie możliwości stawiają z kolei przed koniecznością wyboru. Fakt, że w motywacji obrazu do bramy dołączono drogę, wyjaśnia charakter przejścia przez bramę. Droga jest w bramie. Brama i droga mają funkcje uzupełniające się. Podkreślają dwa aspekty tej samej czynności wejścia do królestwa Bożego, która nie polega tylko na podjęciu decyzji przekroczenia ciasnej bramy, czyli na wyborze pomiędzy dwiema bramami, lecz także na trwaniu w podjętej decyzji.

Ciasna brama, która prowadzi do życia, może być rozumiana także jako metafora Ewangelii Jezusa, Jego nauczania. Ewangelia rzeczywiście wskazuje sposób życia i działania, który zapewnia owo wejście do królestwa niebieskiego. Przyjście Jezusa na świat i proklamacja Ewangelii domaga się decyzji. Opowiedzenie się za Jezusem, wiara w Niego i kształtowanie swojego życia według zasad Ewangelii jest właśnie przechodzeniem przez ciasną bramę i kroczeniem wąską drogą, które prowadzą do życia wiecznego. Ciasność bramy i wąskość drogi to trudności - wewnętrzne i zewnętrzne - i utrapienia, łącznie z prześladowaniami, z którymi wiąże się decyzja wiary w Chrystusa oraz życia w posłuszeństwie i wierności Jego nauczaniu (por. 5,10-11.20; 6,1.33; 7,21). Ci, którzy odrzucają ofertę Jezusa i wybierają inne, niewymagające zasady życia codziennego, to znaczą szeroką bramę i przestronną drogę, idą na zatracenie wieczne. Uczniowie, czyli ci, którzy już przezwyciężyli pokusę wyboru łatwiejszej możliwości, muszą płacić za swój wybór w czasie życia ziemskiego.



### 4.3.3 Wchodźcie przez ciasną bramę

Wejście przez ciasną bramę do życia implikuje także kroczenie drogą w tej bramie, czyli życie w wierności i posłuszeństwie słowom Jezusa. Dla osiągnięcia celu potrzeba, aby raz podjęta decyzja była ciągle powtarzana (motyw drogi) w każdej sytuacji życia (motyw bramy). Tryb rozkazujący *eiselthate* podkreśla ważność takiej decyzji. Kto postanowił wejść przez ciasną bramę, to znaczy uwierzył Jezusowi, i przechodzi przez nią krocząc wąską drogą, to znaczy pozostając do końca wiernym nauczaniu Jezusa, mimo rozlicznych utrapień zmierzając do życia wiecznego<sup>39</sup>. Tryb rozkazujący (*eiselthate*) wskazuje, że to od człowieka zależy jego ostateczny los, od tego, czy wejdzie przez ciasną bramę czy też nie, a nie od rozmiarów bramy.

## 5. Funkcja Mt 7,13-14 w kontekście i jego myśl teologiczna

Słowa i zdania z Mt 7,13-14 wchodzą w relacje z innymi słowami i zdaniami pierwszej Ewangelii. Dla osiągnięcia jeszcze pełniejszego zrozumienia studiowanego tekstu i dostrzeżenia wyraźniej głębi myśli teologicznej, którą on chce także przekazać, potrzeba jeszcze określenia jego relacji najpierw z kontekstem bliższym (kazanie na górze) a potem dalszym (cała Ewangelia Mateuszowa).

### 5.1 Część konkluzji kazania na górze

Kazanie na górze (Mt 5-7), ze swoimi licznymi inkluzjami tematycznymi, paralelizmami, schematami chiastycznymi itd., prezentuje się jako dzieło literackie o dobrej strukturze. Pod względem ogólnej kompozycji, razem z wieloma egzegetami, można w tej części pierwszej Ewangelii wskazać na schemat koncentryczny: ABCDED'C'B'A'. Ramy dla całej mowy stanowi opis sytuacji, w której Jezus tę mowę rozpoczął (A: 5,1-2) i w której ją zakończył, razem z reakcją słuchaczy (A': 7,28-8,1). Następny element to słowa Jezusa pełniące funkcję wprowadzenia ogólnego (B: 5,3-16) i odpowiadającego mu zakończenia (B': 7,13-27). Po wprowadzeniu ogólnym jest wprowadzenie do części głównej kazania, która zawiera normy szczegółowe (C: 5,17-20). Temu wprowadzeniu odpowiada również konkluzja (C': 7,12). W części głównej można wyróżnić trzy fragmenty, wśród których pierwszy mówi o relacji z bliźnim (D: 5,21-48), a trzeci koncentruje się na relacji do posiadanych dóbr, na sądzie, da-

<sup>39</sup> Por. H. Weder, art. cyt, s. 235.

waniu i prośzeniu (D': 6,19-7,11). Fragment środkowy zaś porusza problem relacji z Bogiem (E: 6,1-18). Jego centrum stanowi modlitwa „Ojciec nasz” (6,9-15)<sup>40</sup>.

Według zaprezentowanej wyżej struktury wypowiedź 7,13-14 jest częścią ogólnego zakończenia kazania (B': 7,13-27), które odpowiada wprowadzeniu (B: 5,3-16). We wprowadzeniu, w wierszach 3-10, Jezus mówi używając trzeciej osoby (np. „Błogosławieni (...) do nich należą (...)"’), potem w wierszach 11-16 zwraca się do swoich słuchaczy bezpośrednio w drugiej osobie (np. „Błogosławieni jesteście (...)"’) i tak mówi aż do 7,13-20. W 7,21-27 przechodzi znów do trzeciej osoby.

W dwóch fragmentach, tak wprowadzenia jak i zakończenia ogólnego, w których Jezus zwraca się do słuchaczy w drugiej osobie, można dostrzec jeszcze wiersze charakteryzujące się korespondencją bardziej specyficzną. W obydwu tekstach są podwójne symbole: soli i światła w 5,13-16 oraz bramy i drogi w 7,13-14. W 5,13-16 Jezus mówi, że Jego uczniowie mają być solą ziemi i światłem świata. W 7,13-14 wskazuje, w jaki sposób stają się oni i pozostają solą, która zachowuje swój smak i światłem, które oświeca: przechodząc przez ciasną bramę i krocząc wąską drogą. Wszystkie słowa, które znajdują się w środku pomiędzy tymi dwoma fragmentami, czyli 5,17-7,12, wyjaśniają, jak dokonuje się owo wchodzenie przez ciasną bramę i kroczenie wąską drogą, czyli stawanie się solą ziemi i światłem świata. Uczniowie Jezusa stają się i są solą i światłem, to znaczy chronią przed zepsuciem i oświecają innym drogę do Ojca, jeżeli przyjmują Ewangelię Jezusa i według niej żyją, nawet gdyby łączyło się to z pewną niepopularnością, z trudnościami czy też z prześladowaniami.

Na relację o podobnym charakterze, w stosunku do omówionej powyżej, można wskazać również pomiędzy fragmentami 5,11-12 i 7,15-20, który następuje bezpośrednio po wypowiedzi o bramie. W obydwu tekstach jest mowa o pewnych utrapieniach lub pośrednio o prześladowaniach. O ile jednak 5,11-12 mówi o sytuacji utrapienia, które nadejdzie i o postawie wewnętrznej, którą w takiej sytuacji należy się

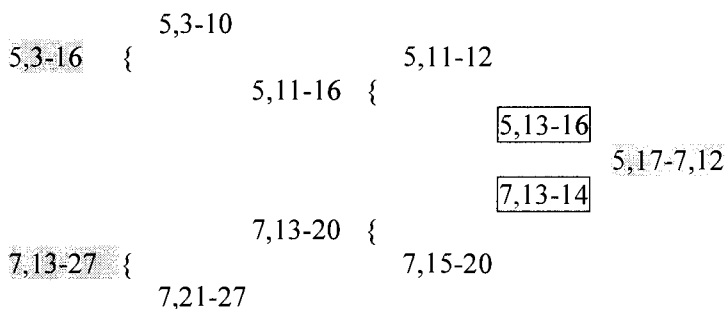
---

<sup>40</sup> Por. U. Luz, dz. cyt., s. 185-187; S. A. Panimolle, *La struttura del discorso della montagna (Mt 5-7)*, w: *Testimonium Christi*, Fs. J. Dupont, Brescia 1985, s. 329-350; E. Schweizer, *Die Bergpredigt im Kontext des Matthäusevangeliums*, w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautzenberg, ed. C. Mezer - K. Müller - G. Schmalenberg, Gießen 1994, s. 613-615; J. Smit Sibinga, *Exploring the Composition of Matth. 5-7*, FN 14, 1994, s. 174-195 (Prezentuje np. symetryczne i koncentryczne rozmieszczenie form czasownikowych i tytułu *pater*); K. Stock, *Discorso della montagna*, s. 5-8.

wykazać, o tyle tekst 7,15-20 przytacza wezwanie do aktywności, do bycia uważnym, aby tego typu sytuacja nie zaistniała.

Fragment 7,13-14 ma zatem swoje ważne miejsce w strukturze całego kazania. Jako pierwsza część ogólnego zakończenia jest w relacji z drugą częścią wprowadzenia. Wzywa do realizowania w życiu instrukcji szczegółowych nauczania Jezusa w 5,17-7,11, opierając się na punkcie wyjścia zaprezentowanym we wprowadzeniu ogólnym (5,3-16).

Powyższe spostrzeżenia odnośnie miejsca perykopy Mt 7,13-14 w strukturze kazania na górze, a zwłaszcza relacji pomiędzy wprowadzeniem a konkluzją ogólną, która zawiera logion o bramie, można zilustrować następującym schematem:



## 5.2 Relacja z makrotekstem Ewangelii

Bliższe przyjrzenie się tekstom pierwszej Ewangelii, w których występuje terminologia z wypowiedzi Jezusa z 7,13-14 oraz krótka analiza ich kontekstów, pozwalają zauważyć, że teksty te wprowadzają lub, co jest częstsze, podejmują i rozwijają dwa tematy, stanowiące zasadniczą treść przesłania logionu z 7,13-14, mianowicie temat uczniostwa i sądu.

### 5.2.1 Ramy programowe w Mt 7,13-14

Czasownik *eiserchesthai* na oznaczenie czynności wejścia do królestwa Bożego w kazaniu na górze użyty został jeszcze dwa razy: w 5,20, we wprowadzeniu do norm szczegółowych (5,17-20), według których mają żyć uczniowie Jezusa, jeżeli chcą wejść do królestwa niebieskiego, oraz w 7,21, w zakończeniu ogólnym kazania, gdzie jest powiedziane wyraźnie, że elementem decydującym o wejściu do królestwa niebieskiego jest czynienie woli Bożej, czyli życie według przedstawionych wcześniej reguł i nauczania Jezusa. W 5,20 *eiserchesthai* zastosowany jest w kontekście wezwania do pójścia za Jezusem, czyli do bycia Jego uczniem (do uczniostwa), poprzez realizowanie norm, które będą wskazane

i wyjaśnione (por. 5,17-20). Natomiast w 7,21, po przedstawieniu normowego pójścia za Jezusem (5,21-7,11), chodzi raczej o stwierdzenie faktu, o wskazanie na rezultat osobistej decyzji. Zdanie z 7,21 można odczytywać w aspekcie sądu (zob. np. Mt 22,31-46).

W sensie wejścia do królestwa Bożego czasownik *eiserchesthai* występuje jeszcze trzy razy w mowie skierowanej do wspólnoty uczniów (18,3.8.9). Jezus udziela w niej wskazówek dla osiągnięcia obiecanego królestwa (nawrócić się i stać się jak dzieci, unikać grzechu, modlić się razem, itd.). Do tej grupy tekstów można jeszcze dołączyć dwie wypowiedzi Jezusa z Jego dialogu z bogatym młodzieńcem. Jezus wyjaśnia mu, że aby wejść do życia, trzeba zachowywać przykazania (19,17) oraz rozdać ubogim swoje bogactwa (19,21; por. 19,23). Powyższe pięć logionów łączy także forma warunkowa zdania („Jeśli...”). Wypowiedzi te wskazują warunki dla osiągnięcia życia (*echein dzōēn aiōnion*; por. 19,16), a zarazem warunki pójścia za (*akolouthein*) Jezusem, który jest drogą do życia (por. 19,21).

Inne teksty, w których czasownik *eiserchesthai* jest zastosowany w sensie wejścia do królestwa Bożego, znajdują się w części Ewangelii, która mówi o sądzie (19,1b-26,2)<sup>41</sup>. Wejście do królestwa niebieskiego jest w nich przedstawione, podobnie jak w 7,21, jako rezultat postępowania zgodnego z nauczaniem Jezusa, jako konsekwencja pozytywnego wyroku (por. np. 19,23; 23,13; 25,10.21.23).

Tryb rozkazujący *eiselthate* (7,13a) tworzy inkluzję z imiesłowem *heuriskontes* (7,14c). W pierwszej Ewangelii również czasownik *heuriskein* zastosowany jest w kontekście pójścia za Jezusem (uczniostwa) i sądu. Pięć razy został użyty w zdaniach, które wyrażają ideę znalezienia życia lub królestwa niebieskiego. W trzech spośród tych pięciu tekstów Jezus obiecuje *znalezienie* po wypełnieniu pewnych warunków (10,39 i 16,25: stracić życie ziemskie z Jego powodu; 11,25: wziąć na siebie Jego jarzmo). W dwóch wierszach fakt *znalezienia* został stwierdzony (13,44.46). Przedstawiony jest jako rezultat podjętej wcześniej decyzji (por. 13,46) albo dar dobroci Bożej (por. 13,44).

Charakter zastosowań czasowników tworzących inkluzję w analizowanym logionie, to znaczy otwierającego logion *eiselthate* i zamykającego go *heuriskontes*, w tekście całej Ewangelii Mateuszowej, pozwala widzieć w tych czasownikach ramy, które określają problematykę zapowiedzianą w tej wypowiedzi Jezusa a potem podjętą i rozwiniętą w różnych częściach Ewangelii. Problematyka ta dotyczy pójścia za Jezu-

<sup>41</sup> Por. R. Fabris, dz. cyt., s. 16-17; D. R. Bauer, dz. cyt., s. 29.

sem (uczniostwa) i sądu. Pomędzy tymi dwiema rzeczywistościami istnieje pewna zależność wyrażona językiem obrazów: Aby przejść przez ciasną bramę, trzeba kroczyć wąską drogą.

### 5.2.2 Motyw drogi i uczniostwo

Na tematykę uczniostwa w Mt 7,13-14 wskazuje motyw drogi. Słowo *hodos*, pojęte w sensie drogi życia, występuje w Ewangelii Mateuszowej zawsze w kontekście życia według woli Bożej. Ona ma być realizowana przez tych, którzy chcą mieć udział w życiu wiecznym (por. 3,3; 11,10; 21,31-32; 22,16).

W 7,14 rzeczownik *hodos* charakteryzowany jest przez imiesłów *tet-hlimmenē*. Analiza tekstów ze spokrewnionym rzeczownikiem *thlipsis* - ponieważ czasownik *thlibein* występuje tylko w 7,14 - pokazuje, że uczniostwo polega także na znoszeniu utrapień i prześladowań z powodu przyjęcia Ewangelii, na współnocie życia i cierpień (por. 13,21; 24,9.21.29 a także 8,19.34). Droga Jezusa do Jerozolimy jest również drogą uczniów (por. 20,17-18).

### 5.2.3 Motyw bramy i sąd

Brama, o której mówi Mt 7,13-14, stoi przed każdym, kto słyszy naukę Jezusa. Ten fakt wymaga podjęcia osobistej, pełnej odpowiedzialności decyzji, ponieważ od niej zależy przyszłość eschatologiczna. Przy bramie „liczni” oddzielają się od „nielicznych” - sądzą się (por. 18,8; 19,29; 25,46).

Słowo *pylē* występuje w Ewangelii według św. Mateusza jeszcze tylko w 16,18, w zwrocie *pylai hadou*. Po wyznaniu Piotra (16,16: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”) wypowiedziana zostaje obietnica obrony Kościoła przed niszczącą mocą śmierci. Kościół znajdzie schronienie i życie przechodząc przez ciasną bramę. Uczyniona przez Jezusa obietnica jest równocześnie dowartościowaniem odpowiedzi Piotra nazwanego *fundamentem* Kościoła.

Na obecność w 7,13-14 idei sądu, podjętej potem zwłaszcza w 19,1b-26,2, wskazuje również połączenie motywu przejścia przez bramę z antytezą między *apōleia* i *dzōē* (19,29; 25,46) oraz między *polloi* i *oligoi* (por. 22,14).

Na podstawie uczynionych powyżej spostrzeżeń można powiedzieć, że perykopa Mt 7,13-14 ma ścisłe relacje z innymi tekstami, nie tylko w ramach kazania na górze, lecz także ze zdaniem i myślami różnych części pierwszej Ewangelii. Wypowiedź Jezusa w 7,13-14 przygotowała fundamenty przede wszystkim dla dwóch idei: uczniostwa i sądu. Połą-

czenie dwóch obrazów bramy i drogi wskazuje na pewną zależność: Wyrok sądu jest dobry, jeżeli uczniostwo jest wierne. Można znaleźć życie, jeżeli przechodzi się przez ciasną bramę, krocząc wąską drogą.

## Podsumowanie

Słowa Jezusa w Mt 7,13-14 stanowią jedno z wezwań końcowych kazania na górze. Po wypowiedzeniu wszystkich norm szczegółowych Jezus zachęca swoich słuchaczy do wcielania ich w życie, aby wejść do królestwa niebieskiego (por. 7,21). Czynność wejścia do królestwa niebieskiego przedstawiona jest jako wejście przez ciasną bramę. Dwa obrazy, szerokiej bramy i przestronnej drogi (7,13bcd) oraz ciasnej bramy i wąskiej drogi (7,14), które służą jako motywacja wezwania (7,13a), pokazują również dwie możliwości, z których należy wybrać jedną. Wybór gwarantujący życie nie jest popularny. Chodzi o wybór życia wiernego nauczaniu Jezusa, w którym nie brakuje trudności i utrapień z powodu zjednoczenia z Nim. Taki rodzaj życia jest pójściem za Jezusem, to znaczy drogą życia ucznia Chrystusowego. Ciasność bramy może zniechęcać do decyzji wyboru właśnie tej bramy jako miejsca przejścia. Od tej decyzji zależy jednak ostateczny los tego, kto został wezwany: życie wieczne albo wieczne zatracenie.

## Summary

The logion of Mt 7,13-14 is one of the final exhortations in the Sermon on the Mount, where Jesus teaches what performing of the will of God consists in. After giving all the particular norms, Jesus exhorts his listeners to practice them so that they may enter the kingdom of heaven (cf. 7,21). The activity of entering the kingdom of heaven is described as entering through the narrow gate. The exhortation to pass through it (7,13a), which is the principal part of the logion, is given force by two pictures: the wide gate and the broad way (7,13bcd), and the narrow gate and constricted way (7,14). In each of these pictures the way runs through the gate, so that the activities of passing through the gate and passing along the way are one and the same. The function of the gate and that of the way complement each other.

The fact that two gates and two ways exist forces one to choose. The wide gate and the broad way enjoy the greater popularity because passing through/along them is easy. That choice has, however, tragic consequences – total destruction. The choice of the narrow gate and the

constricted way, and passing through/along them, guarantees that one will find true life. But this choice is not popular. It is the choice of a life that is faithful to the teaching of Jesus, a life in which there may be some difficulties and afflictions because of one's union with Christ. Such a way of life involves following Jesus and being his disciple. It is to such a life that Jesus exhorts in the words: „Enter through the narrow gate”. The narrowness of the gate may discourage one from deciding to pass through it, but on this decision depends the eschatological future of those who have been called.





KS. WIESŁAW DYK

## CELOWOŚĆ PRZYRODY W ŚWIETLE ZASAD ANTROPICZNYCH

### Wstęp

Lukrecjusz – poeta żyjący w pierwszym wieku przed Chrystusem – w swym poemacie pt. *O naturze wszechrzeczy* pisał:

*Przeto niepodobieństwo, by w pustce tej na przestrzał  
(Która nieskończonością tchnie dookoła ziemi,  
Gdzie w liczbie nieskończonej ciała drogami swemi  
Biegną pędzone ruchu odwiecznym pobudzeniem)  
Jeden świat był stworzony i jedno niebo nad nim.<sup>1</sup>*

Dwie myśli godne są zauważenia: 1) bieg dziejów, zdaniem poety, znaczone jest odwiecznym pobudzeniem oraz 2) istnieje wiele zamieszkałych światów.

U schyłku średniowiecza biskup Mikołaj z Kuzy daje wyraz swemu przekonaniu, że istnieje wiele światów zamieszkałych przez istoty żywe inne niż na Ziemi. Ład, porządek, potęga i nieograniczoność świata jest, jak twierdził, oznaką ręki działającego w światach Boga. Ludzki umysł jest odbiciem umysłu Boga, a ludzka natura łączy w sobie możliwości Boga i przyrody<sup>2</sup>.

W kontekście zasad antropicznych możemy i współcześnie podjąć ponowną próbę odpowiedzi na pytanie, czy nasz świat ma jakiś cel, czy zmierza do jakiegoś stanu końcowego?

---

<sup>1</sup> Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, Kraków 1957, s. 78.

<sup>2</sup> Mikołaj z Kuzy, *De coniecturis*, II, 14; podaję za R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, Kęty 1999, s. 285.

Zagadnienie celowości przyrody w świetle zasad antropicznych prześledzimy według następującego porządku:

## 1. Uporządkowanie w świecie oznaką jego celowości

Problematyka celowości jest jednym z elementów szerokiego zagadnienia determinizmu. Zdaniem niektórych przyrodników, a nawet filozofów celowość jest pozornym problemem i wynika raczej z baconowskiego złudzenia rynku (*idola fori*), czyli z nieprecyzyjnego używania języka. Przy takim ustawieniu sprawy wypada więc, by badacz posiadający naukowy pogląd na świat nie używał tak zdevaluowanych słów, jak „cel”, „zjawisko celowe”, „celowość”, „tłumaczenie celowościowe”. Jednakże likwidacja wspomnianego zakresu pojęć z konieczności eliminuje takie terminy, z dziedziny biologii teoretycznej i ewolucyjnej, jak „adaptacja”, „funkcja biologiczna”, a nawet „organ”, „cecha pożyteczna”, „proces przystosowawczy” itd.<sup>3</sup>

Zagadnienie celowości łączy się ściśle z uznaniem porządku w naturze. W procesie naukowego badania świata, bez względu na to czy uświadamiamy sobie, czy też nie, to zawsze towarzyszy nam myśl o istnieniu porządku w przyrodzie. Bez założenia porządku i istnienia stałych praw natury nauka nie mogłaby spełniać swojej funkcji wyjaśniania i przewidywania zjawisk i zdarzeń. W wyjaśnianiu i przewidywaniu naukowym istotną rolę odgrywa zasada przyczynowości, ale każdy o tym wie, że zasada ta nie pełni rozstrzygającej roli. Rozwój nowej dziedziny wiedzy, tj. teorii chaosu, wskazuje na to, iż porządek w Kosmosie zależy od deterministycznych praw, „czystej” przyczynowości i koniecznych działań. Oprócz znanych praw należy uznać w procesie ewolucji znaczenie przypadku i określonego kierunku rozwoju Wszechświata oraz organizmów żywych. Przemiany ewolucyjne są zgodne z istniejącymi prawami, ale na ich przebieg mają wpływ zaburzenia równowagi termodynamicznej, czyli fluktuacje, zdarzenia przypadkowe. Mówiąc inaczej symetria deterministycznego świata jest ciągle łamana, a łamanie to umożliwia ewolucyjny postęp. Czyżby życie było przypadkiem, jak chce J. Monod<sup>4</sup>. T. Wojciechowski za P. Grasse powiada: „Ewolucja istot żywych nie jest

<sup>3</sup> Por. Z. Kochański, *Problem celowości we współczesnej biologii. Fakty, interpretacje, światopoglądy*, Warszawa 1966, s. 12.

<sup>4</sup> J. Monod, *Le hasard et la necessite. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, s. 102, 110, 112, 129-130. J. Monod w wyniku szczegółowej analizy struktur molekularnych dochodzi do wniosku, że wykazują one zachowanie teleonomiczne, por. s. 105-110.

źródłem zaburzeń, przeciwnie, przynosząc nowe formy zabezpiecza również porządek. Ewolucja nie jest rewolucją, czyli nie jest wyłamywaniem się spod porządku. Nie można zapominać, że jest rodzajem historycznego zdarzenia i jako taka jest nieodwracalna”<sup>5</sup>.

Zagadnienie związku praw i przypadku w ewolucji omówił K. Kłoskowski<sup>6</sup>. Zdaniem tego autora o przypadku możemy mówić w odniesieniu do partykularnego ujęcia procesów przemiany, ale przy rozpatrywaniu systemowym przypadek jest wpleciony w funkcjonowanie praw deterministycznych. Mówiąc inaczej, rola przypadku jest bardzo ograniczona lub nawet wyeliminowana, jeśli uwzględni się brak znajomości wszystkich praw przyrody. W ewolucyjnym postępie przyrody możemy wskazać na rolę zdarzeń przypadkowych, ale gdyby postęp ten był tylko skutkiem przypadkowości, wówczas nie moglibyśmy mówić o jakimkolwiek porządku. Tak na przykład P. Grasse podaje, że powstawanie mutacji podlega prawom biologicznym, ale nie wszystkie uwarunkowania mutacji są znane, stąd ich powstawanie i przebieg jest nieprzewidywalny, co nie oznacza, że przypadkowy<sup>7</sup>.

Wskazanie na deterministyczny aspekt procesów ewolucyjnych oraz na znaczenie zdarzeń przypadkowych w rozwoju świata oznacza, że przemiany ewolucyjne przebiegają w różnym tempie i możliwe jest „zbaczenie z drogi” uprzednio wytyczonej, ale w konsekwencji nie zmienia się zasadniczy kierunek rozwoju. Kierunkowe zmierzanie procesów organizacji nie oznacza dynamiki przemian według ściśle ustalonego programu czy zewnętrznego odgórnie ustalonego celu<sup>8</sup>. Przyrodnik i filozof przyrody stwierdzają tylko, że systemy żywe działają zgodnie ze swym celem.

Wskazywanie na celowość organizmów żywych wyklucza możliwości pojawienia się zdarzeń przypadkowych. Ale wiara w rolę przypadku w procesie rozwoju Kosmosu i życia nie jest przeciwstawieniem się wierze w deterministyczny i harmonijny obraz świata. Brak sprzeczności między celowością i przypadkowością najbardziej uzasadnia termodynamika procesów nieliniowych i nierównowagowych. Wskazuje się w jej ramach, że końcowym etapem ewolucji jest ustalenie się równowagi mię-

---

<sup>5</sup> T. Wojciechowski, *Celowość w przyrodzie w ujęciu Piotra P. Grasse*; por. P. Grasse, *Das Ich und die Logik der Natur. Die Antwort der modernen Biologie*, München 1973, s. 25.

<sup>6</sup> K. Kłoskowski, *Rola przypadku w genezie życia*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. VIII, red. M. Lubański i Sz.W. Ślaga, Warszawa 1986, s. 85-237.

<sup>7</sup> P. Grasse, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>8</sup> Tamże, s. 29-30.

dzy systemem żywym a jego otoczeniem. Równowaga ta realizuje się przez systemowe połączenie przypadku i deterministycznych praw. W stanie nierównowagi termodynamicznej następuje połączenie dwóch przeciwstawnych sobie tendencji: przypadku i prawa. Przypadek sam z siebie wprowadza chaos, burzenie porządku. Prawo deterministyczne zgodnie ze swą naturą nie dopuszcza do jakichkolwiek zaburzeń ustalonego porządku. Stan nierównowagi istniejący w Kosmosie umożliwia systemowe połączenie przypadku i konieczności, ale to, że następuje tworzenie się porządku, a nie wzrost chaosu świadczy o kierunkowym rozwoju ku coraz wyższym stanom równowagi, uporządkowania i uorganizowania.

Charakterystyczne jest zachowanie się istot żywych przeciw entropii i wydaje się, że taką samą tendencję wykazuje cały Kosmos. Prezentując idee P. Grasse'ego T. Wojciechowski wskazuje, że: „Życie jako takie jest czynnością uporządkowanego, ustrukturalizowanego, złożonego systemu i jest to czynność ukierunkowana, której celem jest być żywym i żywym pozostać”<sup>9</sup>. Celowość procesów rozwoju Kosmosu i żywych organizmów, twierdzi P. Grasse, nie jest więc konstrukcją umysłu, *ideologicznym credo*, lecz faktycznym stanem rzeczy<sup>10</sup>. Przytoczone myśli P. Grasse'ego wskazują na to, iż opowiada się on za istnieniem immanentnej, wewnętrznej celowości w przyrodzie. Immanentną celowość określa się często jako finalizm lub *quasi*-celowość.

## 2. Celowość transcendentna a celowość immanentna (finalizm przyrody)

K. Darwin twierdził, że naturalnym wydaje się przyjąć założenia o istnieniu związków przyczynowych w tłumaczeniu bioróżnorodności niż jakiegoś specjalnego celu, do którego zmierza cała przyroda. Inni autorzy, jak na przykład H. Miller, chętniej rezygnowali z wyjaśnienia przyczynowego niż celowościowego<sup>11</sup>. W literaturze interesującego nas zagadnienia narosły argumenty za i przeciw. Wydaje się, że powiedziano już wszystko. Tak M. Morawski<sup>12</sup> stwierdził, że nawet maksymalna gęstość w temperaturze 4° C świadczy o celowościowej strukturze przyrody. Umożliwia to bowiem przetrwanie żywych organizmów w czasie ostrych zim. Przeciw-

<sup>9</sup> T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 49-50

<sup>10</sup> P. Grasse, dz. cyt., s. 54.

<sup>11</sup> H. Miller, *Footprints of the Creator or the Asterolepsis of Stromness*, Edinburgh 1869, s. 283-284.

<sup>12</sup> M. Morawski, *Celowość w naturze. Studium przyrodniczo-filozoficzne*, Kraków 1887, s. 31.

nie, Montaigne w XVI w. kpił sobie, że naukowcy zachowują się jak gęś megalomanka: była ona przekonana, że stanowi centrum przyrody. Rolnik dla niej pracuje. To z myślą o niej sieje i uprawia zboże. Nawet myśl o tym, że może stać się pokarmem dla człowieka jej nie przestraszyła. Twierdziła gęś intelektualistka, że ona żywi się robakami, a te z kolei odżywiają się ludzkim ciałem.

Za sprawą fizyki celowość mogła się wydawać pokonana. W biologii jednak, jak powiada cytowany wyżej P. Grasse, chociaż w deklaracjach metodologicznych następuje wyparcie się celowości, to w praktyce funkcjonuje ona nadal.

J. Życiński powiada, że istnieje możliwość zrehabilitowania pojęcia przyczynowości w nauce XXI za sprawą zasady antropicznej<sup>13</sup>. Zapowiedzi te, jak się wydaje, są jednak przedwczesne i na wyrost. Przedwczesne dlatego, że z zasad antropicznych nie można wnioskować o istnieniu transcendentnego celu przemian ewolucyjnych, tzn. nie można uzasadnić, że przyroda realizuje narzucony jej program. Zapowiedzi te są również na wyrost, gdyż nie ma podstaw do przywracania celowościowego statusu w metodologii biologii.

J. Życiński zdaje się być świadomy zarysowanych wyżej trudności, gdyż proponuje mówić, zamiast o celowości transcendentnej, o *quasi*-celowości. *Quasi*-celowość wskazuje na porządek w przyrodzie i rozwój organizmów z jego wewnętrzną informacją i nie suponuje istnienia odgórnego ustanowienia tego porządku. Autor ten wskazuje, iż przyjęcie *quasi*-celowościowych interpretacji przyrody może stać się wartościowe metodologiczne. Twierdzi on, że przyjęcie *quasi*-celowości „nie pociąga jednak przywrócenia pojęć celowościowych w nauce, gdyż biolog praktykujący podobne podejście celowościowe uznaje ukierunkowanie procesów organicznych”<sup>14</sup>.

Często, zamiast o transcendentnych uwarunkowaniach procesów ewolucji kosmicznej i biologicznej, mówi się o uwarunkowaniach finalnych<sup>15</sup>. Już w 1968 roku J. Monod sugerował, by zamiast o celowości mówić o *teleonomii* (*prawo celowości*) lub *teleologii* (*nauka o celowości*). Twierdzi on: „teleonomia stanowi słowo, którym można się posługiwać z powodu obiektywnego wstydu, aby uniknąć: celowości”<sup>16</sup>. Bezpłodne

<sup>13</sup> M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 90.

<sup>14</sup> Tamże, s. 91.

<sup>15</sup> „Finalny” nie jest synonimem „celowy”. Proces finalny suponuje dążenie do osiągnięcia stanu końcowego, np. stanu równowagi termodynamicznej.

<sup>16</sup> J. Monod, *Leçon inaugurale*, Paris 1968, s. 9.

dyskusje i polemiki mają swe źródło w różnym pojmowaniu celowości. Jedni uważają, że o celu można mówić, gdy przyjmie się świadome działania. Drudzy natomiast celowość kojarzą z kresem. Wątpliwości pojawiają się, gdy o celu mówi się w drugim przypadku. Wygodniej więc, jak to już wspomnieliśmy, w drugim ujęciu mówić o *quasi*-celowości. *Quasi*-celowość odnosi się do opisu lokalnych procesów i zdarzeń. Z punktu widzenia nauk przyrodniczych błędem metodologicznym jest doszukiwanie się w przyrodzie celowości transcendentnej. Nie znaczy to, że rozważania te są bezsensowne na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej. Nauka nie odrzuciła ujęć celowościowych przyrody jako fałszywe, lecz tylko ze względów metodologicznych uznała je jako bezwartościowe informacyjnie.

Absolutyzowanie metodologii przyrodznawstwa w kierunku ujęć przyczynowych lub celowych jest błędne, chociaż podejście przyczynowe dzisiaj wydaje się być najbardziej płodnym informacyjnie. Podejmowanie prób finalnego czy *quasi*-celowego tłumaczenia świata jest, jak się wydaje, nie tylko uprawnionym, ale i koniecznym<sup>17</sup>.

Nowe spojrzenie w powyższej kwestii może dać analiza zasady antropicznej.

### 3. Treść zasad antropicznych

Dzisiaj można mówić o dwóch podstawowych wersjach zasady antropicznej: słabej i silnej. Autorem tych dwóch ujęć jest B. Carter<sup>18</sup>:

- A) Wersja słaba zasady antropicznej głosi, że nasze obserwacje mają wpływ na obraz wszechświata. Obserwator kreuje świat. Podawane stałe fizyczne: stała grawitacji, stała Plancka, wartości sił elektromagnetycznych oraz stosunki między stałymi zależą od obecności obserwatora we wszechświecie. Gdyby stałe były inne, wówczas życie białkowe na świecie nie mogłoby powstać. Wszechświat więc ma takie cechy, aby mogło w nim powstać i rozwijać się życie. W historii wszechświata musiał więc nastąpić taki efekt selekcji jego cech, że życie stało się możliwe. Ekspandujący wszechświat, już w chwili

---

<sup>17</sup> Por. S. Zięba, *Za i przeciw teleonomicznej interpretacji życia*, „Roczniki Filozoficzne”, 1993, t. XLI, z. 3, s. 111-126; C. Biedulski, *Teleonomiczna interpretacja przyrody u Polskich neotomistów*, „Roczniki Filozoficzne”, 1973, t. XX, z. 3, 107-124.

<sup>18</sup> B. Carter, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, w: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, red. M. A. Longair, D. Reidel, Dordrecht-Boston 1974, s. 291-298.

Wielkiego Wybuchu, *określił* swoje podstawowe parametry i *nalożył* ograniczenia na możliwe *przebiegi* ewolucji. Możliwość różnych kierunków rozwoju nie oznacza konieczności pojawienia się życia w Kosmosie. Zgodnie z treścią słabej zasady antropicznej człowiek nie jest przyczyną wszechświata, ale nasze istnienie nakłada ostre reguły wyboru na typ wszechświata, który możemy obserwować. Życie i człowiek może istnieć w określonych warunkach, co nie oznacza, że te warunki są skutkiem naszego istnienia. Wszechświat mógłby istnieć i bez człowieka, ale skoro jest w nim człowiek, to z konieczności jego obraz jest taki, jak wykazują nasze obserwacje.

- B) Sformułowanie mocnej zasady antropicznej podkreśla taki dobór (odgórny) warunków początkowych Kosmosu, że na pewnym etapie jego rozwoju możliwe było wyłonienie się obserwatora. Kosmos ma więc, zgodnie z tą zasadą, nie tylko określone parametry do zaistnienia życia, ale życie mogło powstać tylko w tym czasie i w tym miejscu, w którym powstało. Wszechświat musiał więc zrodzić obserwatora. Takie ujęcie mocnej zasady antropicznej wskazuje na celowość urządzenia świata. Możliwy jest tylko jeden obraz świata w wyniku rozszerzania się go po Wielkim Wybuchu.
- C) Inne ujęcie mocnej zasady antropicznej wskazuje na możliwość istnienia zespołu światów o różnych parametrach kosmologicznych i różnych stałych fizycznych. Nasz deterministyczny świat jest realizacją jednej z wielu możliwości. O wielości światów decydują różne warunki początkowe.
- D) Obok słabej i mocnej wersji zasady antropicznej możemy mówić o tzw. *igusowej*<sup>19</sup> zasadzie antropicznej<sup>20</sup>. Wychodząc z teorii strun i warunków początkowych M. Gell-Mann twierdzi, że wśród wielu rozwiązań teoretycznych istnieją i takie, które wskazują na sprzyjające warunki ewolucji złożonych układów adaptacyjnych, tzn. takich układów, które gromadzą i przetwarzają informację. Układy takie, zdaniem Gell-Manna, mogą rozwijać się w światach równoległych, tj. o innych historiach i innych parametrach początkowych.

---

<sup>19</sup> IGUS – Information Gathering and Utilizing System (system gromadzący i wykorzystujący informacje, por. M. Gell-Mann, *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością*, Warszawa 1996, s. 287.

<sup>20</sup> Autorem jest M. Gell-Mann. Twierdzi on, że słaba zasada antropiczna jest banalna, a mocna jej wersja jest absurdalna, por. tamże, s. 285-288.

Wszystkie wersje zasad antropicznych wskazują na związek między globalną charakterystyką wszechświata a powstaniem życia<sup>21</sup>. Należy podkreślić, że zasady te wskazują na warunki konieczne, ale niewystarczające do pojawienia się człowieka w świecie. Przy powstaniu życia możemy mówić tylko o warunkach sprzyjających. Przy danych warunkach kosmologicznych, fizycznych, chemicznych i biologicznych możliwe są różne scenariusze ewolucji życia i istot rozumnych.

Sformułowanie igusowej zasady antropicznej wydaje się być zbliżone do słabej zasady w ujęciu Cartera. M. Gell-Manna zasada igusowa zwraca uwagę na aspekt tworzenia się i rozwoju informacji. Refleksja badaczy kieruje się ku tezie, że nie wszystkie struktury wczesnego Kosmosu sprzyjały wyłanianiu się porządku i organizacji. W praktyce badawczej zwraca się uwagę na te procesy, które związane są z łamaniem symetrii.

Zagadnienie łamania symetrii i jego wpływu na wyłanianie się systemów uorganizowanych podjąłem w dwóch artykułach: *Łamanie symetrii zasadą rozwoju wszechświata*<sup>22</sup> oraz *Życie jako wynik łamania symetrii*<sup>23</sup>.

Analiza własności struktur dysypatywnych, a zwłaszcza brak równowagi termodynamicznej wydaje się być zasadą powstawania porządku. Geneza i ewolucja informacji związana jest ze zdarzeniami jednostkowymi, niepowtarzalnymi i nieodwracalnymi, jednakże nie wynika z tego, że człowiek jest dziełem przypadku. Oprócz zdarzeń przypadkowych w Kosmosie funkcjonują deterministyczne prawa przyrody. Najbardziej znane są prawa kosmiczne i fizykalne (fizykochemiczne), a mniej prawa biologiczne. Te ostatnie, ze względu na brak spełnienia rygorów metodologicznych, uważane są za *względne*<sup>24</sup>. Rozwój termodynamiki procesów nieliniowych i nierównowagowych oraz teorii chaosu zdaje się wskazywać na istnienie nowej klasy praw odnoszących się do podstawowego poziomu istnienia materii, tj. praw chaosu deterministycznego<sup>25</sup>. Nie posiadamy

---

<sup>21</sup> Por. B. Rok, *O interpretacji zasady antropicznej w kosmologii*, „Studia Filozoficzne”, 1988, 2, s. 67-80.

<sup>22</sup> W. Dyk, *Łamanie symetrii zasadą rozwoju wszechświata*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1994, 2, s. 73-82.

<sup>23</sup> W. Dyk, *Życie jako wynik łamania symetrii*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. II, A. Latwiec, K. Kłoskowski, G. Bugajak, Warszawa 2000, s. 78-93.

<sup>24</sup> A. Koj, *Względność praw naukowych w biologii*, w: *Nauka – Religia – Dzieje. VII Seminarium w Castel Gandolfo 3-5 sierpnia 1993*, s. 119-132; por. W. Dyk, *Rola praw biologicznych w wyjaśnianiu ewolucyjnym*, Szczecin 1998.

<sup>25</sup> I. Prigogine, *Die Gesetze des Chaos*, Frankfurt/Main-New York 1995.



jeszcze pełnej listy praw przyrody, nie znamy też związku praw z poszczególnych poziomów rozwoju materii. Wiemy natomiast, że tylko system żywy wyróżnia się wielopoziomowością oraz związkiem wewnętrznym podsystemów w systemie. Nie tylko organizm jest dynamicznym systemem, ale systemem jest także wewnętrzne sprzężenie organizmu ze swym otoczeniem. Najogólniej mówiąc podsystemami tego ogólnego systemu są:

- Struktura dysypatywna
- Molekuła chemiczna
- Organellum komórki
- Komórka
- Organ
- Grupa (rodzina)
- Populacja
- Biotop (np. las, jezioro)
- Biocenoza (ekosystem)
- Biosfera (całość życia na Ziemi).

Prawa przyrody działają w określonych warunkach, tj. w specyficznych warunkach otoczenia. Rozwojem wszechświata kierują ogólne prawa przyrody oraz warunki początkowe i brzegowe. Warunki początkowe to kompleks warunków zajścia określonego zjawiska. Dla określenia warunków początkowych i praw przyrody konieczne jest określenie warunków brzegowych. Warunki brzegowe to warunki powstałe w wyniku Wielkiego Wybuchu. Może nie tyle sam moment Wielkiego Wybuchu ogólnie określił dane wyjściowe do ewolucji struktur kosmicznych i życia, co faza inflacji, czyli *rozdęcia się* wszechświata w jednym momencie o  $10^{50}$  razy. Stan silnej nierównowagi powstały w wyniku fazy inflacyjnej wyznaczył, w pewien sposób, własności Kosmosu (stałe), czyli wyznaczył (zakodował) możliwe drogi jego rozwoju przez wprowadzenie nierównowagi. Rozwój ten nie przebiega jednak według deterministycznych praw, gdyż w wyniku nierównowagowości procesów w Kosmosie (zdarzeń przypadkowych) skutki działania praw pojawiają się z opóźnieniem. Struktury kosmiczne oraz systemy żywe są wynikiem adaptacji umożliwiającej realizację możliwości zakodowanej w Kosmosie jako całości. Ewolucja jest więc procesem naturalnym i podlega prawom fizykalnym. Wszechświat zmierza do stanu równowagi, czyli do takiego stanu, w którym działałyby prawa deterministyczne. Prawa dążą do ustalenia symetrii we wszechświecie, a stan nierównowagi ciągle ją łamie. Splecenie się

zdarzeń przypadkowych i deterministycznych owocuje wyłanianiem się nowych struktur. Rozszerzający się wszechświat rozprasza tworzący się porządek i tworzy nowe warunki do wciąż nowych możliwości funkcjonujących w tym świecie praw. Porządek, życie w Kosmosie jest ciągłym opieraniem się rozproszeniu energii i informacji.

Przyroda jest relacją między stabilnością a fluktuacją. Świat ten mieści się między postępowym zachowaniem a twórczym (nowością). Życie jest skutkiem wykorzystania napięcia między porządkiem a nieporządkiem, między stanem równowagi a nierównowagi, między koniecznością a przypadkiem. Życie nie tylko wykorzystuje stan nierównowagi, ale nade wszystko organizując się wprowadza nierównowagę do otoczenia, a w zamian za to pobiera porządek ze swego środowiska.

W świecie tym człowiek, zgodnie ze słabą zasadą antropiczną czy też igusową zasadą antropiczną, skazany jest na autoantropocentryzm, czyli na ocenę siebie ze swego punktu widzenia i ocenę Kosmosu przez pryzmat swoich struktur poznawczych. Człowiek, jak powiada J. H. Kunicki-Goldfinger, nie tworzy wszechświata, ale tworzy, przez pryzmat własnej osobowości, obraz tego świata. W tym świecie, wyznaczonym przez ogólne parametry warunków brzegowych, człowiek nie musiał się pojawić. Ogólny plan rozwoju Kosmosu może być realizowany na różne sposoby. Na początku wszechświata istniało wiele światów możliwych, tzn. wiele możliwości linii jego rozwoju. Jednakże każdy następny jego poziom rozwoju ograniczał stopnie swobody i determinował następne etapy ewolucji.

Pojawiają się pytania, co wyznaczyło początkowe chwile wszechświata, jaki był świat na początku, tzn. jeszcze przed Wielkim Wybuchem (przed swoim nierównowagowym początkiem) i do jakiego stanu zmierza? Narzuca się dalsze pytanie, czy był supersymetryczny i znów do symetrii zmierza?

#### **4. Supersymetryczny świat i jego losy**

Nasz wszechświat przed Wielkim Wybuchem, zdaniem fizyków z Princeton, charakteryzował się idealną symetrią, był dziesięciowymiarowy i znajdował się w fałszywej próżni<sup>26</sup>. Supersymetria charakteryzuje się tym, iż jest niestabilna. Wszechświat ten spoza ery Plancka był dyna-

---

<sup>26</sup> Fałszywa próżnia to bogata w energię przestrzeń wczesnego wszechświata. Przestrzeń ta miała ujemne ciśnienie (stąd pojawiło się zjawisko antygravitacji), czyli dążyła do wybuchu.

miczny, harmonijny i potencjalnie reprezentował wszystkie struktury<sup>27</sup>. Cztery siły: grawitacja, elektromagnetyzm, jądrowe silne i słabe tworzyły *stan kwantowej grawitacji*. Taki wszechświat z uprzestrzennionym czasem nie mógł długo istnieć, musiał się załamać. Pękł na dwie nierówne części, tj. na świat czterowymiarowy i sześciowymiarowy. Świat 6. wymiarowy zwinął się, a 4. wymiarowy dał podstawę dla naszego świata. Moment pęknięcia (przeskok kwantowy) wiązał się z tak wielką energią, że został uruchomiony proces inflacji w świecie czterowymiarowym między  $10^{-35}$  a  $10^{-33}$  sekundy jego istnienia. Po przeskoku kwantowym z dziesięciu do czterech wymiarów nastąpił Big Bang i pojawiły się kreatywne własności czasu.

Między załamaniem się Pierwotnej Symetrii (supersymetrii) a Wielkim Wybuchem zaszły istotne procesy, które miały wpływ na dalszą ewolucję Kosmosu. Po pęknięciu fałszywej próżni nastąpiło zjawisko przechłodzenia, co z kolei wprowadziło stan nierównowagi. Rozszerzanie się wszechświata sprzyja pomnażaniu stanów nierównowagi. Na tej podstawie możemy twierdzić, że źródłem łamania symetrii praw przyrody jest przestrzeń, w której żyjemy<sup>28</sup>. Pomnażanie nierównowagi w wyniku rozszerzania się wszechświata oraz na skutek ekspansji życia jest przyczyną tego, iż wraz z upływem czasu oporność w poddawaniu się prawom przyrody wzrasta. Niepoddawanie się prawom przyrody wyjaśnia nieprzewidywalność i niepowtarzalność systemów uorganizowanych. Bez zjawiska przechłodzenia nie byłoby życia w rozszerzającym się wszechświecie, gdyż procesy przemiany przebiegałyby w nim szybko. Oddziaływanie grawitacyjne dążyłoby do skolapsowania materii w czarne dziury, siła jądrowa zmierzałaby do zamiany materii w żelazo, a siła elektromagnetyczna zamieniłaby ją (pierwotną materię) w pierwiastki szlachetne oraz trwałe związki wody i dwutlenku węgla<sup>29</sup>.

Wobec spowolnienia oddziaływania sił natury tylko jedna czwarta pierwotnej materii kosmicznej przekształciła się w hel. Przy tworzeniu się helu energia jądrowa nie została w całości zużyta, stąd mogła być później wykorzystana do tworzenia się atomów wodoru. Dalsze ochłodzenie wszechświata, w wyniku ekspansji, wprowadza stan nierównowagi umożliwiający kondensacje materii tworząc pierwsze generacje gwiazd i galaktyk. Wodór, jako główne paliwo gwiazd, wydłuża procesy nukleosyntezy (spowalnia powstawanie ciężkich pierwiastków) i dostarcza energii

<sup>27</sup> M. Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków 1994, s. 191.

<sup>28</sup> Por. A. Białas, *Natura boi się próżni*, „Wiedza i Życie”, 1993, 12, s. 29.

<sup>29</sup> H. Reeves, *Godzina upojenia. Czy Wszechświat ma sens?*, Warszawa 1992, s. 90.

do powstania życia. Życie zdaje się być skutkiem kolejnych łamań symetrii w ekspandującym świecie.

## 5. Życie jako wynik łamania symetrii

Efekt spowalniania reakcji na działanie praw wspomagany jest ekspansją Kosmosu. W świecie spowalnianych reakcji istnieją, zdaniem H. Reeves'a, dwa sposoby powstania życia:

- 1) „albo umieścić ciało gorące obok zimnego. Taką rolę odgrywa Słońce obok Ziemi;
- 2) albo przemienić materię w światło. To rola, jaką odgrywają siły natury, gdy rodzą się gwiazdy, atomy i jądra”.

Po wytworzeniu systemów planetarnych powstanie życia zdaje się być procesem nieuniknionym, jest konsekwencją ostatnich procesów i zdarzeń. Słońce w każdej sekundzie, tracąc cztery biliony materii, tworzy  $2 \times 10^{45}$  żółtych fotonów. Energia żółtych fotonów po dotarciu do Ziemi zamieniana jest w ciepło i w postaci promieni podczerwonych wysyłana w Kosmos. Fotony podczerwone charakteryzują się energią dwadzieścia razy mniejszą. Istotnym jest fakt, że Ziemia wysłała w przestrzeń kosmiczną tyle samo energii, ile otrzymała od Słońca, stąd musi pomnożyć dwadzieścia razy ilość fotonów podczerwonych.

Życie mogło narodzić się na Ziemi, jeśli istniał mechanizm łamania symetrii przy jednoczesnej zdolności wydłużania czasu działania praw przyrody. Znamienne jest, że powierzchnia spójności światła słonecznego na Ziemi wynosi  $10^{-6}$  cm<sup>2</sup>, a komórka organiczna ma zbliżone rozmiary. Komórka jest, jak się zdaje, dynamicznym wrośnięciem pola elektromagnetycznego w biochemicznie wytworzoną materię<sup>30</sup>. Struktura helikalna DNA posiada sprawność wykorzystywania elektrycznych i magnetycznych składowych zewnętrznego pola fotonowego. DNA w swej strukturze przedstawia antenę, która ma kształt pręta (dipol elektryczny) i pierścienia (dipol magnetyczny), co czyni ją sprawniejszą w odbiorze energii słonecznej<sup>31</sup>. Mikrocząsteczka DNA zdaje się być niczym innym, jak tylko „skondensowanym światłem” na podłożu biochemicznym.

Struktury biologiczne są czasowe, tzn. utworzone przez czas. Niezbymalnym prawem czasu jest łamać symetrię, tworzyć różnorodność,

---

<sup>30</sup> F. A. Popp, *Biologia światła*, Warszawa 1992, s. 147-149.

<sup>31</sup> Tamże, s. 150.

rozdzielać siły, generować entropię i chaos oraz tworzyć nowości<sup>32</sup>. Prawa przyrody natomiast dążą do ustalenia się stanu równowagi i trwałych struktur. Połączenie obydwu dążeń w spójny system umożliwiłoby powstanie, podtrzymywanie i rozwój stabilnych struktur biologicznych.

Na poziomie ewolucji przedbiologicznej (chemicznej) procesy wydają się być całkowicie zdeterminowane. Posługując się tezą M. Eigena możemy powtórzyć, że pojawienie się życia na Ziemi nie wydaje się zbyt skomplikowane. Dla Eigena trudniejszy i bardziej zawiły jest etap przejścia od komórek do istot inteligentnych. Jak się potem przekonamy, przy odpowiednio pojętej metafizyce przypadku i wartościowej selekcji, i to ostatnie przejście zdaje się być proste<sup>33</sup>. W analizie procesów przedbiologicznych zdaje się narzucać teza o *quasi*-celowości przyrody.

## 6. Celowość w ewolucji molekularnej

Obecnie wyróżnia się trzy etapy ewolucji molekularnej: 1) powstanie biomolekuł, 2) powstanie układów biomolekuł i 3) powstanie prakomórek. Z punktu widzenia fizyko-chemicznego pojawienie się organizmów żywych na Ziemi wiąże się z zaistnieniem szczególnych warunków fizykalnych, istnieniem praw oraz określonych własności materii. Proces ewolucji życia, zdaniem M. Eigena, jest zdarzeniem nieuniknionym zachodzącym przy istnieniu materii charakteryzującej się specyficznymi własnościami katalitycznymi oraz przy dopływie energii kompensującej nadmiar entropii. Procesy samoorganizacji były, zdaniem M. Eigena, nieuniknione i związane są z materią; jednak nie są one własnością materii<sup>34</sup>. W procesie tym istotną rolę odgrywają zdarzenia przypadkowe i selekcja. Przypadek i selekcja ujmowane są przez M. Eigena jako prawa rozwoju. Selekcja jako „driving force ewolucji”<sup>35</sup> polega na preferowaniu tych stanów rozwoju materii, które mają określoną wartość. Wartość ta charakteryzowana jest w parametrach szybkości i interakcji<sup>36</sup>. Reguły selekcji wynikają z chemicznych i fizycznych właściwości materii<sup>37</sup>. Tak rozumiana selekcja

---

<sup>32</sup> K. Maślanka, *Początek Wszechświata – klucz do symetrii przyrody*, „Wiedza i Życie”, 1990, 3, s. 12.

<sup>33</sup> Por. S. Wroński, *Determinizm ewolucji molekularnej*, „Kosmos”, 1986, 2, s. 216.

<sup>34</sup> M. Eigen, R. Winkler, R. Winkler, *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*, Warszawa 1983, s. 173.

<sup>35</sup> M. Eigen, *Selforganization*, dz. cyt., s. 470.

<sup>36</sup> Tamże, s. 519.

<sup>37</sup> Tamże, s. 470.

nazywa się wartościową, gdyż, zdaniem M. Eigena, nadaje kierunek rozwoju. W procesie ewolucji przedbiologicznej selekcja wartościowa nadaje kierunek nawet zdarzeniom przypadkowym, ale w jakiejś części nad nimi nie panuje. Selekcja wartościowa pełni rolę filtra<sup>38</sup> wybierając tylko te układy, które mogą najlepiej egzystować w danych warunkach. Selekcja wartościowa, zgodnie z jego teorią gier, zastępuje inteligentnego gracza wybierającego optymalne rozwiązanie z wielu możliwych. M. Eigen tak określa własności selekcji, że w konsekwencji staje się ona w ramach przyrody czynnikiem pozaprzyrodniczym<sup>39</sup>. To selekcja, jak zauważamy, tak manipuluje zmianami warunków przy obecności określonych praw i właściwości materii, by w konsekwencji doprowadzić do samoorganizacji materii.

Podobnie, jak konieczność selektywna, tak też i zdarzenia przypadkowe mają swój udział w procesach samoorganizacji materii. Przypadek umożliwia zwiększenie kombinacji elementów, z których powstają nieprawdopodobnie skomplikowane układy. Łamanie symetrii układów powodowane przypadkiem jest twórczym zdarzeniem w postępie samoorganizacji<sup>40</sup>. Przypadek ze swej natury jest nieokreślony, ale nie oznacza to jednak, że dla ich większej liczby nie istnieją reguły i prawa deterministyczne. M. Eigen twierdzi, że mówimy o przypadku, gdyż nie znamy jego przyczyn, co nie oznacza, że te przyczyny obiektywnie nie istnieją. Można zatem powiedzieć, że mamy do czynienia z nieprzewidywalnością operacyjną (poznawczą), a nie esencjalną (absolutną)<sup>41</sup>. Tak więc wszystkie procesy i zdarzenia na poziomie mikroskopowym są przewidywalne<sup>42</sup> i redukowalne do fizykochemicznych warunków, praw i właściwości materii.

Pojawienia się organizmów żywych nie można jednak wyjaśnić przez odwołanie się do praw fizyki i chemii, chociaż nie powstały one wbrew tym prawom. Porządek i organizacja biologiczna nie mają wyłącznego źródła w warunkach ani też w swoich elementach. Istnieje zatem odróżnialna całość żywego organizmu niesprowadzalna do swoich elementów i odwrotnie – elementy nie tworzą całości. Celowościowe wyjaśnienie na poziomie molekularnym ma swe odniesienie do wyższej całości, czyli

---

<sup>38</sup> M. Eigen, R. Winkler, *Gra*, dz. cyt., s. 127.

<sup>39</sup> Por. S. Wroński, *Determinizm*, dz. cyt., s. 211.

<sup>40</sup> M. Eigen, R. Winkler, *Gra*, dz. cyt., s. 196.

<sup>41</sup> Podobnie przypadek rozumie E. Mayr: przypadek to niemożliwość przewidywania, a nie brak przyczyn, por. tenże, *Evolution and the Diversity of Life. Selected Esseys*, Massachusetts 1976, s. 368-369.

<sup>42</sup> M. Eigen, R. Winkler, *Gra*, dz. cyt., s. 194-196.

w planie zawartym w DNA. Molekularny plan organizmów żywych odnosi się do całości organizmu.

Pojęcie przyczynowości powstałe w oparciu o selekcję i zdarzenia przypadkowe musi być zatem poszerzone o nowe pojęcia: porządku (organizacji) i całości. Poziom fizykochemiczny nie jest przydatny do wyjaśniania ewoluującej całości. Pojęcie porządku i organizacji domaga się jednak pozafizycznego (pozaprzrodniczego) budowniczego. S. Wroński powiada: „Spekulacje przenoszą się na teren pozaprzrodniczy. Wszczęli je przecież sami przyrodnicy. Jednak myśl o jakimś rozumie w przyrodzie, myśl o rozumności Natury, podnoszona przez współczesnych przyrodników, od starożytności rości sobie prawo obywatelstwa w wyjaśnianiu przyrody”<sup>43</sup>.

Najbardziej jasno myśl o tworzeniu się planu i zawężaniu się możliwości wyboru wraz z postępowaniem ewolucyjnym, wyraził S. W. Fox. Stwierdził on, że wyższy stopień organizacji uwarunkowany jest przez stadium poprzednie<sup>44</sup>. Myśl tę rozwija M. Ryszkiewicz na bazie analizy ewolucji biologicznej<sup>45</sup>.

## 7. Kaskada wynalazków podczas ekspansji w pustę?

Historia życia związana jest, zdaniem M. Ryszkiewicza, z ekspansją w pustę<sup>46</sup>. Każde złamanie symetrii rodzi niepewność, ale jest jednocześnie nadzieją na nowe rozwiązania. Krótkotrwałe dramaty i masowe wymierania łączą się z ekspansją bioróżnorodności. Chociaż dotychczasowe formy życia nie determinują przyszłych form, to jednak uniemożliwiają innym systemom żywym rozwój określonych cech. Wynalazek czy też osiągnięcie jakiejś istotnej własności w określonym gatunku automatycznie blokuje zdolność rozwoju tych własności w drugim gatunku. Tak na przykład rozwój inteligencji ludzkiej tak zdominował biocenozę, że inne gatunki nie mogły już rozwijać się w tym kierunku.

Pierwsze organizmy beztlenowe były cudzożywne (hetrotroficzne). Kiedy wyczerpały się zasoby pokarmowe nastąpiło załamanie się dotych-

---

<sup>43</sup> S. Wroński, *Determinizm*, dz. cyt., s. 220.

<sup>44</sup> S.W. Fox, *How many Theories of the Origin of (Proto) Life?*, w: *Biomolecular Structure, Conformation, Function and Evolution*, Oxford 1981, s. 645.

<sup>45</sup> M. Ryszkiewicz, *Mieszkańcy światów alternatywnych, czyli historia naturalna rozumu*, Warszawa 1987; tenże, *Przepis na człowieka*, Warszawa 1996.

<sup>46</sup> M. Ryszkiewicz, *Przepis na człowieka*, dz. cyt., s. 43.

czasowej symetrii rozwoju i pojawiły się chemoautotrofy. Ekspansja bakterii chemicznych doprowadziła do załamania się życia opartego na chemoautotrofii i pojawiły się bakterie zielone. Te ostatnie syntetyzowały związki chemiczne (cukry) wykorzystując światło słoneczne. Praktycznie źródło energii było niewyczerpalne, ale brakowało dawców protonów, jonów wodoru. Kiedy pojawiły się sinice, nauczyły się wykorzystywać protony z wody rozkładanej przez promienie słoneczne. Źródło energii było praktycznie niewyczerpalne i wydawało się, że ewolucja zakończy się na sinicach. Gromadziło się jednak dużo tlenu jako produkt uboczny po rozkładzie wody na wodór i tlen. Okazało się jednak, że tlen stał się nowym progiem ewolucyjnym, gdyż narodziły się systemy żywe o metabolizmie tlenowym. Powstała też warstwa ozonowa chroniąca organizmy przed promieniami ultrafioletowymi. Dwutlenek węgla ( $\text{CO}_2$ ) stał się podstawą tworzenia związków organicznych, tj. planktonu żyjącego w górnej warstwie oceanu. Ekspansja życia opartego na węglu musiała się jednak załamać, gdyż zasoby węgla były duże ale nie nieograniczone. Efektem tego załamania się jest ewolucja atmosfery. Pojawiające się zagrożenia zawsze stanowią bodziec do poszukiwań, pomysłowości i postępu przyrody<sup>47</sup>.

Chociaż powstanie życia i jego rozwój z perspektywy *możliwości* jest unikalne i nieprawdopodobne, a liczba wymarłych gatunków przewyższa swą liczbą obecne sposoby życia, to jednak, z punktu widzenia istniejącego świata i hierarchii kolejnych łamań symetrii, życie jest bardziej powszechnym niż śmierć. Życie jest, jak się wydaje, niezniszczalne, ale formy życia ciągle narażone są na zagładę.

Wygląda to tak, jakby życie było wpisane w struktury świata po Wielkim Wybuchu, ale struktura Kosmosu nie określa ani kolejności struktur życia, ani ich jakości, a ni też nie determinuje konieczności zaistnienia obserwatora. Człowiek musiał powstać zważywszy na poprzedzającą go historię. Człowiek jest dzieckiem czasu, trwa w czasie, ma wpływ na jego koleje, ale jednak nie jest jego panem.

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 47.



## **Zamiast zakończenia**

Istnieje wiele światów możliwych, ale tylko w naszym świecie możliwe jest życie oparte na węglu. Życie mogło, ale nie musiało się pojawić w rozszerzającym się świecie.

Schematycznie proces rozwoju życia w ekspandującym świecie możemy przedstawić następująco:

- 1) ? (czy nasz świat został zaplanowany?)
- 2) Istnieje energia i materia
- 3) Pojawia się proces organizacji materii (autoreplikacja i mutacja)
- 4) Konkurencja o zasoby
- 5) Dobór naturalny (przeżywa najlepiej dostosowany)
- 6) Pojawia się istota rozumna
- 7) ? (co dalej i co z nami?)

To, że my w świecie istniejemy, ma wpływ na taki a nie inny obraz świata. Nasze struktury poznawcze ukształtowane zostały w procesie ewolucji i dlatego są w stanie odczytać naturę tego świata. Odbieramy ten świat jako uporządkowany i celowy, chociaż nie jesteśmy w stanie, na podstawie dotychczasowych procesów ewolucji, nakreślić wizji przyszłości. Na podstawie analiz procesów ewolucji można uwierzyć w celowość świata, ale większą wiarę trzeba mieć przyjmując jego przypadkowość.

## **Summary**

There are many possible worlds existing, but it is only in our world that living based on carbon is possible. Life could have but didn't have to appear in the expanding world. If one wants to present the process of life's development schematically, it could be done in this way:

- 1) ? ( has our world been planned?)
- 2) There exists energy and matter
- 3) There appears a process of matter's organisation (autoreplication and mutation)
- 4) Competition for resources
- 5) Natural selection (only well adapted survive)
- 6) There appears a rational being
- 7) ? (what is next and what will happen to us?)

The fact that we exist in the world has an influence on the particular image of the world. Our cognitive structures has been shaped during the process of evolution and that is why they are able to understand this world's nature. We presume that this world is ordered and purposeful although we are not able to outline any vision of our future on the basis of the evolutionary process that has taken place so far. Taking into consideration analyses of evolutionary process it is possible to believe in this world's purposefulness, but we should have even greater belief if we accept it's accidental nature.

KS. MACIEJ BAŁA

## ONTOLOGIA TEOLOGALNA JAKO OPIS RELACJI MIĘDZY BYTEM KONIECZNYM A STWORZENIEM

### Wprowadzenie

Filozofa niejednokrotnie podejmowała próbę racjonalnej refleksji nie tylko nad dowodami na istnienie Boga, lecz również nad naturą Bytu absolutnego. Argumenty, które w sposób poprawny dochodzą do istnienia Boga, mają charakter metafizyczny, opierając się na poszukiwaniu ostatecznych racji uniesprzeczniających istnienie rzeczywistości. Ciekawą próbą przemyślenia relacji między światem a rzeczywistością jest ontologia D. Dubarla, francuskiego filozofa i dominikanina.

Ontologia Dubarle'a jest oparta na osobistej interpretacji poglądów innych filozofów, wśród których na pierwsze miejsce wysuwają się Parmenides, Platon, św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu. Według naszego autora cała metafizyka zamyka się między „tym co zostało powiedziane w poemacie Parmenidesa z jednej strony, a tym co zostało wyrażone w *Tractatus logico-philosophicus* Wittgensteina z drugiej strony”<sup>1</sup>. Czy wybór tych dwóch filozofów dla określenia granic myśli ontologicznej jest całkowicie arbitralny? Ciekawy jest wybór drugiego filozofa, który miałby wieńczyć poszukiwania ontologiczne, mianowicie Wittgensteina. Jego prace ukazują bowiem konieczność uzupełniania ontologii przez analizy ści-

---

<sup>1</sup> D. Dubarle, *Introduction à l'ontologie de Saint Thomas*, Paris 1996, s. 7.

śle logiczne. Nasz autor jest przekonany, że tworząc ontologię trzeba ją jednocześnie uzupełnić przez odpowiednią logikę<sup>2</sup>.

Dubarle nie jest jednak wyłącznie historykiem filozofii, jego interpretacja metafizycznej tradycji filozoficznej jest początkiem własnej, oryginalnej wizji rozwiązań w zakresie ontologii, która przybiera nazwę ontologii teologalnej lub teo-ontologii. Nie jest to jednak koncepcja całkowicie nowa, nawiązuje ona do interpretacji metafizyki jako onto-telogii, poszukującej związków między poszczególnymi bytami przygodnymi a Bytem najwyższym<sup>3</sup>. Propozycja Dubarle nabiera pewnych cech teologii filozoficznej, która poszukuje rozjaśnienia pojęć teologicznych za pomocą języka filozofii<sup>4</sup>.

## 1. Teo-ontologia

Inspiracje do własnej interpretacji ontologii Dubarle znajduje przede wszystkim w dziełach św. Augustyna i jego uważa za twórcę ontologii teologalnej, która zadecydowała o aspekcie ontologicznym całej teologii chrześcijańskiej<sup>5</sup>. Można by powiedzieć, że w problematyce ontologii teologalnej św. Augustyn zajmuje podobne miejsce jak Arystoteles w stosunku do Parmenidesa. W oczach Dubarle'a to właśnie św. Augustyn i Parmenides są najważniejszymi postaciami, które odegrały zasadniczą rolę w ukształtowaniu jego własnej koncepcji, to oni poprowadzili metafizykę na jej szczyty<sup>6</sup>.

Jako nazwę dla swojej ontologii nasz autor proponuje określenie ontologii teologalnej lub teo-ontologii<sup>7</sup>. Dubarle odwraca określenie używane przez Kanta, aby jasno zaznaczyć, że element teologiczny zawarty w tej specyficznej formie refleksji intelektualnej nie jest wynikiem analiz czysto

---

<sup>2</sup> J. Greisch, *La „fonction méta” dans l'espace contemporain du pensable*, w: *Le statut contemporain de la philosophie première*, red. Ph. Capelle, Paris 1996, s. 10-11.

<sup>3</sup> Zob. P. Aubenque, *Problème de l'être chez Aristote*, Paris 1991, tenże, *Onto-logique*, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle. L'univers philosophique*, t. 1, Paris 1990, s. 5-16.

<sup>4</sup> Ciekawą pracą analizującą próby filozoficznych rozwiązań pytania o Boga w ramach teologii chrześcijańskiej jest praca Ph. Capelle, *La question philosophique de Dieu en théologie chrétienne*, w: *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris 1996, s. 121-146.

<sup>5</sup> D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, Paris 1986, s. 168.

<sup>6</sup> Tamże, s. 213.

<sup>7</sup> D. Dubarle, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 433.

ontologicznych, lecz jest „podniesieniem inteligibilności ontologicznej bytu na zasadzie ubrania lub wehikułu intelektualnego dla aktualności teologalnej przeżytej przez byt ludzki”<sup>8</sup>.

Dubarle wyróżnia dwa podstawowe atrybuty ontologii teologalnej: nieskończoność Bożą oraz nową sytuację neotypyczną polegającą na odkryciu niepoznawalności natury bożej. Podstawową cechą „nowej ontologii” Dubarle’a jest zwrócenie uwagi na tzw. „metafizykę stworzenia”, gdzie podstawową rolę odgrywa pojęcie nieskończoności Boga. Rola idei nieskończoności Stworzyciela w relacji do swoich stworzeń nie ogranicza się jedynie do teologii, ale winna znaleźć swoje zastosowanie również na płaszczyźnie metafizyki<sup>9</sup>.

Pojęcie nieskończoności od początku myśli greckiej było obecne w refleksji filozoficznej. Anaksymander z Miletu pierwotną substancję, z której ukształtowane są wszystkie inne, nazywał nieskończonością, dla atomistów atomy są nieskończone w ilości, Plotyn odróżniał nieskończoność w mocy, charakterystyczną dla Jedni, i nieskończoność materii.

Dubarle analizując teksty św. Augustyna przestrzega przed posługiwaniem się zbyt uproszczonym schematem: skończoność stworzeń - nieskończoność Boża. Bóg nie może być nieskończony w ten sposób, w jaki może być nieskończone ciało, nie można wiązać nieskończoności bożej z rozciągłością w przestrzeni. Augustyn stara się łączyć nieskończoność z duchowością<sup>10</sup>.

Dubarle nie koncentruje się jednak na analizach pojęcia skończoności, czy nieskończoności, interesuje go inne pojęcie, które przy tej okazji pojawia się w pracach biskupa z Hippony. Opisując doświadczenie skończoności świata stworzonego, jego przygodności, odwołuje się on bowiem do pojęcia niebytu. Nie jest to zagadnienie do końca opracowane w twórczości Augustyna<sup>11</sup>. Dubarle doszukuje się powiązań z twórczością Parmenidesa, który jest nazywany „Ojcem niebytu”, i z pewnością nawiązuje do jego twórczości<sup>12</sup>. Pojęcie niebytu u tego ostatniego przybiera postać

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 433.

<sup>9</sup> Przykładem realizacji takiej wizji metafizyki może być E. Lévinas, dla którego dzięki idei nieskończoności Bóg pojawia się w horyzoncie ludzkiej myśli. Zob. E. Lévinas; *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 122-126.

<sup>10</sup> Por. E. Gilson, *L'infinité divine chez saint Augustin*, w: *Augustinus Magister*, Paris 1954, s. 569-574.

<sup>11</sup> D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 217. Zob. Z. Brum, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, Paris 1969.

<sup>12</sup> M. Sauvage, *Paménide*, Paris 1973, s. 46.

rzeczywistego pojęcia, odgrywającego rolę np. jako środek do wypowiedania zdań normatywnych pochodzących z refleksji intelektualnej.

W przypadku św. Augustyna pojęcie niebytu pojawia się w refleksji nad różnicą ontyczną, posiada jednak inną funkcję niż to miało miejsce w koncepcji Parmenidesa. Zdaniem Dubarle'a bardziej widoczne są tutaj wpływy Platona. Niebyt staje się elementem pojęciowym koniecznym do zrozumienia relacji: skończony - nieskończony. Byt stworzony w sposób naturalny ciąży w kierunku niebytu, skąd jest wyprowadzany przez pozytywny akt ze strony Stworzyciela. Funkcja pojęcia niebytu jest „funkcją pojedynczą, poza serią, różną od funkcji spełnianej przez każde inne pojęcie”<sup>13</sup>. Jej rola byłaby podobna do roli, jaką odgrywa cyfra „zero” we współczesnej matematyce. Niebyt, jako pojęcie, nie niesie w sobie żadnej pozytywnej treści, jest jednak konieczny do poprawnej interpretacji rzeczywistości.

Ontologia teologalna pragnie zwrócić uwagę na trzy podstawowe elementy: byt nieskończony, którym dla św. Augustyna jest Bóg, byt skończony, któremu odpowiadają stworzenia, i wreszcie pojęcie niebytu ontycznego jako środka do pojęciowego uchwycenia relacji skończoności do nieskończoności<sup>14</sup>. Zadaniem tego ostatniego pojęcia jest ochrona traktowania nieskończoności przez pryzmat doświadczeń bytu skończonego.

Drugim atrybutem ontologii teologalnej jest niepoznawalność Boga, która najlepiej oddaje doświadczenie i odczucie św. Augustyna kontemplującego intelektualnie naturę bożą<sup>15</sup>. Tradycja chrześcijańska zawsze podkreślała wagę transcendencji bożej, ale teza o niepoznawalności natury bożej zyskała na ważności poprzez wpływy neoplatonickie<sup>16</sup>. Św. Augustyn uznaje teologię negatywną i często posługuje się nią odwołując się do pojęcia *docta ignorantia* - ciągle musimy się uczyć, kim Bóg nie jest. Niepoznawalność oznacza tutaj „odporność” bytu boskiego, Jego intymnej natury, na wszelkie poznawcze wysiłki człowieka. Chociaż wewnętrzne życie Boga pozostanie dla nas niezgłębioną tajemnicą, to mimo to byt nieskończony może być uchwycony przez ludzki umysł. Niepoznawalność, którą człowiek doświadcza w relacji z Absolutem, nie wyklucza całkowicie możliwości intelektualnego poznania bytu boskiego. Nieskończoność ontyczna, którą Dubarle uważa za podstawową cechę takiego bytu, jest osiągalna dla wysiłków intelektualnych, możemy z nią „wejść w kontakt”;

<sup>13</sup> D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 219.

<sup>14</sup> Tamże, s. 220.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> L. J. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992, s. 148.

ideę „*kontakt* *poznawczego* intelektu stworzonego z bytem nieskończonym i boskim należy teraz przekształcić w pojęcie”<sup>17</sup>.

Dubarle zwraca uwagę na fakt, że w procesie poznania bytu nieskończonego intelekt posiada pewną naturalną cechę polegającą na zdolności uchwycenia tego, co można określić jako *faktyczność* bytu, ale istnieje również sfera nieosiągalna dla niego, a jest nią *rzeczowość* bytu, czyli byt ujęty w właściwej sobie naturze. Poznanie różnicy ontycznej zobowiązuje do takiego podziału onto-neontycznego. Bóg ontycznie jest nieskończony, tej prawdy intelekt może doświadczyć i dojść przez *faktyczność* narzucającą się oraz zakładaną w każdym akcie poznawczym, ale Jego natura pozostanie niepoznawalna, albowiem nie posiadamy pojęć, które byłyby w stanie ją wyrazić i opisać. Niepoznawalności bytu boskiego odpowiada podobny atrybut, który można przypisać rzeczywistości stworzonej, ale trzeba być świadomym istniejących różnic<sup>18</sup>. W przypadku procesu poznania bytów realnie istniejących, które swoje istnienie zawdzięczają bytowi boskiemu, nie można mówić o niepoznawalności charakterystycznej i zarezerwowanej wyłącznie dla Boga; byty stworzone w procesie poznawczym dają się nam poznać, oczywiście pod warunkiem, że przyjmujemy perspektywę realizmu poznawczego. Zgłębiając jednak ich naturę dochodzimy do momentu, gdzie doświadczamy swoistej „niewyczerpalności” poznania ludzkiego. Byt ciągle, używając sformułowania Ricoeur’a, daje nam do myślenia. Poznanie nigdy nie jest procesem całkowicie zakończonym. Dubarle mówi o swego rodzaju „symetrii pojęciowej, która gra na parze dwóch atrybutów: niepoznawalności, dotyczącej nieskończoności ontycznej, i niewyczerpalności, odnoszącej się do bytu ontycznie skończonego”<sup>19</sup>. Kontakt poznawczy z bytem boskim również prowadzi do niewyczerpalności poznania, które jednak szybko sprowadza się do kontemplacji niepoznawalności Boga.

---

<sup>17</sup> D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 220.

<sup>18</sup> Tamże, s. 221.

<sup>19</sup> Tamże.

## 2. Bóg a byt

Propozycja ontologii teologalnej Dubarle'a, którą w skrócie wyraża tytuł jego książki: *Bóg z bytem*, jest również polemiką z dotychczasowymi rozwiązaniami relacji Boga do bytu. Koncepcja Dubarle'a szuka rozwiązania pomiędzy dwoma, jego zdaniem, skrajnościami: z jednej strony utożsamiania Boga z bytem - postawa charakterystyczna dla tomizmu, np. E. Gilsona, z drugiej strony z negacją mówienia o Bogu za pomocą kategorii bytu. Wśród przedstawicieli tej ostatniej interpretacji trzeba wymienić przede wszystkim M. Heideggera oraz współczesnego filozofa francuskiego J. L. Mariona.

Czy propozycja Dubarle'a, *Boga z bytem*, jest prostym wybraniem złotego środka między tymi dwoma skrajnościami, czy jest oryginalną, własną propozycją interpretacji relacji Boga do bytu? W celu znalezienia odpowiedzi na powyższe pytanie warto dokonać krótkiej analizy poglądów, do których nawiązuje Dubarle.

Gilson, jak większość ujęć tomistycznych, z identyfikacji Boga jako Bytu Najwyższego, czyni końcowy etap poznania metafizycznego<sup>20</sup>. Pojęcie bytu staje się najwłaściwszym imieniem, którym winniśmy posługiwać się na określenie Boga. Francuski tomista nawiązuje do średniowiecznych interpretacji tekstu z księgi Wyjścia (3,14), które ustanowiły zasadę dla całej filozofii chrześcijańskiej. Imieniem własnym Boga objawiającego się człowiekowi jest byt, oznaczający samą Jego istotę. Św. Tomasz wprost powołuje się na wspomniany tekst biblijny orzekając, że spośród wszystkich imion boskich jedno w sposób szczególniejszy przysługuje Bogu, a mianowicie *Quid est*. Kiedy określamy Boga jako byt, to słowa te, kontynuuje Gilson, znaczą „że nazwa, jaką Bóg sobie nadał, wyraża czysty akt istnienia”<sup>21</sup>. Komentując to określenie trzeba przyznać, że poprzez to sformułowanie Bóg i tak stawia siebie poza zasięgiem wszelkich wyobrażeń zmysłowych i określeń pojęciowych. Twierdzenie: Bóg jest bytem - jest poza zasięgiem naszych intelektualnych zdolności, a jednocześnie jest racją ostateczną ich istnienia.

Utożsamienie istoty Boga z Jego istnieniem, wyrażone za pomocą pojęcia Bytu Najwyższego, ma swoje konsekwencje w orzekaniu o przymiotach bożych. Skoro istnienie jest samą istotą boskiego bytu, to stąd właśnie wynikają Jego podstawowe przymioty, jak np. wieczność.

<sup>20</sup> Zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1959, s. 44-66.

<sup>21</sup> Tamże, s. 57.



Jest też z konieczności niezmienny, skoro nic nie może mu być dodane ani ujęte bez naruszenia owej istoty, a co za tym idzie doskonałości<sup>22</sup>. Gilson widzi jasną różnicę między ujmowaniem Boga w kategoriach bytu, a w kategorii np. najwyższego dobra. Stojąc na gruncie prymatu dobra, pojęcie doskonałości z konieczności zakłada pewne granice, gdy przyjmie się perspektywę bezwzględnego prymatu bytu, nie może mieć on żadnych braków, a więc jest doskonały. Bóg nie dlatego jest, że jest doskonały, ale dlatego jest doskonały, iż jest<sup>23</sup>. Najpełniej to jest w stanie wyrazić właśnie pojęcie bytu.

Dubarle nie do końca zgadza się ze stanowiskiem Gilsona, mimo że sam opowiada się za powiązaniem bytu i Boga, ale przeciwstawia się ich wzajemnemu utożsamieniu. Próba taka prowadzi albo do rozwiązań panteistycznych, albo do teologii naturalnej na kształt onto-teologii<sup>24</sup>. Powołując się na św. Augustyna Dubarle przyznaje, że tylko Bóg jest w najpełniejszym stopniu bytem, jest tym, który się nigdy nie zmienia i trwa zawsze, ale to co zawiera objawione Mojżeszowi Imię Boże, to nie utożsamienie pojęcia Boga z bytem, lecz ukazanie Jego nieskończoności i niepoznawalności<sup>25</sup>.

Swój komentarz do interpretacji filozoficznej utożsamiającej byt i Boga Dubarle zamyka dwoma uwagami. Po pierwsze, jest czymś intelektualnie niebezpiecznym uczynienie z Boga „nauczyciela metafizyki”, który objawiając Swoje imię Mojżeszowi chciał jednocześnie dać podwaliny pod metafizyczną interpretację Jego istoty, a to ma miejsce w przypadku powoływania się na Pismo Święte dla zilustrowania jakiegoś poglądu filozoficznego. Według Dubarle to umysł ludzki daje podstawy dla tzw. filozofii chrześcijańskiej, opierając się na swoich własnych interpretacjach tekstów Pisma Świętego, ale nie autorytet Boży<sup>26</sup>. Po drugie relacje między Bogiem, doświadczeniem wiary a kształtowaniem się zasad metafizycznych są o wiele bardziej złożone, niż zakładają to twierdzenia utożsamiające byt z Bytem boskim. Trzeba zastanowić się, jakie jest rzeczywiste znaczenie związku bytu z Bogiem, a przede wszystkim dostrzec istniejące ograniczenia w metafizycznym orzekaniu o Bogu.

Inną możliwą interpretacją interesującego nas problemu jest stanowisko przeciwne do utożsamiania bytu z Bytem boskim, czyli postawa całkowitego zaniegowanie jakichkolwiek możliwych relacji między Bogiem

<sup>22</sup> Tamże, s. 59-60.

<sup>23</sup> Tamże, s. 59.

<sup>24</sup> D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 216.

<sup>25</sup> Tamże, s. 193.

<sup>26</sup> Tamże, s. 248.

a kategorią bytu. Wśród przedstawicieli takiej wizji filozoficznej można wymienić M. Heideggera oraz J. L. Mariona.

Heidegger przypisuje europejskiej metafizyce „zapomnienie” jej własnego, największego odkrycia: jedności i zarazem różnicy między byciem a tym, co „ma” bycie - bytem. Zamiast jednak starać się poznawać i opanowywać byty, lepiej, twierdzi Heidegger, wsłuchiwać się w niejasną i zmienną dziejową mowę bycia - „znaków czasu” - która z góry opieczętuje swym sensem całą rzeczywistość. Bycie jest nieprzekraczalnym „horyzontem”, wewnątrz którego dopiero wszystko, od źdźbła trawy do Boga, uzyskuje swoje miejsce i znaczenie; dlatego Bóg jest zależny od bycia. Krytyka Heideggera rozpatrywania problematyki Boga w perspektywie bycia jest konsekwencją jego interpretacji onto-teo-logicznej struktury metafizyki<sup>27</sup>. Na pytanie studentów z Zurichu, czy Bóg i byt mogą być utożsamione, Heidegger odpowiada: „To pytanie jest mi stawiane prawie co dwa tygodnie. (...) Bóg i byt nie są identyczne i nigdy nie będę próbował rozpatrywać natury bożej za pomocą pojęcia bytu. (...) Gdybym pisał podręcznik do teologii, co czasami mnie pociąga, to wyraz byt nie powinien się w nim znaleźć. Wiara nie potrzebuje myślenia w kategorii bytu. Gdy to czyni przestaje być wiarą. (...) Wydaje mi się, że byt nigdy nie może być traktowany jako natura i fundament Boga, chociaż doświadczenie Boga i jego manifestacji dokonuje się w kategorii bytu, co nigdy nie doprowadzi do tego, aby byt stał się możliwym atrybutem bożym”<sup>28</sup>. Tekst Heideggera nie pozostawia żadnych wątpliwości co do możliwości utożsamiania bytu i Boga, ale to, co budzi zainteresowanie w powyższej wypowiedzi, to możliwość objawiania się Boga poprzez byt. Czyżby chodziło tu o relację asymetryczną, tzn. Bóg mógłby się objawiać poprzez byt, ale ten nie miałby z nim żadnego związku? Heidegger nie rozwinął tego zagadnienia, do końca pozostawiając problem Boga bez definitywnego i jasnego rozstrzygnięcia<sup>29</sup>.

J. L. Marion powołując się na interpretacje Heideggera, dla którego rozpatrywanie Boga w kategoriach metafizycznych jest całkowitą pomył-

<sup>27</sup> Zob. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, „Logos i Ethos”, 1991, 1, s. 85-98.

<sup>28</sup> Tekst tego dialogu ze studentami z dnia 6 listopada 1951 roku został opublikowany w książce *Heidegger et la question de Dieu*, red. R. Kearney, J.S. O’Leary, Paris 1980, s. 333-334.

<sup>29</sup> Filozofia Heideggera jest z założenia ateistyczna, w znaczeniu wyzbycia się potrzeby analizowania i zajmowania się problemem religijności. Zob. J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris 1994, s. 428-429.

ką, traktuje próby wyrażenia tajemnicy Boga za pomocą kategorii bytu jako przejawu bałwochwalstwa. Idolatria pojęciowa, czyli czczenie swoich ludzkich wyobrażeń o Bogu jako np. Najwyższym Bycie zamiast uwielbiania Boga żywego, nie jest jakimś mglistym i ogólnym podejrzeniem, ale wpisana jest w całość ludzkiego myślenia w jego metafizycznej postaci.

Podporządkować Boga „horyzontowi bycia” to tyle, co Go podporządkować człowiekowi. „Dasein - jak pisze Marion komentując Heideggera - poprzedza kwestię „Boga” właśnie w takim znaczeniu, że Bycie określa z góry według bogów, boskości i świętości „Boga”, jego życie i śmierć. „Bóg”, którego jak wszystkie inne byty obiera sobie Dasein, ujmując go w nawias, podlega pierwszemu umożliwiającemu idolatrię warunkowi”<sup>30</sup>. Bóg jest podporządkowany „horyzontowi” ludzkiemu.

W tej perspektywie bardziej zrozumiała staje się jego krytyka metafizycznej idei Boga u Św. Tomasza z Akwinu. Św. Tomasz zanim rozważy problematykę „imion Bożych”, w której rozpatruje nasze rozumienie „istoty” Boga, już wcześniej rozstrzyga priorytet ujmowania Boga w perspektywie bytu. Czyni to, stwierdzając wraz z Awicenną, że bycie (byt) ma bezwzględne pierwszeństwo, ponieważ pierwszym, co wpada w intelektualną wyobraźnię, jest byt, bez którego nic nie może być przez intelekt ujmowane. Dla św. Tomasza *ens* jest tym, co jako pierwsze staje się pojęciem rozumu, ponieważ to właśnie przez *ens* wszystko daje się pojąć, o ile jest w akcji. Dzięki temu *ens* ma również pierwszeństwo przed wszystkimi innymi imionami bożymi. Oznacza to, według Mariona, uświęcenie ludzkiej poznawczej perspektywy, ludzkiego punktu widzenia, a więc podporządkowanie Boga człowiekowi. Marion zgadza się tutaj z Heideggerem, że nie ma powrotu do metafizyki bytu. Boga nie wolno podporządkować żadnemu pojęciu, nawet pojęciu bytu<sup>31</sup>. Byłaby to profanacja transcendencji. Jediną ideą, za którą opowiada się Marion, a która umożliwiłaby mówienie o Bogu, jest idea dobra i daru.

Przyglądając się propozycji Dubarle’a rozwiązania relacji Boga do bytu należy stwierdzić, że z pewnością nie jest ona prostą negacją powyższych stanowisk. Podobnie jak nie można jej zredukować do próby znalezienia „złotego środka” między stanowiskami skrajnymi; posiada ona swoją własną wewnętrzną logikę, która pragnie uniknąć niebezpieczeństw rozwiązań upraszczających całe zagadnienie. Z tej też przyczyny Dubarle

<sup>30</sup> J. L. Marion, *Bóg bez bycia*, Kraków 1996, s. 74.

<sup>31</sup> Tenze, *De la „mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique*, w: *L’être et Dieu*, red. D. Bourq, Paris 1986, s. 112.

jest bardzo ostrożny w posługiwaniu się pojęciami, które są zbyt szerokie i niezwykle obciążone najróżniejszymi interpretacjami filozoficznymi. Rzadko spotkamy u niego posługiwanie się pojęciem onto-teo-logii czy schematem Byt=Bóg. Nie są to jednak pojęcia całkowicie pozbawione sensu, ale nieroztropne posługiwanie się nimi może doprowadzić nawet do panteizmu czy deizmu. Dojrzała refleksja teologiczna, jeśli chce wrócić do tych kategorii myślowych, winna wystrzegać się tego niebezpieczeństwa. Dubarle, odwołując się do świętego Tomasza, zwraca uwagę, że twierdzenie: Bóg jest bytem nie oznacza, iż Jego byt jest tym uniwersalnym bytem, z którego składają się inne<sup>32</sup>.

Koncepcja Dubarle opiera się na intuicjach, które znalazł u św. Augustyna. Określenie Boga jako jedynego bytu, któremu to określenie przysługuje w sposób najwłaściwszy, nie raz powraca na kartach pism św. Augustyna. Bóg istnieje w ten sposób, że wszystko inne nie jest, On *jest*, podobnie jak dobro wszystkich dóbr jest Dobrem<sup>33</sup>. Dubarle twierdzi, że biskup z Hippony używa takich sposobów określania bytu boskiego, które z jednej strony nawiązują do koncepcji Parmenidesa, z drugiej zaś torują drogę do Tomaszowego określenia Boga jako *ipsum esse per se subsistens*. Również dla Augustyna tekst z księgi Wyjścia odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu teologii, która nie stroni od refleksji czysto ontologicznych. Według interpretacji Dubarle'a imię, które Bóg objawia Mojżeszowi, zawiera w sobie dwa elementy: pierwszy mówiący o tym, kim jest Bóg sam w sobie, *Jestem, który Jest*; drugi wyraża tajemnicę Boga, który objawia się człowiekowi, wchodzi z nim w relację, *Jestem Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba*<sup>34</sup>. Pojęcia Boga nie można zredukować do tego, kim On jest sam w sobie, ale trzeba je również widzieć w perspektywie, kim On jest dla nas. Oba elementy są nieodzowne, jeśli chcemy ukształtować dojrzałą ontologię. Określenia ontologiczne istoty Boga chronią nas przed „perspektywizmem” religijnym, z kolei doświadczenie relacji z *Bogiem dla nas* uświadamia nam, że każde mówienie o Bogu związane jest z ludzkimi możliwościami rozumienia i komunikacji. Dubarle u św. Augustyna znajduje wzajemne dopełnianie się tych dwóch form relacji inteligencji w stosunku do Boga<sup>35</sup>. W tym znaczeniu koncepcja relacji Boga do bytu przybiera formę *Boga z bytem*. Rzeczywistość boża nigdy nie jest rozpatrywana jako całkowicie niezależna od doświadczenia ludzkiego, je-

<sup>32</sup> D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 216.

<sup>33</sup> E. Gilson, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes”, 1962, 2, s. 205-206.

<sup>34</sup> D. Dubarle, *L'ontologie de Saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 46.

<sup>35</sup> Tamże, s. 47.

go przeżyć, a przede wszystkim wiary. Wiara, doświadczenie religijne i refleksja ontologiczna nie mogą być od siebie odseparowane, są to elementy komplementarne, które występując jedynie razem są w stanie oddać całe bogactwo Boga, który nieskończony i niepojęty w swej istocie pragnie wejść w relację miłości ze swoim stworzeniem.

Dubarle przez swoją teo-ontologię polemizuje, jak sam wyznaje, z długą tradycją europejską, która była przekonana, że refleksja czysto filozoficzna, oparta na nauce o bycie jako bycie jest w stanie dostarczyć człowiekowi zadawalające poznanie Boga<sup>36</sup>. Pojęcie bytu, dowody na istnienie Boga, analiza filozoficzna Jego istoty oparte są na materiale empirycznym, dzięki któremu dochodzimy do sformułowania pojęć określających bóstwo. Niestety, zapominamy, kontynuuje dalej Dubarle, że afirmacja istnienia Boga pochodzi również z innego źródła niż tylko z analiz czysto filozoficznych<sup>37</sup>. Odwrócenie perspektywy z ontologii w kierunku teo-ontologii, podobnie jak ujęcie relacji boskości i bytu jako Boga, który *jest* z bytem i objawia się człowiekowi, mają mu pomóc w dojściu do właściwego, pełnego ujęcia tajemnicy Boga.

Nie oznacza to, że ontologia stała się czymś niepotrzebnym. Wręcz przeciwnie, Dubarle wskazuje jej bardzo jasne miejsce; ma być linią demarkacyjną między tym, co dzisiaj nazywamy filozoficznym z jednej strony, a teologicznym z drugiej<sup>38</sup>.

### 3. Ontologia a poznanie Boga

Dubarle kilkakrotnie podejmuje tematykę klasycznych dowodów na istnienie Bytu Najwyższego. Troską naszego autora jest poszukiwanie współczesnej wersji argumentacji za istnieniem Boga, właściwej dla dzisiejszych czasów. Refleksję Dubarle na ten temat można podzielić na dwie zasadnicze części: pierwsza to analiza dowodów opartych na klasycznej metafizyce arystotelowskiej w konfrontacji z dzisiejszym rozwojem nauk szczegółowych, druga część to poszukiwanie argumentacji, która będzie bardziej przemawiająca do mentalności ludzi uformowanych przez współczesnego ducha scjentyistycznego, a jest nim, co może wydać się paradoksalne, poznanie symboliczne.

Dubarle jest przekonany, że rozumowe próby afirmacji istnienia Boga należą do bogatego dziedzictwa historii filozofii, są przejawem intelek-

---

<sup>36</sup> D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 251.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 257.

tualnego bogactwa myśli ludzkiej, a jednocześnie oczyszczają popularne, pochodzące z wierzeń, rozumienie bóstwa. U Arystotelesa i Platona, zdaniem naszego autora, rozważania o Bycie Najwyższym stanowiły szczyt i zwieńczenie ich systemów filozoficznych. Celem wspomnianych analiz nie było wcale przekonanie kogoś o istnieniu Boga, które zostało poddane w wątpliwość, lecz były one autonomiczną refleksją, wychodzącą od analizy rzeczywistości w kierunku afirmacji bytu Najwyższego. Nie miały one charakteru polemicznego z istniejącym ateizmem<sup>39</sup>. W przypadku teorii Arystotelesa czy Platona nie można więc mówić tyle o argumentacji za istnieniem Boga, lecz raczej o afirmacji istnienia Boga jako aktu rozumu zdolnego do refleksji w imię zasad przyjętych dla nich samych.

Konstrukcja argumentu rozpoczyna się więc od sformułowania podstawowych zasad i założeń filozoficznych, na których będzie się ono opierało. Dlatego też dowody na istnienie Boga są w sposób ścisły związane z systemem filozoficznym, na bazie którego zostały sformułowane. W tym ścisłym uzależnieniu afirmacji Boga od podstawowych zasad danego systemu Dubarle upatruje źródło współczesnego kryzysu tradycyjnych form dowodów na istnienie Boga. Najistotniejszym powodem takiej sytuacji jest fakt, że system filozoficzny fizyki i ontologii starożytnej tworzą pewien system przednaukowy rozumienia rzeczy, pod warunkiem, że przez słowo „nauka” rozumie się ten rodzaj dyscypliny, której przykładem są dzisiejsze nauki szczegółowe”. Oczywiście błędem byłoby żądanie, aby argumentacja filozoficzna za istnieniem Boga posiadała taki sam rodzaj dowodu jak twierdzenia matematyczne<sup>40</sup>.

Metafizyczne argumenty za istnieniem Boga nie pojawiają się w filozofii bytu wprost, lecz są zawsze pytaniem wtórnym<sup>41</sup>. Oznaczają

<sup>39</sup> W starożytności poglądy ateistyczne nie były często spotykane. Kultura grecka była przesycona pierwiastkiem religijnym, choć była to religijność prymitywna. Do filozofów przyjmujących ateizm można zaliczyć Teodora z Cyreny, Euhumera. Zob. W. Granat, *Ateizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 1031.

<sup>40</sup> Mimo to istnieją próby przedstawienia tomaszowych dowodów na istnienie Boga za pomocą sformalizowanego języka logiki. Zob. np. *Miscellanea Logica. W kierunku formalizacji teodycei*, t. 1, red. E. Nieznański, Warszawa 1980; E. Nieznański, *Drogi i bezdroża formalizacji teodycei od Salamuchy do Gödla*, w: *Logika i metafizologia*, red. Z. Wolak, Tarnów-Kraków 1995, s. 99-118.

<sup>41</sup> Problem istnienia Boga jest więc wewnętrznym problemem metafizyki. Na ten temat por. S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 380-403.

one proces rozumowania, w którym umysł ludzki analizując otaczające go byty, dochodzi do wniosku, że są one niekonieczne, złożone, a więc wymagają zewnętrznej racji dla uzasadnienia własnego istnienia.

Dubarle w swoich pracach nie kwestionuje wartości tradycyjnych argumentów zwartych np. w „drogach” św. Tomasza z Akwinu, interesuje go właściwie tylko jedno zagadnienie: konfrontacja tych tradycyjnych dowodów na istnienie Boga z mentalnością współczesnego człowieka ukształtowanego przez nauki szczegółowe.

Absurdalnym byłoby twierdzenie, że skoro doświadczamy dzisiaj trudności w przyjęciu metafizycznego schematu argumentacji za istnieniem Boga, należałoby je całkowicie odrzucić. Nawet ludzie nauki stawiają pytanie o egzystencję takiego bytu, dając niejednokrotnie pozytywną odpowiedź. Nie należy więc przywiązywać zbytniej wagi do wszelkich przejawów ekstremalnego scjentyzmu, który często zastępuje argumenty racjonalne autorytatywnymi deklaracjami, których w żaden sposób nie można zweryfikować w sposób naukowy. Z drugiej jednak strony napotykamy poważną trudność, aby dzisiejszemu człowiekowi, nastawionemu bardzo nieufnie wobec metafizyki, przedstawić teorię np. aktu i możliwości, koniecznej do zrozumienia „drogi z ruchu”. Podejście w duchu scjentyzycznym w tym argumencie dostrzega jedynie wymiar empiryczny zjawiska ruchu, a nie jego filozoficzne wyjaśnienie.

Drugim niebezpieczeństwem, przed którym ostrzega Dubarle, jest negacja dowodów na istnienie Boga, ponieważ oparte są na założeniach przyrodniczych, które są dzisiaj nie do utrzymania. Jest to często argument wykazujący nieznamość samych argumentów np. w ujęciu św. Tomasza, a przede wszystkim ignorancja „kosmologii tomistycznej”<sup>42</sup>. Nie jest ona oparta wyłącznie na danych przyrodniczych, bez wątplenia nieporównywalnych z dzisiejszym stanem wiedzy, ale jest interpretacją filozoficzną rzeczywistości świata materialnego, a dokładniej mówiąc jest to swoista „teologia kosmosu”. Św. Tomasz opiera się na twierdzeniach zapożyczonych od Arystotelesa, przyjmuje system Ptolemeusza, ale to, co go najbardziej interesuje to relacja kosmosu do bytu bożego. Świat jest rozumiany nie jako związek natury i bóstwa koegzystujący w bycie, lecz jako stworzony przez Boga, i to nie na zasadzie konieczności, lecz przez Jego wolny akt<sup>43</sup>. Według Dubarle’a jest to podstawowa teza, na której św. Tomasz opiera całą swoją interpretację świata materialnego.

---

<sup>42</sup> D. Dubarle, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, w: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris 1963, s. 137.

<sup>43</sup> Tamże, s. 138.

Mimo to współczesna nauka przyrodnicza doprowadza do zachwiania pewnych przesłanek charakterystycznych dla tradycyjnych dowodów. Wśród nich Dubarle wyróżnia trzy podstawowe: negacja pojęcia substancji, natury oraz kategorii skończoności i nieskończoności<sup>44</sup>.

Indywidualna substancja w perspektywie nauk szczegółowych ustępuje wobec całości rzeczywistości empirycznej, która od strony metodologicznej traktowana jest jakby jedna substancja. Świat zewnętrzny konstytuuje wyłącznie jedna substancja, złożona z elementów wchodzących między sobą w najróżniejsze relacje, ale jest to zawsze różnorodność w obrębie tej jednej substancji<sup>45</sup>. Drugim pojęciem, które zatracą swój sens w konfrontacji z naukami przyrodniczymi, jest pojęcie natury. W koncepcji arystotelesowskiej była ona rozumiana jako zasada rzeczy, ściśle związana z odróżnieniem materii i formy. Dzisiaj traktuje się ją jako czystą spontaniczność, regulowaną *a priori* przez pewne uniwersalne prawa, weryfikowane przez to, co zachodzi w rzeczywistości<sup>46</sup>. Ostatnie zastrzeżenia współczesna nauka wysuwa pod adresem kategorii skończoności i nieskończoności. Idea nieskończoności przestała być zarezerwowana wyłącznie dla rzeczywistości transcendentnej; autonomia ducha ludzkiego i racjonalność natury doprowadziły do dostrzeżenia nieskończoności w wymiarze bardziej ziemskim, nawet na gruncie przyrodniczym, gdzie funkcjonuje np. pojęcie nieskończoności wszechświata<sup>47</sup>.

Można również wskazać na bardziej szczegółowe problemy związane ze sformułowaniami dróg św. Tomasza, np. zdaniem naszego autora argument etiologiczny opiera się na średniowiecznej koncepcji zhierarchizowanych ciągów sprawczych, a przez to trudno zaakceptować wartość całej argumentacji. Najbardziej niezależna od nauk szczegółowych wydaje się być trzecia droga, z przygodności bytu, przynajmniej w samym punkcie wyjścia.

Dubarle jest jednak przekonany, że w żadnej mierze nie można mówić o całkowitym odrzuceniu dowodów tradycyjnych w imię rozwoju nauk szczegółowych. Przeciwnie, sytuacja, która zaistniała, stawia nowe zadanie: chodzi o zbliżenie do siebie w sposób racjonalny dwóch odmiennych, ale zarazem komplementarnych perspektyw: perspektywy naturalnej

---

<sup>44</sup> D. Dubarle, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, art. cyt., s. 152-153.

<sup>45</sup> Tamże, s. 152.

<sup>46</sup> Tamże, s. 153.

<sup>47</sup> Tamże, s. 154.



i immanentnej oraz perspektywy poszukującej racji zewnętrznej i przyczynowej<sup>48</sup>.

Jakie wnioski wysuwa Dubarle ze swoich analiz dotyczących tradycyjnych dowodów na istnienie Boga? Są to wnioski, które nie dotyczą w zasadzie konkretnych propozycji „uwspółcześnienia” pięciu dróg św. Tomasza, lecz proponują bardziej szerokie postulaty dotyczące sposobu formułowania dowodów na istnienie Boga.

Przed wszystkim rzeczą konieczną jest ukazanie, że myśl ludzka, która intelektualnym wysiłkiem dochodzi do racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga, dochodzi do tego wniosku niezależnie od refleksji teologicznej<sup>49</sup>. Nie oznacza to, że argumenty te są sformułowane przeciw teologii, ale konieczne jest dostrzeżenie niezależności filozofii od teologii, co w przypadku tradycyjnych dowodów nie zawsze jest łatwe do uchwycenia.

Drugim postulatem, wynikającym z przeprowadzonych analiz, jest niezależność myślenia filozoficznego od nauk szczegółowych, ale jest to jedynie możliwe w przypadku właściwego zrozumienia ze strony poznania filozoficznego problematyki współczesnej nauki, chociaż w zasadzie wystarczy, jeśli rozum będzie uważny i otwarty<sup>50</sup>. Dubarle podkreśla fakt, iż nauki szczegółowe swoje podstawowe założenia, np. o poznawalność świata, zawdzięczają refleksji filozoficznej, podobnie jak wyniki nauk ścisłych mogą dostarczyć wiele interesujących materiałów dla poznania ściśle filozoficznego. Nie wolno jednak zapomnieć, iż nauka to, co przyjmuje od filozofii, zawsze traktuje z dużym dystansem i rezerwą.

Wniosek Dubarle'a odnośnie tradycyjnych dróg poznania istnienia Boga w konfrontacji z dzisiejszą mentalnością przenikniętą fascynacją naukami przyrodniczymi nie jest z pewnością całkowicie pesymistyczny. Nie ukrywa trudności i zarzutów, jakie można postawić, ale nie prowadzi to do odrzucenia ich w całości, wręcz „zadaniem inteligencji chrześcijanina staje się właśnie przemiana sekularnej trudności w nowe źródło prawdy”<sup>51</sup>.

Dubarle szukając współczesnych rozwiązań afirmacji istnienia Boga, które byłyby bardziej adekwatne dla dzisiejszej mentalności człowieka

---

<sup>48</sup> D. Dubarle, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, art. cyt., s. 167.

<sup>49</sup> D. Dubarle, *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, w: *De la connaissance de Dieu*, Paris 1955, s. 105.

<sup>50</sup> Tamże, s. 107.

<sup>51</sup> Tamże, s. 112.

uformowanego przez nauki szczegółowe, proponuje swoją własną drogę poszukiwań formułując kilka postulatów.

Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę na intelektualne doświadczenie człowieka, poprzez które może nastąpić spotkanie umysłowe z Absolutem<sup>52</sup>. W żaden sposób, twierdzi Dubarle, nie można zanegować istnienia takiego doświadczenia. Jako przykłady przytacza tak różniące się od siebie doświadczenia duchowe, jak buddystyczne (nirwana), bramanijskie (samadhi) czy też wysiłki intelektualne filozofów takich, jak Parmenides czy Hegel.

Po drugie, doświadczenie to zakłada spotkanie dwóch odrębnych i ukonstytuowanych w sobie osób<sup>53</sup>. W tym wypadku Dubarle wyraźnie nawiązuje do tradycji judeochrześcijańskiej, gdzie relacje dialogu między objawiającym się Bogiem a człowiekiem należą do elementów konstytutywnych.

Trzecim podstawowym założeniem dla odnowy argumentacji na istnienie Boga jest przyjęcie statusu odrębności i samoświadomości bytów, które w tym spotkaniu międzyosobowym uczestniczą<sup>54</sup>. Chodzi o to np., aby osoba ludzka była rzeczywiście świadoma swojej odrębności i podmiotowości w relacji do Absolutu. Zdaniem Dubarle „afirmacja istnienia Boga domaga się najpierw, z punktu widzenia intelektualnego, rzeczywistości dla tego żywego rozumowania, otrzymanego w sposób egzystencjalny przez tego, który pretenduje dzisiaj do powiedzenia czegokolwiek o Bogu”<sup>55</sup>. Następnie wymaga ona od inteligencji konstrukcji dyskursu, który opierałby się na tej rzeczywistości, a jednocześnie byłby poprawny z punktu widzenia rozumowania konceptualnego.

Jedną z dróg do afirmacji istnienia Boga, która jednocześnie spełniałaby wspomniane warunki, jest droga poznania symbolicznego<sup>56</sup>. Dubarle nawiązuje do teorii Arystotelesa poznania „rzeczy prostych”, niezłożonych, których poznanie oznacza „dotknięcie i powiedzenie w sposób pro-

<sup>52</sup> D. Dubarle, *Note sur les conditions d'une affirmation de Dieu valable pour notre époque*, w: *Procès de l'objectivité de Dieu*, red. C. Geffré, Paris 1969, s. 183.

<sup>53</sup> Tamże, s. 184.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 186.

<sup>56</sup> Dubarle nie jest jedynym filozofem, który zwraca uwagę na symboliczne poznanie Boga; na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza prace P. Tillicha i P. Ricoeura. Zob. np. J. Dunphy, *Paul Tillich et le symbole religieux*, Paris 1977.

sty, że to jest prawdziwe, brak kontaktu, oznacza całkowitą ignorancję<sup>57</sup>. W przypadku teologii chrześcijańskiej, jeżeli nie byłoby jakiegokolwiek możliwego spotkania z Bogiem, popadlibyśmy w całkowitą niemożliwość mówienia o Bogu. Pomocą w przewycięzeniu tej trudności jest właśnie odwołanie się do poznania symbolicznego.

Dubarle proponuje małą korektę w przyjmowanej powszechnie definicji symbolu. Odwołuje się do sformułowania zaproponowanego przez G. Duranda, według którego symbol „może odnosić się wyłącznie do jakiegoś sensu, a nie do rzeczy zmysłowej”<sup>58</sup>. Według naszego autora jest to zawężona koncepcja symbolu, albowiem może on, a nawet powinien odwoływać się do rzeczywistości realnie istniejącej. W przypadku poznania symbolicznego Boga Dubarle kładzie akcent na taką Jego obecność, którą człowiek nie tyle bezpośrednio ogląda, ile doświadcza jej w sposób intelektualny, analogicznie do poznania zmysłowego, np. inteligencja „widzi”, że dwa dodać dwa równa się cztery<sup>59</sup>. Najistotniejszym punktem w definicji proponowanej przez Dubarle jest fakt, że pojęcie symbolu nie ukazuje jedynie jakiegoś sensu, ale odwołuje się do rzeczywistości, oczywiście nie jest to rzeczywistość ani zmysłowa, ani empiryczna.

Zwraca on też uwagę na fakt, że pojmowanie symbolu jako sposobu orzekania pośredniego między orzekaniem za pomocą pojęć i orzekaniem za pomocą obrazów i metafor nie jest ujęciem zbyt szczęśliwym. Symbol winien być raczej rozumiany jako „detreminat życia umysłowego, który nie istnieje jedynie *in memoriam*, wspominając wszystkie pojęcia, które przyswoił sobie rozum, lecz również *in intentionem*, oczekując i mając nadzieję na to wszystko, co jeszcze nie jest poznane”<sup>60</sup>. Właśnie symbol może umożliwić autentyczne poznanie rzeczywistości przed nami zakrytej i niezrozumiałej, wprowadza nas w rzeczywistość, do której sam przynależy. W tym znaczeniu pojęcie symbolu rozumianego przez Dubarle’a odwołuje się do pojęcia partycypacji, która wyjaśnia relację między Bogiem a światem. Świat istnieje jedynie na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga<sup>61</sup>. Podobnie symbol *uczestniczy* w rzeczywistości, na którą wskazuje. Zarówno pojęcie, jak i obraz czy metafora są przejawami i determinują życie umysłowe człowieka, symbol zaś należy do porządku ontologiczne-

<sup>57</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, L., 10, 1051b 22-25.

<sup>58</sup> G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris 1964, s. 6.

<sup>59</sup> D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, w: *Le mythe et le symbole*, red. D. Dubarle, Paris 1976, s. 209.

<sup>60</sup> Tamże, s. 212.

<sup>61</sup> Szerzej na temat partycypacji por. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*, Lublin 1972.

go, „aby wyrazić, że chodzi o rzeczy, dane w sposób materialny, a nie tylko o proste ich wyobrażenia”<sup>62</sup>.

Dubarle nie neguje, jakoby pojęcia, których używamy, nie odnosiły się, czy nie dotyczyły rzeczywistości. Stawiają one pytanie o istnienie rzeczy, lecz nie są w stanie tego pytania samodzielnie rozwiązać. Symbol, który posiada „wymiar ontologiczny”, zawiera w sobie ową zdolność prezentacji ontycznej, która wskazuje na obecność rzeczy, w którą chce nas wprowadzić<sup>63</sup>. Należy więc do jednego ze sposobów poznania rzeczywistości właściwych człowiekowi.

Jak wygląda zastosowanie opisanej wyżej teorii symbolu do poznania Boga? Symbol, który wyraża chęć, intencję poznania podmiotu, w przypadku poznania Boga nabiera charakteru „projekcyjnego”<sup>64</sup>. Propozując takie określenie statusu symbolu religijnego Dubarle przede wszystkim pragnie ukazać fundamentalną różnicę między symbolem a pojęciem. Ten ostatni ma charakter obiektywny, tzn. doszukuje się związków z realnie istniejącą rzeczywistością. Słowu „drzewo” odpowiadają pewne dane empiryczne, osiągalne za pomocą doświadczenia. W przypadku symbolu istnieje zawsze ze strony podmiotu pewne zaangażowanie twórcze, które z pewnością nie ma na celu wykonania dokładnej reprodukcji rzeczywistości realnie istniejącej.

Dla jaśniejszego wyjaśnienia „projektywności” symbolu Dubarle odwołuje się do przykładu zaczerpniętego z nauk matematycznych. Geometria zajmuje się np. analizą figur, które podlegają pewnym jasno określonym prawom geometrycznym. W momencie jednak, gdy w grę zaczynają wchodzić analizy dotyczące „elementów nieskończonych”, jak określa je Dubarle, matematyka wprowadza pojęcie projektywności. Są to geometrie projektywne, w których analizowane są dane geometryczne nie tylko o wymiarach skończonych, lecz gdzie pewne elementy dążą do nieskończoności. Status noetyczny takich geometrii jest całkowicie różny, ale mimo to geometria projektywna posiada swój jasno określony status, swoją wewnętrzną koherencję i swoje prawa<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, art. cyt., s. 213.

<sup>63</sup> Tamże, s. 214.

<sup>64</sup> Zob. tamże, s. 217-218. Podobnie dla I. Kanta poznanie Boga jest poznanem symbolicznym, rozumianym jako poznanie tego co, jeszcze nie jest do końca poznane. Por. I. Kant; *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 1964, s. 302.

<sup>65</sup> Zob. D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, art. cyt., s. 220-221.

Analogia z poznaniem Boga jest dla Dubarle'a bardzo czytelna, ponieważ również w tym wypadku mamy do czynienia z relacją istniejącą między skończonym bytem przygodnym, a nieskończonością i transcendencją Boga. Symbol należy do „klasy instrumentów projektywnych myśli ludzkiej. Posiada ten status projektywny, ponieważ pewne poznanie intelektualne Boga jest mu dane przez inteligencję. Symbol antycypuje w sposób figuratywny spojrzenie na samą rzecz”<sup>66</sup>. Podmiot realizując poznanie projektywne nie tworzy żadnej fikcji, lecz jest przekonany, że kierunek, w którym zmierza, kończy się prawdziwą i realnie istniejącą rzeczywistością.

Symbol jest dla Dubarle'a bardzo specyficznym sposobem poznania Boga, które z jednej strony nie opiera się na analogii - od strony epistemologicznej przewyższa ono poznanie symboliczne - ale jest o wiele wartościowsze niż posługiwanie się samymi tylko wyrażeniami metaforycznymi. W swojej koncepcji poznania symbolicznego Dubarle wykorzystał z pewnością prace P. Ricoeura. Dla tego francuskiego myśliciela przy analizie symbolu trzeba uniknąć dwójakiego niebezpieczeństwa. Jeżeli symbol odczytuje się zbyt dosłownie, to powstaje mitologia dogmatyczna, czyli gnoza, jeżeli interpretujemy symbole tylko jako przenośnie i metafory, zanika istotna prawda wyrażona poprzez symbol<sup>67</sup>.

W rzeczywistości symbol w ujęciu Dubarle'a staje się miejscem spotkania, dzięki statusowi projektywnemu pozwala wyjść w kierunku rzeczywistości nieskończonej. Symbol z pewnością nie wyraża koniecznych prawd racjonalnych, jak to czynią pojęcia. Jego funkcja sprowadza się do wyrażenia przygodności i otworzenia człowieka na spotkanie. Wskazuje na inną rzeczywistość, która z istoty swojej jest niewyraźalna. Dlatego też nie jest możliwe, na co zwraca uwagę P. Tillich, zastąpienie jednego symbolu religijnego innym, jak to ma miejsce w przypadku pojęć<sup>68</sup>.

Dubarle wskazuje jeszcze na dwa warunki, które muszą zaistnieć, aby symbol religijny mógł funkcjonować jako droga poznania Boga. Po pierwsze, symbol może funkcjonować jedynie w obrębie instytucjonalnej aktualizacji symbolu religijnego. Po drugie, symbol ten winien być urzeczywistniany w życiu praktycznym<sup>69</sup>. Są to konieczne wymagania, ponieważ wartość poznania symbolicznego Boga nie polega na odkryciu jeszcze

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 222.

<sup>67</sup> Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975, s. 15-21.

<sup>68</sup> Por. J. Dunphy, *Paul Tillich et le symbole religieux*, dz. cyt., s. 45-57.

<sup>69</sup> D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, art. cyt., s. 235.

jednego racjonalnego argumentu na Jego istnienie, lecz należy Go usytuować w konkretnym życiu religijnym. Dlatego właściwym miejscem, gdzie należy postawić problem poznania Boga, nie jest analiza języka symbolicznego. Ona jedynie naprowadza Dubarle'a na podstawowe zagadnienie filozofii religii, jakim jest ukazanie i opisanie doświadczenia kontaktu człowieka z Bogiem, które nasz autor określa mianem doświadczenia teologalnego.

## Zakończenie

Przeprowadzone analizy poglądów Dubarle'a pozwalają wytyczyć kilka perspektyw – postulatów niezbędnych dla zrozumienia filozoficznych refleksji Dubarle'a nad fenomenem religijnym. Przede wszystkim propozycja Dubarle'a jest swoistą syntezą – dialogiem współczesnych nurtów filozoficznych z problematyką religijną. Dubarle nie boi się wykorzystywać nowych nurtów filozoficznych do refleksji nad fenomenem chrześcijaństwa. Przykładem może być próba zastosowania przez niego pewnych punktów systemu heglowskiego do filozofii religijnej.

Wreszcie, rozwiązania przeprowadzone w niniejszej pracy ukazują filozofię religijną Dubarle'a, w której przenikają się ontologia, przeżycie religijne i teologia. Oczywiście jest, że ontologia nie jest dyscypliną której podstawowe zasady są ustalone definitywnie. Jest ona niewątpliwie filozofią pierwszą, w znaczeniu arystotelesowskim, i posiada prymat wśród dyscyplin filozoficznych. Stanowi ona dyscyplinę traktującą o tym, co najbardziej fundamentalne i pierwotne w istnieniu lub działaniu. Przy czym możliwe są różnorodne jej ujęcia, a historia myśli ludzkiej dostarcza na to niezliczonych dowodów.

Warto w tym miejscu podkreślić, że dla Dubarle'a metoda metafizyczna oparta na zasadach arystotelesowsko-tomistycznych nie wyczerpuje całego możliwego bogactwa jej uprawiania. Jego propozycja zwraca uwagę na zasługi św. Augustyna, który wprowadza równowagę między filozofią antyczną a myślą chrześcijańską. Wyakcentowuje nasz Autor problematykę niepoznawalności istoty Boga, aby podjąć refleksję nad przejawami religijności człowieka w kontekście dwóch religii monoteistycznych: judaizmu i chrześcijaństwa. Bóg tych religii wchodzi w rzeczywisty dialog z człowiekiem, przemawia do niego poprzez słowo, które człowiek z kolei interpretuje jako słowo nadprzyrodzone. Refleksji tej problematyki można dokonać w kontekście ontologii teologalnej.

Konsekwentnie, ontologię teologalną należy więc umiejscowić nie tyle po stronie racjonalnej refleksji podmiotu, co po stronie żywego przeży-

wania wiary przez ten podmiot. Oznacza to postawienie zasadniczego pytania o punkt wyjścia metafizyki. Dubarle proponuje opcję świadomościową. W opcji tej wszelkie analizy intelektualne rozpoczyna się od osobistych, egzystencjalnych sytuacji życiowych, albo od świadomości.

Wreszcie, przeprowadzone analizy wskazują na jeszcze jeden rys idei Dubarle'a dotyczącej filozofii religijnej. Mianowicie, filozofię religijną należy traktować jako swoisty klucz, w ramach którego myśl ludzka będzie w stanie wyrazić dyskurs religijny łączący w sobie racjonalność z jednej strony, a przeżycie człowieka z drugiej. Przy czym refleksja metafizyczna, jeżeli nie odwoła się do konkretnego doświadczenia człowieka, jego egzystencji, pozostanie pusta. Równocześnie jednak żadna ontologia, nawet teologalna, jakkolwiek starannie usiłowałaby oddać myślą racjonalną doświadczenie religijne, nie może stać się uprzednią zasadą, definiującą i określającą wszystkie momenty takich doświadczeń w życiu człowieka. Bóg i rzeczywistość religijna – jak wynika z analiz nad filozofią religijną Dubarle'a – przewyższają i to w sposób nieskończony, wszystkie możliwości intelektualne człowieka. Wiara dla niego pozostanie rzeczywistością przewyższającą wszystkie inne, ale to nie może być dla nikogo pretekstem do zwolnienia się z filozoficznego wysiłku jej analizy.

## Résumé

La pensée de D. Dubarle se révèle d'une exceptionnelle profondeur. Il travaille sur le front de l'ontologie théologique qui essaye de monter la relation de création et ses implications ontologiques. D'après lui la méprise onto-théo-logique peut seulement être évitée, si la pensée réussit à distinguer suffisamment le problème de la compréhension ontologique de Dieu, organisation noétique (l'infinité de Dieu, l'impénétrabilité de son Dieu) et le problème de la compréhension ontologique. La pensée de Dubarle refuse de s'enfermer dans l'alternative d'une métaphysique de l'exode qui voudrait identifier Dieu et l'être, et d'un exode radical de cette métaphysique qui mettrait Dieu hors de portée de l'être.

KS. MACIEJ BAŁA

## RICOEUROWSKA PRÓBA PRZEZWYCIEŻENIA APORII ZŁA

### Wstęp

Istnienie zła od samego początku stanowiło wyzwanie dla każdego, kto próbował wysiłkiem swojej myśli zrozumieć otaczający go świat. Skąd zło? Kto jest winien? Dlaczego właśnie ja? Dlaczego mimo pragnienia dobra, popełniamy zło? Takie pytania są nie tylko przedmiotem rozważań i poszukiwań największych intelektualistów, ale nie są one obce i „zwykłemu zjadaczowi” chleba. Z pewnością w refleksji nad złem i cierpieniem nie ma ostatecznej, zadawalającej konkluzji, za pomocą której ostatecznie wyjaśniłoby się intrygujący nas fenomen. Czy to oznacza, że wszelkie wysiłki wyjaśnienia tajemnicy zła są z góry skazane na niepowodzenie? Z pewnością nie. Konfrontacja refleksji filozoficznej z cierpieniem jest swoistym wyzwaniem, aby umysł ludzki nie uciekał od tego, co ważne i istotne dla człowieka, aby nie unikał w refleksji filozoficznej namysłu nad istniejącą rzeczywistością, tak mocno przenikniętą dobrem i złem<sup>1</sup>. Na tym między innymi polega mądrość, którą tak bardzo umiłowali filozofowie - na twórczym poszukiwaniu odpowiedzi na ważne, fundamentalne pytania. A takim pytaniem na pewno jest zagadnienie zła.

P. Ricoeur należy do tych współczesnych myślicieli, którzy analizie zła poświęcili wiele miejsca w swojej twórczości filozoficznej. Zdaniem O. Mongin, jednego z komentatorów jego myśli, można wyróżnić trzy chronologiczne etapy rozwoju myśli Ricoeura poświęconych temu zagad-

---

<sup>1</sup> Interesującą interpretacją postawy filozofii wobec zła jest artykuł J. Fileka, *Filozofowanie pośród cierpienia*, w: tenże, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 130-151.



nieniu<sup>2</sup>. Pierwszy z nich związany jest z prezentacją swojej koncepcji „filozofii woli”, zawartej w takich dziełach jak: *Le Volontaire et l'Involontaire* oraz *Finitude et Culbabilité*. Celem filozofii woli jest próba refleksji nad złem, poprzez posługiwanie się hermeneutyczną interpretacją symbolów pierwotnych i wtórnych. Szczególną rolę odgrywa tutaj „mit adamicki”, który - zdaniem Ricoeura - podkreśla uprzedniość zła w stosunku do doświadczenia ludzkiej wolności. Zło jest zawsze zastane, jest obecne zanim człowiek dokona wyboru zła swoją wolnością, mit adamicki wyraża ową prawdę poprzez symbol węża kuszącego człowieka. Zło „przychodzi” do człowieka z zewnątrz.

Drugi etap refleksji Ricoeura związany jest z jego polemiką z tezami Freuda oraz podjęciem refleksji na bazie teologii protestanckiej, głównie Moltmanna, gdzie zło zostaje umieszczone w perspektywie eschatologicznej. W tym też okresie nastąpiło zainteresowanie Ricoeura płaszczyzną polityczną zła, albowiem zło niejednokrotnie związane jest strukturami państwowymi.

Trzeci etap, pochodzący z ostatnich lat działalności filozoficznej Ricoeura, opiera się głównie na trzech tomach *Temps et Récit* oraz dwóch ważnych esejach: *Zło* oraz *Skandal zła*. Główne tezy tego okresu to twierdzenie, iż zło ściśle wiąże się z czasowością, a zwłaszcza z problemem pamięci, zapomnienia i przebaczenia, oraz wyróżnienie mądrości praktycznej, jako uprzywilejowanego miejsca walki ze złem. W ten sposób unika się niebezpieczeństw sprowadzenia zła tylko i wyłącznie do wymiaru etycznego.

W niniejszej pracy pragniemy skoncentrować się na krytyce wyjaśniania zła w oparciu o etykę, czy teodyceę. Są to próby, które usiłują przewyciężyć skandal zła poprzez jego całkowitą racjonalizację. Zdaniem Ricoeura jest to droga całkowicie błędna; jedynym rozwiązaniem aporii zła i cierpienia jest, po pierwsze, jej zaakceptowanie, a po drugie, podjęcie z nimi walki na płaszczyźnie praktycznej i mądrościowej.

## 1. Symbolika zła

Trudno jest omawiać koncepcje zła według Ricoeura bez sięgnięcia do jego *Symboliki zła*, gdzie zło jawi się najpierw na poziomie symboli, a potem mitów. Zło, które się stało, jest tym, które nie powinno się stać, i w tym sensie jest ono zawsze irracjonalne. Jeżeli rzeczywistość byłaby całkowicie zrozumiała, zło natychmiast byłoby wchłonięte przez dobro.

---

<sup>2</sup> O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris 1998, s. 205-207.

Należy porzucić czystą refleksję nad złem, zbyt krótką, aby uchwycić to, co ma miejsce, gdy patrzymy na zło. To pęknięcie, brak ciągłości między słabością a upadkiem domaga się nowej metody refleksji: nie chodzi już o zrozumienie upadku, lecz o „złapanie” go poczynając od wyznań, jakie świadomość czyni we wszystkich formach spowiedzi tego grzechu, który zaraża wolę ludzką. Filozof musi opuścić pole czystej ejdetyki woli w kierunku empiryki woli opartej na historycznych wyznaniach świadomości. To wyzwanie spowodowało zmianę w metodzie Ricoeura w *Symbolice zła* – nie jest to już metoda fenomenologiczna, którą dotychczas się posługiwał, lecz hermeneutyczna<sup>3</sup>. Ricoeur wychodzi od form prymitywnych wyznań zła. Chodzi o pierwotne symbole, poprzez które religie wyznają doświadczenie upadku. Następny krok to mity – bardziej kompleksowe, gdzie człowiek próbuje niejasno wyjaśnić obecność zła za pomocą opowieści o początku i końcu zła; aż w końcu dochodzi się do spekulacji intelektualnych, poprzez które filozofowie i teologowie szukają konceptualizacji całej problematyki zła.

*Symbolika zła* rozpoczyna się od opisu symboli prymitywnych upadku, znajdujących w dziedzictwie antycznym i Izraela. Ricoeur wymienia trzy podstawowe. Są nimi kolejno: zmaza – zło jest tutaj traktowane jako coś, co plami wolność; grzech – zło jest przeżyte jako przekroczenie jakiegoś prawa ustanowionego przez porządek boski. Trzecim, ostatnim omawianym przez Ricoeura symbolem, jest symbol winy. W tym wypadku doświadczenie zła jest rozpatrywane jako potępienie ciężące nad świadomością tego, który to zło popełnił. Jakie wnioski płyną z tej analizy? Według francuskiego filozofa pierwotne symbole zwracają uwagę na pojęcie „niewolnej woli”<sup>4</sup>. Podkreśla ono „schemat zewnętrżności zła”, w którym zło, chociaż stanowione przez człowieka, jest już obecne i kusi. Zaczynać zło przez nasze czyny, to w pewnym sensie kontynuować to, co jest już zastane. Ale nie jest to całkowite unicestwienie wolnej woli, wola jest tylko zakażona i zniewolona przez coś, co przychodzi z zewnątrz. Kolejnym wnioskiem płynącym z symboli jest doświadczenie asymetrii dobra i zła: „zło nie jest czymś symetrycznym w stosunku do dobra, a złość nie jest substytutem dobroci człowieka. (...) Jakkolwiek daleko sięgałyby korzenia zła *radykałnego*, nie może być pierwotne jak dobroć”<sup>5</sup>.

Drugi etap rozważań *Symboliki zła* polega na hermeneutyce mitów mówiących o początku i końcu zła. Mity stanowią rzeczywistość o wiele bogatszą niż symbole, choć funkcja symboliczna jest bardziej fundamen-

<sup>3</sup> Zob. F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris 1997, s. 313.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 144.

<sup>5</sup> Tamże, s. 149.

talna<sup>6</sup>. Symbole są statyczne, poprzez nie człowiek wyraża tylko grzech, którego ciężar przychodzi mu nosić. Z kolei mity mają charakter dynamiczny, podkreślają pewien moment historyczny, wpisują zło w proces, który ma początek i koniec. Inną cechą charakterystyczną mitów jest ich wymiar uniwersalny, starają się one dać wyjaśnienie zła właściwe dla całej ludzkości. Posiadają także moment dramatyczny, pod postacią opowiadania przywołują dramat najbardziej tajemniczy, zranienia złem w sercu wolności i historii. Ricoeur proponuje ponowną lekturę różnych mitów początku i końca zła obecnych w wielkich kulturach i religiach. Wyróżnia cztery ich rodzaje: mit dramatu stworzenia, mit złego boga, mit duszy wygnanej oraz mit adamicki, który łączy w sposób dynamiczny trzy pierwsze<sup>7</sup>.

Mit babiloński dramatu stworzenia ukazuje początek zła jako wynik walki dobrego boga z pierwotnym chaosem, który stawia mu opór. Złem jest to, co pozostanie z chaosu po zakończonej walce. Wspomnienie tej koncepcji znajduje się w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu pod postacią początkowego chaosu, który jakby wyprzedza działanie stwórcze Boga. Grecki mit złego boga (przeznaczenie, Zeus, Prometeusz), który zakłóca porządek przez własną złośliwość, przez co pociąga do upadku człowieka. Odnajdujemy ten wątek w opowiadaniu biblijnym w postaci węża (zło z zewnątrz) wciągającego w zło człowieka. Zło przychodzi jakby z dala, nie z samego człowieka. Mit orficki wygnanej duszy (odnajdujemy go np. u Platona) – geneza zła w jakiejś przygodzie samej duszy. Odwraca się ona od kontemplacji najwyższego dobra i z tego powodu zostaje zesłana do ciała, jest na wygnaniu aż do śmierci. Odnajdujemy ten wątek oczywiście w micie adamickim, bo ma w nim miejsce wygnanie i zepsucie samego ciała. Z pewnością uprzywilejowany w interpretacji Ricoeura jest mit adamicki. Człowiek wyznaje, że grzech jest jednocześnie jego autorstwa, ale jest także skutkiem zniewolenia pochodzącego z zewnątrz i jest ono pierwotniejsze niż pojedynczy wybór wolnej woli. W micie adamickim odnajdujemy to wszystko, co wcześniej ukazały symbole winy, upadku i grzechu<sup>8</sup>.

Ale interpretacja mitu winna być kontynuowana przez refleksję filozoficzną. Temu jest poświęcone zakończenie *Symboliki zła*. Celem Ricoeura nie jest przeciwstawienie myślenia filozoficznego rezultatom analiz symboliki, lecz na myśleniu wychodzącym od symboli i mitów. Refleksja filozoficzna nie może „wziąć w nawias” symboli, jakby nie istniały żadne

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Le symbole et le mythe*, „Le Semeur”, 1963, 2, s. 49.

<sup>7</sup> Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 163-165.

<sup>8</sup> O. Mongin, *Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 213.

intuicje przed refleksją czysto racjonalną, lecz winna zezwolić na to, aby być informowaną wewnątrz siebie samej przez świat symboli i mitów.

## 2. Krytyka myślenia etycznego

Przykładem tego, co znaczy myśleć wychodząc od symboli, jest analiza grzechu pierworodnego<sup>9</sup>. Teza Ricoeura jest następująca: pojęcie grzechu pierworodnego jest pseudo-pojęciem, fałszywą racjonalizacją mitu adamicznego, błędnie mieszającą kategorię prawną imputacji winy z kategorią biologiczną dziedziczenia. Prawdziwe znaczenie tego dogmatu wiary jest sugerowane raczej przez świat mitu i symbolu, a polega na tym, że zło zawarte jest w naszej woli jako *quasi*-natura, jako coś z czym się rodzimy. Do błędnego rozumienia mitu adamicznego przyczynił się najbardziej św. Augustyn<sup>10</sup>. Przejął on od filozofii ideę, że zło nie może być substancją, ponieważ myślenie w kategoriach bytu jest równoznaczne z kategorią dobra, zło jest więc tylko brakiem należnego dobra. Najważniejszą konsekwencją negacji substancjalnego charakteru zła „jest to, że wyznanie zła ustanawia wyłącznie moralną wizję zła”<sup>11</sup>. Cały problem zła staje się związany z zagadnieniem wolności i wolnej woli. Patrząc na mit adamiczny nie ma powodu doszukiwania się innych przyczyn tego upadku niż sama wola człowieka. Ale konsekwencją takiej wizji jest swoista interpretacja całej historii ludzkości, według której ani jedno cierpienie, ani jeden ból, które pojawiają się na tym świecie, nie są niesprawiedliwe i niezawinione.

Inną próbą rozwiązania aporii zła jest tzw. myślenie teodycalne<sup>12</sup>. Problematyka zła jest sformułowana w postaci trzech zdań zmierzających do jednoznaczności: Bóg jest wszechmocny, Bóg jest dobry, istnieje zło. Czy te zdania można ze sobą uzgodnić? Teodycea twierdzi, że tak, ale za jaką cenę. Nie można także przy tym zapomnieć o apologetycznym charakterze tego zadania. Wniosek jest sformułowany w konkretnym celu - obrony dobrego Boga przez zarzutem istnienia zła. Podobnie, jak w przypadku błędnej interpretacji mitu adamicznego za pomocą koncepcji grzechu pierworodnego, słabość interpretacji teodycalnej polega na sprowadzeniu zła do płaszczyzny moralności. Za zło odpowiedzialny jest

---

<sup>9</sup> Zob. P. Ricoeur, *Le «péché originel» étude de signification*, w: tenże, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, s. 265-282.

<sup>10</sup> Por. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, Warszawa 1992, s. 21.

<sup>11</sup> Tamże, s. 21.

<sup>12</sup> Tamże, s. 23.

nie Bóg, tylko człowiek nadużywający daru wolności. Sama wolność jako dar i zadanie, pomimo ryzyka wyboru zła, jest jednak warunkiem koniecznym, aby człowiek mógł w pełni odpowiedzieć miłością na samoobjawiającego się Boga. Zło jest skutkiem ubocznym stworzenia człowieka, jako obrazu i podobieństwa Boga. Jednakże ciągle ulegamy tutaj pokusie totalizacji, czyli podporządkowania zła większej całości, przez co, mamy nadzieję, zło będzie mniej radykalne, mniej przerażające. Ale teodycea triumfuje nie nad złem realnym, konkretnym, niezawinionym, ale nad jego estetycznym upiorem<sup>13</sup>.

Pierwszym zasadniczym postępowaniem w refleksji nad złem jest interpretacja Kanta, choć i on nie uniknął błędu myślenia czysto moralnego, zwłaszcza w początkowej fazie swojej twórczości filozoficznej. Interesująca jest przede wszystkim koncepcja zła radykalnego, gdzie Kant zrywa z interpretacją na wzór koncepcji grzechu pierworodnego św. Augustyna, czyli z kategorią odpłaty. Według Ricoeura u Kanta można wyróżnić trzy etapy racjonalizacji zła: pierwszy etap to ukazanie miejsca zła, drugi to jego radykalność, trzeci to problem jego pochodzenia<sup>14</sup>. Miejscem zła jest maksyma woli, jest ona jednocześnie najbardziej fundamentalna, ponieważ służy jako podstawa do wszystkich innych złych maksym. Z tego też powodu zła nie należy szukać ani po stronie uczuć, ani po stronie rozumu. Z tego opisu zła należy przejść do planu transcendentального, pytając tym samym o fundament złych maksym. Pojawi się tutaj najważniejsze pojęcie zła radykalnego. Nie posiada ono żadnej zwodniczej zrozumiałości, którą namysł krytyczny winien odświeżyć. Posiadamy radykalną skłonność do zła, którego zrozumienie wymyka się myśleniu racjonalnemu<sup>15</sup>. Analiza zła radykalnego, przeprowadzona przez Kanta w *Religii w obrębie samego rozumu*, prowadzi do początku zła, a jest nim „uwiedzenie” przez zło. W pewnym sensie Kant dokonuje racjonalizacji symbolu węża, obecnego już w micie adamiczym; zło jest „już” obecne, zanim pojawi się poprzez decyzję wolnej woli człowieka. Jesteśmy przez nie skuszeni. Ale oznacza to, że nasza natura nie jest cała zła i istnieje nadzieja na jej przemianę.

---

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, w: *Le conflit des interprétations*, dz. cyt., s. 308.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, w: tenże, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 22.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, art. cyt., s. 304.

W tym sformułowaniu Ricoeur widzi największe osiągnięcie Kanta, który obok hermeneutyki zła dostrzega konieczność hermeneutyki nadziei<sup>16</sup>.

Na uwagę zasługuje również próba wyjaśnienia zła pojawiająca się w systemie Hegla. Sprowadza on zło do wielkiego systemu, w którym jawi się ono jako coś koniecznego. Jest włączone w większy proces. Dialektyka pozwala na połączenie momentu tragicznego z logicznym: coś musi umrzeć, aby narodziło się coś większego<sup>17</sup>. Każde cierpienie jest przezwyciężone, ponieważ następuje po nim pojednanie na „wyższym poziomie”. Ale czy nie jest to ponowne odbudowanie skrajnego optymizmu teodycei? „Jaki w istocie los zarezerwowany został dla cierpienia ofiar w wizji świata, w której pantragizm nieustannie odnajduje się w panlogizmie?”<sup>18</sup>. Ta wizja jest wspierana przez coś, co Ricoeur nazywa „symbolem końca” – czyli symbolem przywołującym zwycięstwo eschatologiczne nad złem na końcu czasów. Nie wolno lamentu podnoszącego się w wyniku cierpienia jednego człowieka podporządkować wyższemu porządkowi i przyszłemu pojednaniu. W konsekwencji cierpienie samo usuwa się poza system.

Odpowiedzią na panlogizm Hegla, który oczywiście jest nie do zaakceptowania, jest m. in. twórczość K. Bartha, a zwłaszcza szczególna jego teologia, określaną przez Ricoeura „dialektyką łamaną”<sup>19</sup>. Trzeba odejść od idei systemowej całości, ale zachowując próbę pomyślenia zła. Użycie przymiotnika „łamana” ma na celu ukazanie, że teologia Bartha przyznaje złu rzeczywistość nie dającą się pogodzić z dobrocią Boga i dobrocią stworzenia. Jako wzór takiej postawy należy wskazać paradoks wyniszczenia Boga w Jezusie Chrystusie. Jeśli Bóg zмага się z nicością zła i cierpienia, to my w pewnym sensie stajemy się współuczestnikami tych zmagania. Skoro w męce i śmierci Chrystusa zło zostało zwyciężone, to musimy wierzyć, że i nas ono nie unicestwi. Jeśli Barth uznał dylemat, który pobudził teodycę, to odrzucił logikę niesprzeczności i systemowej całości rządzącą wszystkimi rozstrzygnięciami teodycei. Wszystkie te stwierdzenia trzeba więc odczytać zgodnie z kierkegaardowską logiką paradoksu i usunąć wszelki cień pojednania z jej enigmatycznych formuł. Ale czy nie jest to ciągle próba podporządkowania zła myśleniu, nawet jeśli jest to myślenie paradoksalne?

---

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, art. cyt., s. 27.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *Zło*, dz. cyt., s. 27.

<sup>18</sup> Tamże, s. 28.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 30-33.

### 3. Zło w perspektywie praktyczno-mądrościowej

Jeżeli myślenie etyczne czy teodycealne jest niewystarczające, czy oznacza to, że jesteśmy bezradni wobec fenomenu zła? Czy musimy zatrzymać się na poziomie mitu i symbolu? Wydają się, że przez swoją krytykę Ricoeur pragnie wykazać, że zło nie może stać się jedynie problemem teoretycznym, spekulatywnym, lecz jest to zagadnienie, które wymaga zgodności między myśleniem, działaniem i duchową przemianą uczuć<sup>20</sup>. Wszelkie próby interpretacji zła w oparciu tylko i wyłącznie o myślenie są najczęściej próbami totalizacji całej rzeczywistości. Odpowiedzią na zło jest podjęcie określonego działania i właściwego sposobu myślenia o charakterze mądrościowym. Mądrość będzie polegała na tym, że uznam nieprzekraczalną aporię zła i cierpienia.

Zła jednakże nie można sprowadzić tylko i wyłącznie do porządku spekulatywnego, lecz do porządku praktycznego. Wniosek ten płynie ze stwierdzenia, że nawet jeśli ja sam czynię zło, jestem jego sprawcą, a przez to jakieś zło na tym świecie zaczyna się przeze mnie, to najważniejsze odkrycie, jakie należy uczynić odnośnie zła, polega na tym, że ono jest zawsze przede mną, jest dla mnie wyzwaniem, jest już zastane. Jak można odpowiedzieć na takie zło, jak z nim praktycznie walczyć? Mognin uważa, że Ricoeur proponuje cztery płaszczyzny takiego działania. Są nimi kolejno: sfera polityczna, pamięć o ofiarach, rozwiązanie religijne i mądrość<sup>21</sup>.

Człowiek dla Ricoeura jest istotą polityczną. Nie możemy żyć poza państwem, i również walka ze złem winna dokonywać się w oparciu o struktury polityczne. Ale odpowiedź na płaszczyźnie politycznej, czyli podjęcie takich prób przemian politycznych i gospodarczych, które miałyby na celu wprowadzanie porządku społecznego, a przez to choć częściowo ograniczyć istnienie możliwego zła, jest jednak ograniczona. Nie wolno człowiekowi nigdy zrezygnować z ciągłego wysiłku na rzecz eliminacji zła i cierpienia w oparciu o politykę i władzę. Ale istnieją tutaj poważnie niebezpieczeństwa, które mocno podkreśla francuski filozof. Trzeba bowiem choćby pamiętać, jak bardzo często takie nadzieje na lepszy, wspólniejszy świat przemieniają się w utopie. Niejednokrotnie same struktury polityczne są same w sobie źródłem zła, mało tego, zło zapisane w strukturach państwowych jest o wiele bardziej trudne do przewycięzania, jest jakby samo przez się usprawiedliwione i uprawomocnione. Granica między walką ze złem a czynieniem zła w imię tej walki jest bardzo krucha.

<sup>20</sup> Tamże, s. 34.

<sup>21</sup> O. Mognin, *Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 222-227.

Państwo posługuje się np. tzw. „przemocą legalną”<sup>22</sup>. Jest to cały system karny funkcjonujący w każdym państwie, i wcale nie chodzi tutaj o systemy totalitarne: „nawet państwo uznane za najsprawiedliwsze, za najbardziej demokratyczne i liberalne, jawi się nam jako synteza legalności i przemocy, czyli jako władza moralna stawiająca wymagania oraz władza fizyczna stosująca przemoc”<sup>23</sup>. Ta legalność przemocy jest otwartą drogą do przemocy nielegalnej i niesprawiedliwej.

Istnienie niesprawiedliwości, przemocy i cierpienia jest bardzo widoczne, gdy spojrzysz się na całość dziejów ludzkości. Można by wysunąć wniosek, że właśnie przemoc jest jakąś siłą napędową tego świata. Nowe porządki historyczne rzadko wyłaniały się stopniowo, one rodziły się z chaosu i przemocy. Obrona przed przemocą ze strony innych wyzwalała heroiczne czyny ze strony zarówno całych narodów, jak i pojedynczych jednostek. Ale czy to usprawiedliwia przemoc jako taką? Musi istnieć jasna granica, która będzie nieprzekraczalna i państwo w swoich strukturach nie może nigdy pozwolić na jej przekroczenie, ale i samo winno je respektować, jeśli chce pozostać państwem sprawiedliwym. Dla Ricoeura ta granica jest bardzo klarowna: jest nią wezwanie „nie zabijaj”. To przykazanie jest jedynym miejscem, gdzie mogą współistnieć dwie etyki: władzy i miłości. Tylko taka kara, która nie posuwa się do odebrania życia, będzie współistniała z miłością do każdego człowieka. Czy państwo może pozostać sobą, tzn. dobrze wypełniać swoje zadania, nie łamiąc tego zakazu? Ricoeur uważa, że jest to niemożliwe. Państwo nie jest w stanie pomieścić się w granicach zakazu zabijania. Ale zawsze trzeba dążyć do czynienia go bardziej sprawiedliwym i pomniejszającym cierpienia innych.

Drugą płaszczyzną praktyczną przewycięzania zła jest „pamięć ofiar”. Temat ten Ricoeur rozwinął w *Temps et Récit* oraz w jednej z ostatnich swoich książek, *La mémoire, histoire, l'oubli*. Pytanie o pamięć, przebaczenie, zapomnienie widoczne jest najbardziej po II wojnie światowej, kiedy stajemy wobec tragedii Shoah. Czy ci, którzy przeżyli, są w stanie pamiętać o tych, którzy zginęli? Czy możliwa jest żaloba? Czy patrząc na ofiary zagłady, można jeszcze mówić o przebaczeniu? Ricoeur słusznie twierdzi, że w grę wchodzi tutaj trzy pojęcia, których opisanie, a tym bardziej pogodzenie, nie jest łatwe: pamięć, zapomnienie i przebaczenie<sup>24</sup>. Naszym obowiązkiem i sposobem przewycięzania zła i cierpienia jest na pewno pamiętanie o ofiarach, ale nie rozpamiętywanie i podsycanie w sobie nienawiści. Pamiętać, to oddać

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 126.

<sup>23</sup> Tamże, s. 127.

<sup>24</sup> Por. P. Ricoeur, *La mémoire, histoire, l'oubli*, Paris 2000, s. 642-654.



część ofiarom, ale z drugiej strony musi towarzyszyć temu spojrzenie w przyszłość: pamiętam, pielęgnuję to w swojej pamięci, aby w przyszłości nic podobnego się już nigdy nie wydarzyło. Tylko w takim wypadku pamięć będzie sposobem przezwycięzania zła. Przebaczenie ze swej strony nie jest zwykłym wymazaniem z pamięci tego wszystkiego, co wydarzyło się w przeszłości, bo to nie jest do końca możliwe. Potrzebna jest tutaj praca zapomnienia, ale rozumianego tylko i wyłącznie jako zatarcie tego, co może powodować negatywne moje reakcje w teraźniejszości. Chodzi o nabranie dystansu do wydarzeń z przeszłości, a nie ich wymazanie. Przebaczenie ściśle łączy się w tym wypadku z nadzieją. Przebaczam ci, tzn. wierzę, że możesz stać się lepszy, że nie wszystko jest stracone. W pracach Ricoeura formułą, która streszcza te trzy rzeczywistości, jest chrześcijańskie wezwanie do miłości nieprzyjaciół<sup>25</sup>. Analiza takiej miłości pokazuje najpierw, że zło zostało uczynione, a przez to ktoś staje się moim nieprzyjacielem. Miłość do tego człowieka nie ma wcale polegać na całkowitym zapomnieniu o tym złu, lecz raczej na konkretnym akcie, przez który czynię dobrze temu, który wyrządza lub wyrządził mi krzywdę. Nie wymarzę z pamięci tego „doznanego” od drugiego zła, a proces zapomnienia związany jest tutaj z przełamaniem mojej postawy wobec konkretnego człowieka: dlatego, że nieprzyjaciół jest takim samym człowiekiem jak ja, ma swoją godność, pragnę być dla niego dobrym. Usiłuję zapomnieć o postawie, która naturalnie się we mnie wyzwała - oddać złem za zło. Przebaczenie nie dokona się bez jednoczesnego ukierunkowania na przyszłość, w nadziei, że moje dobro jest w stanie wyzwolić takie pokłady dobra, którego może teraz nie widzę, a na pewno są obecne.

Trzecia płaszczyzna, która pozwala na zajęcie właściwej postawy wobec zła, związana jest z religią. Dla niej problem zła nie jest sprowadzony tylko i wyłącznie do początku zła, ale stawiane jest pytanie o jego koniec. Dyskurs religijny na temat zła, będzie zawsze dyskursem związanym z nadzieją<sup>26</sup>. Całe nauczanie Jezusa jest związane z tajemnicą nadchodzącego Królestwa Niebieskiego. Myślenie religijne mocno różni się od interpretacji moralnej wolności i zła, ponieważ nawet kwestię wolności sprowadza do nadziei. Wolność na miarę nadziei, to nic innego jak spostrzeganie całego mojego życia przez pryzmat przyszłego zmartwychwstania Jezusa; a praktycznie sprowadza się do wolności pomimo śmierci, wolności, która wybiera siebie wbrew wszystkim

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Entre philosophie et théologie I: La «Règle d'Or» en question*, w: *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 278.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Culpabilité, éthique et religion*, w: *Le conflit des interprétations*, dz. cyt., s. 427.

wolności, która wybiera siebie wbrew wszystkim znakom śmiertelności. Inną cechą rozwiązania religijnego na temat zła jest widzenie zła *wobec Boga*<sup>27</sup>. Ze strony człowieka przybiera ono formułę wyznania winy: „zgrzeszyłem przeciw Tobie”. Ponadto zmienia się sama zawartość świadomości zła. W myśleniu moralnym zawsze jest ono podporządkowane jakiemuś prawu, chociaż nawet wielu ludzi religijnych traktuje grzech tylko i wyłącznie jako przekroczenie określonych przykazań, czyli norm prawnych, gdy winno ono być raczej postrzegane jako pretensje człowieka do bycia panem swego życia, niezależnie od Boga jako jego dawcy. Przywrócenia właściwego spojrzenia na zło Ricoeur poszukuje w interpretacji zła w perspektywie nadziei. Jest to odmienne spojrzenie od spojrzenia moralisty. Motywacja człowieka w jego wyborach nie polega w tym wypadku na lęku przed Bożym gniewem, lecz na tym, że ciągle odkrywa, że nie dość jeszcze miłuje<sup>28</sup>.

Wreszcie ostania postaw wobec zła związana jest z mądrością i polega między innymi na tym, że zło winno być przeżyte na płaszczyźnie emocjonalnej<sup>29</sup>. Mądrość ma za zadanie przekształcić jakościowo nasz lament i skargę, które są naturalną reakcją na doznane i czynione zło. Ricoeur ukazuje możliwy proces „uduchawiania” naszego lamentu, a „wcieleniem” takiej postawy jest oczywiście postać Hioba<sup>30</sup>.

Pierwszym, zerowym stopniem przeniknięcia mądrością naszej skargi jest mówienie: nie wiem, dlaczego tak się dzieje. Światem rządzi przypadek, taka jest kolej rzeczy. W drugiej fazie lament człowieka doświadczonego złem przekształca się w skargę przeciwko Bogu, ale wcale nie jest ona złorzeczeniem Jemu, lecz do głosu dochodzi niecierpliwość: jak długo jeszcze będę musiał to znosić. W trzeciej fazie, człowiek religijny odkrywa, że „racje, dla których wierzymy w Boga, nie mają nic wspólnego z potrzebą wyjaśniania źródła cierpienia. (...) a zatem wierzymy Bogu *wbrew złu*”<sup>31</sup>.

Jaki jest cel tego „uduchawiania” lamentu, naszej emocjonalnej reakcji na zło? Horyzontem, ku któremu zmierza postawa mądrościowa, jest wyrzeczenie się tego, co jest najczęstszym powodem naszego cierpienia, a są nim po prostu nasze pragnienia<sup>32</sup>. Należałoby porzucić nasze pragnienia bycia wynagrodzonym za cnoty, oszczędzenia przez cierpienia, nawet

<sup>27</sup> Tamże, s. 428.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 235.

<sup>29</sup> Por. P. Ricoeur, *Zło*, dz. cyt., s. 36-39.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>31</sup> Tamże, s. 37-38.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Skandal zła*, „Znak”, 1990, 12, s. 54.

pragnienie nieśmiertelności. Ostatecznie prowadzi to do tego, że Boga mamy kochać po prostu za nic i to jest ostateczne wyrwanie się z myślenia w kategoriach odplaty i moralności. Dla Ricoeura taka postawa wobec zła może stać się także pomostem do dialogu międzyreligijnego, szczególnie między chrześcijaństwem a buddyzmem.

## Zakończenie

Jakie można wysunąć wnioski z analizy przeprowadzonej przez Ricoeura? Na pewno ten, że filozof nie może z jednej stron przejść obojętnie wobec zła i cierpienia, a z drugiej unikać łatwych syntez i uproszczeń. Zło pozostanie zawsze nierozwiązalną aporią dla ludzkiego rozumu, ale wcale nie oznacza to, że jesteśmy bezradni. Ale czy cierpienie może stać się dobrem? Może odpowiedź na to pytanie nie pada bezpośrednio u Ricoeura, ale jego myśl może być bardzo inspirująca. Najczęściej, gdy stajemy wobec cierpienia, pada jedno zasadnicze pytanie: „Dlaczego właśnie ja?” I wpadamy w krąg totalizującej filozofii odplaty przez pryzmat ludzkiej wolności.

A może samo pytanie jest źle postawione? Na to pytanie, tutaj na ziemi, po prostu nie ma odpowiedzi, jest ono zakryte przed nami do czasu, aż staniemy, jeśli w to wierzymy, przed Bogiem twarzą w twarz. Ale jest inne, równie ważne pytanie, na które jest odpowiedź i to bardzo konkretna. Nie „dlaczego”, lecz „co z tym cierpieniem mogę zrobić?” Jak z nim walczyć? Z kim mogę się złączyć przez to cierpienie? To całkiem odmienna perspektywa, trudna czy wręcz heroiczna. Nie łudźmy się, nie znajdziemy łatwej odpowiedzi na pytanie „dlaczego to mi się przytrafiło?”, ale możemy odnaleźć odpowiedź na inne pytanie – „za kogo je mogę ofiarować, z kim mnie to cierpienie łączy?” Cierpienie, choć czyni samotnymi i oddziela nas od siebie, może zacząć nas łączyć z innymi ludźmi. Łączy nas tak, jak łączy nas miłość<sup>33</sup>. Najgłębsze cierpienie płynie z miłości; tylko człowiek, który kocha, może powiedzieć, co to znaczy najgłębiej cierpieć. Filozofia jako dyskurs racjonalny musi zamilknąć wobec cierpienia i nie próbować filozofować „nad” cierpieniem. Może jedynie ze swej strony przygotować nas do tego, że gdy się z nim zetkniemy, to będziemy gotowi podjąć duchowe zmaganie z cierpieniem i pośród cierpienia.

## Résumé

Paul Ricoeur pense le mal comme ce qui indispose, perturbe et met à mai la pensée. Le mai doit être pensé avec la plus extrême exigence dans la mesure où il menace toujours la pensée. Le mai est aporétique au sens où il suscite des impasses que la pensée doit méditer. L'article montre le caractère limité et relatif de la position du problème dans la cadre argumentatif de la morale et de la théodicée enfin de relier le travail de la pensée suscité par l'énigme du mai aux réponses relevant de l'action, de la sagesse et du sentiment.

Ks. MIROSLAW PARACKI

## CELEBRACJA SAKRAMENTU POKUTY I POJEDNANIA W KOŚCIELE GDAŃSKIM

### Wstęp

Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II poucza: „Kościół niewierzącym głosi orędzie zbawienia, aby wszyscy ludzie poznali jedynego i prawdziwego Boga i Jego wysłannika, Jezusa Chrystusa i aby nawrócili się od swoich dróg i czynili pokutę. Wierzącym zaś powinien Kościół stale głosić wiarę i pokutę”<sup>1</sup>. Wezwanie do pokuty nie tylko obecne jest w *Sacrosanctum Concilium*, ale nieustannie od samego początku istnienia Kościoła jest podstawowym wezwaniem dla każdego chrześcijanina. Uczynkami pokutnymi, bardziej aniżeli modlitwą, można uzyskać przystęp do Boga. Podstawową tezą Konstytucji Apostolskiej Pawła VI *Paenitemini* jest stwierdzenie, że pokuta obowiązuje ludzi na mocy prawa Bożego zarówno naturalnego, jak i pozytywnego<sup>2</sup>. Obowiązek pokuty, wynikający z prawa naturalnego, potwierdza ogólne przekonanie wszystkich ludzi. Obowiązek ten podkreślany jest bardzo mocno na kartach Pisma Świętego. Prorocy Starego Testamentu nawołują do pokuty cały Izrael, który złamał przymierze z Bogiem i dlatego, jeśli Izraelici pozostaną przy swojej zatwardziałości i nie nawrócą się, Bóg będzie miał prawo ich opuścić (por. Iz 1,1-20; Jr 2,1-5,31; Ez 18,30-32; Oz 6,1-6; 14,2-10; Am 5,1-20). Ostatni prorok starotestamentalny, św. Jan Chrzciciel, apelował nad Jordanem: „Nawracajcie się, bo bliskie jest Królestwo niebieskie” (Mt 3,2). To wezwanie do nawrócenia kontynuuje Jezus Chrystus

<sup>1</sup> Por. *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* (KL), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, 9.

<sup>2</sup> Por. Paweł VI, *Konstytucja Apostolska Paenitemini* (17.02.1966), w: *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), 1966, 58, s. 179.

(np. Mt 4,17; 10, 21-25; Mk 1,15; Łk 10,13 nn.; 18,1). Nasz Pan pragnąc, aby to wezwanie do pokuty nie ustało i było kontynuowane przez Kościół, posłał apostołów, by wzywali do nawrócenia (Mk 6,12). Po swoim zmartwychwstaniu ponownie przypomniał im tę podstawową misję (Łk 24,47). Apostołowie (Dz 2,37-38; 3,19; 8,22; Jk 5,19-20; 2 Kor 7,9 nn.; Ap 1,4-3,22), a także ich następcy<sup>3</sup> wiernie realizowali wezwanie do pokuty i nawrócenia<sup>4</sup>. Kościół wierny woli Zbawiciela wypełnia to dzieło nade wszystko w sakramencie pokuty i pojednania<sup>5</sup>. Świadomi jesteśmy, że nie sposób przedstawić celebrację tego sakramentu w dziejach Kościoła powszechnego, stąd pragniemy, odwołując się do Kościoła partykularnego, przedstawić normatywne nauczanie Kościoła gdańskiego, dotyczące sakramentu pokuty i pojednania, oraz praktyczną jego realizację. Z racji obszerności zagadnienia nasze badania obejmują lata 1925-1962. Na wybór przedziału czasowego wpłynęło z jednej strony erygowanie diecezji gdańskiej w 1925 roku, a z drugiej fakt, że do 1962 roku nie ukazały się dokumenty Soboru Watykańskiego II.

Podjęwając tę tematykę sięgniemy do dokumentów Kościoła powszechnego i partykularnego, a także do dokumentów znajdujących się w archiwum diecezjalnym oraz w archiwach parafialnych. Jednocześnie pragniemy podziękować wszystkim, którzy udostępnili dokumenty archi-

<sup>3</sup> Np. Tertulian, *De poenitentia*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CCXVII*, Indices I-IV, wyd. J. P. Migne, Paris 1878-90 (PL) 1, 1223-1248; Ambroży, *De poenitentia*, w: PL 16, s. 485-546; Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955; Cyryl Jerozolimski, *Druga katecheza*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I-CLXI*, wyd. J. P. Migne, Paris 1857-1866 (PG) 33, s. 381-408; Jan Chryzostom, *Dziewięć homilii poświęca pokucie*, w: PG 49, s. 277-348; Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, w: PL 59, s. 1149 n.

<sup>4</sup> Por. Wł. Głowa, *Konieczność pokuty i wychowania do niej*, w: *Liturgia Sacra*, Opole 1996, s. 59-70.

<sup>5</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 1994, n. 1421 oraz: Pius XI List Apostolski *Explorata res* (2.02.1923), AAS, 1923, 15, s. 103-107; Paweł VI List Apostolski *Pastorale munus* (30.11.1963), AAS, 1963, 56, s. 5-12; Paweł VI, List Apostolski *Sacram Liturgiam* (25.01.1964), AAS, 1964, 56, s. 136-144; Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris* (11.02.1984), AAS, 1984, 74, s. 201-250; Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Reconciliatio et poenitentia* (2.12.1984), w: *Adhortacje Apostolskie Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 248-343; Jan Paweł II, List Apostolski *Dolentium hominum* (11.02.1985), AAS, 1985, 77, s. 457-461; B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986; B. Nadolski, *Liturgia*, t. 3, Poznań 1992, s. 81-152.

walne, bez których trudno było by ukazać celebrowanie sakramentu pokuty i pojednania w diecezji gdańskiej w interesującym nas okresie.

## 1. Nauczanie Kościoła

Każdy człowiek jest synem marnotrawnym, który z jednej strony owładnięty jest pokusą odejścia od Ojca, by żyć niezależnie, a z drugiej strony ma w sobie tęsknotę pojednania z Bogiem i z każdym człowiekiem<sup>6</sup>. Grzech popełniony przez człowieka jest obrazą Boga, zerwaniem jedności z Nim, a także narusza komuniję z Kościołem. Nawrócenie przynosi zatem przebaczenie ze strony Boga oraz pojednanie z Kościołem, co urzeczywistnia w sposób liturgiczny sakrament pokuty i pojednania<sup>7</sup>. Jezus Chrystus ustanawiając ten sakrament przekazał apostołom i kapłanom władzę odpuszczania grzechów mocą Ducha Świętego: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie są im zatrzymane” (J 20,22-23).

Świadomi tego postania biskupi Kościoła gdańskiego przypominali wiernym o korzystaniu z sakramentu pokuty i pojednania, który jest jak określali, „drugim chrztem zmartwychwstania do nowego życia”, dzięki któremu jeszcze ściślej chrześcijanin jednoczy się z Jezusem i bardziej odczuwa swoje uczestnictwo w Ciele Chrystusowym. Sakrament ten przywraca obiektywny pokój w duszy i daje siłę do życia i pracy. Dlatego - uczy bp Edward O'Rourke w *Listach pasterskich na Wielki Post* - wierni powinni mieć serca otwarte na łaskę Bożą i często przystępować do źródła miłosierdzia. Boże zaproszenie jest dla nas wezwaniem, wobec którego powinniśmy być posłuszni przystępując do sakramentu pokuty<sup>8</sup>. Szczególnym wezwaniem do pojednania z Bogiem i Kościołem jest dla wierzących w Chrystusa czas Wielkiego Postu - poucza w *Listach pasterskich* bp Karol Maria Splett<sup>9</sup>. Mimo wielkich trudności wynikających z trwania

<sup>6</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 20-22.

<sup>7</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (KK), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., 11.

<sup>8</sup> Por. E. O'Rourke, *List pasterski o rodzinie chrześcijańskiej* (24.02.1930), „Amtliches Kirchenblatt für die Diocese Danzing” (Am Kirchen.), 1930, 2; tenże, *List pasterski o znaczeniu Odkupienia* (2.02.1933), w: *Akta Kurii Biskupiej* (AKB) II.

<sup>9</sup> Por. K. Splett, *List pasterski o kapłaństwie* (2.02.1939), w: AKB IV-5; tenże, *List pasterski z okazji Świętej Rodziny* (2.01.1941), w: AKB IV; tenże, *List pasterski* (15.01.1941), w: AKB IV; tenże, *List pasterski do kapłanów o jurysdykcji w okresie wojny* (8.02.1945), w: AKB V, s. 9-10.

działań wojennych kapłani powinni podczas kazań niedzielnych zachęcać wiernych do korzystania z tego sakramentu i gorliwie spełniać posługę pojednania. W razie trudności językowych (niemiecki - polski) powodujących niemożność porozumienia się penitenta ze spowiednikiem należy udzielić abszolucji generalnej<sup>10</sup>. Natomiast bp Edmund Nowicki poucza, że szafarze sakramentu pokuty i pojednania w sposób szczególnie powinni przez cały rok troszczyć się o dusze wiernych, a szczególnie w okresie Wielkiego Postu, by jak najwięcej wiernych przystąpiło do wielkanocnego Stołu Pańskiego. Istotnym i nieodzownym warunkiem osiągnięcia tego celu jest częste i regularne zasiadanie w konfesjonale. Kapłan powinien z ambony w każdą niedzielę ogłaszać i umieszczać na drzwiach kościoła lub na tablicy informacyjnej godziny spowiadania w kościele parafialnym oraz o informację całodzienną spowiedzi w kościele św. Elżbiety w Gdańsku. Godziny spowiadania powinny być dogodne dla wiernych. Nawet gdyby wierni nie korzystali w wyznaczonych godzinach z sakramentu pojednania, kapłan powinien być w konfesjonale i czekać jak pasterz na owieczki, a nie odwrotnie. Szczególną troską duszpasterską powinny być objęte dzieci, dla których kapłan powinien przeznaczyć czas na spowiedź świętą: w soboty, dni przedświąteczne, czwartki przed pierwszym piątkiem od godz. 16.00. Natomiast dzieci przygotowujące się do Pierwszej Komunii Świętej powinny trzykrotnie przystąpić do *trybunału pokuty*. Pierwszy raz na zakończenie pierwszego okresu nauki przygotowawczej, czyli w adwencie drugiego roku nauki, drugi raz na początku Wielkiego Postu i trzeci raz przed Pierwszą Komunią Świętą. Duszpasterz powinien także przysposobić do sakramentu pokuty osoby przygotowujące się do sakramentu bierzmowania, ich rodziców i krewnych oraz zapew-

---

<sup>10</sup> Biskup Karol Splett 25 maja 1940 roku wydał pismo polecające bezzwłocznego zaprzestania używania języka polskiego, zarówno ze strony spowiadającego się jak i spowiednika. Dla umożliwienia spowiedzi w języku niemieckim zalecał przeprowadzanie podczas mszy św. nauk wyjaśniających niemiecki układ spowiedzi i sposób spowiadania się, by wierni mogli z tego daru korzystać (por. K. Splett, *Pismo nr 662 z 25 maja 1940 roku*, w: AKB). Do wydania takiego pisma został Bp Karol przymuszony przez okupanta niemieckiego. Wydał zakaz używania j. polskiego tylko dlatego, by, jak sam wyznał na procesie, ratować życie zagrożonych kapłanów i wiernych. Por. S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett Biskup Gdański*, Gdańsk 1995, s. 70-77; E. Kleinert, *Antypolskie zarządzenia biskupa gdańskiego Karola Spletta*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1976, s. 81-96; P. Raina, *Karol Maria Splett Biskup gdański na lawie oskarżonych*, Warszawa 1994, s. 31-42.



nić im dogodną sposobność do skorzystania z tego sakramentu<sup>11</sup>. Biskupi E. O'Rourke i E. Nowicki zachęcają osoby przygotowujące się do zawarcia sakramentu małżeństwa, by w czasie narzeczeństwa często korzystali z sakramentu pokuty oraz w miarę możliwości odbyli spowiedź generalną. Natomiast w okresie małżeństwa powinni wraz z dziećmi często przystępować do tego sakramentu<sup>12</sup>. Bp Edmund we *Wskazaniach na Wielki Post* zwraca się do młodych kapłanów, aby spowiadając małżonków pytali o chrześcijańskie wychowanie potomstwa oraz by roztropnie zadawali penitentom pytania zwłaszcza dotyczące szóstego przykazania.

Każdy spowiednik - poucza Pasterz owczarni gdańskiej - przed udaniem się do konfesjonaułu powinien skupić się przed Najświętszym Sakramentem i rozważyć, jak wielki dar jednania otrzymał od Boga. Kapłan słuchając spowiedzi powinien być cierpliwy, pełen dobroci, spokoju i posiadać ducha miłosierdzia Bożego. Wszelkie pytania, upomnienia, a zwłaszcza odmowa rozgrzeszenia powinny być przez szafarza sakramentu czynione taktownie i z życzliwością duszpasterską. Spowiednik szorstki, nerwowy, nieroztropny nie zdobędzie bowiem duszy dla Boga i może odepchnąć penitenta na wiele lat od jedności z Bogiem i Kościołem. Nieodzownym warunkiem zaufania wiernych jest przemawianie cichym szepczeniem. Słuchanie spowiedzi powinno odbywać się w konfesjonale. Natomiast słuchanie spowiedzi, zwłaszcza niewiast i dziewcząt, bez kratek jest kanonicznie zabronione. Duszpasterz powinien troską ojcowskiej miłości otaczać dzieci i młodzież, by spowiedź świętą zaliczali do szczęśliwych chwil swego życia, by powstawali od konfesjonaułu z odrazą do swoich grzechów a z umiłowaniem do cnoty<sup>13</sup>.

Pierwszy Synod Gdański w 1935 roku poucza, że tam, gdzie w parafii jest tylko jeden duszpasterz, powinien kilka razy w roku postarać się o większą liczbę spowiedników<sup>14</sup>. Obcy spowiednicy powinni być

---

<sup>11</sup> Por. Nowicki E. *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej pierwszej Komunii świętej*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1959, s. 364; tenże, *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1959, s. 444.

<sup>12</sup> Por. E. O'Rourke, *Nauka o małżeństwie (sierpień 1925)*, Am. Kirchen., 1925, 4.; E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do pierwszej Komunii św.*, dz. cyt., s. 357-358.

<sup>13</sup> Por. E. Nowicki, *Wskazania duszpasterskie na okres wielkopostny*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1957, s. 28-30; tenże, *Instrukcja o wielkopostnym duchu pokuty i o wielkanocnych sakramentach świętych*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1960, s. 9-20.

<sup>14</sup> Por. Uchwała 54, w: *Diozesan-Synode des Bistums Danzig 10-12 Dezember 1935 zu Danzig-Oliwa, Danzing 1936*.

szczególnie zapraszani - poucza biskup Edmund - na zakończenie rekolekcji, by wierni mogli skorzystać z sakramentu pokuty i pojednania u szafarzy spoza parafii. W parafiach większych jest to koniecznością w tym celu, by zaoszczędzić wiernym zbytniego wyczekiwania przed konfesjonalem. W tym posługiwaniu przywracania komunii człowiekowi z Bogiem i Kościołem powinna uwydatniać się solidarność kapłańska. Wskazane jest, by dziekani poszczególnych dekanatów układali wspólny plan rekolekcji i spowiedzi świętej w dekanacie oraz by sąsiadujące z sobą dekanaty pomagały sobie wzajemnie w celebracji tego sakramentu<sup>15</sup>. Wzajemną pomoc w sprawowaniu sakramentu pokuty powinni także świadczyć kapłani w dekanatach diecezji gdańskiej graniczących z diecezją chełmińską, o ile kapłani mają aktualną jurysdykcję we własnej diecezji<sup>16</sup>. Kapłani diecezji gdańskiej - rozporządza biskup Edmund - otrzymują upoważnienie do udzielania abszolucji w okresie wielkanocnym od grzechów i cenzur zastrzeżonych ordynariuszowi. W sprawie abszolucji zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej należy się zgłaszać do Świętej Penitencjarii lub do Ks. Prymasa<sup>17</sup>.

W celu pomocy wiernym w korzystaniu z sakramentu pokuty i pojednania kapłani powinni wyjaśniać pięć warunków dobrej spowiedzi. Pomocą do tego jest: kazanie, nauka rekolekcyjna czy pasyjna. Podczas nich należy ukazywać prawo Boże w stosunku do poszczególnych odcinków życia ludzkiego z uwzględnieniem aktualnych problemów etyczno-moralnych. Na kanwie tego przepowiadania dobrze będzie, gdy przeprowadzi się rachunek sumienia w formie pytań, zostawiając wiernym po każdym pytaniu chwilę ciszy, by mogli wniknąć w swoje sumienie i skruszyć je przed Bogiem. Analogicznie należy przeprowadzić rachunek sumienia podczas nauki w Środę Popielcową i z okazji drogi krzyżowej. Szczególną pomocą dla przeprowadzenia rachunku sumienia są nabożeństwa przygotowujące do sakramentu pokuty i pojednania. Spowiednicy powinni przed nimi rozważyć i uzgodnić, na jaki obowiązek religijno-moralny zwrócą szczególną uwagę w konfesjonale z uwzględnieniem norm dla spowiedników przepisanych przez Kongregację Św. Oficjum. Kapłan przygotowujący wiernych do tego sakramentu powinien uwzględ-

---

<sup>15</sup> Por. E. Nowicki, *Wskazania duszpasterskie na okres wielkopostny*, dz. cyt., 30; tenże, *Rozporządzenie o prawach i obowiązkach dziekanów*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1957, s. 372.

<sup>16</sup> Por. E. Nowicki, *Dekret w sprawie jurysdykcji dla kapłanów pogranicznych dekanatów diecezji gdańskiej oraz chełmińskiej*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1961, s. 384-385.

<sup>17</sup> Por. tamże.

nić to podczas szczegółowego rachunku sumienia. Dla ułatwienia przygotowania się penitentów do sakramentu Bożego miłosierdzia należy ponadto we wszystkich kościołach wyłożyć lub przytwierdzić przy konfesjonalach krótkie teksty ułatwiające rachunek sumienia. W trosce o sumienie - poucza biskup Nowicki - kapłani powinni wystrzegać się upraszczania istoty skruchy przez sprowadzanie jej do słownej recytacji aktów żalu. Szafarze sakramentu, pamiętając o obowiązku restytucji, powinni nakłaniać penitentów do naprawiania wyrządzonych krzywd i szkód<sup>18</sup>. W duchu odpowiedzialności za każdą duszę proboszcz powinien wiedzieć, ilu wiernych powierzonych jego pieczy przystąpi do wielkanocnego Stołu Pańskiego. Pomocą w osiągnięciu tej wiedzy służy praktyka perforowanych obrazków komunii św. wielkanocnej lub stemplowanych kartek, na których nie wolno umieszczać nazwiska, imienia czy adresu, ale numer odpowiadający numerowi księgi dusz<sup>19</sup>.

W trosce o powierzone dusze kapłan nie powinien zapomnieć o własnym sumieniu. Powinien korzystać z Bożego daru raz w tygodniu przez cały rok duszpasterski. Dla duchowego przygotowania się do posługi jednania w Wielkim Poście powinien przed Środą Popielcową przeżyć prywatny dzień skupienia zakończony spowiedzią specjalną z całego roku lub spowiedzią generalną z całego życia. W ten sposób przygotowany duchowo będzie gorliwiej i pokorniej służył tym wszystkim, którzy jak syn martnotrawny będą wracali do Ojca, kłękając przy konfesjonale<sup>20</sup>.

Nauczanie biskupów gdańskich, dotyczące sakramentu pokuty i pojednania, opierało się na Piśmie Św., apostoelskiej tradycji Kościoła i uwzględniało aktualne nauczanie Kościoła zawarte w przemówieniach, listach i encyklikach papieskich<sup>21</sup>.

Bp E. Nowicki pouczał, że duszpasterz w swojej wielorakiej pracy kapłańskiej powinien nie tylko obejmować tych, którzy uczestniczą w niedzielnej Eucharystii czy w okolicznościowych nabożeństwach

---

<sup>18</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja o wielkopostnym duchu pokuty*, dz. cyt., s. 14-16 oraz *Normy Kongregacji Św. Oficjum dla spowiedników (16.05.1943)*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1959, s. 29-31 (nie były ogłoszone w AAS, ale podane w *Commentarium pro religiosis*, Roma 1946, t. XXV, s. 180-184).

<sup>19</sup> Por. E. Nowicki, *Wskazania duszpasterskie na okres wielkopostny*, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>20</sup> Por. E. Nowicki, *Przemówienie do kapłanów (15.02.1962)*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1962, s. 55-68.

<sup>21</sup> Por. Pius XII, *Przemówienia O sakramencie pokuty*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1960, s. 3-7; tenże, *Encyklika Sacerdotii nostrii (1.08.1959)*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1959, s. 541-565.

w ciągu roku liturgicznego, ale i tych, którzy poprzez chorobę i cierpienie są wielkim skarbem Kościoła<sup>22</sup>.

## 2. Praktyczna realizacja nauczania w życiu Kościoła lokalnego

Analizując życie liturgiczne w okresie przedsoborowym widzimy wielką troskę Kościoła gdańskiego o kontynuowanie misji uzdrawiania i zbawiania, jaką pozostawił Jezusa Chrystus w sakramencie pokuty i pojednania.

W praktyce Kościoła lokalnego widzimy szczególną dbałość o sakrament pokuty i pojednania. Problematyka pojednania człowieka z Bogiem nieustannie była obecna w nauczaniu Pasterzy Kościoła gdańskiego<sup>23</sup>, podczas konferencji dekanalnych<sup>24</sup>, a także podczas spotkań formacyjnych duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego<sup>25</sup>. Poruszana tematyka sakramentu pokuty i pojednania zawarta była w dokumentach Kościoła, instrukcjach Episkopatu oraz w pisemnych decyzjach Kurii Biskupiej. Tematyka dotycząca tego sakramentu obejmowała takie zagadnienia jak: warunki dobrej spowiedzi, szafarz sakramentu pojednania oraz współczesne zagadnienia moralne<sup>26</sup>.

Z woli Jezusa Chrystusa władzę odpuszczania grzechów otrzymali apostołowie i kapłani (por. J 20,22-23). W Kościele gdańskim kapłani, jako szafarze tego sakramentu, niestrudzenie jednali człowieka z Bogiem i Kościołem. Ze sprawozdań duszpasterskich oraz z protokołów wizytacji kanonicznej wynika, że duszpasterze zasiadali w konfesjonalach zarówno

<sup>22</sup> Por. E. Nowicki, *List do chorych*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1962, s. 25-26; L. Kaczmarek, *Spowiedź ludzi psychicznie upośledzonych*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1960, s. 387-393.

<sup>23</sup> Por. E. O'Rourke, *List pasterski (24.02.1930)*, dz.cyt.; K. Splett, *List pasterski (15.01.1941)*, dz. cyt.; E. Nowicki, *Instrukcja o wielkopostnym duchu pokuty*, dz. cyt., s. 9-20.

<sup>24</sup> Por. K. Orkus, *Kongregacja dekanalna dekanatu Gdańsk II*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1961, s. 396; *Konferencja księży dziekanów w Oliwie (24.06.1962)*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1962, s. 313.

<sup>25</sup> Por. E. Nowicki, *Przemówienie inauguracyjne na kursie katechetyczno-duszpasterskim (27.06.1960)*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1960, s. 348; Z. Pawłowicz, *Duszpasterskie dni skupienia w Oliwie (28-30.08.1962)*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1962, s. 313-314.

<sup>26</sup> Por. *Program egzaminów kapłańskich*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1958, s. 511-512; B. Polzin, *Protokół z trzeciej konferencji księży dziekanów (14.09.1961)*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1961, s. 496.

w niedziele i święta, jak i w dni powszednie. We wspólnotach parafialnych, w których było przynajmniej dwóch kapłanów, słuchano spowiedzi w niedziele i święta pół godziny przed każdą mszą św. i podczas celebracji *Wieczery Pańskiej*<sup>27</sup>, a w razie potrzeby duszpasterskiej także po mszy świętej. Kapłan sprawujący Najświętszą Ofiarę udawał się 30 minut wcześniej do świątyni, by zasiąść w konfesjonale<sup>28</sup>. W niektórych parafiach spotykamy praktykę szafowania sakramentu pokuty i pojednania tylko do momentu czytań mszalnych. Przyczyną tego była troska duszpasterza, by wierni uczestniczyli w Eucharystii niedzielnej czy świątecznej. Natomiast w razie potrzeby słuchano wówczas spowiedzi po mszy świętej<sup>29</sup>. W dni powszednie kapłani Kościoła gdańskiego zasiadali w konfesjonatach najczęściej rano 30-45 minut przed *Łamaniem Chleba* oraz w czasie celebracji *Pamiętki Męki i Zmartwychwstania Chrystusa*. W myśl zaleceń bpa Nowickiego, by kapłani jak pasterze oczekiwali w konfesjonale na owieczki, duchowieństwo gdańskie sumiennie czekało na penitentów nawet wówczas, gdy nie było nikogo, kto by chciał skorzystać z sakramentu pokuty i pojednania<sup>30</sup>.

W parafiach, w których był tylko jeden kapłan, słuchano spowiedzi 30 minut przed mszą świętą, a w razie potrzeby po celebracji Eucharystii<sup>31</sup>. Ze sprawozdań duszpasterskich oraz z ksiąg wizytacji kanonicznych wynika, że kapłani Kościoła gdańskiego z posługą sakramentu pojednania człowieka z Bogiem i Kościołem spieszyli w każdą sobotę poprzedzającą dzień Pański. Zasadniczo słuchano spowiedzi w soboty od godz. 16.00 do 18.00, a niekiedy do godz. 20.00<sup>32</sup>. Natomiast w okresie letnim, w parafiach, w których przebywało wielu turystów, słuchano spowiedzi od godz.

<sup>27</sup> Interesujące artykuły dotyczące *Wieczery Pańskiej* zob. S. Czerwik, *Spojrzenie na Misterium Eucharystii w dokumentach posoborowych I w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Seminare”, 1996, 12, s. 5-21; tenże, *Msza Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku*, w: *Święte Triduum Paschalne*, Kielce 2001, s. 26-31.

<sup>28</sup> Por. *Księga wizytacji* (Ks. wizyt.) 1961, w: Archiwum (Arch.) MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. wizyt. 1963, w: Archiwum Katedry Oliwskiej (AKO).

<sup>29</sup> Por. Sprawozdanie duszpasterskie (Spr. dusz.) 1961, w: Arch. św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu.

<sup>30</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>31</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>32</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ks. wizyt. 1963, w: AKO.

20.00<sup>33</sup>. Kapłani Kościoła gdańskiego z wielką gorliwością szafowali sakrament pokuty i pojednania w pierwszy czwartek i piątek miesiąca oraz w dni przedświąteczne<sup>34</sup>.

Szczególnym czasem pojednania - jak uczyli biskupi Kościoła gdańskiego - jest okres Wielkiego Postu<sup>35</sup>. Podczas rekolekcji wielkopostnych i niedzielnej homilii kapłani przypominali wiernym warunki dobrej spowiedzi, zachęcali ich do korzystania z sakramentu pokuty i pojednania oraz pouczali o obowiązku spowiedzi i komunii wielkanocnej. W duchu odpowiedzialności za każdą duszę praktykowano kartki do spowiedzi wielkanocnej<sup>36</sup>. Kartki były stemplowane i numerowane<sup>37</sup>, a niekiedy także posiadały imię osoby należącej do danej wspólnoty parafialnej<sup>38</sup>. Wierni odbierali kartki na plebanii lub w zakrystii i oddawali po spowiedzi świętej<sup>39</sup>. Duszpasterze odnotowywali spowiedź wielkanocną w specjalnych zeszytach, a także w kartotece parafialnej<sup>40</sup>. Podczas wizyty duszpasterskiej, tzw. kolędy, kapłani niekiedy delikatnie pytali wiernych o realizację obowiązku korzystania z sakramentów świętych wynikającego z przykazania kościelnego<sup>41</sup>. Frekwencja wiernych zobowiązanych do sakramentów wielkanocnych kształtowała się od 70% do 92%<sup>42</sup>. W sprawozdaniu duszpasterskim z 1959 roku czytamy, że np. w parafii św. Mikołaja w Łęgowie na 1210 osób zobowiązanych do sakramentów wielkanocnych przystąpiło 1050 osób<sup>43</sup>. Jednak nie we wszystkich para-

<sup>33</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>34</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; Ks. wizyt. 1963, w: AKO.

<sup>35</sup> Por. E. Nowicki, *Wskazania duszpasterskie na okres wielkopostny*, dz.cyt., s. 28-30.

<sup>36</sup> W niektórych parafiach pobierano opłaty za kartki do spowiedzi wielkanocnej. Natomiast osoby biedne musiały zamiast opłaty odpracować na rzecz parafii. Por. M. Świeczkowski, *Parafia pw. św. Bartłomieja*, Warszawa 1995 (mps), s. 128.

<sup>37</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

<sup>38</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>39</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzyszynie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>40</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>41</sup> Por. Dekret powizytacyjny 1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>42</sup> Por. Spr. dusz. 1957-1962, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>43</sup> Por. Spr. dusz. 1957, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

fiach diecezji gdańskiej tak licznie przystępowano do sakramentu pokuty i pojednania. W sprawozdaniach duszpasterskich proboszczowie ubolewali, że 30% parafian zobowiązanych do sakramentów wielkanocnych zaniedbało obowiązek wynikający z przykazania kościelnego<sup>44</sup>. Powodem zaniedbania było lenistwo, a także, jak czytamy w dokumentach archiwalnych parafii nadmorskiej w Sobieszewie, była praca na morzu<sup>45</sup>.

Jak wynika z dokumentów archiwów parafialnych, szczególną troską duszpasterską otoczone były osoby przygotowujące się do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej oraz sakramentów w służbie komunii. Duszpasterze dbali, by rodzice naturalni i chrzestni, poprzez sakrament pokuty i pojednania, przygotowali swoje dusze na przyjęcie Chrystusa Eucharystycznego w intencji osoby przystępującej do sakramentu chrztu świętego. Natomiast podczas przygotowania do sakramentu bierzmowania kapłani Kościoła gdańskiego troszczyli się, by kandydaci do sakramentu Ducha Świętego i ich rodzice dość systematycznie przystępowali do spowiedzi świętej i Stołu Pańskiego. Najczęściej kapłani zachęcali, a wierni praktykowali przystępowanie do sakramentu pojednania i pokuty z okazji pierwszego piątku miesiąca. W celu godnego przyjęcia darów Ducha Świętego kandydaci do sakramentu bierzmowania, ich rodzice i świadkowie przystępowali przed uroczystością do sakramentu spowiedzi świętej. Od 1960 roku praktykowano już w niektórych parafiach w Kościoła gdańskiego rocznicę sakramentu bierzmowania, przed którą bierzmowani, rodzice i świadkowie przystępowali do spowiedzi świętej. W rocznicę otrzymania darów Ducha Świętego przystępowano do sakramentów św. 75% wiernych uczestniczących w dniu liturgii sakramentu bierzmowania<sup>46</sup>.

W praktyce Kościoła gdańskiego osoby przygotowujące się do pierwszego pełnego uczestnictwa w Wieczery Pańskiej zasadniczo przystępowywały przed uroczystością jeden raz do sakramentu pokuty i pojednania<sup>47</sup>. W nielicznych parafiach diecezji gdańskiej, gdzie była tzw. *wczesna* komunია święta, a następnie *uroczysta* komunია święta, praktykowano wówczas spowiedź św. przed pierwszym jak i drugim przystąpieniem do

---

<sup>44</sup> Por. Ks. wizyt. 1962, w: Arch. św. Józefa w Malborku Kałdowie.

<sup>45</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>46</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Sopocie.

<sup>47</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

niem do Stołu Pańskiego<sup>48</sup>. Bp Nowicki w 1959 roku zalecił, by dzieci przygotowujące się do I Komunii Św. przystępowały trzykrotnie do sakramentu pokuty i pojednania<sup>49</sup>. Ze sprawozdań duszpasterskich i ksiąg komunijnych znajdujących się w archiwach parafialnych wynika, że od 1960 roku dzieci przystępowały trzykrotnie do spowiedzi świętej: po raz pierwszy w Adwencie, po raz drugi na początku Wielkiego Postu, a trzeci raz przed samą uroczystością I Komunii Świętej<sup>50</sup>. Frekwencję sprawdzano przy pomocy kartek, które były opieczętowane i ponumerowane. Do sakramentu pokuty i pojednania przystępowali także rodzice dzieci pierwszokomunijnych, ich rodzeństwo, rodzice chrzestni i goście<sup>51</sup>.

Kościół gdański nie tylko troszczył się, by do sakramentu pokuty i pojednania przystępowały osoby przygotowujące się czy uczestniczące w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, ale także dbał o osoby przygotowujące się do sakramentów w służbie komunii.

W Biskupim Seminarium Duchownym w Gdańsku Oliwie każdego dnia był prowadzony dla alumnów, najczęściej przez ojca duchownego, rachunek sumienia. Alumni przystępowali do sakramentu pokuty i pojednania w każdy piątek, podczas dni skupienia i rekolekcji adwentowych czy wielkopostnych, a także przed przyjęciem święceń niższych lub wyższych. Ojcowie duchowni zasiadali w konfesjonale każdego dnia, by klerycy mogli korzystać z sakramentu uzdrowienia<sup>52</sup>.

Natomiast osoby przygotowujące się do sakramentu małżeństwa zachęcane były przez duszpasterzy do częstego korzystania z sakramentu pokuty i pojednania oraz do odbycia spowiedzi generalnej. Z analiz dokumentów zachowanych w archiwach parafialnych wynika, że narzeczeni przystępowali do spowiedzi świętej. Natomiast w okresie powojennym wprowadzono specjalne kartki do spowiedzi przedślubnej. Na ich podstawie możemy stwierdzić, że narzeczeni najczęściej dwukrotnie przed uroczystością zawarcia sakramentu małżeństwa przystępowali do sakramentu

---

<sup>48</sup> Por. Księga I Komunii (Ks. kom.) 1936-1938, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. kom. 1936-1938, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach.

<sup>49</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej pierwszej Komunii św.*, dz. cyt., s. 364.

<sup>50</sup> Por. Ks. kom. 1962-1963, w: Arch. Niepokalanego Serca Maryi w Gdańsku Wrzeszczu.

<sup>51</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Sopocie.

<sup>52</sup> Por. *Program rekolekcji 1960*, w: Archiwum Biskupiego Seminarium Duchownego.



pokuty i pojednania<sup>53</sup>. Tylko wyjątkowo możemy spotkać jedną spowiedź przed zawarciem sakramentu małżeństwa.

Podczas spotkań duszpasterskich z Pasterzem diecezji oraz podczas spotkań dekanalnych przypominano kapłanom, by nie tylko zachęcali wiernych, ale sami jak najczęściej korzystali z sakramentu pokuty i pojednania. Kapłani Kościoła gdańskiego korzystali z sakramentu spowiedzi świętej przede wszystkim podczas dni skupienia czy rekolekcji kapłańskich<sup>54</sup>.

W myśl pouczeń uchwał I Synodu Gdańskiego oraz Pasterzy Kościoła gdańskiego, duszpasterze parafii troszczyli się o większą liczbę spowiedników. Proboszczowie zapraszali spowiedników z sąsiednich parafii, dekanatów czy diecezji na spowiedź św. m.in. podczas rekolekcji czy misji, na triduum, przed odpustem parafialnym czy nawiedzeniem kopii Cudownego Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Jak czytamy w sprawozdaniach duszpasterskich, np. w Mierzeszynie podczas triduum przed wizytacją kanoniczną w 1961 roku spowiadało trzech kapłanów, a do Stołu Pańskiego przystąpiło wówczas 600 osób<sup>55</sup>. Natomiast w 1962 roku w kościele św. Piotra i Pawła w Jelitkowie przed nawiedzeniem kopii obrazu Czarnej Madonny spowiadano całą dobę. W ciągu dnia spowiedzi słuchało czterech kapłanów, a w nocy dwóch. W Jelitkowie 1960 roku podczas rekolekcji do sakramentu pokuty i pojednania przystąpiło tysiąc osób<sup>56</sup>.

Szafarze sakramentu pokuty i pojednania w okresie Wielkiego Postu posiadali od Pasterza diecezji gdańskiej władzę rozgrzeszania także w szczególnych przypadkach, również z cenzur kościelnych<sup>57</sup>.

W latach 1925-1945 w Kościele gdańskim sakrament uzdrawiania odbywał się zasadniczo w języku niemieckim, ale także w języku polskim. W 1940 roku bp Splett wydał nakaz spowiadania wyłącznie w języku niemieckim. Podczas sakramentu pojednania zarówno kapłan jak

---

<sup>53</sup> Por. Protokół badania kanonicznego 206/1960, w: AKO.

<sup>54</sup> Por. Z. Pawłowicz, *Duszpasterskie dni skupienia (28-29.08.1962)*, dz. cyt., s. 314.

<sup>55</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>56</sup> Por. Spr. dusz. 1960-1962, w: Arch. św. Piotra i Pawła w Jelitkowie.

<sup>57</sup> Por. E. Nowicki, *Upoważnienie do udzielania abszolucji od rezerwatów w okresie Komunii Św. wielkanocnej*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1957, s. 16; tenże, *Upoważnienie do udzielenia abszolucji od rezerwatów*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1960, s. 20; tenże, *W sprawie jurysdykcji dla kapłanów pogranicznych dekanatów diecezji gdańskiej oraz chełmińskiej*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1961, s. 384.

i spowiadający się nie mogli używać języka polskiego. W sytuacji, gdy porozumienie się penitenta ze spowiednikiem byłoby niemożliwe, bp Splett dał pełnomocnictwa do udzielania abszolucji generalnej<sup>58</sup>. Do wydania pisma o takiej treści - jak podaje ks. S. Bogdanowicz - biskup gdański został zmuszony przez władze niemieckie. Podczas procesu bp Karol oznajmił, że tylko w ten sposób mógł uratować kapłanów i wiernych posługujących się językiem polskim<sup>59</sup>. Mimo takiego zakazu zarówno bp Splett jak i kapłani Kościoła gdańskiego spowiadali wiernych w języku polskim narażając w ten sposób własne życie<sup>60</sup>.

Jak podaje ks. A. Baciński, kapłani polscy narażając własne życie spieszyli z posługą jednania w języku ojczystym także w obozie koncentracyjnym w Sztuthofie, znajdującym się na terenie Kościoła gdańskiego oraz w różnych miejscach represji i aresztowania<sup>61</sup>. W okresie powojennym sakrament pokuty i pojednania zasadniczo sprawowano w języku polskim, a niekiedy także w języku niemieckim.

W gablotach oraz na drzwiach kościoła znajdował się najczęściej wykaz godzin „słuchania spowiedzi” zarówno w niedziele jak i święta oraz w dni powszednie. Duszpasterze podczas ogłoszeń parafialnych przypominali wiernym o stałych godzinach „słuchania spowiedzi” jak też informowali wiernych o godzinach „słuchania spowiedzi” z okazji np. odpustu, rekolekcji czy pierwszego piątku miesiąca<sup>62</sup>.

Miejscem spowiedzi świętej był konfesjonał. Konfesjonały stałe jak i przenośne najczęściej znajdowały się w kościele. Przeciętnie w parafii były dwa konfesjonały stałe, które znajdowały się w nawach kościoła, w ambicie prezbiterium czy w kaplicy chrzcielnej. Natomiast parafie o większej liczbie wiernych posiadały nawet cztery konfesjonały stałe<sup>63</sup>, zaś parafie mniejsze tylko jeden<sup>64</sup>. Oprócz konfesjonałów stałych były przenośne. Liczba konfesjonałów przenośnych wynosiła od jednego do

<sup>58</sup> Por. K. Splett, *Zarządzenie z 25 maja 1940 r.*, w: AKB III.

<sup>59</sup> Por. S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett*, dz. cyt., s. 116-117.

<sup>60</sup> Por. J. Socha, *Działalność duszpasterska biskupa gdańskiego Karola Marii Spletta w latach 1938-1945*, Warszawa 1994 (mps), s. 36.

<sup>61</sup> Por. A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919-1939*, „Studia Gdańskie”, 1973, s. 90.

<sup>62</sup> Por. Księga ogłoszeń (Ks. ogł.) 1958, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ks. ogł. 1959, w: Arch. św. Piotra i Pawła w Jelitkowie.

<sup>63</sup> Por. Ks. wizyt. 1963, w: AKO.

<sup>64</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

pięciu<sup>65</sup>. Wszystkie konfesjonały posiadały tzw. *kratki*. W okresie przedwojennym spotykamy niekiedy konfesjonał tylko w zakrystii, gdzie kapłan słuchał spowiedzi świętej<sup>66</sup>. Podczas wizytacji kanonicznych polecano, by parafia umieściła konfesjonał także w świątyni. W wielu parafiach diecezji gdańskiej konfesjonał w zakrystii pozostawiono, by z sakramentu pokuty i pojednania mogli korzystać m.in. chorzy, głusi i głuchoniemi<sup>67</sup>.

W Kościele gdańskim obok gorliwego szafowania sakramentu pokuty i pojednania odbywały się nabożeństwa pokutne. Duszpasterze przewodniczyli nabożeństwom pokutnym zasadniczo w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Nabożeństwa pokutne organizowano dla wszystkich parafian, a także dla poszczególnych bractw i stowarzyszeń. W niektórych kościołach organizowano o godz. 20.00 nabożeństwa pokutne dla wczasowiczów<sup>68</sup>. Jak wynika z kroniki parafialnej katedry oliwskiej przeżywano w parafiach Kościoła gdańskiego także szczególne nabożeństwa pokutne. W niedzielę 29 maja 1938 roku parafianie z Oliwy duchowo łączyli się w światowym nabożeństwie pokutnym, jaki odbył się z okazji zakończenia Kongresu Eucharystycznego w Budapeszcie. Natomiast w 1939 roku odprawiono nabożeństwo pokutne z racji wybuchu drugiej wojny światowej<sup>69</sup>.

## Zakończenie

Na podstawie materiałów drukowanych i rękopiśmiennych, znajdujących się w archiwum diecezjalnym oraz w archiwach parafialnych, została podjęta próba przedstawienia nauczania dotyczącego celebracji sakramentu pokuty i pojednania oraz praktycznej jego realizacji w diecezji gdańskiej przed Soborem Watykańskim II. Świadomi jesteśmy, że niniejsze studium naukowe nie wyczerpuje zakresu interesującego nas zagadnienia, ale jest wezwaniem do kolejnych opracowań dotyczących celebracji sakramentu pokuty i pojednania w Kościele lokalnym.

Na podstawie zgromadzonych dokumentów możemy stwierdzić, że w Kościele powszechnym i lokalnym wiernie wypełniano polecenie Jezu-

---

<sup>65</sup> Por. Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej (Spr. wiz. dziek.) 1958, w: Arch. NSJ w Sopocie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>66</sup> Por. M. Świeczkowski, *Parafia pw. św. Bartłomieja*, dz. cyt, s. 128.

<sup>67</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; Ks. wizyt. 1963, w: AKO.

<sup>68</sup> Por. Ks. ogł. 1961, w: Arch. św. Piotra i Pawła w Jelitkowie.

<sup>69</sup> Por. Kronika parafialna 1938-1939, w: AKO.

sa Chrystusa dotyczące pokuty i nawrócenia. Wniosek ten ma swoje uzasadnienie na przykładzie Kościoła gdańskiego, w którym:

- 1) nauczanie dotyczące sakramentu pojednania opierano na nauce Pisma Św., tradycji apostołskiej, przepisach prawa kanonicznego, a także odwoływano się do aktualnego przepowiadania Kościoła;
- 2) szafarzom sakramentu przypominano, aby niestrudzenie wypełniali posługę pojednania oraz zachęcali wiernych do korzystania ze źródła Bożego miłosierdzia, a także informowali wiernych o warunkach spowiedzi św. i czasie jej celebracji;
- 3) kapłani i wierni przystępowali do sakramentu pokuty i pojednania najczęściej w okresie wielkanocnym, w czasie rekolekcji lub misji świętych oraz w dni skupienia;
- 4) podczas spotkań duszpasterskich omawiano celebrację tego sakramentu, a także biskupi i kapłani sprawowali posługę pojednania.

### Résumé

Sur la base des documents imprimés et écrits à main se trouvant dans l'archive du diocèse ainsi que dans ceux des paroisses un essai a été réalisé de présenter l'enseignement relatif à la célébration du sacrement de l'expiation et de conciliation ainsi que de sa réalisation pratique au niveau de la diocèse de Gdańsk avant le Deuxième Conseil du Vatican. Nous sommes conscients que la présente étude de recherche n'est pas exhaustive du point de vue du sujet qui nous intéresse mais constitue plutôt l'appel aux autres recherches relatives à la célébration du sacrement de l'expiation et de conciliation dans l'église locale.

Les documents disponibles nous permettent de constater que le commandement qui nous avait été donné par Jésus Christ quant à l'expiation et à la conciliation a été scrupuleusement respecté par l'église universelle et locale. Cette conclusion est fondée sur l'exemple de l'église de Gdańsk, où:

- 1) l'enseignement concernant le sacrement de conciliation était basé sur celui de la Sainte Écriture, la tradition des apôtres et des règlements du droit canonique qui faisait également l'appel à la prédication actuelle de l'Église;
- 2) ceux qui distribuaient ce sacrement ont été appelés à réaliser son service de conciliation sans cesse tandis que les croyants ont été

invités à puiser de la source de la pitié du Dieux et informés des conditions de la sainte confession et du temps de sa célébration;

- 3) dans la plupart des cas les prêtres et les croyants accédaient au sacrement de l'expiation et de conciliation au cours de la période des Pâques, pendant les recollections ou des saintes missions ou pendant les jours de reconcentration;
- 4) au cours des réunions de prêtrise la célébration de ce sacrement a été discutée et les Evêques et les prêtres célébraient le service conciliatoire.



Ks. ADAM ROMEJKO

## **POLSKIE SZKOLNICTWO KATOLICKIE I OŚRODKI WYCHOWAWCZE W WIELKIEJ BRYTANII**

### **1. Emigracja polska w Wielkiej Brytanii**

Dzieje polskiej emigracji na Wyspach Brytyjskich obejmują okres XIX i XX w. U jej podstaw legły przede wszystkim zjawiska polityczne - następstwa powstań niepodległościowych oraz zdarzenia i skutki II wojny światowej. Można wyróżnić siedem okresów, kiedy Polacy w większym natężeniu przybywali na Wyspy Brytyjskie: po powstaniu listopadowym, po Wiośnie Ludów, po wojnie krymskiej, po powstaniu styczniowym, pod koniec XIX w. oraz w czasie i po II wojnie światowej. W XIX w., na Wyspy Brytyjskie emigrowali przeważnie działacze polityczni i patriotyczni oraz żołnierze. Polacy, którzy przybyli pod koniec XIX w. stanowili emigrację o charakterze ekonomicznym. Największą grupę pod względem liczebności stanowili emigranci przybyli w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu. Stanowi ona podstawę obecnej społeczności polonijnej w Wielkiej Brytanii.

W okresie poprzedzającym powstanie listopadowe w Wielkiej Brytanii naturalizowało się 59 osób pochodzących z przedrozbiorowych terenów Polski. Po upadku powstania (do 1838 r.) na Wyspy Brytyjskie przybyło ok. 800-1000 Polaków<sup>1</sup>. Emigracja po powstaniu styczniowym nie była masowa. Kraj opuszczali ci, którzy chcieli uniknąć represji ze strony władz carskich. Emigracja ta nie miała takiego znaczenia dla kraju, jak Wielka Emigracja, która zrodziła się po upadku powstania listopadowe-

---

<sup>1</sup> K. Paradowska, *Polacy w Wielkiej Brytanii do 1939 roku*, w: *Polonia w Europie*, red. B. Szydłowska-Cegłowa, Poznań 1992, s. 412-413.

go<sup>2</sup>. Napływ ludności polskiej zwiększył się pod koniec XIX w. Polacy zatrzymywali się w Wielkiej Brytanii w drodze do Ameryki Północnej (portem, z którego statki odpływały za ocean był Liverpool). Z różnych względów, najczęściej z braku funduszy na podróż do Stanów Zjednoczonych Ameryki, wielu z nich pozostało na stałe na terenie Wielkiej Brytanii. Nie cieszyli się dobrą reputacją. Nie traktowano ich jak wcześniejszych emigrantów, związanych z nieudanymi zrywami niepodległościowymi, których uważano za bohaterów. Postrzegano ich jako nieproszone gości. Niechętni względem Polaków byli angielscy robotnicy, gdyż jako tania siła robocza, stanowili oni dla nich konkurencję<sup>3</sup>.

Trudno jest ustalić dokładną liczbę Polaków mieszkających w Anglii pod koniec XIX w. Trudność ta wiąże się z faktem, że zmieniali oni nazwiska na brzmiące po angielsku, a Żydzi mieszkający w Anglii zachowywali polskojęzyczne nazwiska. Wielu Polaków mieszkało w Londynie w dzielnicach żydowskich takich, jak Whitechapel, Minories, Houndsditch. Lokalne władze traktowały ich jako obywateli pochodzenia żydowskiego. Ok. 1890 r. ilość polskich emigrantów wahała się od 3 do 5 tys.<sup>4</sup>.

Oprócz biednej emigracji zarobkowej pojawiali się w Londynie bogaci Polacy, którzy przyjeżdżali tam, aby wydać posiadane pieniądze. Niektórzy przyjezdni z Polski dzięki zdolnościom i sprzyjającym okolicznościom potrafili wybić się ponad przeciętność. Byli to pisarze, artyści, przedsiębiorcy i inżynierowie<sup>5</sup>. Polacy mieszkający w Wielkiej Brytanii

<sup>2</sup> H. Wereszycki, *Historia polityczna Polski 1864-1918*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1990, s. 11.

<sup>3</sup> Znaczna ilość Polaków osiedliła się w okolicach Liverpoolu. Podjęli oni pracę m. in. przy wydobywaniu soli w pobliskim Winsford. Ich zatrudnienie spowodowało, że przeciętne zarobki przy produkcji soli zmniejszyły się trzykrotnie. Polacy pracowali także w przemyśle tekstylnym, obuwniczym, w drukarniach oraz w zakładach tytoniowych. Bardziej wykształceni znajdowali zatrudnienie jako nauczyciele muzyki, prywatni wychowawcy, tłumacze. Zob. K. Sword, *Identity in Flux, The Polish Community in Britain*, London 1996, s. 20.

<sup>4</sup> J. Badeni, *Polacy w Anglii*, „Przegląd Powszechny”, 1890, s. 1-5. Liczba ta nie jest znacząca, np. w porównaniu z ilością 165 tys. Polaków, którzy w XIX w. wyjechali do Stanów Zjednoczonych Ameryki; zob. N. Davies, *God's Playground, A History of Poland*, t. 2, 1795 to Present, Oxford 1991, s. 282.

<sup>5</sup> Np. Joseph Conrad (pisarz), Feliks Janiewicz (założyciel Philharmonic Society), Edmund Naganowski (pisarz i publicysta), Emil Młynarski (dyrygent), Edward i Jan Reszke (śpiewacy operowi) oraz Tadeusz Godlewski i Edmund Strzelecki (naukowcy); zob. K. Paradowska, dz. cyt., s. 417.



byli skupieni wokół dwóch ośrodków przemysłowych: Londynu i Liverpoolu. Trudno było o jedność i łączność między nimi, gdyż w większości nie mieli środków finansowych na podtrzymywanie kontaktów, a także nie potrafili pisać, dzięki czemu mogliby korzystać z dobrodziejstwa jakim była brytyjska poczta<sup>6</sup>.

Miejscowi duszpasterze nie byli w stanie zapewnić Polakom opieki duszpasterskiej. Barięą była nieznajomość języka polskiego oraz mentalności przybyszów. Powodowało to odejście od Kościoła katolickiego. Jedynym rozwiązaniem problemu było duszpasterstwo prowadzone przez polskich księży. Arcybiskupi Westminster wraz z osobami świeckimi (Polakami oraz Anglikami) podejmował próbę zorganizowania duszpasterstwa polskiego. W 1894 r. staraniem arcybiskupa Westminster, kard. Herberta Vaughana (1832-1903) powołano do istnienia w Londynie Polsko-Litewską Misję Katolicką, która stała się oficjalną instytucją kościelną. Pierwszym rektorem misji został ks. Antoni Lechert ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy. Funkcję tę pełnił do 1902 r. Kard. Vaughan zaprosił do pracy na terenie Anglii polskie siostry zakonne ze Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu, tzw. siostry nazaretanki<sup>7</sup>.

Polską Misję Katolicką (PMK) w Londynie uważano za jedną z najbiedniejszych polskich placówek duszpasterskich w Europie. Pod jej opieką było 500 osób zamieszkujących ubogie dzielnice Londynu. Środowisko angielskie traktowało Polaków mieszkających w stolicy jako obywateli drugiej kategorii. Przezywano ich „ochrzczoneymi żydami”<sup>8</sup>. Nieliczna inteligencja polska była skupiona wokół poselstwa i konsulatu pol-

---

<sup>6</sup> J. Badeni, dz. cyt., s. 14-17.18.

<sup>7</sup> P. Sawicki, *Polska Misja Katolicka i Polski Kościół w Londynie w 50-cio lecie ich działalności*, w: *Polska Misja Katolicka w Londynie 1894-1944, Księga Pamiątkowa Polskiej Misji Katolickiej w Londynie*, Londyn 1944, s. 10-13.

<sup>8</sup> Tamże, s. 30; *List prymasa Stefana Wyszyńskiego do ks. Staniszezwskiego*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1975, s. 84. Ks. Władysław Staniszezwski (1901-1989), rektor PMK w latach 1938-1974, wspominał, że w pierwszych tygodniach jego pobytu w Londynie składka z niedzielnej tacy nie wystarczała na bieżące spłacanie kredytów bankowych zaciągniętych przez PMK w Londynie; zob. S. Wesoły, *Śp. Ksiądz Infułat Władysław Staniszezwski, Kazanie w kościele na Devonii 14. I. 1990*, „Wiadomości PMK”, 1990, 3, s. 6. Największa polska misja w Europie znajdowała się we Francji. Obejmowała ona (w 1929 r.) 700-800 tys. Polaków, wśród których pracowało 50 polskich księży; zob. S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992, s. 415-416.

skiego. Nie utrzymywała ona pozytywnych kontaktów z Polską Misją Katolicką w Londynie<sup>9</sup>.

Pomimo trudnej sytuacji materialnej podjęto oprócz pracy duszpasterskiej działalność charytatywną, kulturalną oraz oświatową; m. in. ks. Teodor Cichos (1886-1961), rektor PMK w latach 1926-1938, kierował przy misji szkołą dla polskich dzieci. Powstała ona 27 maja 1935 r.<sup>10</sup>. Uczęszczało do niej od 10 do 16 uczniów. Lekcje odbywały się dwa razy w tygodniu: w poniedziałki i soboty. Oprócz nauki szkoła była miejscem materialnego wsparcia dzieci. Uczniowie otrzymywali tam posiłki: mleko, herbatę, bułki z masłem a niekiedy cukierki, ciastka i banany. 29 grudnia 1935 r. polskie dzieci pod kierownictwem ks. Cichosa wystawiły po raz pierwszy jasełka. Uczniowie brali udział w nabożeństwach, podczas których nosili stroje krakowskie, budząc w ten sposób zainteresowanie Anglików<sup>11</sup>.

Zasadnicza zmiana w sytuacji polskiego Kościoła w Wielkiej Brytanii miała miejsce w okresie II wojny światowej. Na Wyspy Brytyjskie przybyła znaczna liczba Polaków, w tym władze państwowe oraz przedstawiciele hierarchii kościelnej, a także kapelani Wojska Polskiego. Księża oprócz pracy związanej z posługą sakramentalną wśród żołnierzy zajmowali się działalnością oświatową oraz charytatywną. Dzięki nim nawiązano dobre kontakty ze społecznością brytyjską, najczęściej za pośrednictwem duchownych katolickich i ich parafian<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> List od ks. Teodora Cichosa do Konsulatu Generalnego RP w Londynie, z dn. 17 listopada 1932, Londyn (Archiwum Instytutu Polskiego i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie, A. 42/328).

<sup>10</sup> Polska szkoła działała przy PMK w Londynie już za ks. Piotra Bujary (rektor w latach 1906-1913) i ks. Jana Szymiora (rektor w latach 1913-1921). Nie miała ona większego wkładu w życie polskiej wspólnoty w Anglii. Jeszcze wcześniej istniała szkoła prowadzona przez Zofię Andrzejewską-Pace. Zob. P. Sawicki, dz. cyt., s. 20; S. Kosiński, *Polscy salezjanie w służbie emigracji 1893-1975*, w: *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. J. Bakalarz, Lublin 1982, s. 331.

<sup>11</sup> P. Sawicki, dz. cyt., s. 28.

<sup>12</sup> F. Ringwelski, *Moje wspomnienia wojenne z lat 1939-1945*, w: *Wspomnienia wojenne kapelanów wojskowych 1939-1945*, red. J. Flumeński, Warszawa 1974, s. 347; A. Warakowski, *Z Brygadą Strzelców Podhalańskich pod Narvik*, w: *Wspomnienia Wojenne kapelanów wojskowych 1939-1945*, dz. cyt., s. 367; A. F. Kowalkowski, *Duszpasterstwo polskich sił powietrznych we Francji i w Wielkiej Brytanii 1939-1946*, Pelplin 1980, s. 157.162.

Po wojnie większość księży wróciła do Polski albo wyjechała do innych krajów. Wraz z 2 Korpusem Polskim, w połowie 1946 r. przybyła kolejna, większa grupa kapelanów. Razem z żołnierzami przystąpili oni do Polskiego Korpusu Przysposobienia i Rozmieszczenia (PKPR), w ramach którego prowadzili działalność duszpasterską w zwartych obozach, tzw. hostelach<sup>13</sup>. W miarę likwidacji hosteli przenosili się do miejsc, w których osiedlali się Polacy, głównie do ośrodków przemysłowych, gdzie tworzone polskie parafie. Korzystano ze świątyń katolików brytyjskich, a jednocześnie starano się o zorganizowanie własnych miejsc kultu. Sytuacji tej sprzyjał fakt powstania w 1948 r. dwóch misji katolickich obejmujących całą Wielką Brytanię: Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii oraz Polskiej Misji Katolickiej w Szkocji<sup>14</sup>. Ogółem po II wojnie światowej, według danych z 1949 r., w Wielkiej Brytanii zamieszkiwało ok. 150 tys. Polaków<sup>15</sup>. W tym czasie na Wyspach Brytyjskich pracowało duszpastersko 105 polskich duchownych (98 - w Anglii i Walii, 7 - w Szkocji)<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Polski Korpusu Przysposobienia i Rozmieszczenia (Polish Resettlement Corps) był organizacją o charakterze paramilitarnym, w której zdemobilizowani żołnierze, podlegający brytyjskiemu prawu wojskowemu, mieli możliwość nauki języka angielskiego i zdobycia przydatnych dla gospodarki brytyjskiej kwalifikacji zawodowych. Zob. J. Zubrzycki, *Soldiers and Peasants, The Sociology of Polish Migration*, London 1988, s. 147-153.

<sup>14</sup> *Utworzenie Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii*, „Wiadomości PMK”, 1948, z. 8-9, s. 10; *Utworzenie Polskiej Misji Katolickiej w Szkocji*, „Wiadomości PMK”, 1948, z. 12, s. 7. W Wielkiej Brytanii istnieją dwie oddzielne misje katolickie dla Polaków, gdyż Anglia i Walia stanowią oddzielną strukturę kościelną od Szkocji; zob. S. Wesoly, *Fifty Years of the Church in the Polish Diaspora, 1945-95*, London 1996, s. 26.

<sup>14</sup> „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1950/51, s. 140.

<sup>15</sup> S. Patterson, *The Poles: An Exile Community in Britain*, w: *Between Two Cultures, Migrants and Minorities in Britain*, red. J. Watson, Oxford 1977, s. 215-216; B. Wilson, *Polski język mówiony w Wielkiej Brytanii, Pierwsze pokolenie emigracyjne po II wojnie światowej - środowisko robotnicze*, Londyn 1992, s. 19.

<sup>16</sup> *The Catholic Directory for the Year of Our Lord 1950*, London 1950, s. 413-414; „Okólnik Duszpasterski PMK w Anglii i Walii”, 1953, z. 1, s. 8-12.

## 2. Szkoła Sióstr Nazaretanek w Pitsford Hall

W czasie II wojny światowej i w latach powojennych, dzięki pomocy władz brytyjskich, funkcjonowało na Wyspach Brytyjskich polskie szkolnictwo: szkoły podstawowe, średnie i wyższe. Po cofnięciu rządowych dotacji w latach 50. placówki te uległy likwidacji. W tej sytuacji w ramach struktur polskiego Kościoła katolickiego zaczęto organizować ośrodki szkolno-wychowawcze.

Pierwszym tego typu ośrodkiem była Szkoła Sióstr Nazaretanek w Pitsford Hall (Holy Family of Nazareth Convent School, Pitsford Hall). Jej powstanie było związane z osobą ks. Stanisława Bełcha (1904-1989)<sup>17</sup>, który w lipcu 1940 r. przyjechał do Londynu. Ks. Bełch miał świadomość, że wielu Polaków nie wróci po wojnie do ojczyzny. Dlatego chciał utworzyć ośrodek szkolny dla polskich dzieci i młodzieży oraz dom wypoczynkowy dla starszych Polaków. Pomysł założenia szkoły wychodził na przeciw oczekiwaniom polskich rodzin, napływających na Wyspy Brytyjskie. Dzieci nie znały języka angielskiego lub znały go w małym stopniu i dlatego miały trudności, by uczestniczyć w zajęciach w szkołach angielskich<sup>18</sup>. W 1945 r. plan utworzenia ośrodka szkolnego przybrał realne kształty dzięki siostron Służebniczkom Najświętszej Maryi Panny Starowiejskiej, które zgodziły się go poprowadzić<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ks. Stanisław Bełch był kapłanem diecezji przemyskiej. Przed II wojną światową sprawował opiekę duszpasterską nad organizacjami katolickimi działającymi na terenie diecezji. W 1940 r. był kapelanem wojskowym we Francji a następnie w Wielkiej Brytanii. W czasie wojny zajmował się głównie działalnością wydawniczą. Współredagował tygodnik „Jestem Polakiem”, założył Katolicki Fundusz Wydawniczy, w ramach którego wydawano Pismo Święte, dokumenty kościelne, modlitewniki, książki religijne. Po wojnie fundusz stał się podstawą do utworzenia Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, największego, obok paryskiej „Kultury”, polskiego wydawnictwa emigracyjnego. Z inicjatywy ks. Bełcha wydano w języku polskim *Sumę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu (Londyn 1962-1986, t. 1-34). Zob. A. Romejko, *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*, Tuchów 2001, s. 294-295.

<sup>18</sup> S. Irena, *Od Wilna do Pitsfordu*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1967, s. 14.

<sup>19</sup> Zgromadzenie to zostało utworzone w 1850 r. przez bł. Edmunda Bojanowskiego. W zakres działalności sióstr wchodzi: katechizacja, wychowanie dzieci i młodzieży, praca w internatach, szkołach i przedszkolach, praca wśród chorych, praca na parafiach oraz praca na misjach. Zob. *Informator*

Ks. Stanisław Bełch otrzymał poparcie ze strony polskich oraz angielskich władz kościelnych. Siostry służebniczki przekazały mu do dyspozycji tysiąc funtów (ks. Bełch zdobył jeszcze 500), aby zakupić posiadłość na przyszłą szkołę. Wkrótce siostry wycofały się z przedsięwzięcia, przeznaczając pieniądze na inne cele związane z działalnością zgromadzenia<sup>20</sup>.

Jezuita, ks. Nowak, poradził ks. Stanisławowi Bełchowi, aby zwrócił się o pomoc w realizacji projektu do sióstr nazaretanek. Kilkanaście sióstr z tego zgromadzenia przebywało po wyjeździe z Rosji w Afryce, gdzie prowadziły ośrodek wychowawczy dla dzieci. Siostry miały po zamknięciu ośrodka wyjechać do domów zakonnych w USA i Polsce. 7 grudnia 1946 r. ks. Bełch odwiedził dom sióstr nazaretanek w Enfield pod Londynem. Siostry zgodziły się na propozycję poprowadzenia szkoły. Dzień wizyty ks. Bełcha był ostatnim dniem nowenny, w czasie której siostry modliły się o Boże natchnienie, w jaki sposób spożytkować pieniądze, które zaoszczędziły prowadząc szkołę dla dziewcząt<sup>21</sup>. Oferta ks. Bełcha miała dla nich charakter opatrnościowy. Tego samego dnia ks. Bełch spotkał się z Delegatem Apostolskim, abp. Williamem Godfrey'em, który poparł jego inicjatywę. Umożliwił także wysłanie listu watykańską pocztą dyplomatyczną, dzięki której można było szybko powiadomić o podjętej inicjatywie przebywającego w Rzymie kard. Augusta Hlonda. Ks. Bełch liczył na poparcie prymasa, dzięki któremu przełożona generalna nazaretanek zgodzi się, by siostry podjęły się zadania utworzenia szkoły dla dziewcząt<sup>22</sup>.

---

*o zakonach i seminariach duchownych w Polsce*, red. E. Osiecki, E. Śliwka, Pieniężno 1989, s. 290-291.

<sup>20</sup> S. Bełch, *Powstanie szkoły w Pitsford (wspomnienia)*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 3.

<sup>21</sup> *O szkole w Pitsford*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 19 września 1954 r., s. 7.

<sup>22</sup> W liście z dn. 9 grudnia 1946 r. ks. Stanisław Bełch napisał m. in. takie słowa: „W tych dniach odbyło się posiedzenie komitetu pomocy Polakom jaki istnieje przy kardynale Griffinie i w czasie narad stwierdzono, że opinia zarówno ministerstwa pracy jak i wychowania jest przeciwna religii w ogóle a katolickiej w szczególności i że wobec tego zapewnienie katolickiego wychowania naszej młodzieży będzie możliwe w wypadku, gdy czynnik katolicki przedstawi rządowi brytyjskiemu schemat praktyczny, który wybawi tenże rząd z kłopotów, w jakich jest, jeśli chodzi o problem wychowania polskiej młodzieży przy braku szkół i nauczycieli dla młodzieży brytyjskiej. [...] W Afryce znajduje się 20 SS. Nazaretanek, bardzo dobrze przygotowanych do pracy, które mają zamiar opuszczenia Afryki w części lub w całości i przeniesienia się do USA. Otóż uważałbym, za rzecz najbardziej wskazaną,

Powstaniem szkoły zainteresowany był również Episkopat Anglii i Walii, szczególnie zaś bp Edward Ellis z Nottingham, który zaofiarował siostronom miejsce w swojej diecezji. Rozważano zakup różnych obiektów. Wybór padł na Pitsford Hall<sup>23</sup>. 13 stycznia 1947 r. ks. Stanisław Bełch udał się do bp Lęona Parkera z Northampton, by uzyskać jego zgodę na otwarcie polskiej szkoły na terenie jego diecezji. Abp Williamem Godfrey obiecał wywrzeć wpływ na angielski episkopat, by szkoła sióstr nazaretanek miała polski charakter. Na początku października 1947 r. przybyły siostry, które dotychczas pracowały w Afryce w Kenii. Ich przyjazd był opóźniony na skutek biurokratycznych przeszkód czynionych przez Foreign Office (Ministerstwo Spraw Zagranicznych). Delegatura Apostolska czynnie włączyła się w pozytywne załatwienie przyjazdu zakonnice. Powstanie szkoły w Pitsford pomogło ks. Bełchowi w przekonaniu marianów z amerykańskiej prowincji św. Stanisława Kostki, aby podjęli się podobnego dzieła - utworzenia polskiego gimnazjum dla chłopców<sup>24</sup>.

Szkoła w Pitsford była prywatną internatową szkołą średnią uznaną w 1957 r. przez Ministerstwo Oświaty jako „recognized as efficient”<sup>25</sup>. Cele szkół prowadzonych przez siostry nazaretanki zostały określone 80 lat wcześniej przez założycielkę zgromadzenia matkę Marię Franciszkę Siedliską (1842-1902). Gdy matka Siedliska otwierała pierwszy internat

---

by zakonnice przybyły do W. Brytanii i podjęły się pracy wychowawczej. [...] Pisząc o tym, pragnę prosić Waszą Eminencję o sklonienie Matki Generalnej, by plan ten przyjęła i postarała się, dając decyzję jak najszybciej, o jakieś 20 zakonnice”. Zob. S. Bełch, *Powstanie szkoły...*, art. cyt., s. 5.

<sup>23</sup> Rezydencja w Pitsford Hall pochodzi z poł XVIII w. Miała ona wielu właścicieli. Pierwszym był kpt. John Money, dla którego architekt John Johnson z Leicester zaprojektował rezydencję składającą się z głównego gmachu i oddzielonych dwóch budynków przeznaczonych dla służby. Przed siostrami właścicielem Pitsford Hall był kpt. George Drummond. W latach 20. i 30. jego dom regularnie odwiedzali: Jerzy, książę Yorku (ojciec królowej Elżbiety II) i jego brat Edward, książę Windsoru. W domu bywała jako dziecko Elżbieta. Ponieważ Drummond był zwolennikiem przyjaźni angielsko-niemieckiej i zaangażował się w prohitlerowski ruch Link, pozbawiono go własności i internowano z rodziną na Isle of Man. W czasie wojny w Pitsford mieszkaly rodziny wysiedlone ze zbombardowanych budynków w Londynie, a potem miała tam siedzibę firma Amalgamated Engineering Union. Po wojnie zdewastowaną rezydencję wystawiono na sprzedaż. Zob. s. Irena, *Pitsford wczoraj i dziś*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1973, s. 20-23.

<sup>24</sup> S. Bełch, *Powstanie szkoły...*, art. cyt., s. 3-4.

<sup>25</sup> M. Gołowski, *Szkolnictwo w Anglii, Informator i poradnik dla rodziców i nauczycieli*, Londyn 1965, s. 38.

dla dziewcząt w Krakowie napisała m. in. takie słowa: „Cel internatów (...) otoczyć opieką młode panienki (...) [siostry] otoczą je staraniem co do zdrowia i zastępować będą im rodziców, którzy swe dzieci pieczy sióstr powierzą (...) Usiłowania sióstr zmierzać powinny do celu, aby dać młodym panienom wychowanie skromne, a kompletne, słodkie, a silne, a przede wszystkim głęboko chrześcijańskie”. W szkole sióstr nazaretanek w Pitsford doszedł kolejny element, który był obecny w programie wychowania: troska o rozwijanie w uczennicach patriotyzmu poprzez naukę języka i historii polskiej, a także wychowanie religijne w języku ojczystym. Siostry pielęgnując ojczystą kulturę starały się o to, by uczennice dobrze znały język angielski, by dzięki zdobytemu w szkole wykształceniu mogły się dalej uczyć w ramach brytyjskiego systemu edukacyjnego<sup>26</sup>.

Obok przedmiotów ogólnych nauczano także: pielęgniarstwa, dentystryki, farmacji, medycyny, przedmiotów pedagogicznych, szycia, gotowania, gospodarstwa domowego, polskich obyczajów, tańców i pieśni<sup>27</sup>. W początkowych latach w ramach szkoły działało także przedszkole<sup>28</sup>. Szkoła stała na wysokim poziomie. Wyniki osiągnięte przez uczennice były wyższe niż przeciętne oceny ze szkół angielskich<sup>29</sup>.

Od 1964 r. w Pitsford działała szkoła przedmiotów ojczystych, tzw. szkoła sobotnia. Korzystali z niej uczniowie z Northampton, Wellingborough oraz okolic. W każdą sobotę odbywały się lekcje z języka polskiego, religii, historii, geografii, śpiewu i polskich gier<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> S. Bożena, *Cele wychowawcze Szkoły w Pitsford*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 1.

<sup>27</sup> S. Bożena, *Rok szkolny 1966/67*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1967, s. 2.

<sup>28</sup> H. Marcinek, *The Holy Family of Nazareth Convent School Pitsford. Hall*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1967, s. 13.

<sup>29</sup> *O przyszłość naszej szkoły*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1970/71, s. 9; B. E. Rebley, angielska inspektorka ds. szkolnych, wyraziła następującą opinię na temat szkoły w Pitsford: „I have never met anything quite like this in all 300 English school of which I was responsible. The Headmistress of that time told me that it was very difficult to get the pupils to bed and stop work at 11 o'clock at night. [...] At that time it seemed to that it would be good for the English girl to come to Pitsford and see how they should learn, and play for the Polish girls to see how they should play!"; zob. *Wyjątki z prasy londyńskiej o uroczystościach jubileuszowych*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1973, s. 15.

<sup>30</sup> W 1966 r. ze szkoły tej korzystało 90 uczniów; zob. s. Bożena, *Rok szkolny 1966/67*, art. cyt., s. 3.

Pitsford był nie tylko szkołą dla dziewcząt, ale także źródłem emigracyjnych powołań. Były uczennice szkoły w Pitsford, które wstąpiły do zgromadzenia sióstr nazaretanek, określano mianem pitsfordzkich powołań<sup>31</sup>.

W czasie wakacji w Pitsford odbywały się różnego rodzaju spotkania; m. in. budynki szkolne były wykorzystywane przez polskich księży, dla których organizowano tam rekolekcje kapłańskie<sup>32</sup>.

W Pitsford działały organizacje młodzieżowe. 16 grudnia 1949 r. jezuita, ks. Józef Warszawski założył tam Sodalicję Mariańską<sup>33</sup>. Celem Sodalicji Mariańskiej w Pitsford była praca dydaktyczna - wychowanie dziewcząt na dojrzałe kobiety, które w życiu będą kierowały się zasadami chrześcijańskimi i przez osobisty przykład będą podnosić ducha katolickiego w środowisku zamieszkania<sup>34</sup>.

18 maja 1952 r. powstał w szkole hufiec Tatry. Sześć lat później otrzymał on własny sztandar, który został poświęcony w obecności władz harcerskich i rodziców przez ks. Rafała Elstona-Gogolińskiego, Naczelnego Kapelana ZHP<sup>35</sup>. Z okazji 10 rocznicy założenia hufca harcerki napisały list do prymasa Stefana Wyszyńskiego. W odpowiedzi z dn. 24 czerwca 1962 r. prymas napisał m. in. takie słowa: „Cieszę się, że wasz sztandar hufcowy zdobi obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, Królowej Polski, Jej zaś imię wyryte jest na Waszej oznace hufcowej. (...) Najwięcej radości sprawia mi Wasze przyrzeczenie, że pozostaniecie wierni Niepokalanej Dziewicy, że jesteście przywiązani do nieznanej Wam Ziemi Ojczystej

<sup>31</sup> W 1972 r. liczba powołań wyniosła 25. Spośród tego grona cztery siostry były przyjęte w Afryce, a w Pitsford były pierwszymi postulantkami; zob. *Nasza pitsfordzka rodzina*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1972, s. 57.

<sup>32</sup> *Wspomnienia z wakacji*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1973, s. 35.

<sup>33</sup> *Z Kroniki...*, art. cyt., s. 11.

<sup>34</sup> *Sodalicja w Pitsford*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 25.

<sup>35</sup> *Z Kroniki...*, art. cyt., s. 11-12. Ks. Rafał Elston-Gogoliński, odpowiedzialny za dystrybucję na terenie Wielkiej Brytanii środków materialnych, które pochodziły od Egzekutywy Komitetu Katolickich Biskupów Ameryki Północnej (Nationale Catholic Welfare Conference - NCWC), był jednym z opiekunów szkoły w Pitsford. Dzięki niemu szkoła otrzymała środki materialne, by zdewastowane w czasie II wojny światowej pomieszczenia przystosować do pracy dydaktycznej. Zob. A. F. Kowalkowski, dz. cyt., s. 204-205.



i ideałów Prawa Harcerskiego oraz, że bierzecie czynny udział w przygotowaniach do obchodu Tysiąclecia Chrztu Polski<sup>36</sup>.

12 czerwca 1953 r. ks. Leopold Dallinger (kapelan szkolny do 1962 r.) założył w szkole Krucjatę Eucharystyczną<sup>37</sup>. Jesienią 1967 r. w szkole utworzono Koło Filozoficzne. Jego członkowie zbierali się co tydzień, by czytać fragmenty dzieł filozoficznych, a potem dyskutować. Opiekunem koła był ks. Stanisław Bełch, który pomagał uczennicom we właściwym rozumieniu analizowanych tekstów<sup>38</sup>.

11 lipca 1954 r. zorganizowano pierwszy festyn szkolny, którego celem było zebranie funduszy na rzecz szkoły. W imprezie wzięło udział kilka tysięcy Polaków i Brytyjczyków. Festyny urządzano także w kolejnych latach. Każdy z nich rozpoczynał się mszą św. połową połączoną ze Ślubowaniami Jasnogórskimi. Jako celebriansi gościli m. in.: ks. Władysław Staniszewski, ks. Rafał Elston-Gogoliński i ks. Stanisław Bełch. Częstymi gośćmi byli księża marianie, którzy służyli posługą w ramach sakramentu pokuty. Po wspólnej modlitwie przewidziane były atrakcje kulturalno-rozrywkowe<sup>39</sup>.

Szkoła posiadała nowoczesną salę gimnastyczną. Była ona wyposażona w scenę, dzięki czemu oprócz zajęć sportowych urządzano tam przedstawienia. W momencie powstania (listopad 1964 r.) była to największa polska sala teatralna w Wielkiej Brytanii<sup>40</sup>. Konwent posiadał dobrze zorganizowaną grupę teatralną (Teatr Szkolny im. Królowej Jadwigi). Nauczyciele potrafili zachęcić młodzież do uczestnictwa w pracach teatru<sup>41</sup>. Wystawiane przedstawienia miały charakter religijno-patriotyczny. Ich celem było pogłębienie wiedzy o Polsce. Z biegiem lat, kiedy liczba polskich dziewcząt w szkole nie stanowiła już większości, częściej przygotowywano sztuki angielskie, a przez ostatnie 10 lat funkcjonowania

---

<sup>36</sup> „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 18.

<sup>37</sup> *Z Kroniki...*, art. cyt., s. 11-12.

<sup>38</sup> B. Zwierzchowska, *W poszukiwaniu prawdy*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1968, s. 16.

<sup>39</sup> *Z Kroniki...*, art. cyt., s. 11; *Festyn*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 30.

<sup>40</sup> „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1966, s. 34.

<sup>41</sup> M. Goławska, *Teatr szkolny*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1966, s. 7.

szkoły wystawiano tylko angielskie przedstawienia<sup>42</sup>. Do Pitsford przyjeżdżali artyści z Polski, którzy odbywali tournée po Wielkiej Brytanii<sup>43</sup>.

W 1972 r. obchodzono jubileusz 25 lat istnienia szkoły. Był on czasem świętowania, ale jednocześnie okazją do podsumowania minionego okresu. Ks. Stanisław Belch napisał: „(...) przegląd 25-lecia od strony polskiej społeczności zmusza do wniosku, że na ogół szkoła w Pitsford nie została przez rodziców wystarczająco zrozumiana i wykorzystana, a dowodem jest zbyt mała ilość uczennic polskich; nigdy prawie ich liczba nie była większa niż 150. Co głównie można zrobić na początku następnego 25-lecia? Przede wszystkim: Szkoła w Pitsford powinna być zauważona przez całość uchodźstwa i uznana za ważny organ wykształcenia i wychowania polskich dziewcząt. Ten ogólny dla uchodźstwa charakter powinien być dostrzeżony i uznany przede wszystkim przez czynnik duszpasterski. Aby szkoła mogła nadal spełniać swą konieczną dla uchodźstwa rolę wychowania młodych Polek, liczba ich w szkole musi osiągnąć cyfrę 200. Obyśmy, gdyby na skutek naszego niedbalstwa szkoła była zmuszona łączyć swój budżet przyjmowaniem coraz większej ilości nie-Polek, nie żałowali po szkodzie!”<sup>44</sup>

Szkoła potrzebowała pomocy finansowej pochodzącej z zewnątrz, gdyż rodzice domagali się wielu zniżek, co powodowało, że z czesnego osiągnano połowę docelowych dochodów. W początkowych latach istnienia szkoły nie stanowiła ona przedmiotu zainteresowania ze strony instytucji polonijnych. Pierwsze skromne ofiary wpłynęły z ich strony dopiero w 1965 r., po wydaniu rocznika szkoły, w którym siostry zwróciły się o pomoc finansową. Wśród polskiego społeczeństwa krążyło przekonanie, że siostry nazaretanki są bogate i nie trzeba im pomagać. Opinię tę opierano o fakt, że siostry posiadały domy, szkoły i szpitale w Stanach Zjednoczonych Ameryki<sup>45</sup>.

Względem szkoły wysuwano następujące postulaty: powinna być ona zaopatrzona we właściwie wyposażone budynki; powinna być wystarczająca ilość wykształconych polskich sióstr do prowadzenia zakładu na wy-

<sup>42</sup> *Ze wspomnień Pitsfordzkiego Teatru Szkolnego*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1966, s. 43-44; wywiad z s. Bożeną (byłą dyrektorką Szkoły Sióstr Nazaretanek w Pitsford Hall), z dn. 8 września 1998 r., Enfield.

<sup>43</sup> W Pitsford śpiewała m. in. Irena Santor i Jerzy Połomski; zob. M. Gajewska, *Skąd się znamy?*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1970/71, s. 21.

<sup>44</sup> S. Belch, *Jak 25 lat temu powstała szkoła w Pitsford*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1972, s. 7.

<sup>45</sup> S. Belch, *Notatki kronikarskie*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1966, s. 9-10.

sokim poziomie; do szkoły powinna uczęszczać odpowiednia ilość polskich dziewcząt, aby nie było konieczności przyjmowania nie-Polek. Postulaty te można było spełnić wspólnym wysiłkiem sióstr i Polonii brytyjskiej. Ze strony polskiego społeczeństwa potrzeba było nowych powołań do zakonu sióstr nazaretanek<sup>46</sup>, uczennic, które uczyłyby się w Pitsford i ofiar pieniężnych, które umożliwiłyby rozwój zaplecza materialnego szkoły<sup>47</sup>. Żaden z powyższych postulatów nie został całkowicie spełniony<sup>48</sup>. Nie skutkowały apele płynące w tej sprawie z różnych źródeł. Bp Władysław Rubin (1917-1990), Delegat Prymasa Polski dla duszpasterstwa emigracji, zaapelował do rodaków w sprawie Pitsford: „Zwracam się tu przede wszystkim do młodych Polek fachowo przygotowanych do pracy szkolnej, a są was całe zastępy, aby zechciały oddać swe zdolności i usługi szkole w Pitsford służąc tym młodemu pokoleniu. (...) Do rodziców apeluję, by roztropnie kierowali swe dzieci do szkół, które zapewnić im mogą najwyższe wartości wychowawcze. Względy materialne nie powinny powstrzymywać od wysyłania dzieci do polskich szkół prywatnych, gdyż pieniądze wydane na wychowanie dzieci są najlepszym kapitałem na przyszłość. Społeczeństwo nasze jest w stanie i powinno ufundować stypendia dla dzieci mniej zamożnych rodziców-Polaków, by zapewnić im wychowanie w duchu i znajomości kultury ojczystej”. Biskup poprosił o wpłaty pieniężne na istniejący fundusz stypendialny<sup>49</sup>. 15 kwietnia 1967 r. bp Rubin przysłał życzenia z okazji 20 rocznicy istnienia szkoły. W liście zwrócił się do społeczności polonijnej: „(...) działalność tej Szkoły powinna być nie tylko kontynuowana nadal, ale należy dołożyć wszelkich starań, aby jej zakres rozszerzać, gdyż tylko w ten sposób zdołamy wypełnić na dalszą metę nasze posłannictwo względem katolickiej Ojczyzny i chrześcijańskiej kultury w dzisiejszej walce o duszę człowieka. Dal-

---

<sup>46</sup> Nie można było liczyć na powołania z Polski, gdyż władze państwowe nie zezwalały siostronom na wyjazd do Wielkiej Brytanii; zob. wywiad z s. Bożeną.

<sup>47</sup> Siostry miały wielkie plany: „Ulepszyć musimy warunki życia fizycznego, potrzebne nam są boiska i basen pływacki, stwarzać chcemy coraz lepsze warunki życia kulturalnego przez pielęgnowanie muzyki, śpiewu, tańca, sztuki dramatycznej, rozbudowę biblioteki, zapraszanie ludzi fachowych na prelekcje dla młodzieży. Mamy ambicje, by poziom naukowy i strukturalny szkoły dorównywał każdej powstającej szkole w tym kraju”; zob. s. Bożena, *Zagadnienia wychowania katolickiego i polskiego, 25-lecie szkoły Sióstr Nazaretanek w Pitsford*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1973, s. 621.

<sup>48</sup> S. Bełch, *Notatki...*, art. cyt., s. 11.

<sup>49</sup> *Odezwa biskupa Rubina*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1966, s. 16-17.

sze życie tej Szkoły nie może być tylko dziełem Sióstr i jednostek z naszego grona. Jeśli chcemy, by ta szkoła kształciła młodzież tak, jak my tego pragniemy, musimy wszyscy: rodzice, kapłani, zakonnice, działacze społeczni i młodzież, owszem całe nasze wspólnoty sprawę szkoły uznać za dobro ogólne. (...) my żyjący na emigracji mamy obowiązek starania się o własne szkoły, gdyż tylko w ten sposób możemy zapewnić naszej młodzieży odpowiednie warunki do wychowania w duchu ojczystych, katolickich tradycji<sup>50</sup>.

Osoby znające problemy szkoły odnosiły wrażenie, że była ona bardziej ceniona przez Anglików niż Polaków. Anglicy często zapisywali swoje córki do Pitsford z dwuletnim wyprzedzeniem<sup>51</sup>. Polscy rodzice oczekiwali, że szkoła będzie oferowała duże zniżki, wielu chciało, by dziewczęta były przyjmowane za darmo. Z niezrozumieniem traktowano fakt, że szkoła potrzebowała funduszy na funkcjonowanie<sup>52</sup>.

W 1972 r. skład narodowościowy uczniów szkoły w Pitsford przedstawiał się następująco:

- oboje rodziców pochodzenia polskiego 57%
- małżeństwo mieszane 21%
- rodzina angielska lub innej narodowości 22%<sup>53</sup>.

Szkoła nadrobiła deficyt finansowy przez prowadzenie własnego gospodarstwa rolnego. Hodowano drób, bydło i trzodę chlewną. W posiadaniu były także pasieki, ogród i pole. Dzięki temu uczennice przez cały rok miały świeże warzywa oraz istniała okazja, by zapoznać się z pracą w gospodarstwie rolnym<sup>54</sup>.

Od momentu powstania szkoły ks. Stanisław Belch zwracał uwagę na potrzebę powołań do zakonu sióstr nazaretanek, aby dzięki nim prowadzić szkołę o polskim charakterze. Nie były to wskazania bezpodstawne. Przez pewien czas dyrektorką szkoły była angielska nazaretanka, gdyż w nie by-

<sup>50</sup> W. Rubin, *Na dwudziestolecie szkoły Świętej Rodziny w Pitsford Hall*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1967, s. 1.

<sup>51</sup> *O przyszłość naszej szkoły*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1970/71, s. 10.

<sup>52</sup> T. Borowicz, *Tam gdzie dziewczęta otrzymują „pancerz polskości”*. Pitsford - wzorowy zakład wychowawczy sióstr nazaretanek, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 24 sierpnia 1952 r., s. 5.

<sup>53</sup> „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1972, s. 60.

<sup>54</sup> *Przechadzka po polskim Pitsfordzie. Zabudowania - gospodarstwo*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 12.

ło odpowiednio wykwalifikowanej polskiej siostry, która mogłaby kierować placówką pedagogiczną<sup>55</sup>.

W ramach szkoły powstało 17 listopada 1963 r. Koło Rodzicielskie przy Szkole Podstawowej i Gimnazjum Najśw. Rodziny z Nazaretu w Pitsford koło Northampton. Obok członków zarządu w jego obradach, zgodnie z uchwalonym statutem, mogli brać udział pełnoprawni członkowie, jakimi byli: matka przełożona, siostra dyrektor i ksiądz kapelan. Zadaniem koła było organizowanie materialnej pomocy szkole i rozwiązywanie problemów uczennic. Dyrekcja zobowiązała się do rzetelnego załatwiania zgłaszanych postulatów. Koło rodziców zainicjowało wydawanie „Rocznika Szkoły”, podjęło akcję mającą na celu powołanie funduszu stypendialnego, propagowało tzw. członkostwo wspierające, w ramach którego sympatycy szkoły pomagali jej poprzez dowolną składkę pieniężną, zbierało książki do biblioteki szkolnej, kupowało pomoce szkolne oraz podjęło się zorganizowania balu dla uczennic szkoły w Pitsford i uczniów kolegium w Fawley Court. 15 października 1967 r. ks. Stanisław Bełch otrzymał w dowód uznania zasług dla szkoły honorowe członkostwo Koła Rodzicielskiego<sup>56</sup>.

W dniach od 22 do 25 kwietnia 1965 r. odbył się zjazd byłych wychowanek szkoły w Pitsford. W czasie zjazdu (24 kwietnia) powołano do istnienia komitet, który podjął się zorganizowania Sekcji B. Wychowanek przy Kole Rodzicielskim. W zjeździe udział wzięło 35 uczestniczek. Kolejny zjazd odbył się w dniach od 29 marca do 2 kwietnia 1967 r. Obecne były 34 absolwentki. Obradom podczas powyższych zjazdów przewodniczył ks. Stanisław Bełch<sup>57</sup>.

W grudniu 1967 r. Koło Rodzicielskie zrealizowało ideę założenia Towarzystwa Przyjaciół Szkoły. W kwietniu 1968 r. towarzystwo liczyło 120 stałych członków. Jego celem było zdobywanie środków materialnych na rzecz szkoły, informowanie Polonii o jej pracach i znaczeniu dla społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> E. Owsianka, *Uwagi - wnioski*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1967, s. 33.

<sup>56</sup> *Walne zebranie Koła Rodzicielskiego w dniu 15 października 1967 r. Koło rodzicielskie*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1968, s. 7.

<sup>57</sup> S. Drzemczewski, *Koło rodzicielskie*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 10-11; *Z Kroniki...*, art. cyt., s. 12; *Koło absolwentek Pitsfordu*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1968, s. 38.

<sup>58</sup> Tamże. W 1972 r. towarzystwo liczyło 529 członków; zob. E. Carroll, *Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Szkoły w Pitsford za 1971-72*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1972, s. 55.

W rok szkolnym 1983/1984 gimnazjum sióstr nazaretanek zakończyło działalność. Decyzja o jego likwidacji zapadła w Rzymie. Wskazuje się na różne przyczyny zamknięcia szkoły. Brakowało polskich powołań do zakonu sióstr nazaretanek. Z tego powodu przyjmowano nauczycieli świeckich. Szkoła powoli zatracala zakonny charakter (szkoły zakonne były i są nadal w Wielkiej Brytanii cenionymi placówkami pedagogicznymi). Nie było odpowiedniej liczby polskich uczennic<sup>59</sup>. Siostry nazaretanki były w tym czasie wspólnotą o charakterze międzynarodowym. We władzach zgromadzenia przeważały siostry niepolskiego pochodzenia. Nie miały one sentymentów dla sprawy polskiej, której wyrazem był Pitsford. Deficytowa szkoła była dla zakonu obciążeniem i dlatego postanowiono ją zamknąć.

Z inicjatywy Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas” i redakcji „Gazety Niedzielnej” wystosowano petycję do władz zakonnych w Rzymie. Podpisało ją 2.099 osób. Przekazał ją do Rzymu bp Szczepan Wesoły, od 1980 r. opiekun polskiej emigracji. W prasie pojawiły się apele o fundowanie stypendiów dla uczennic. Utworzono z inicjatywy Instytutu Polskiego Akcji Katolickiej, polskiego duchowieństwa, Zjednoczenia Polskiego, Polskiej Macierzy Szkolnej i Fundacji „Veritas” tzw. Trust Oświatowy, mający zająć się szkołą i zapobiec jej likwidacji. Bp Wesoły zwrócił się z apelem o pomoc do miejscowej hierarchii katolickiej: arcybiskupa Westminsteru i biskupa Northampton. Po konsultacjach z siostrami ogłoszono, że szkoła nie zostanie zlikwidowana, jeżeli w ciągu roku uzbierana zostanie suma 250 tys. funtów z czego kilkadziesiąt tys. w ciągu kilku miesięcy. Przez okres trzech miesięcy zebrano tylko 8 tys. funtów. Z tego powodu w czerwcu 1984 r. odbyły się ostatnie zajęcia szkolne<sup>60</sup>.

### 3. Internat św. Stanisława Kostki w Hereford

Kolejną po szkole sióstr nazaretanek instytucją oświatową był Internat św. Stanisława Kostki w Hereford. Ks. Józef Łuniewski (przełożony prowincji mariańskiej św. Stanisława Kostki w Stanach Zjednoczonych Ameryki), wracając w 1949 r. z Polski do USA, zatrzymał się w Londynie, aby spotkać się z byłymi żołnierzami, kandydatami do zgro-

---

<sup>59</sup> Wywiad z s. Bożeną.

<sup>60</sup> T. Radzik, *Szkolnictwo polskie w Wielkiej Brytanii po drugiej wojnie światowej*, Lublin 1991, s. 188-189. Obecnie posiadłość w Pitsford Hall jest prywatną własnością, do której nie ma wolnego dostępu.

madzenia<sup>61</sup>. Przebywając w Anglii postanowił otworzyć tam placówkę mariańską. 25 stycznia 1950 r. rada prowincji zgodziła się, by rozpocząć poszukiwania odpowiedniego miejsca (był za to odpowiedzialny ks. Tomasz Reginek). W lutym 1950 r. zakupiono od sióstr szarytek budynek w miejscowości Lower Bullingham, Hereford<sup>62</sup>. Pomocy finansowej na zakup posiadłości udzielili marianie z amerykańskiej prowincji św. Stanisława Kostki, siostry szarytki, miejscowi katolicy angielscy na czele z opatem Leonardem, miejscowa ludność polska i bp Józef Gawlina, opiekun polskiej emigracji<sup>63</sup>. Do zakupionego domu przylegał neogotycki ko-

---

<sup>61</sup> P. Socha, *Sanktuarium Miłosierdzia Bożego*, w: *Ave Maria, Wydawnictwo Pamiątkowe w dwudziestopięciolecie śmierci Ojca Józefa Jarzębowskiego Marianina*, red. J. L. Englert, Fawley Court 1989, s. 50.

<sup>62</sup> W sprawę kupna posiadłości w Hereford był zaangażowany ks. Stanisław Belch. We wspomnieniach (zapisanych w 1989 r. - trzy miesiące przed śmiercią), zanotował m. in.: „W r. 1948 byłem w USA: zbadawszy różne możliwości postawiłem na księży marianów (ks. Belch oczekiwał, że marianie otworzą w Anglii placówkę oświatową dla chłopców - przyp. A.R.). Przyjechał do mnie do N. York ich prowincjał; zamieszkał w tym samym domu co ja. Gadaliśmy. Wreszcie ok. 3 g. nad ranem powiedział: przekonał mnie ksiądz, ale kto się tym zajmie? Wysunąłem ks. J. Jarzębowskiego (przebywającego) wtedy w Meksyku przez Rosję i Japonię. Odpowiedział, że romantyk. Ja: jego dawni uczniowie z Warszawy bardzo go chwalili jako wychowawcę. Prowincjał: przekonał mnie ksiądz, niech teraz ksiądz przekona o. generała zgromadzenia w Rzymie. Napisałem do niego. Zgodził się. Wysunąłem następujący plan realizacji: ks. prałat (nazwisko zapomniałem) mieszkał w tym samym domu co i ja. Jego to prowincjał upoważnił do wyjazdu do Anglii celem zakupu potrzebnego obiektu na szkołę. Dałem mu instrukcje, jak ma postępować. Wspólnie z pewnym księdzem proboszczem ze Śląska (...) kupili dom w Hereford (...) Posłał generałowi do Rzymu do aprobaty. Wnet po powrocie do USA otrzymał od generała paszkwil, że zakupił dla siebie a nie dla marianów, by się tam urządzić. Późno w nocy, roztrzęsiony nerwowo przyszedł do mego pokoju z niedokończonym projektem listu tłumaczącego się. Zgodził się podpisać list napisany przeze mnie... Odtąd moja rola w stosunku do szkoły w Fawley Court (a przed tym w Hereford) została zredukowana do zera”. Zob. J. Belch, *Ks. Stanisław Franciszek Belch*, „Premisla Christiana”, 1990/91, s. 380.

<sup>63</sup> E. Rytko, *Polski zakład marianów w Herefordzie*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1966, s. 58; T. Radzik, *Szkolnictwo polskie...*, art. cyt., s. 189. Bp Józef Gawlina ofiarował na zakup domu kilkaset funtów. Znaczną pomoc materialną okazała amerykańska organizacja charytatywna (NCWC), którą kierował ks. Rafał Elston-Gogoliński. Zob. *Hereford, czyli Bielany w Anglii, Jak pracuje zakład dla chłopców księży Marianów*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 31 sierpnia 1952, s. 6.

ściół z 1906 r. p.w. św. Rafała. Budynek był w złym stanie. W czasie wojny stacjonowało tam wojsko. Po wojnie przeznaczono go do rozbiórki. 15 kwietnia 1951 r. decyzją generała marianów, bp Pranas Bućysa, erygowano w Lower Bullingham dom zakonny pod wezwaniem św. Augustyna z Canterbury<sup>64</sup>.

W latach 1951-1963 oprócz domu zakonnego znajdował się tam Internat św. Stanisława Kostki dla chłopców. Otwarto go 30 września 1951 r. Główne uroczystości miały miejsce tydzień później, 6 października. W dniu otwarcia przebywało tam 28 chłopców w wieku od 8 do 12 lat<sup>65</sup>. Uczęszczali oni do szkoły zawodowej św. Franciszka Ksawerego prowadzonej w Hereford przez siostry miłosierdzia. Oprócz zajęć w szkole mieli lekcje w internacie. Uczyli się tam języka polskiego, historii i geografii polskiej oraz religii. Kierownikiem internatu był ks. Józef Jarzębowski (1897-1964)<sup>66</sup>. Co wieczór prowadził on wspólny pacierz, który kończono modlitwą do Miłosierdzia Bożego i pieśnią religijną. Następnie, stojąc na baczność, odśpiewywano hymn polski<sup>67</sup>. W ramach internatu działała Krucjata Eucharystyczna oraz harcerstwo. Ks. Jarzębowskiemu pomagali księża: Paweł Jasiński i Edward Rytko. W 1953 r. kierownikiem internatu został ks. Bolesław Jakimowicz. W tym czasie przebywało tam 80 chłopców. Internat zarejestrowano w Home Office (Ministerstwo Spraw Wewnętrznych) jako Boarding Home for Boys (Internat dla Chłopców)<sup>68</sup>. Praca z chłopcami przebywającymi w Hereford nie była łatwa. Wielu z nich pochodziło z rozbitych małżeństw, z małżeństw mieszanych, bądź było półsierotami<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Z. J. Kraszewski, Z. Orłowska, *Miłosierdzie Boże ratunkiem dla świata*, Ks. Józef Jarzębowski Marianin Apostoł Miłosierdzia Bożego, Warszawa 1984, s. 123-124.

<sup>65</sup> „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1952, s. 230.

<sup>66</sup> Ks. Józef Jarzębowski był przed II wojną światową wychowawcą w Gimnazjum Ojców Marianów na Bielanych podwarszawskich a jednocześnie studiował literaturę na Uniwersytecie Warszawskim. W czasie wojny przebywał m. in. w Japonii, Stanach Zjednoczonych Ameryki i Meksyku. Pracując duszpastersko w amerykańskich parafiach polonijnych propagował nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Zainteresowanie nabożeństwem wynikało m. in. z faktu, że ks. Józef Jarzębowski znał osobście ks. Michała Sopoćko, spowiednika św. Faustyny Kowalskiej. Zob. A. Romejko, dz. cyt., s. 297-298.

<sup>67</sup> Z. J. Kraszewski, Z. Orłowska, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>68</sup> J. Bukowicz, *Praca marianów wśród Polonii angielskiej*, w: *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, dz. cyt., s. 85-87.

<sup>69</sup> B. Czaykowski, B. Sulik, *Polacy w W. Brytanii*, Paryż 1961, s. 246-247.



Ponieważ w szkole prowadzonej przez szarytki nie było miejsca dla wszystkich chłopców<sup>70</sup>, marianie posłali część z nich do szkoły miejskiej, w której nie było zajęć z religii. Decyzja ta była sprzeczna z prawem kanonicznym, które było w Anglii skrupulatnie przestrzegane<sup>71</sup>. Abp Michael McGrath z Cardiff zgodził się, aby chłopcy uczęszczali do szkoły miejskiej do czasu ukończenia nowej szkoły katolickiej. Na fundusz budowanej szkoły marianie mieli wpłacić 10 tys. dolarów. Ponieważ nie zgodzili się oni na wpłatę pieniędzy, arcybiskup podjął decyzję o stopniowej likwidacji internatu (we wrześniu 1958 r. przebywało tam 90 chłopców). Decyzja wywołała niezadowolenie społeczności polskiej (np. krytyczne artykuły pojawiły się w „Gazecie Niedzielnej”). Głosy dezaprobaty sprawiły, że abp McGrath wydał nakaz przyspieszonej likwidacji internatu. Ks. Edward Rytko otrzymał polecenie opuszczenia diecezji Cardiff. W ostatnim roku działalności internatu przebywało tam 16 chłopców.

We wrześniu 1966 r. pod kierownictwem ks. Edwarda Rytka próbowano reaktywować działalność internatu w oparciu o angielską szkołę katolicką w Hereford jako Internat i Zakład Wychowawczy, przeznaczony dla chłopców w wieku od 6 do 11 lat. Otwarcie internatu i zakładu zależało od ilości zgłoszeń<sup>72</sup>. Zbyt mała ilość chętnych spowodowała, że zaniechano realizacji inicjatywy. Do 1969 r. w Hereford urządzano w okresie letnim i zimowym kolonie dla chłopców. Wakacje spędzało w Hereford

---

<sup>70</sup> W 1954 r. siostry oddały marianom do dyspozycji 20 miejsc w szkole, podczas gdy do internatu zgłoszono w tym roku 120 chłopców. Abp Michael McGrath zabronił siostronom przyjmowania polskich dzieci ze względu na brak wystarczającej ilości miejsc dla dzieci angielskich. Zob. *Początek roku szkolnego w Hereford*, „Gazeta Niedzielna”, z dn. 19 września 1954 r., s. 7; Z.J. Kraszewski, Z. Orłowska, dz. cyt., s. 142.

<sup>71</sup> Kanon 1374 Kodeksu Prawa Kanonicznego zalecał, by dzieci katolickie nie uczęszczały do szkół bezwyznaniowych lub mieszanych (dostępnych także dla nie-katolików). Postanowienie to mógł zmienić ordynariusz miejsca na podstawie instrukcji Stolicy Apostolskiej. Miał on obowiązek wskazać, na jakich zasadach dzieci mogą uczęszczać do takich szkół, by nie narażać się na odstępstwo od wiary. Zob. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne, Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1958, t. 2, s. 503.

<sup>72</sup> *Internat św. Stanisława Kostki dla polskich chłopców otwierają ks. Marianie w Hereford*, „Wiadomości PMK”, 1966, z. 5, s. 15; E. Rytko, dz. cyt., s. 59; *Internat św. Stanisława Kostki dla polskich chłopców pod kierunkiem księży marianów w Hereford*, „Wiadomości PMK”, 1967, z. 5, s. 13.

ok. 120 osób, w tym także z zagranicy, np. ze Stanów Zjednoczonych Ameryki<sup>73</sup>.

#### 4. Kolegium Bożego Miłosierdzia w Fawley Court

Po rozpoczęciu działalności Internatu św. Stanisława Kostki, ks. Józef Jarzębowski zajął się utworzeniem Kolegium Bożego Miłosierdzia (Divine Mercy College) w Fawley Court - polskiej internatowej szkoły średniej dla chłopców. 7 października 1953 r. za cenę 10 tys. funtów marianie nabyli od rodziny szkockich arystokratów o nazwisku MacKenzie posiadłość w Fawley Court pod Henley-on-Thames<sup>74</sup>. Władze samorządowe nie robiły trudności przy zakupie domu, gdyż w powojennej Anglii trudno było znaleźć kupca dysponującego znaczną kwotą pieniędzy. W tym samym czasie przedstawiciele tzw. wolnych kościołów wystąpili do lokalnych władz z żądaniem, aby gimnazjum w Fawley Court nie udzielano żadnych dotacji finansowych z funduszy oświatowych hrabstwa<sup>75</sup>.

Aby zakupić posiadłość marianie zaciągnęli pożyczkę pod zastaw domu w Herefordzie. 60% kwoty, za którą nabyto Fawley Court, pochodziło z kredytu udzielonego przez Temperance Building Society. Pieniądze na zakup posiadłości częściowo wyłożyła prowincja amerykańska, do której należeli marianie pracujący w Anglii, Polonia amerykańska, Nationale Catholic Welfare Conference, polskie organizacje działające w Wielkiej Brytanii (m. in. Stowarzyszenie Polskich Kombatantów) i indywidualne osoby<sup>76</sup>. Przełożonym domu św. Józefa w Fawley Court został ks. Józef Jarzębowski. Razem z nim rozpoczęło pracę dwóch księży: Jerzy

<sup>73</sup> *Zimowe kolonie dla chłopców*, „Wiadomości PMK”, 1964, z. 10, s. 11; *Kolonie letnie u księży marianów w Hereford*, „Wiadomości PMK”, 1966, z. 5, s. 15; J. Bukowicz, dz. cyt., s. 87-88.

<sup>74</sup> W Fawley Court znajduje się pałac z XVII w. zaprojektowany przez Christophera Wrena (autora katedry św. Pawła w Londynie) oraz pochodzący z XVIII w. park autorstwa Lancelota Capability Browna; zob. A. Kempfi, *Polska komnata rycerska w lordowskim pałacu nad Tamizą*, „Tygodnik Powszechny”, z dn. 22 września 1974 r., s. 6; *Fawley Court, Historic House and Museum*, Fawley Court b.r.w., s. 7.

<sup>75</sup> T. Borowicz, *Bielany nad Tamizą, Wielkie dzieło ratowania szkolnictwa średniego*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 15 listopada 1953 r., s. 5; W. Gniatczyński, *Fawley Court*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 18 kwietnia 1954 r., s. 5.

<sup>76</sup> *Powstaje Gimnazjum Księży Marianów*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 1 listopada 1953 r., s. 1; T. Radzik, *Szkolnictwo polskie...*, art. cyt., s. 190.

Frankowski i Włodzimierz Okoński, oraz trzech braci zakonnych: Czesław Banaszekiewicz, Rupert Kubranowicz i Ryszard Sierakowski<sup>77</sup>. Posiadłość w Fawley Court była w złym stanie. W czasie wojny była ona użytkowana przez wojsko. Stacjonowali tam polscy żołnierze, tzw. cichociemni. Obiekt, mimo że znajdował się pod opieką Komisji dla Ochrony Zabytków Państwowych, został zdewastowany. Zabrano z niego rzeczy, które można było spieniężyć, np. ze ścian pozrywano jedwabne tapety<sup>78</sup>.

Kolegium Bożego Miłosierdzia w Fawley Court rozpoczęło działalność 15 stycznia 1954 r. W szkole było wtedy 15 uczniów, gdyż nie przygotowano jeszcze miejsca dla większej ilości osób. Kolegium było drugą, po szkole sióstr nazaretanek w Pitsford, polską szkołą średnią zorganizowaną na wzór angielski. Powstanie szkoły zbiegło się w czasie z likwidacją Komitetu dla Spraw Oświaty Polaków w Wielkiej Brytanii (Committee for the Education of Poles in Great Britain)<sup>79</sup>. Pierwszym rektorem kolegium został ks. Jerzy Frankowski. We wrześniu 1954 r. przyjęto 50 uczniów; 10 lat później liczba ta była trzykrotnie większa.

24 stycznia 1960 r. ks. rektor Władysław Staniszewski poświęcił kamień węgielny pod nowy budynek, który miał służyć rozwijającemu się gimnazjum. Poświęcenia budynku dokonał 10 czerwca 1962 r. abp Józef Gawlina. Budowa była finansowana z różnych źródeł. Jednym z nich było Towarzystwo Przyjaciół Kolegium Księży Marianów w Fawley Court pod kierownictwem gen. Bolesława Ducha. Towarzystwo założono w czerwcu 1956 r. Jego celem było informowanie polskiego społeczeństwa na temat kolegium (m. in. przez urządzenie różnego rodzaju imprez na rzecz szkoły) oraz szukanie sponsorów. Towarzystwo było otwarte dla wszystkich chętnych. Członkowie byli zobowiązani do płacenia składki w wysokości sześciu szylingów rocznie<sup>80</sup>. Kolejnymi prezesami byli: płk Jan Berek i F. Pawlak. W 1960 r. towarzystwo liczyło 500 członków, w 1967 r. – 1 tys., a w 1974 r. – 2 tys. Rocznie zbierano od kilkuset do tysiąca kilkuset funtów. Dochody pochodziły ze składek członkowskich, sprzedaży cegiełek i imprez okolicznościowych.

<sup>77</sup> Z. J. Kraszewski, Z. Orłowska, dz. cyt., s. 134-135.

<sup>78</sup> B. Czaykowski, B. Sulik, dz. cyt., s. 243-244.

<sup>79</sup> T. Radzik, *Szkolnictwo polskie...*, art. cyt., s. 191. Komitet był instytucją założoną przez rząd brytyjski, której celem było kierowanie działalnością polskich szkół państwowych na terenie Wysp Brytyjskich; zob. tenże, *Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii 1947-1997*, Londyn 1997, s. 29-31.

<sup>80</sup> Ulotka informująca o działalności Towarzystwa Przyjaciół Kolegium Księży Marianów w Fawley Court.

W czerwcu 1973 r. wybuchł tragiczny w skutkach pożar. Straty oszacowano na 40 tys. funtów. Aby szkoła mogła dalej funkcjonować konieczna była pomoc finansowa. 1 lipca 1973 r. (dwa dni po pożarze) utworzono Komitet Doradźnej Pomocy Kolegium Bożego Miłosierdzia. Na jego czele stanął prof. Tadeusz Sulimirski, rektor Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie. Zaapelowano o pomoc w odbudowie. W czasie działania komitetu (istniał do stycznia 1976 r.) zebrano 24.853 funty (większość pieniędzy wpłynęła w ciągu trzech pierwszych miesięcy)<sup>81</sup>.

Nauczycielami w Fawley Court byli przeważnie przedwojenni pedagodzy, eks-żołnierze PSZ (dominowali więc mężczyźni). Mieszkali oni razem z uczniami w Fawley Court. Jedynie dwie rodziny mieszkaly na terenie Henley-on-Thames. W szkole uczyli także księża. Ich praca była związana z nauczaniem wiadomości z zakresu religii i historii Kościoła itp.; np. ks. Stanisław Bełch i ks. Józef Jarzębowski uczyli historii Kościoła a ks. Andrzej Janicki religii<sup>82</sup>. Aby sprostać pracy dydaktycznej i wychowawczej ks. Jarzębowski starał się o przyjazd marianów z Polski. W 1963 r. z kraju przybyło czterech marianów (trzech z nich rozpoczęło pracę w szkole). Na początku 1963 r. na 14 marianów pracujących w Anglii 11 zamieszkiwało w Fawley Court<sup>83</sup>. W latach 1960-1982 rektorem kolegium w Fawley Court był ks. Andrzej Janicki. W 1982 r. rektorem szkoły został ks. Czesław Pisiak, dotychczasowy (od 1975 r.) prowincjał marianów. Funkcję tę pełnił do momentu likwidacji szkoły<sup>84</sup>.

W zamierzeniu ks. Józefa Jarzębowskiego gimnazjum w Fawley Court miało być kontynuacją Kolegium Bożego Miłosierdzia Księży Marianów, istniejącego przed wojną w Warszawie na Bielanych. Powstała szkoła przejęła nazwę bielańskiego kolegium i jego sztandar<sup>85</sup>. Z Warszawy wzięto także zwyczaj dorocznego odpustu, uroczystego dnia kolegium, który przypadał w dzień Zielonych Świąt. Marianie kierowali zaproszenie do udziału w uroczystościach przede wszystkim do rodaków. Co roku

<sup>81</sup> T. Radzik, *Szkolnictwo polskie...*, art. cyt., s. 192-194.

<sup>82</sup> Wywiad z ks. Andrzejem Janickim (byłym dyrektorem Kolegium Bożego Miłosierdzia w Fawley Court), z dn. 29 sierpnia 1998 r., Fawley Court.

<sup>83</sup> J. Bukowicz, dz. cyt., s. 88.

<sup>84</sup> T. Radzik, *Szkolnictwo polskie...*, art. cyt., s. 198.

<sup>85</sup> Sprowadzony z Polski sztandar wręczyli szkole byli uczniowie bielańskiego kolegium w Warszawie w dn. 5 maja 1953 r.; zob. P. Schulz, *Fawley Court*, „Rocznik Szkoły Nazaretanek w Pitsford”, 1965, s. 39.

liczba gości zwiększała się (aż do 12 tys. osób)<sup>86</sup>, szczególnie im było bliżej do obchodów Milenium Chrztu Polski w 1966 r..

Do szkoły przyjmowano dzieci w wieku od 11 lat. Funkcjonowało tam sześć klas oraz dodatkowa klasa „0”, której zadaniem było przygotowanie dzieci do rozpoczęcia nauki w klasie pierwszej. Uczniowie kończyli naukę w wieku 16 lat uzyskując General Certificate of Education Ordinary Level<sup>87</sup>. Program nauki był ustawiony pod kątem egzaminów na uniwersytety. Znano zakres materiału obowiązujący w ramach egzaminów i dlatego już wcześniej uczniowie byli do niego przygotowywani. Egzaminy na studia odbywały się w szkole. Uniwersytety w Oksfordzie i Londynie przysyłały zadania, które po rozwiązaniu odsyłało. Wyniki przesyłano z powrotem do szkoły. Szkoła była na 10 miejscu pod względem poziomu nauczania w Wielkiej Brytanii. W 1969 r. została uznana jako „recognized as efficient”. W szkole nauczano wtedy 18 przedmiotów na poziomie „O” (zwykłym) i 6 przedmiotów na poziomie „A” (zaawansowanym). Nadając pełne prawa grammar school przedstawiciele władz brytyjskich stwierdzili: „Chcemy, żeby w dzisiejszych czasach, przy rozwijającej się coraz bardziej wymianie międzynarodowej, była w Anglii szkoła, która uczyłaby języka i kultury polskiej, i wychowywała ludzi, którzy znając obie kultury mogliby być łącznikami między tymi dwoma krajami”. Aby osiągnąć wspomniany tytuł grammar school należało się poddać ocenie angielskiego kuratorium. Nie było to łatwe, gdyż wytykano wszelkie niedociągnięcia. Program nauki obejmował następujące przedmioty: religia, język angielski, francuski, łaciński, rysunek techniczny, historia, geografia, matematyka, fizyka, chemia, biologia, muzyka i wychowanie fizyczne. Chętni mogli uczęszczać na: język polski, historię i geografję Polski.

Do szkoły chodzili generalnie uczniowie polscy. W zajęciach uczestniczyły także dzieci z Henley-on-Thames. Przychodziły one na zajęcia dzienne. Kolegium pełniło ważną rolę w edukacji polskich dzieci i młodzieży. Brak dobrej znajomości angielskiego sprawiał, że nawet inteligentni uczniowie mieli problemy z nauką w szkołach brytyjskich. W szkole była okazja, aby rozwinąć znajomość angielskiego a jednocześnie, by kultywować polską kulturę. Do szkoły uczęszczały także dzieci spoza polskiego oraz henleyowskiego środowiska. Byli uczniowie z Cejlonu, Chin, Ghany, Grecji, Indii, Pakistanu, Włoch i USA. Po rewolucji irańskiej do szkoły chodziło trochę muzułmanów. W 1981 r. Po-

---

<sup>86</sup> Obecnie liczba ta wynosi ok. 600-900 osób; zob. wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

<sup>87</sup> M. Gołowski, *Szkolnictwo w Anglii...*, art. cyt., s. 39.

lacy stanowili 50% uczniów (30% Irlandczycy). Szkoła powoli zatracala polski charakter, stając się typową szkołą wyznaniową<sup>88</sup>.

Oprócz troski o rozwój intelektualny, nacisk położono na wychowanie patriotyczne i religijne. Okazją do uczenia miłości ojczyzny było założone przez ks. Józefa Jarzębowskiego muzeum, stanowiące unikatową kolekcję poloniców. Ks. Jarzębowski uczestniczył razem z uczniami w praktykach religijnych, które często sam prowadził. Modlitwa wieczorna kończyła się „słówkiem”, w ramach którego poruszano aktualne sprawy: z życia Fawley Court, Polski oraz problemy ogólnoswiatowe. Przed udaniem się na spoczynek wspólnie odśpiewywano hymn Polski<sup>89</sup>.

Szkoła posiadała własny teatr, chór, drużynę harcerską i kącik literacki. Fawley Court oprócz tego, że było miejscem, gdzie znajdowała się szkoła, promieniowało na zewnątrz. Co roku na Zielone Świąta przyjeżdżali tam Polacy z całej Anglii. Żywo zaangażowani byli rodzice - w ramach szkoły istniało Koło Rodzicielskie. W Fawley Court działały grupy młodzieżowe. Opiekę nad nimi powierzano młodszym kapłanom, którzy mieszkali i pracowali w Fawley Court<sup>90</sup>.

Osiągnięciem w ramach Kolegium Bożego Miłosierdzia w Fawley Court było utworzenie w 1953 r. przez ks. Józefa Jarzębowskiego muzeum, w którym zgromadzone były pamiątki związane z historią Polski. Muzeum służyło gimnazjalistom a także gościomodwiedzającym księży marianów. W latach 50. ks. Jarzębowski zaczął sprowadzać zebrane przed i w podczas wojny pamiątki narodowe. Do tego czasu były one przechowywane w bezpiecznych miejscach. Ekspozycje znajdujące się w posiadaniu ks. Jarzębowskiego pochodziły z różnych źródeł. Część była prywatnymi darowiznami. Inne były przez ks. Jarzębowskiego umiejętnie wyszukane w czasie pobytu w różnych krajach<sup>91</sup>. Ks. Jarzębowski zgromadził

<sup>88</sup> T. Radzik, *Szkolnictwo polskie...*, art. cyt., s. 193-194; wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

<sup>89</sup> Wyrazem z troski o wychowanie religijne i patriotyczne uczniów była pieśń napisana przez ks. Jarzębowskiego, pt. *Pobudka*: „Jeszcze Polska nie zginęła,/ Bo nie ginie marnie krew,/ Z ran ojcowskich w was spłynęła,/ Jako nakaz, bunt i gniew.../ I Bóg siły chobrze zwoli,/ Pięścią grzotnąć w więzień drzwi./ Wolnej Polsce Lwów i Wilno/ Otworzymy jutro my!” Zob. Z.J. Kraszewski, Z. Orłowska, dz. cyt., s. 140-141.

<sup>90</sup> Wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

<sup>91</sup> H. J. Lipiński, *Muzeum Księży Marianów im. ojca Józefa Jarzębowskiego w Fawley Court*, Fawley Court b.r.w., s. 1 (mps). Kolekcjonowaniu cennych dzieł sztuki sprzyjał czas wojny i okres powojenny. Wielu ludzi, by zdobyć

w muzeum jeden z największych poza granicami Polski zbiorów pamiątek związanych z powstaniem styczniowym<sup>92</sup>.

Muzeum zawiera cenne pamiątki związane z historią Polski ostatnich pięciu wieków. Posiada ono m. in. następujące książki: *Statut Łaskiego* (1506), *Biblię Radziwiłłowską* (1563), *Constitucie Seymowe* (1550-1632), *Herby Rycerstwa Polskiego* (1584), *Historię Polski* Jana Długosza (1615) oraz pierwsze paryskie wydanie *Pana Tadeusza*. W muzeum znajdują się obrazy, rysunki i szkice Jana Matejki, Artura Grottgera, Leona Wyczółkowskiego, Juliusza Kossaka i innych polskich artystów. Interesująca jest ekspozycja rycerska, w tym kolekcja szabel polskich (XVI-XVIII w.) - dar płk. Buchowskiego z okazji Milenium Chrztu Polski oraz kolekcja białej broni (ok. 400 eksponatów), ofiarowana w poł. lat 80. przez Z. S. Lenkiewicza jako dar rodziny Ipohorskich-Lenkiewiczów. Wśród pamiątek po Romualdzie Trauguttie są: jego własnoręczny notatnik, fotografie rodzinne, pieczęć Rządu Narodowego, regulamin powstańczy i portrety jego córek. Unikatową pamiątką są okulary Romualda Traugutta, które tuż przed wykonaniem wyroku śmierci w Cytadeli Warszawskiej rzucił ze słowami „Już więcej nie są mi potrzebne”<sup>93</sup>. Inne eksponaty dotyczą historii Polski XX w. Wśród nich jest pierścień gen. Józefa Hallera, który otrzymał od Polonii gdańskiej z okazji zaślubin Polski z Bałtykiem, oraz pamiątki po trzynastoletnim Romku Strzałkowskim, zastrzelonym w 1956 r. w Poznaniu (m.in. koszula ze śladami krwi), które do Wielkiej Brytanii przesała jego matka<sup>94</sup>.

Kolegium przez cały okres działalności miało problemy finansowe. Było ono deficytowe, gdyż czesne było niskie w porównaniu z prywatnymi szkołami angielskimi. Zwiększyć dochody szkoły można

---

środki potrzebne do życia, sprzedawało, nieraz za bezcen, wartościowe rzeczy. Zob. wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

<sup>92</sup> Ks. Józef Jarzębowski interesował się tym okresem historii Polski, szczególnie zaś osobą Romualda Traugutta. Znał osobiście o. Feliksa Sadowskiego, kapucyna, który w sierpniu 1864 r. przygotowywał Traugutta na wykonanie wyroku śmierci w Cytadeli Warszawskiej. Dziadek ks. Jarzębowskiego, uczestnik powstania styczniowego, został zesłany na Syberię. Zob. Z. Orłowska, dz. cyt., s. 12.

<sup>93</sup> Podczas pracy w gimnazjum na warszawskich Bielanach ks. Józef Jarzębowski wszedł w kontakt z rodzinami Romualda Traugutta i Jana Jeziorańskiego, od których otrzymał pamiątki związane z powstaniem styczniowym; zob. Z. Orłowska, *Ojciec Józef*, w: *Ave Maria. Wydawnictwo Pamiątkowe w dwudziestopięciolecie śmierci Ojca Józefa Jarzębowskiego Marianina*, dz. cyt., s. 14.

<sup>94</sup> H. J. Lipiński, dz. cyt., s. 4-6; wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

było poprzez kształcenie większej ilości uczniów (marianie obliczyli, że docelowo liczba ta powinna wynosić 150), obniżenie kosztów utrzymania oraz dotacje pochodzące z zewnątrz. Próbowano realizować równocześnie wszystkie z wymienionych wyżej postulatów. Na gruntach sąsiadujących ze szkołą prowadzono gospodarstwo hodowlane (pszczoły, kury, trzoda chlewna), nad którym opiekę sprawował jeden z nauczycieli, Szkot wychowany w Polsce, mjr K. Malcolm Morris. Ks. Józefi Jarzębowski co tydzień jeździł do Londynu, by kwestować na rzecz szkoły wśród Polonii, w parafiach. Powierzano mu nawet znaczne sumy<sup>95</sup>.

Połowa lat 80. przyniosła kolegium w Fawley Court poważne problemy finansowe. Deficyt systematycznie narastał. Na początku 1986 r. wyniósł on 122 tys. funtów. W styczniu 1986 r. marianie postawili warunek: szkoła będzie istnieć, jeżeli wzrosną dochody z chętnego. Prasa polonijna apelowała do polskich parafii, by te postarały się o ufundowanie stypendiów dla polskiej młodzieży. Potrzebnych było 50 stypendiów (każde po 2.500 funtów). Ponieważ przekraczało to możliwości Polonii brytyjskiej, postanowiono zamknąć działalność edukacyjną w Fawley Court. Innym czynnikiem, który wpłynął na tę decyzję, była likwidacja gimnazjum w Pitsford. Szkoła prowadzona przez siostry nazaretanki stała finansowo lepiej niż kolegium księży marianów. Polacy obawiali się, że skoro zamknięto Pitsford, to na pewno zostanie zamknięte kolegium w Fawley Court, i z tego powodu przestali wysyłać tam dzieci. Liczba uczniów systematycznie malała<sup>96</sup>.

W przeciwieństwie do siostr nazaretanek, księża marianie zatrzymali dom w Fawley Court. Rozwinięto tam ośrodek duszpasterski dla Polonii brytyjskiej oraz grup przyjeżdżających z Polski. Decyzję o przebudowaniu pomieszczeń szkolnych na potrzeby ośrodka podjął ks. superior Antoni Papużyński. We wrześniu 1988 r. podpisano umowę z inżynierami i architektami. Była to odważna decyzja, szczególnie jeśli uwzględni się brak wystarczających środków materialnych na realizację przedsięwzięcia<sup>97</sup>.

Obecnie w Fawley Court, obok ośrodka duszpasterskiego prowadzonego przez marianów, działa letnia szkoła języka angielskiego. Przyjeżdża

<sup>95</sup> B. Czaykowski, B. Sulik, dz. cyt., s. 244-245; wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

<sup>96</sup> T. Radzik, *Szkolnictwo polskie...*, art. cyt., s. 195; wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

<sup>97</sup> P. Socha, *Dom Pielgrzyma*, w: *Ave Maria, Wydawnictwo Pamiątkowe w dwudziestopięciolecie śmierci Ojca Józefa Jarzębowskiego Marianina*, dz. cyt., s. 40-43.



tu młodzież z Polski, polecona przez osoby znane księżom marianom. Koszty pobytu i nauki są zredukowane dzięki temu, że młodzież pracuje na rzecz domu (prace gospodarcze, pomoc w obsłudze gości przybywających na noclegi do Fawley Court itp.)<sup>98</sup>.

## 5. Szkoły sobotnie i kursy katechetyczne

Do szkół w Pitsford i Fawley Court uczęszczała niewielka część dzieci i młodzieży. Próba zaradzenia sytuacji, w której polscy uczniowie byli pozbawieni nauczania przedmiotów ojczystych w ramach brytyjskiego systemu edukacyjnego były szkoły sobotnie. Polscy księża angażowali się w powstawanie tych szkół w ramach pracy parafialnej. Ich zadaniem było danie dzieciom i młodzieży możliwości umocnienia znajomości polskiego lub nauczania się go, a także poznania religii katolickiej, polskiej historii i kultury<sup>99</sup>. Szkoły sobotnie nie były instytucją, która wyrosła wyłącznie w ramach parafii. Organizacje społeczne prowadziły niezależnie szkoły sobotnie<sup>100</sup>. W 1983 r. ogółem działało 59 szkół sobotnich w Wielkiej Brytanii. Stowarzyszenie Polskich Kombatantów (SPK) miało pod opieką 27 szkół, a Polska Macierz Szkolna (PMS) 13. Polskie parafie opiekowały się 11 szkołami (19 % wszystkich szkół)<sup>101</sup>.

PMK w Anglii i Walii, współpracując z Instytutem Polskim Akcji Katolickiej, organizowała kursy katechetyczne. Celem kursów było doszkolenie osób uczących religii w szkołach sobotnich. W tym czasie brakowało katechetów, dzięki którym można byłoby objąć lekcjami religii wszystkie dzieci polskiego pochodzenia. Jeden z takich kursów doszkalaćcych przeprowadzono w dniach od 13 do 14 września 1969 r. Uczestniczyło w nim ok. 30 osób, spośród których znaczną grupę stanowiła młodzież. Program kursu przedstawiał się następująco:

<sup>98</sup> Wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

<sup>99</sup> M. Goławski, *Szkolnictwo w Anglii...*, art. cyt., s. 39-40.

<sup>100</sup> Tenże, *Organizacja polskich szkół sobotnich w Wielkiej Brytanii*, w: *Wybór dokumentów do dziejów polskiego uchodźstwa niepodległościowego 1939-1991*, red. A. Suchcitz i in., Londyn 1997, s. 297-303.

<sup>101</sup> C. Czapliński, *Raport ze stanu szkół ojczystych w Wielkiej Brytanii w 1983 roku*, w: *Wybór dokumentów do dziejów polskiego uchodźstwa niepodległościowego 1939-1991*, dz. cyt., s. 616-623. W 1960 r. SPK prowadziło 54 szkoły sobotnie, Polska Macierz Szkolna - 60a polskie parafie - 8. W 1965 r. działały na terenie Wielkiej Brytanii 94 szkoły sobotnie; zob. M. Goławski, *Szkolnictwo w Anglii...*, art. cyt., s. 40-41; S. Patterson, dz. cyt., s. 228. *Polski Informator 1999/2000*, London b.r.w., s. 141 zawiera adresy 57 polskich szkół sobotnich funkcjonujących obecnie na terenie Wielkiej Brytanii.

- Objawienie - Historia Zbawienia (ks. Józef Kołodziejczyk);
- Lekcja pokazowa dla grupy dzieci sześciolletnich na temat "Bóg - nasz mocno kochający Ojciec" (Maria Juhre);
- Religia a świat współczesny (ks. Andrzej Głazewski);
- Liturgia Kościoła (ks. Jan Mikulski SJ);
- Egzegeza kerygmatyczna Nowego Testamentu (s. Jadwiga Wróblewska CR);
- Przygotowanie do I spowiedzi i Komunii św. (s. Benedykta CSFN);
- Wiara na całe życie (Cecylia Wołkowińska);
- Polska szkoła ojczyista i metody nauczania (Michał Goławski).

Uczestnicy kursu zaproponowali, aby został on powtórzony w większych skupiskach polonijnych w Anglii. Ponownie kurs odbył się 22 i 23 listopada w Birmingham. Podjęto następujące zagadnienia:

- Lekcja pokazowa religii i komentarz (s. Jadwiga Wróblewska CR);
- Lekcja pokazowa religii i komentarz (J. Czepiel);
- Wykład „Posoborowe przygotowanie do I spowiedzi i Komunii Świętej” (s. Benedykta CSFN);
- Wykład „Objawienie - Historia Zbawienia” (ks. Józef Kołodziejczyk);
- Wspólna msza św. w Domu Katolickim dla uczestników kursu (ks. Jan Mikulski SJ);
- Wykład „Liturgia Kościoła z uwzględnieniem zmian posoborowych” (ks. Jan Mikulski SJ);
- Wykład „Nowy Testament w nauczaniu religii” (s. Jadwiga Wróblewska CR);
- Wykład „Wychowanie religijne w domu” (Cecylia Wołkowińska)<sup>102</sup>.

W przygotowaniu były kolejne kursy oraz, w związku z odnowioną liturgią Kościoła, weekendy dyskusyjne na temat mszy św. dla młodzieży. W następnych latach organizowaniem spotkań, mających na celu doskonalenie katechetów, zajęła się Komisja Katechetyczna istniejąca przy

---

<sup>102</sup> *Kursy katechetyczne w W. Brytanii*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1970, s. 242.

PMK w Anglii i Walii<sup>103</sup>. Od początku istnienia (grudzień 1968 r.) starała się ona wspierać katechetów w pracy wśród dzieci i młodzieży<sup>104</sup>. Wydano ramowy program nauki religii w szkołach ojczystych (dla dzieci i młodzieży w wieku od 5 do 15 lat). Rozprowadzano materiały do nauki religii dzieci młodszych i teksty pogadanek dla rodziców omawiające rolę wychowania religijnego dziecka. Dla najmłodszych przygotowano zestaw ilustracji do kolorowania, których tematem była msza św.<sup>105</sup>.

Kursy wiedzy religijnej przeprowadzano także w szkole sióstr nazaretanek w Pitsford Hall. Miały one miejsce co roku w okresie świąt Bożego Narodzenia. Pierwszy kurs odbył się tam w okresie 28 grudnia 1973 r. – 3 stycznia 1974 r. Hasłem przewodnim były słowa: „Chrystus wczoraj i dziś”. Kurs został przygotowany i przeprowadzony przez Komisję Katechetyczną. Jego kierownikiem był ks. Stanisław Świerczyński (od 1991 r. Rektor PMK w Anglii i Walii). Podejmowane tematy obejmowały zagadnienia z zakresu teologii dogmatycznej, teologii moralnej oraz Pisma Świętego. Oprócz wykładów i połączonych z dyskusją seminariów, codziennie była msza św. z homilią oraz modlitwa wieczorna wraz z podsumowaniem dnia. Był czas na spotkania towarzyskie a także zabawę sylwestrową<sup>106</sup>. Kursy adresowano do młodzieży. Organizatorzy mieli nadzieję, że uczestnicy w przyszłości podejmą się zadania nauczania religii<sup>107</sup>.

## 6. Ośrodki wychowawcze

Oprócz szkół katolickich, które zajmowały się wprost działalnością oświatową, powstawały także ośrodki i instytucje mające charakter pozaszkolny. Ks. Stanisław Bełch opiekował się polskimi studentami, którzy uczyli się w Wielkiej Brytanii lub dzięki pomocy władz brytyjskich w innych krajach Europy. Z myślą o młodzieży uniwersyteckiej założył w Londynie dom studencki, który otrzymał nazwę Hospicjum św. Stanisława. W 1946 r. ks. Bełch nabył dom przy 21 Earls Court Square. Kaplicę hospicjum poświęcono 9 stycznia 1947 r. Obecny był bp Józef Gawlina

---

<sup>103</sup> Tamże, s. 243.

<sup>104</sup> *Siedem lat pracy Komisji Katechetycznej*, „Wiadomości PMK”, 1975, z. 6, s. 14.

<sup>105</sup> C. Pisiak, *Nowy program nauczania religii*, „Wiadomości PMK”, 1971, z. 5-6, s. 15-16; *Centralna Komisja Katechetyczna przy Misji Polskiej w Anglii i Walii*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1973, s. 308-309.

<sup>106</sup> *Kurs Wiedzy Religijnej*, „Wiadomości PMK”, 1973, z. 5, s. 12.

<sup>107</sup> *III Kurs Wiedzy Religijnej w Pitsford*, „Wiadomości PMK”, 1975, z. 5, s. 14.

i kard. Bernard Griffin<sup>108</sup>. Hospicjum, oprócz miejsc noclegowych oraz kaplicy (przebudowanej później według projektu prof. Mariana Szyszko-Bohusza), miało pomieszczenia biurowe, użytkowane przez organizacje społeczne, świetlicę oraz kuchnię. Ze stołówki korzystali studenci mieszkający w hospicjum oraz poza nim.

Zadaniem bursy, poza zapewnieniem bytu materialnego polskim studentom, była troska o ich duchowy rozwój. Oderwanie młodzieży od domu rodzinnego i ojczyzny, przebywanie w obcym środowisku oraz niepewna przyszłość sprawiały, że studenci przeżywali rozterki natury moralnej. W ramach akademika z inicjatywy ks. Stanisława Bělcha funkcjonowało Koło św. Stanisława<sup>109</sup> (dla starszych studentów) oraz Koło Tomistyczne (dla młodszych)<sup>110</sup>. W hospicjum działało Polskie Katolickie Stowarzyszenie Uniwersyteckie (PKSU) „Veritas”, które w każdą sobotę organizowało „Gospodę pod dzwonnica”. W ramach przygotowywanych wieczorów miały miejsce występy o charakterze literackim (nieraz improwizowane), poczęstunek oraz wspólne tańce. W hospicjum działał klub filmowy, którego celem było prezentowanie filmów o wysokiej wartości artystycznej i moralnej (niekoniecznie o tematyce religijnej), oraz biblioteka i czytelnia. Istniała możliwość wypożyczenia literatury pięknej i książek o tematyce religijnej. W ramach czytelni dostępne były czasopisma polskie, angielskie i francuskie<sup>111</sup>.

Działalność akademicka rozwijała się do lat 60. Potem na kilkanaście lat nastąpiła przerwa. Sytuacja ta była związana z faktem, że w czasie wojny urodziło się mało polskich dzieci, co było przyczyną, że w latach 60. i 70. nie było wielu studentów. Od 1 września 1974 r. obowiązki kapelana polskich studentów w Anglii pełni ks. Tadeusz Kukła. Duszpasterstwo prowadzi on przy Little Brompton Oratory w Londynie<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> Z. S. Siemaszko, *Dzieje parafii św. Andrzeja Boboli w Londynie*, w: *Kościół św. Andrzeja Boboli w Londynie, Przewodnik - Historia - Informacje*, red. R. Juszczyk, Londyn b.r.w., s. 64.

<sup>109</sup> Powstało ono pierwotnie jako grupa o nazwie Pierwsza Gmina Chrześcijańska; zob. W. Dłużewski, *Ks. Pralat dr Stanisław Bělch nie żyje*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 18 czerwca 1989 r., s. 1.

<sup>110</sup> A. Janicki, *Na rozkaz, Wspomnienia 1937-1947*, Fawley Court b.r.w., s. 157-158.

<sup>111</sup> M. Saliński, *Polski dom akademicki w Londynie, Hospicjum św. Stanisława - Rozwój w przeszłości i plany na przyszłość*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 2 maja 1954 r., s. 6.

<sup>112</sup> List abp Szczepana Wesołego, z dn. 5 września 1974 r., Londyn (Archiwum PMK w Anglii i Walii - Londyn); Z. S. Siemaszko, dz. cyt., s. 77-78.

W sierpniu 1951 r. w Londynie w dzielnicy Ealing Common, 4 Gunnersbury Avenue, siostry zmartwychwstanki otworzyły Dom Dziecka Polskiego „Maria Assumpta”. Pracę rozpoczęło w nim 6 siostr<sup>113</sup>. Dom przeznaczono na przedszkole oraz pensjonat dla uczennic szkół średnich i pracującej młodzieży żeńskiej. Przedszkole przyjmowało ok. 20 dzieci, którymi siostry opiekowały się od godziny 8<sup>30</sup> do 18<sup>00</sup>. Dzięki opiece ks. Rafała Elstona-Gogolińskiego istniała możliwość, aby dzieci otrzymywały posiłek w ciągu pobytu dziennego w przedszkolu. Opłata nie była wygórowana. Zdarzało się, że dzieci przyjmowano nieodpłatnie. Uzupełnienie jadłospisu stanowiły owoce i warzywa, które siostry uprawiały w przylegającym do domu ogrodzie. Podobnie jak za przedszkole, opłata za stancję dla dziewcząt nie była wysoka. Oprócz wspomnianej działalności, dom był siedzibą ruchu sodalicyjnego z dzielnicy Ealing, odbywały się tu rekolekcje dla dziewcząt, zebrania dla matek, a także różnego rodzaju konferecje. Latem siostry organizowały wyjazdy nad morze dla dzieci i dziewcząt. Dom był położony w dogodnym miejscu. Niedaleko znajdował się przystanek autobusowy i stacja metra<sup>114</sup>.

Inny charakter miał Ośrodek Stella Maris na Canvey Island, który powstał jako miejsce wypoczynkowe dla dzieci. Inicjatorem kupna ośrodka był ks. Władysław Staniszewski. Przeznaczono go na organizowanie kolonii. Tego typu działalność była potrzebna, gdyż po wojnie nie było polskich ośrodków wypoczynkowych oraz stanic harcerskich<sup>115</sup>. Ośrodek zakupiono ze środków materialnych Polskiego Funduszu Dobroczynnego (Polish Benevolent Fund - PBF)<sup>116</sup>. Kolonia dla dzieci została uruchomiona staraniem ks. Narcyza Turulskiego, pracującego w Londynie w parafii przy Devon Rd., gdzie znajdowała się siedziba PMK, oraz współpracujących z nim parafianek. Ośrodek miał dogodne położenie. Podróż koleją z Londynu trwała godzinę<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1951, s. 586.

<sup>114</sup> *Najnowsze osiągnięcie Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 1952, s. 195-196.

<sup>115</sup> S. Wesoły, dz. cyt., s. 6.

<sup>116</sup> Fundusz powstał w 1952 r. Według prawa brytyjskiego parafie katolickie i inne instytucje nie mają osobowości prawnej. Z tego powodu zakładane są fundacje jak np. PBF działające zgodnie z brytyjskim prawem, tzw. Charity Act, które dysponują majątkiem kościelnym. Zob. W. Netter, *Polski Fundusz Dobroczynny i jego twórcy*, w: *Księga Pamiątkowa 40-lecia Polish Benevolent Fund 1952-1992*, London 1992, s. 11.

<sup>117</sup> *Młoda Polska na wyspie Canvey*, *Z kolonii wakacyjnej Towarzystwa Dobroczynności*, „Gazeta Niedzielną”, z dn. 27 września 1952 r., s. 7.

W latach 60. powołano do istnienia instytucję kursów młodzieżowych. Polegały one na wspólnych wyjazdach wakacyjnych (do Polski i innych krajów) w celu pogłębienia życia religijnego i spotkania z polską kulturą. W 1966 r. ks. Szczepan Wesoły zainicjował działanie Kursów Loreto. Miały one charakter międzynarodowy. Były przeznaczone dla polskiej młodzieży zamieszkującej poza granicami kraju (głównie w Europie Zachodniej). Pierwsze kursy miały miejsce na przemian we Włoszech i w Hiszpanii. Później odbywały się w Cison di Valmarino (miasto w północnych Włoszech na podnóżu alpejskim) oraz w Rzymie<sup>118</sup>. Dla młodzieży przygotowywano katechezy, których zadaniem było pogłębienie wiary oraz wykłady na temat kultury polskiej. Razem z bp Szczepanem Wesołym kursy prowadzili instruktorzy świeccy oraz duszpasterze emigracyjni. Podczas kursów przewidziano czas na audiencję u papieży: Pawła VI i Jana Pawła II. Organizowano spotkania z młodzieżą z Polski przebywającą we Włoszech na wakacjach<sup>119</sup>.

Inną propozycją była możliwość wyjazdu do Polski. Inicjatywa ta otrzymała nazwę Montserrat. Młodzież z Wielkiej Brytanii jeździła do kraju w okresie letnim. Wyjazdy były organizowane w latach 70. i 80. przez marianów z parafii Ealing w Londynie. Monserrat zajmowali się księża: Kazimierz Grzymała i Włodzimierz Okoński (inicjator ruchu). Po śmierci ks. Okońskiego do pracy w ramach grupy włączył się ks. Andrzej Janicki. Grupa miała w Polsce bazę w poznańskim seminarium duchownym. Stąd wyjeżdżano do Warszawy, Krakowa i w góry. Udawano się także do Wrocławia, Gdańska, Kotliny Kłodzkiej i na wschód Polski<sup>120</sup>. Idea wyjazdów w ramach Monserrat była krytykowana. Wypowiadano się negatywnie o nich jako o działalności, która pomagała w uwierzytelnieniu polskiego rządu w Warszawie. Według krytyków takie postępowanie pokazywało, że czynniki oficjalne nie są złe, skoro pozwalają organizować na terenie kraju tego typu imprezy. Wyjazdom do Polski (dotyczyło to całej polskiej społeczności emigracyjnej w Wielkiej Brytanii) był szczeró-

---

<sup>118</sup> *Loreto 1968*, „Wiadomości PMK” 1968, z. 10, s. 14; B. Peplińska, *Ks. biskup Wesoły i młodzież emigracyjna*, „Wiadomości PMK” 1989, z. 1, s. 7-8; *W tym roku „Loreto VI”*, „Wiadomości PMK”, 1972, z. 1-2, s. 17.

<sup>119</sup> K. Mochlińska, *Duszpasterz i nauczyciel*, w: *W służbie emigracji, 25 lat posługi pasterskiej Księdza Arcybiskupa Szczepana Wesołego Delegata Prymasa Polski dla duszpasterstwa emigracji*, oprac. K. Mochlińska, Z. Wałaszewski, Londyn 1994, s. 36-42.

<sup>120</sup> Wywiad z ks. Andrzejem Janickim.

nie przeciwny gen. Władysław Anders, który był Przewodniczącym Rady Naczelnej Polskiej Macierzy Szkolnej<sup>121</sup>.

Do Polski organizowano wyjazdy również w ramach Polskiej Misji Katolickiej w Szkocji. Ks. rektor Marian Łękawa powiedział na ten temat następujące słowa: „Kiedy Papież przyjechał do Polski po raz pierwszy, dosłownie za nim, w następnym tygodniu, pojechałem z 30 dzieci, aby być w tych samych miejscowościach według tej samej trasy. Wróciliśmy z kopią obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, którą poświęcił nam osobiście Prymas Wyszyński. Potem byłem jeszcze wiele razy z nimi w Kraju, aby bezpośrednio dotknęły tej rzeczywistości, o której słyszały od swoich rodziców i dziadków. Pewnie i tu tkwi też problem, dlaczego młode pokolenie nie znalazło dla siebie miejsca w organizacjach stworzonych przez byłych żołnierzy”<sup>122</sup>.

## Zakończenie

Pomimo że pierwszorzędnym zadaniem polskiego Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii była i nadal jest opieka duszpasterska nad rodakami, to jednak aktywność polskich duchownych wykraczała poza ramy pracy związanej z duszpasterstwem. Podejmowali oni we współpracy ze świeckimi inicjatywy mające m. in. na celu zapewnienie polskim dzieciom i młodzieży edukacji opartej na wartościach katolickich i patriotycznych.

Działanie polskich szkół katolickich i ośrodków wychowawczych było ważne dla społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii szczególnie, gdy w latach 50. władze brytyjskie cofnęły dotacje finansowe dla polskich szkół działających pod patronatem rządu emigracyjnego w Londynie, co spowodowało likwidację tych placówek. Prowadzenie polskich szkół nie było łatwym zadaniem z uwagi na fakt, że instytucje te były finansowe ze środków społecznych. W okresie powojennym Polacy zamieszkujący na

---

<sup>121</sup> Tych, którzy zajmowali się organizowaniem wyjazdów do Polski, usuwano z polskich organizacji, pozbawiano pracy w szkołach polskich oraz odbierano im stopnie harcerskie. Dotyczyło to także księży. Jednego z marianów z Fawley Court pozbawiono stopnia harcmistrza. Zob. D. I. Bieńkowska, *List do redakcji*, „Kultura”, 1962, z. 5, s. 158; J. Płatos, *Uwagi o szkolnictwie polskim w Wielkiej Brytanii*, „Problemy Polonii Zagranicznej”, 1971, t. 6/7, s. 218. 221.

<sup>122</sup> *Polacy w Szkocji...*, art. cyt., s. 43. Razem z Polakami do Polski chętnie jeździli Szkoci. Nieraz stanowili oni połowę grupy. Zob. wywiad z ks. Marianem Łękawą, z dn. 7 sierpnia 1997 r.

Wyspach Brytyjskich nie należeli do ludzi zamożnych. Wielu z nich preferowało korzystanie z nieodpłatnego szkolnictwa państwowego.

Rola polskiego szkolnictwa w Wielkiej Brytanii (w tym katolickiego) po okresie rozwoju systematycznie malała. Wynikało to z różnych powodów, m. in. z postępujących procesów adaptacyjnych, integracyjnych i asymilacyjnych Polonii brytyjskiej. Szkoła brytyjska nie była obcym środowiskiem dla polskich dzieci i młodzieży. Językiem komunikacji był język angielski. W wielu przypadkach kontakt z polską szkołą był okazją do poznania języka polskiego. Brytyjskie władze oświatowe nie zawsze traktowały ze zrozumieniem troskę o polską edukację. Np. w 1998 r. postanowiono zawiesić możliwość zdawania matury z języka polskiego, do której młodzież przygotowywała się w ramach szkół sobotnich. Interwencja środowisk polonijnych spowodowała zmianę tej decyzji<sup>123</sup>.

W ostatnich latach pojawiło się zjawisko polegające na docenieniu dwukulturowości (w tym dwujęzyczności) osób polskiego pochodzenia, które urodziły się na terenie Wielkiej Brytanii. Dwukulturowość daje możliwość poprawy sytuacji zawodowej i społecznej, a także jest źródłem silniejszego poczucia własnej godności.

### Zusammenfassung

Das polnische katholische Schulwesen und Erziehungszentren in Großbritannien.

Die polnische Emigration nach Großbritannien fing im 19. Jahrhundert an. Die englischen Priester, die die polnische Sprache und die Mentalität der Ankömmlinge nicht kannten, konnten ihnen die Seelsorge nicht sicherstellen. Die Gründung der Polnisch-Litauischen Mission in London und das Ankommen der polnischen Ordensschwwestern von der Kongregation der Schwestern der Heiligen Familie aus Nazareth, um in London zu arbeiten, (1894) waren wichtig für die Fortsetzung der polnischen Kirche in Großbritannien.

Im Jahre 1935 gründete man bei der Mission in London eine Schule, die die polnischen Kinder besuchten. Die Bildungstätigkeit wurde während und nach dem zweiten Weltkrieg fortgesetzt. 1947 gründete man die Schule der Schwestern der Heiligen Familie aus Nazareth in Pitsford Hall (Holy Family of Nazareth Convent School, Pitsford Hall) und sieben Jahre später das Kollegium der Barmherzigkeit Gottes in Fawley Court

---

<sup>123</sup> W. Moszczyński, *Polski „A” Level zagrożony*, „Biuletyn Zjednoczenia Polskiego w Wielkiej Brytanii”, z dn. 1 kwietnia 1998 r., s. 23



(Divine Mercy College, Fawley Court). Die beide Schulen waren Gymnasien, die in Großbritannien im hohen Ansehen standen. Außer den Schulen funktionierten andere katholische Bildungszentren, die der polnischen Gemeinde gehörten, und zwar: das Internat des hl. Stanislaus Kostka (für Jungen), das Internat des hl. Bischofs Stanislaus (für Studenten), das Haus des Polnischen Kindes "Maria Assumpta" (Kindergarten und Internat für Mädchen).

Die polnischen Gymnasien umfaßten nur eine kleine Gruppe der polnischen Schüler. Aus diesem Grund gründete man Samstagsschulen, wo man Heimfächer unterrichtete. Es funktionierten auch katechetische Kurse, um Religionslehrer für die Samstagsschulen zu bilden. Im Sommer organisierte man für polnische Jugend Auslandsreisen (nach Polen, Spanien und Italien).

Gegenwärtig ist die Bildungstätigkeit der polnischen Kirche in Großbritannien weniger intensiv; z. B. in den 80. Jahren wurden die Gymnasien geschlossen. Diese Situation ergibt sich aus verschiedenen Faktoren, besonders aus dem fortschreitenden Prozeß der Assimilation der polnischen Gesellschaft in Großbritannien.



KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI

## ASPEKT PSYCHOLOGICZNY SAKRAMENTALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

### Wstęp

Wydaje się, że narasta obecnie zainteresowanie problematyką małżeństwa i rodziny<sup>1</sup>. Z jednej strony, na szczęście, coraz wyraźniejsze i bardziej skoordynowane są wysiłki na rzecz obrony małżeńskiej wspólnoty, ukazania jej istoty, ostrzeżenia przed czynnikami zagrażającymi<sup>2</sup>. Z drugiej strony, pewne siły dążą do zakwestionowania sensu samego małżeństwa, bądź objęcia tym określeniem nie tylko związku kobiety i mężczyzny (sakramentalnego, lub, w przypadku niewierzących, cywilnego), ale także związków homoseksualnych, czy też tak zwanych związków nieformalnych<sup>3</sup>. Wydaje się, że we współczesnej cywilizacji instytucja małżeństwa przeżywa bardzo poważny, socjologicznie i psychologicznie biorąc, kryzys. W Europie zawieranych jest coraz mniej małżeństw, coraz częściej się one rozpadają, coraz więcej dzieci rodzi się poza związkami małżeńskimi<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> W tym miejscu pragnę wyrazić podziękowanie Księdzu Dziekanowi Andrzejowi Rurarzowi za pośrednie przyczynienie się do powstania tego artykułu poprzez zaproszenie mnie do głoszenia konferencji w ramach kursu przygotowującego narzeczonych do przyjęcia sakramentu małżeństwa.

<sup>2</sup> Zob. np. *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Fundacja „Rodzina Nadzieją Jutra”, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1994.

<sup>3</sup> Przykładem tego może być tocząca się na przełomie lat 1998/99 we Francji dyskusja na temat praw związków homoseksualnych.

<sup>4</sup> Zob. np. Carlo Casini, głos w dyskusji na temat: *Państwo opiekuńcze czy lekceważące*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, dz. cyt., tłum. J. Jarco, s. 145-151.

Kryzys małżeństwa zawsze powiązany jest z krzywdą kobiety, mężczyzny i, przede wszystkim, dziecka. Dlatego nie dziwi, że Kościół z taką troską patrzy na małżeństwo i rodzinę<sup>5</sup>. Kościół próbuje na nowo ukazać współczesnemu człowiekowi nadprzyrodzony sens małżeństwa i jego nierozzerwalny charakter. A czyni to na wielu płaszczyznach. Wydaje się, że w pogłębieniu zrozumienia przyczyn kryzysu małżeństwa i, na tym tle, odkryciu głębi miłości Boga do człowieka, której znakiem jest małżeństwo, mogą pomóc osiągnięcia psychologii egzystencjalnej<sup>6</sup>. Do tej pory małżeństwo było ujmowane, od strony psychologicznej, najczęściej w kontekście osiągnięć psychologii behawiorystycznej<sup>7</sup>, poznawczej, systemowej<sup>8</sup> oraz personalistycznej<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Zob. np. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca św. Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. II, s. 639-752; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, w: Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, Lublin 1987, s. 5-106; Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1994.

<sup>6</sup> Przez psychologię tę (określaną często także jako psychologia egzystencjalistyczna) rozumie się ten kierunek psychologii, którego przedstawiciele interesują się zagadnieniami podmiotowości człowieka, jego zdolności do transcendencji, odkrywania sensu, wartości i komunikacji międzyludzkiej. W psychologii tej człowieka ujmuje się jako osobę, jedyną i niepowtarzalną, wolną i zdolną do odpowiedzialności. Do głównych przedstawicieli tego kierunku zalicza się Ludwika Binswängera, Viktora Emila Frankla, Ericha Fromma, Rollo May'a, Martina Bubera. Zob. Z. Chlewiński, *Egzystencjalistyczna psychologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 739-740; V. E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984; Hall, Lindzey, *Teorie osobowości*, tłum. J. Kowalczevska, J. Radzicki, Warszawa 1990, s. 291-322; K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, Lublin 1993.

<sup>7</sup> Tu zaliczyłbym, na przykład, prace Bogdana Wojciszke pt. *Psychologia miłości*, Gdańsk 1993 i Zuzanny Celmer pt. *Małżeństwo*, Warszawa 1989, a także Jana Rostowskiego *Zarys psychologii małżeństwa*, Warszawa 1987. Od razu należy stwierdzić, że perspektywa neobehawiorystyczna z uwzględnieniem pewnych osiągnięć i odkryć psychologii poznawczej jest niewystarczająca i, przy mało krytycznym zgeneralizowaniu wniosków płynących z pewnych koncepcji, może ukazać małżeństwo w fałszywym świetle. Małżeństwo w takiej perspektywie widziane jest jako „gra” bodźców i reakcji oraz „bilansowania” strat i nagród. Ignoruje się w tej perspektywie, albo redukuje do zespołu bodźców, na przykład świat wartości człowieka (tak czynią wspomniani wyżej autorzy), nie uwzględnia się też często wymiaru religijnego i jego znaczenia dla małżeństwa. Dlatego, przy opuszczeniu (zignorowaniu) tak wielkiej i podstawowej części doświadczenia ludzkiego, pojawia się w książce Wojciszke rozdział sugerujący, że małżeństwo

Niedostatecznie, w podejściu do zagadnienia małżeństwa, reprezentowane jest ujęcie egzystencjalne. W tym kierunku za istotne uznaje się to, co się dzieje „między”, w relacji człowieka-osoby do, szeroko, wieloaspektowo rozumianej rzeczywistości<sup>10</sup>. Psychologia egzystencjalna podkreśla podstawowe znaczenie faktu ludzkiego „bycia-w-świecie”<sup>11</sup>, jego zdolności do transcendencji<sup>12</sup>, bycia w dialogu<sup>13</sup> i otwarcia się na „ty”<sup>14</sup>. Odkrycie i właściwe przeżycie faktu relacji, dialogalności jest, zdaniem tych psychologów, warunkiem odkrycia sensu własnego życia i realizacji pełni ludzkich możliwości<sup>15</sup>.

---

kończy się nieuchronnie rozwodem (rozdz. VII, *Związek pusty i jego rozpad*, s. 193-230). W tej perspektywie niedostatecznie uwzględnia się fakt podmiotowości człowieka, tego, że człowiek ma zdolność własnego, jedynego ustosunkowania się do swojego doświadczenia, odkrycia sensu, nawet sensu cierpienia (zob. V. E. Franki, *Homo patiens*, dz. cyt.), bo jest wolny i skierowany na wartości (K. Popielski, *Noetyczny...*, dz. cyt.), a ostatecznie na Boga (V.E. Franki, *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978), absolutne „Ty” (Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt.; G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984).

<sup>8</sup> Tu można zaliczyć prace Elżbiety Celmer, *Małżeństwo*, dz. cyt. i Jana Rostowskiego, *Zarys psychologii małżeństwa*, dz. cyt.

<sup>9</sup> Z tej najpełniejszej, włączonej w perspektywę antropologii chrześcijańskiej, pozycji piszą swoje prace Maria Braun-Gałkowska (np. *Psychologia domowa*, Olsztyn 1987), Włodzimierz Fijałkowski (np. W. Fijałkowski, K. Neugebauer, A. Stelmaszczyk, *Dar jedności*, Warszawa 1988), Jan Kłys (*Ich dwoje*, Poznań 1991), Wanda Półtawska (np. *Przygotowanie do małżeństwa*, Kraków 1993), Maria Ryś (*Psychologia małżeństwa. Zarys problematyki*, Warszawa 1993) i Elżbieta Sujak (np. *Kontakt psychiczny w małżeństwie*, Katowice 1977; *Życie jako zadanie*, Warszawa 1982).

<sup>10</sup> Więcej informacji na temat głównych twierdzeń psychologii egzystencjalnej i poglądów głównych jej przedstawicieli znaleźć można w: *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, red. M. Opoczyńska Kraków 1999.

<sup>11</sup> L. Binswanger, *The Existential Analysis School of Thought*, w: *Existence – a New Dimension in Psychiatry and Psychology*, eds. R. May, E. Angel, H. F. Ellenberger, New York 1958, s. 191-213; M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994; R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989.

<sup>12</sup> V. E. Franki, *Homo patiens*, dz. cyt.

<sup>13</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

<sup>14</sup> G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt.

<sup>15</sup> Zwróćmy uwagę, że taka koncepcja człowieka zbieżna jest tylko formalnie (podobieństwo używanych pojęć) z danymi antropologii chrześcijańskiej (zob. M. Krąpiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1991, s. 106-111). Bezkrytyczne przyjęcie treści wszystkich poglądów egzystencjalistów grozi popadnięciem

Małżeństwo jest „rzeczywistością dialogową”, dialogiem mężczyzny i kobiety oraz, ujęte sakramentalnie, Boga z człowiekiem. Włączone jest ono w szerszą wspólnotę (Kościół). Jednocześnie jednak człowiek współczesny często nie dostrzega sensu małżeństwa... Wydaje się więc, że wartościowa będzie próba odnalezienia egzystencjalno-psychologicznego sensu sakramentalności małżeństwa. Będzie to jednocześnie próba odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego współcześnie człowiek często niedostatecznie rozumie religijne przesłanie skierowane do niego<sup>16</sup>.

Próba ukazania psychologiczno-egzystencjalnego sensu sakramentu małżeństwa, w świetle psychologii egzystencjalnej, zostanie podjęta w niniejszym artykule. Jednocześnie jednak nie będzie to „czysto” psychologiczna analiza. Prowadzona ona będzie w świetle nauki Kościoła (sakrament) i z wykorzystaniem dorobku filozofów, zwłaszcza Gabriela Marcela. Spowodowane jest to tym, że w podejściu do człowieka zawsze

---

w relatywizm, historyzm i fenomenizm. Możliwa jest jednak treściowa interpretacja niektórych twierdzeń podejścia egzystencjalnego w ramach katolickiej nauki o człowieku. Dlatego analizy prowadzone w tej pracy będą miały charakter głównie poszukiwania psychologicznej interpretacji sakramentu małżeństwa, z odwołaniem się do twierdzeń psychologii egzystencjalnej o potrzebie znaczenia, sensie, dialogu, osobowym istnieniu itp. przy ich rozumieniu w świetle nauki Kościoła. Ponadto warto zauważyć, że, przynajmniej u niektórych autorów, zaletą tego podejścia jest to, iż jest to koncepcja stojąca w opozycji do teorii ujmujących człowieka skrajnie indywidualistycznie, widzących człowieka jako pewną monadę, żyjącą tylko dla siebie (egzystencjalizm ateistyczny). W tych koncepcjach celem życia człowieka wydaje się być zdobycie maksymalnej autonomii, „uwolnienie się” od innych. Inni ludzie ujmowani są tu jako „toksyczni”, ich wpływ widziany jest negatywnie. Człowiek musi się „uniezależnić” od związków z innymi. Te koncepcje, mimo że popularyzowane (zob. np. S. Forward, *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1995; R. Skynner, J. Cleese, *Życie w rodzinie i przetrwać*, tłum. A. Dodziuk, Warszawa 1992), są nie do pogodzenia z chrześcijańską wizją człowieka. Są to koncepcje mocno związane z egzystencjalizmem ateistycznym i skrajnie biologizmie, nawet satanistycznie, ujętą psychoanalizą (zob. np. F. E. Hoevels, *Psychoanaliza i religia*, tłum. W. Kunicki, Wrocław 1997). Pewnym osiągnięciem psychologów egzystencjalnych jest sygnalizowanie wielu problemów (przemoc, „dominacja” nad dziećmi, kłopoty z własną uczuciowością) przeżywanych nieraz przez współczesnego człowieka. Natomiast nie do przyjęcia, z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej, są proponowane rozwiązania (deterministyczne i socjologizujące).

<sup>16</sup> Zob. np. *Jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu?*, red. B. Bejze, Warszawa 1997.

należy, z punktu widzenia danej nauki, uwzględniać inne aspekty i widzieć każdy problem interdyscyplinarnie<sup>17</sup>.

W artykule przedstawione zostaną kolejno niektóre zagrożenia osoby ludzkiej i, na ich tle, specyfika sakramentu małżeństwa jako dialogu Boga z człowiekiem oraz mężczyzny i kobiety między sobą.

## 1. Niektóre zagrożenia osoby ludzkiej

Człowiek jest osobą, twierdzą psychologowie egzystencjalni. Jako osoba jest jednością bio-psycho-duchową<sup>18</sup>. Jako osoba człowiek jest kimś jedynym i niepowtarzalnym, kimś, kto poszukuje sensu swojego życia w świecie<sup>19</sup>. Człowiek jest otwarty na dialog, poszukuje „ty”, którym jest Bóg, drugi człowiek, przyroda<sup>20</sup>.

Człowiek współczesny ma jednak duże trudności z doświadczeniem siebie jako osoby. Często ma on trudności z określeniem i odczuciem sensowności swojego życia. Nie potrafi też nieraz wejść w dialog z drugim człowiekiem, lub czuje się w takim dialogu nieszczęśliwy. Dlaczego? Zdaniem psychologów egzystencjalnych spowodowane jest to w dużym stopniu tym, że pewne cechy współczesnej cywilizacji technicznej „uprzedmiotowiają” człowieka i jego przeżycia. W wyniku działania tych czynników człowiek niejednokrotnie odczuwa lęk przed tymi przeżyciami, lub doświadcza zjawisk takich, jak: poczucie braku znaczenia, ocena siebie jako pewnej funkcji i samotność<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Zob. Z. Rosińska, D. Flader, *Wstęp*, w: *Psychoterapia i kultura*, red. Z. Rosińska, E. Olender-Dmowska, Warszawa 1997, s. 7-10.

<sup>18</sup> Zob. V. E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt.; K. Popielski, *Noetyczny...*, dz. cyt.

<sup>19</sup> A. Adler, *Sens życia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1986; K. Popielski, *Noetyczny...*, dz. cyt.

<sup>20</sup> Zob. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Zob. na ten temat np. V. E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt.; E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca św....*, dz. cyt., t. I, nr 15, 16; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986; G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt.; J. Mariański, *W:poszukiwaniu sensu życia*, Lublin 1991; R. May, *Psychologia...*, dz. cyt.

## 1. 1. Poczucie braku znaczenia

We współczesnym świecie ludzie często przeżywają poczucie braku znaczenia swojej osoby i swojego życia<sup>22</sup>. Czynnikiem zwiększającym prawdopodobieństwo takich doświadczeń i ukształtowania tego typu ogólnej postawy do samego siebie są: duża zmienność form życia, płynność, na przykład oczekiwanych kwalifikacji, przekonanie o działaniu sił społecznych, których do końca się nie rozumie (a więc nie można ich kontrolować), które jednak istotnie wpływają na los „szarego człowieka”<sup>23</sup> i, często, brak jasnych reguł zachowań międzyludzkich oraz coraz większy wpływ maszyn (komputery, roboty, satelity) na życie człowieka. Doświadczenie poczucia braku znaczenia może się kształtować na podstawie tego, że człowiek przeżywa fakty, zwłaszcza z obszaru zjawisk społecznych, ocenia na dwóch płaszczyznach znaczeń: konkretnej (na przykład: sukces lub porażka) i ogólniejszej, odnoszącej je do oceny siebie, swojego miejsca w świecie i sensu życia. Mechanizmy tego odnoszenia mogą być różne<sup>24</sup>.

Skutkiem ogólniejszej oceny różnych zdarzeń, zwłaszcza tak zwanych znaczących, może być właśnie poczucie braku znaczenia własnej osoby. Może się ono ujawnić czy wytworzyć na skutek wielu zdarzeń. Przykładowo człowiek uczciwy, zdobywszy wykształcenie, chce uczciwie pracować, założyć rodzinę, być dobrym obywatelem, chce odkryć znaczenie swojej osoby i tego, co robi. I słyszy w zakładzie pracy, że w wyniku „redukcji” zatrudnienia zostanie zwolniony. Może on przeżyć ten fakt bardzo dramatycznie i to w kategoriach poczucia bezsensu, poczucia braku znaczenia. Może usłyszane słowa (na przykład: „Niestety, będziemy musieli pana zwolnić. Przykro nam!(...)”) odnieść do oceny siebie, obrazu siebie i zmienić je w komunikat wyrażony na przykład w wewnętrznym dialogu słowami: „Powiedzieli mi: >Cieszymy się, że pan jest uczciwym człowiekiem, że stara się pan dobrze pracować, że ma pan wielkie kwalifikacje. Niestety teraz są one nam niepotrzebne, są nam nieprzydatne. Dziękujemy panu<”. Jeżeli do takiego faktu dołączą się konflikty w rodzinie (brak pieniędzy, niepewna przyszłość) i będzie to stan trwający dłużej

---

<sup>22</sup> Dlatego egzystencjalizm ujmuje się jako filozofię „bezdomności”, czyli opisu stanu, w którym człowiek czuje się zagubiony, „nie u siebie”. Zob. M. Opoczyńska, *Człowiek w rozumieniu współczesnej filozofii bezdomności*, w: *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 43-77.

<sup>23</sup> Zob. na ten temat, E. Gellner, *Uwodzicielski urok psychoanalizy, czyli chytrość antyrozumu*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1997, s. 54-63.

<sup>24</sup> Zob. S. Siek, *Formowanie osobowości*, Warszawa 1986, s. 253-334.



szy czas, może pojawić się głęboki kryzys, wyrażony słowami: „Moje życie nie ma znaczenia!”.

Podobne doświadczenie braku znaczenia, albo znaczenia spowodowanego do wartości materialnych mogło stać za decyzjami samobójczymi podejmowanymi na przykład przez rolników, którzy nie mogli spłacić kredytów wcześniej zaciągniętych. Nie mogli tego uczynić z powodu, koniecznych skądinąd, przemian ekonomiczno-społecznych. Wydaje się, że za niejedną tak tragiczną decyzją stało przekonanie, które można wyrazić słowami: „Wszystkim we współczesnym świecie jest pieniądz. Skoro nie potrafię go zdobyć, skoro nie potrafię spłacić kredytu, zawiodłem jako gospodarz, jako mąż, jako ojciec”<sup>25</sup>. Duma nie pozwalała szukać rozwiązania gdzie indziej.

Dla współczesnego człowieka często trudnym faktem może być doświadczenie typu: „o mnie za dużo”. Ludzie mogą obecnie przeżywać to doświadczenie na skutek przegranej rywalizacji w jakiejś dziedzinie. Doświadczenie to może być udziałem młodego człowieka, który nie dostał się na studia, bo było zbyt wielu kandydatów, bo nie do końca jasne były zasady rekrutacji, bo nie miał „pleców”, albo brał korepetycje nie u tego wykładowcy itp. Wielu wówczas dochodzi do wniosku: „To wszystko nie ma sensu. Moje życie nie ma znaczenia, to całe uczenie się jest do niczego”.

Tego typu przeżycie może pojawić się także w sytuacji poszukiwania pracy, zakupu akcji, specjalistycznego leczenia, dotarcia do wysokiej klasy fachowca itp. W sytuacji egzystencjalnie niesprzyjającej<sup>26</sup> takie zdarzenia mogą doprowadzić do doświadczenia braku znaczenia.

To doświadczenie może wynikać także z poczucia istnienia niepokonalnego dystansu między własnymi aspiracjami, potrzebami i dążeniami a rzeczywistymi, przewidywalnymi możliwościami ich zrealizowania i zaspokojenia. Człowiek współczesny o wiele częściej podlega presji „sztucznych potrzeb”<sup>27</sup>, które pojawiają się w jego motywacji na skutek, na przykład, oddziaływania intensywnej reklamy, nie zawsze etycznie godziwej, mody, presji otoczenia itp. Nie mogąc ich zaspokoić może on doznawać frustracji i zwątpienia w swoje możliwości, w sens swojego

---

<sup>25</sup> Potwierdza to wielu moich rozmówców, zwłaszcza ze wsi. Wielu z nich wspomina, że mieli w tamtym czasie takie myśli.

<sup>26</sup> Taką może być przykładowo kryzys rodziny, zbyt rozbudowane oczekiwania, nastawienie na szukanie tylko wartości materialnych, osłabiona religijność.

<sup>27</sup> Zob. E. Fromm, *Mieć czy być*, dz. cyt.

znawać frustracji i zwątpienia w swoje możliwości, w sens swojego życia i miejsca w społeczeństwie<sup>28</sup>.

## 1. 2. Skutki poczucia braku znaczenia

Skutki poczucia braku znaczenia mogą być wielorakie. Niejednokrotnie też były one opisywane w wielu pozycjach, przy użyciu może innych terminów. Wydaje się, że jednym z najtragiczniejszych skutków jest narastająca brutalność i agresja. Jednym z jej źródeł może być to, że człowiek współczesny żyje w świecie przenikniętym atmosferą lekceważenia ludzkiego życia, przekonania o jego znikomej wartości. Człowiek współczesny żyje w świecie, gdzie niejednokrotnie ustawowo „ocenia się” wartość ludzkiego życia i pozwala na jego niszczenie<sup>29</sup>.

Wobec tego niejednym młodym człowiekiem, poddany także presji piosenek często kwestionujących wartość i znaczenie życia człowieka, dokonuje najbardziej nawet okrutnych zbrodni i dziwi się, dlaczego wokół danego morderstwa, dokonanego przez niego, powstało tyle „szumu”. Dziwi się, dlaczego wyrażane jest takie oburzenie, dlaczego jest tyle protestów, dlaczego żądania wysokich kar. „Dlaczego?” - pyta taki przestępca i twierdzi: „Przecież nic takiego się nie stało, zginął «tylko» stary człowiek. Ale czy

---

<sup>28</sup> Bogdan Wojciszke zwrócił uwagę, że w tworzeniu tego typu frustracji w życiu człowieka może też mieć swoje znaczenie czytanie popularnych „Harlequinów” czy oglądanie seriali typu „Dynastia”. Ich potencjalne oddziaływanie Wojciszke opisuje następująco: „Jest z pewnością wzruszające, że On ma oczy «koloru tropikalnej zatoki». Jednak czytając książki z serii «Harlequin» (...) szybko orientujemy się, że tym, co pozwala naprawdę dostrzec kolor tak wyszukany, jest towarzyszący owym oczom kolosalny spadek, świetnie prosperująca firma, a przynajmniej posiadanie «srebrzystego lincolna». Powstaje pytanie, nad którym czytelniczki serii «Ogrodów miłości» wolały się nie zastanawiać, co zrobić, kiedy On dysponuje dziesięcioletnim fiatem, w którym siada jak nie resor, to skrzynia biegów, kiedy Jego fortuna ogranicza się do M-3, kiedy Jego oczy, cóż, jak oczy - patrząc z udręczeniem na cieknący w łazience kran. Tęsknota za srebrzystym lincolnem jest tyleż zrozumiała, co pozbawiona realizmu” (B. Wojciszke, *Psychologia miłości*, dz. cyt., s. 24-25).

<sup>29</sup> Na ten dramat naszych czasów zwraca uwagę Jan Paweł II, chociażby w encyklice *Evangelium vitae*. Także liczni przedstawiciele nauk humanistycznych wskazują na tę atmosferę lekceważenia znaczenia ludzkiego istnienia i życia. Zob. np. R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994; E. Fromm, *Mieć czy być*, dz. cyt.; G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt.; J. Masson, *Against therapy*, London 1990; B. Staehelin, *Haben und Sein*, Zurich 1969.

to ma jakieś znaczenie?”<sup>30</sup> Dziwi się tym bardziej, że niejednokrotnie był świadkiem, czy słyszał o innych formach (tym razem często bezkarnych), lekceważenia godności człowieka. Wie o zabijaniu dzieci nienarodzonych, wie o często „uniewinnianych” sprawcach eutanazji na Zachodzie, wie o „kupowanych” dla zdobycia narządów ludziach. Może sam doświadczył w domu tego, że jest „nikim” dla swoich rodziców? Może był bity, poniżany, ośmieszany i, wobec bezkarności, uznał, że tak musi być: człowiek jest nikim. Tym bardziej dziwi się karze za dokonanie zbrodni. Może nawet tą karą nie przejmuje się, bo sądzi, że i tak jego życie nie ma większego znaczenia i uważa, że miał tylko pecha: trafił na silniejszego (państwo).

Innym skutkiem poczucia braku znaczenia może być zgoda na demoralizację. W kontekście przekonania o braku wartości ludzkiego życia nienajeden człowiek żyjący współcześnie może dojść do wniosku, że nie ma większego znaczenia różnica między dobrem i złem, że właściwie zło nie istnieje. Bo nie ma większego znaczenia to, czy względem człowieka czynię „tak zwane” dobro, czy dokonam zła. Przecież jego życie nie ma znaczenia. Poza tym, paradoksalnie, niektórzy mogą widzieć w demoralizacji (oczywiście wprost tak nie nazwanej) źródło intensywnych przeżyć, nawiązywania relacji, a więc rzekomo odkrycia swojego znaczenia<sup>31</sup>. W atmosferze braku poczucia znaczenia ludzkiego życia rzeczywiście zanika poczucie winy, bo co się właściwie w przypadku uczynienia zła, myśli niejednokrotnie człowiek, stało. Przecież to i tak nie ma większego znaczenia. Stąd już niedaleko jest do przedmiotowego traktowania ludzi, ich wykorzystywania i porzucania<sup>32</sup>.

Tak więc wydaje się, że rzeczywiście człowiek dzisiejszy żyje w świecie, w którym wyraźniej widoczne jest zagrożenie poczuciem braku znaczenia. Poczucie to dotyka wielu ludzi, wielu innych spostrzega je na horyzoncie własnego życia, jako potencjalnie istniejące zagrożenie, mogące kiedyś stać się faktem. To poczucie może ujawnić się w wielu dziedzi-

---

<sup>30</sup> Takim słowami można streścić wiele postaw ujawnionych przez młodych przestępców w trakcie przesłuchań. Na temat potencjalnego oddziaływania muzyki rockowej, na przykład przez treść utworów i inne czynniki zob. np. K. P. Piasta OFM, *Elementy demoniczne w muzyce rockowej na podstawie literatury polskiej i zagranicznej*, w: *Satanizm, rock, narkomania, seks*, red. A. J. Nowak OFM, Lublin 1999, s. 81-214.

<sup>31</sup> Tym Rollo May tłumaczy popularność tak zwanego „chodzenia ze sobą” i erotyzacji związków młodych ludzi. Zob. R. May, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>32</sup> Zob. E. Fromm, *Mieć czy być*, dz. cyt., s. 178-184. Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 13-24, 71-128.

nach<sup>33</sup>. Szczególnie jakby sprzyjającą mu okolicznością jest to, że obecnie człowiek często ocenia, wartościuje swoje życie w oparciu o pełnioną przez siebie taką czy inną funkcję.

### 1. 3. Człowiek jako funkcja

Różnicę między traktowaniem siebie jako funkcji i widzeniem człowieka całościowo, jako osoby, doskonale można ukazać na pewnym przykładzie; przykładzie różnicy, jaka występuje między traktowaniem siebie przez ludzi w supermarkecie i małym sklepiku w niedużym miasteczku. W supermarkecie w relacji „sprzedawca - klient” dominuje funkcja sprawności w obliczaniu sumy przez kasjera i jej płaceniu przez klienta. Pozostała część ich osobowości, postaw, problemów, radości, nadziei jest w tej sytuacji nieważna i nieistotna. Klient może być zdenerwowany, gdy kasjerka zbyt długo oblicza należność, albo wydaje resztę. Nie próbuje wniknąć w motywy tego „zakłócenia” funkcji (może na przykład kasjerka jest chora, albo choruje jej dziecko, może jej małżeństwo przeżywa kryzys, może grozi jej zwolnienie z pracy); reaguje na nie gniewem i pretensją. Podobnie kasjerka może się denerwować na „niewłaściwe” zachowanie klienta (musi czekać na zbyt daleko położony na taśmie towar, szukać pieniędzy w portmonetce, przeliczanie wydanej reszty). I znowu nie obchodzi kasjerki to, dlaczego klient tak się zachowuje. Może jest chory, może biedny, zmartwiony jakimiś problemami, może się śpieszy. To jest nieważne, ważna jest funkcja oraz jej jak najszybsze i sprawne wykonanie. Kasjerka i klient są dla siebie anonimowi. Ktoś inny za kasą, ktoś inny

---

<sup>33</sup> Jan Paweł II w *Liście do Rodzin*, nr 17 sygnalizuje na przykład fakt niedocenywania pracy kobiet w domu oraz ich roli w wychowywaniu dzieci. To poczucie braku znaczenia można zauważyć także w dziedzinie religijnej. Znakiem jego istnienia może być w społeczeństwie chrześcijańskim (gdzie indziej jest ona uwarunkowana innymi czynnikami) „moda” na wiarę w reinkarnację. Wydaje się, że psychologicznym źródłem przyjęcia tej wiary może być niejednokrotnie przekonanie o braku znaczenia ludzkiego życia. Przekonanie o reinkarnacji jakby „odpowiada”, psychologicznie „pasuje” do tego poczucia. Bo czy, w kontekście wiary w reinkarnację, może mieć jakieś znaczenie moje obecne życie, skoro za mną, a i przede mną także w przyszłości, jest jeszcze ileś innych moich istnień? Czy ma jakieś znaczenie wybór między dobrem i złem? Przecież będę miał jeszcze tyle szans, podobnie jak człowiek, którego ewentualnie krzywdzę. Wobec tego nie trzeba się zbytnio starać, bo to nie ma istotniejszego znaczenia. Można chyba zauważyć, że tam, gdzie dominuje wiara w reinkarnację, lekceważy się ludzkie życie, traci znaczenie na przykład poczucie i sens czasu. Zob. np. J. Salij OP, *Szukającym drogi*, Poznań 1993, s. 53-56.

z towarem nie spowodowałby żadnej zmiany; wszystko jest funkcją: „zakup - zapłata - wydanie reszty”.

Zupełnie inaczej może wyglądać relacja „kupujący - sprzedawca” w małym sklepiku. Tu jest ona często pełna. Klient i właściciel sklepu znają się nie tylko ze sklepu. Dużo rozmawiają, również przy okazji zakupów, mają swoje zainteresowania, problemy i radości, wiedzą wiele o swoich rodzinach. Przy okazji zakupów rozmawiają o innych rzeczach, o ostatnich doniesieniach z polityki, o wydarzeniach sportowych, o sprawach rodzinnych itp. Sprzedawca z łatwością zauważy, gdy klient długo nie przychodzi; może się tą sprawą zainteresować. Podobnie klient będzie zdziwiony, gdy za ladą znanego sobie sklepu zauważy nową twarz. Zapewne zapyta o to, co się stało, co się dzieje z właścicielem („starym” sprzedawcą), dlaczego go nie ma. Widzimy, że zmiana będzie tu miała duże znaczenie. Relacja „sprzedawca - klient” nie ogranicza się tu bowiem do funkcji „sprzedaż - zakup”, ale obejmuje o wiele większy obszar spraw, problemów i wydarzeń. Człowiek w takiej relacji ma większą szansę na doświadczenie znaczenia swojej osoby, jej historii, jej kontekstu, nie tylko funkcji zapłaty, czy podaży ...

Sygnalem ulegania mentalności „funkcjonalnego” traktowania siebie i innych może być wyraźne podkreślanie i przeciwstawianie sobie sfery życia prywatnego i publicznego. Często człowiek jest przekonany, że w życiu publicznym (roli społecznej), na przykład jako bankier, informatyk, polityk, ma obowiązek kierować się tym, czego oczekują od niego ludzie, tym jak „powinien” się zachować. Natomiast w życiu prywatnym może „być sobą”, co dla wielu oznacza „kimś zupełnie innym”. Często uważa się, że w życiu publicznym wystarczy udawać (na przykład uczciwość), że się ma pewne cechy; nieważne jest natomiast, czy rzeczywiście są one elementami osobowości. A więc często twierdzi się, że ważne jest, by umieć udawać posiadanie pewnych cech w sferze publicznej, natomiast mniej ważne jest to, czy dana cecha wpływa na postępowanie w każdej sferze, nie tylko publicznej<sup>34</sup>.

Takie „marketingowe” traktowanie siebie i innych, taka „marketingowa” (Fromm) osobowość w końcu przestaje rozumieć siebie, bo nie potrafi odróżnić wartości czy cech oczekiwanych przez innych, „udawanych” od tych, które rzeczywiście posiada<sup>35</sup>. Przy takim nastawieniu pojawia się często poczucie braku poczucia siebie jako osoby. Ponadto lekceważy się, jako nieistotne, nieważne, inne, niepubliczne (czy „mniej” pu-

<sup>34</sup> Na ten temat zob. E. Fromm, *Mieć czy być*, dz. cyt., s. 224-227.

<sup>35</sup> Tamże.

bliczne) dziedziny swojego życia. Często uważa się je za wyłączone z ocen moralnych, istniejące „poza moralnością”. I tak, na przykład, zapobiegliwy o sprawy swojej firmy dyrektor może zupełnie ignorować swoją rodzinę, ubogich, czy zasady ruchu drogowego. Tu, w jego zachowaniach (spoza biznesu), może ujawnić się motywacja zewnętrzna: jego moralności i zachowań. Wtedy człowiek zachowuje się „poprawnie”, o ile istnieje jakieś prawdopodobieństwo zauważenia, oceny czy reakcji ze strony innych ludzi. Gdy nie ma tego zewnętrznego czynnika, człowiek taki czuje się „zwolniony” z moralnej oceny i odpowiedzialności, może „robić, co chce”; przecież nikt nie widzi<sup>36</sup>. Takie ścisłe rozgraniczenie i przeciwstawienie pewnej funkcji, uznawanej za priorytetową (zwykle jakiejś roli społecznej), całej reszcie życia, najczęściej prywatnej, uznanej za mało ważną, prowadzi w konsekwencji do rozdwojenia życia psychicznego i braku autentyczności<sup>37</sup>.

Innym skutkiem takiej „funkcjonalizacji”, występującej niejednokrotnie także w produkcji przemysłowej<sup>38</sup>, jest poczucie anonimowości. Ludzie spostrzegają siebie jako „wymienne” części większej całości. Sens ma całość i funkcja wykonywana przez nich. Natomiast oni indywidualnie, z tym co w nich niepowtarzalne, nie mają znaczenia. Można ich „wymienić”, wybrać „lepszy element”; nie ma nic „na zawsze”. Człowiek spostrzega siebie jako „element statystyczny”, „obiekt”, „przedmiot oddziaływania”; zawsze „jeden z wielu”, zawsze „powtarzalny”, zawsze uj-

<sup>36</sup> Tak niejednokrotnie „usprawiedliwia się” i „rozgrzesza” zdradę małżeńską. Mówi się wtedy: „Przecież nie stało się żadne zło! Nikt nas nie widział. Żony nie skrzywdziłem, bo ona się o tym nie dowie. Jak może ją skrzywdzić coś o czym nie wie?” Na temat motywacji zewnętrznej i koncepcji człowieka zewnątrzsterownego zob. np. J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1998, s. 19-89.

<sup>37</sup> Czasami takie rozdwojenie i przeciwstawienie „prywatnego” i „publicznego” można zauważyć także, niestety, w postawach osób duchownych. Zdarza się usłyszeć księdza mówiącego, na przykład na przyjęciu: „Tu jestem prywatnie; proszę mnie nie pytać o sprawy religijne. Proszę nie widzieć we mnie księdza. Księdzem jestem przy ołtarzu”.

<sup>38</sup> Takie zjawisko występuje, na przykład, w „taśmowej” organizacji pracy, gdzie człowiek przy taśmie wykonuje jedną, określoną czynność bez nadziei na jej zmianę. Spostrzegany jest tu, i tak spostrzega innych, jako funkcja; z nią jest kojarzony. Próbuje się temu zjawisku zapobiec przez inną, bardziej „zespołową” i „wymianną” (gdzie chodzi o spełniane funkcje), organizację pracy. Zob. postulaty Jana Pawła II idące w tym kierunku, *Laborem exercens*, nr 14, 15, 19.

mowany fragmentarycznie<sup>39</sup>. To wywołuje niejednokrotnie, na innej już drodze, doświadczenie braku znaczenia, a w konsekwencji prowadzi do obniżenia, czy zaniku odpowiedzialności. Skutkiem tego może być zwiększony poziom demoralizacji i, w jej ramach, przestępczości<sup>40</sup>.

Człowiek spostrzega wówczas cały swój świat jako „strzaskany” (*le monde cassé* - Gabriel Marcel), osobowość jako „rozparcelowaną”<sup>41</sup>, siebie zaś jako przypadkowe zetknięcie różnych elementów i części, których nic nie łączy, które nie stanowią całości, które nie posiadają czynnika jednoczącego, czy nadającego im kierunek. Człowiek nie spostrzega wówczas sensu całości swojego życia, a w konsekwencji przeżywa frustrację egzystencjalną<sup>42</sup>, zagubienie w świecie odniesień do Boga, ludzi, świata i wartości. Człowiek w takiej sytuacji zauważa brak ram czy punktów odniesienia dla swojego życia; nie umie go ocenić, nie może go porównać z kim- czy czymkolwiek. A przecież posiadanie takich ram, czy układu, jest jedną z jego najgłębszych potrzeb<sup>43</sup>. Wówczas łatwo takim odniesieniem staje się sama cecha nowości, odmienności, czy intensywności danego „doświadczenia” czy „propozycji”<sup>44</sup>. To z kolei może dopro-

<sup>39</sup> Zob. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 19-29, 81.

<sup>40</sup> Nie trzeba dowodzić, że oba wskaźniki są wyższe w warunkach zwiększonej anonimowości i jednocześnie większego zagęszczenia kontaktów międzyludzkich (na przykład w sytuacji zamieszkiwania w dużym mieście). W takiej sytuacji często następuje wspomniane już „zwolnienie się” z odpowiedzialności. Zjawisko to może być też interpretowane jako jedna z form „rozproszenia odpowiedzialności”. Występuje ono częściej w dużych zbiorowościach ludzi, w których ludzie nie znają się zbyt dobrze. Zob. S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1987, s. 95-101. Por. P. G. Zimbardo, F. L. Ruch, *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1988, s. 596-608.

<sup>41</sup> Zob. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 149.

<sup>42</sup> Zob. V. E. Franki, *Homo patiens*, dz. cyt. s. 12, 128, 141-142; K. Popielski, *Noetyczny...*, dz. cyt. s. 22, 26-27.

<sup>43</sup> Zob. Ericha Fromma analizy dotyczące tak zwanych potrzeb egzystencjalnych, zwłaszcza potrzeby posiadania układu odniesienia i czci. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 37-147.

<sup>44</sup> Należałoby dokładniej zbadać, czy tego aspektu skutku „funkcjonalizacji” nie wykorzystują w swoich oddziaływaniach sekty i handlarze narkotyków. Młodzież często znajduje się w sytuacji jakiegoś zakwestionowania „starego” systemu odniesień i nie ma jeszcze „nowego” (którym często staje się ten „stary”, ale samodzielnie i wewnętrznie zaakceptowany) układu odniesienia. Z sytuacji takiego zagubienia, przy doświadczanym nieraz poczuciu samotności, opuszczenia przez najbliższych, trafnym, w oczach takiego młodego człowieka, wyjściem może wydawać się spróbowanie tego, co no-

wadzić do sytuacji alienacji, poczucia wyobcowania tak od samego siebie jak i od różnych spraw, w które jest się zaangażowanym. Człowiek w takiej sytuacji często mówi: „To wszystko nie ma sensu”, „niewarto się o cokolwiek starać”<sup>45</sup>. W konsekwencji może on w dojmujący sposób przeżywać **poczucie samotności**.

#### 1. 4. Samotność

Wydaje się, że współczesny człowiek czuje się często samotny<sup>46</sup>. Jest to tym bardziej zastanawiające, że gdy chodzi o możliwości kontaktów, o ilość tych kontaktów człowiek ma ich o wiele więcej niż dotychczas. Żyjemy przecież w społeczeństwie komunikacji i podróży, masowych zabaw, koncertów, wydarzeń sportowych itp. Jednakże, jak zwracają uwagę psychologowie egzystencjalni, są to kontakty „zewnętrzne”, płytkie i anonimowe. Najczęściej spotyka się tu jednostka z jednostką, nie osoba z osobą<sup>47</sup>. Nie ma tu zainteresowania całym światem drugiego człowieka, nie ma tu zaangażowania i wzięcia odpowiedzialności. Drugi człowiek widziany jest jako „współuczestniczący w”, „będący razem w/na...”. Kontakt z nim ograniczony jest do ram danego „zdarzenia” i nic ponad to. Niektórzy twierdzą wobec tego, że im głośniejszy na zewnątrz („ryczący” samochód, nastawiony na cały regulator „sprzęt”, głośne zachowanie się, szokowanie łamaniem norm obyczajowych) jest współczesny człowiek, zwłaszcza młody, tym bardziej sygnalizuje on fakt tego, że czuje się sa-

---

we, niezwykle, intensywne. Zob. A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, Kraków 1996; A. Zwoliński, *Drogami sekt*, Kraków 1998; zob. też wspomnienia Loty Danielson, *Droga donikąd. Hare Kriszna*, tłum. S. Kaznowski, Kraków 1997, zwłaszcza s. 8-52.

<sup>45</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 16. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 36; R. May, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>46</sup> Zob. charakterystyczny tytuł książki Davida Riesmana, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1996.

<sup>47</sup> Zob. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 19-29; J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 325-337; A. H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 26-73; R. May, *Błaganie o mit*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1997; R. May, *Miłość i wola*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1978, s. 223-248.



motny, opuszczony, że nie ma się do kogo zwrócić z tym, co najistotniejsze, co może boleśnie<sup>48</sup>.

Wyrazem wewnętrznego poczucia samotności może też być zbyt intensywne, narzucające się, gorszące zewnętrzne okazywanie sobie gestów sympatii, na przykład przez chłopaka i dziewczynę. Nieraz wydaje się, że im bardziej są oni „blisko” zewnętrznie, tym dotkliwiej wewnątrz odczuwają lęk przed samotnością, opuszczeniem, czy zlekceważeniem. Człowiek nie lękający się samotności, człowiek ufający raczej „chroni” gesty sympatii i zewnętrzne jej okazywanie przed spojrzeniem i ciekawością anonimowego tłumu.

Poczucie samotności wydaje się ściśle związane z życiem w warunkach cywilizacji konsumpcyjno-technicznej. Jednym z praw działania „rynku” popytu i podaży, w różnych dziedzinach, jest rywalizacja i walka o klienta, o głosy wyborców itp. Walka ta jest często bezpardonowa. W takiej atmosferze jakakolwiek informacja „dodatkowa” może zostać ujawniona i wykorzystana przeciwko temu, o kim owo coś „dodatkowego” się wie. Dziś nie wystarczy mieć rację; trzeba jeszcze wiedzieć, jak ją „sprzedać”<sup>49</sup>. Bez tej wiedzy można, nawet mając rację, okazać się „przegranym”<sup>50</sup>.

Atmosfera tej rynkowej, w pewnym sensie bezwzględnej, gry przenika do mentalności współczesnego człowieka i rzutuje często na jego widzenie stosunków międzyludzkich. Niejednokrotnie widzi je on jako walkę i rywalizację, w której musi okazać się „mocny”, bez wad, twardy (bez okazywania uczuć), „nieomylny” (nie wolno przyznawać się do swoich wad) i niewrażliwy. Łagodność, wrażliwość, zawahanie, „miętkość” względem innych mogą być spostrzeżone jako słabość, jako cecha, przez którą człowiek może „przegrać”. Wobec tego niejedyn człowiek dochodzi do wniosku, że w życiu nie wolno nikomu ufać, zwłaszcza w tym, co najgłębsze i najbardziej intymne. Człowiek często nosi w sobie, w swojej głębi różne pytania, dramaty, problemy... Chciałby nieraz się zwierzyć, zapytać, „wypowiedzieć”, ale jednocześnie się boi. I w sytuacji, gdy czę-

<sup>48</sup> Zob. np. R. May, *Błaganie...*, dz. cyt., s. 81-86; zob. też charakterystyczne listy zamieszczone w: M. Braun-Gałkowska, *Trudne pytania*, Olsztyn 1990, s. 74-108.

<sup>49</sup> Psychologię „posiadania” sekretu doskonale opisał Gabriel Marcel. Zwrócił on uwagę, że sekret jest często wykorzystywany jako źródło przewagi nad drugim człowiekiem. Do istoty bowiem sekretu, zwraca uwagę Marcel, należy, obok tego, że się go „posiada”, to, że może on zostać ujawniony. Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 139.

<sup>50</sup> Zob. E. Fromm, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 223-227.

sto odebrano mu wiarę w Chrystusa, w Kościół<sup>51</sup>, kiedy bezpardonową, kłamliwą propagandą zohydżono mu sakrament pokuty, w sytuacji, gdy lekarstwo, namiastka uzdrowienia w postaci psychoanalizy czy psychoterapii jest złudna i zbyt kosztowna, człowiek czuje się samotny i opuszczony. Doświadcza nieraz także tego, że gdy chce porozmawiać poważniej, ludzie jakby uciekają od takich rozmów, boją się zaangażować, wziąć udział w dramacie. Z drugiej strony, gdy oni okazują sympatię, zrozumienie i zainteresowanie, z kolei sam człowiek z problemem boi się ujawnić, boi się mówić o tym, co najgłębsze, co bolesne. Boi się, że to wypowiedzenie się zostanie odczytane jako słabość, że zostanie wykorzystane przeciw niemu, że przez to stanie się jeszcze bardziej bezbronny, a w konsekwencji samotny<sup>52</sup>.

Człowiek współczesny często jest przekonany, że wypowiedź, zwłaszcza „głębsza”, na swój temat jest okazaniem słabości i może być wykorzystana przeciw niemu. Na skutek tego czuje się nieszczęśliwy. Z jednej strony czuje się samotny, a nie chciałby tego; spełnić siebie może przecież tylko w wyjściu ku drugiemu człowiekowi<sup>53</sup>. Z drugiej zaś strony czuje się zawiedziony i oszukany przeżywanymi przez siebie kontaktami z innymi; nie satysfakcjonują go one. Są one bowiem tylko „zewnętrzne”, jednowymiarowe i „na chwilę”. Powodują więcej frustracji niż dają radości. Człowiek w takich relacjach nie może ofiarować siebie, nie umie też zaufać. Może wówczas powstać w człowieku nierozwiązywalny, wydawałoby się, dylemat, napięcie między potrzebą, pragnieniem „bycia z...”,

<sup>51</sup> Przykładem takiego bezpardonowego, opartego na kłamstwie i oczernianiu, ataku na Kościół katolicki jest książka Wilhelma Reicha *Mordercy Chrystusa* (tłum. H. Smagacz, Warszawa 1995).

<sup>52</sup> Tak problem „ujawnienia się” i „zagrożające” „unicestwieniem” spotkanie drugiego człowieka widział, między innymi, Jean Paul Sartre (Zob. tegoż, *Spojrzenie*, „Znak”, 1974, 3, s. 327-330). Stwierdził on, „Pieńko to są inni” (J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w: J.P. Sartre, *Dramaty*, Warszawa 1957, s. 176). O tym, że niejednokrotnie tak może być przekonują dramaty niejednego człowieka, który „wypowiedział się” głęboko na różnego rodzaju spotkaniach. Dwie studentki kiedyś opowiedziały więcej o sobie na tak zwanych „treningach wrażliwości” w grupie przypadkowych, „zewnętrznie” tylko sobie znanych osób. Po „treningu” słyszały pod swoim adresem różne aluzje, nawiązania do sesji, śmiechy. W końcu nie były w stanie odróżnić tego, co rzeczywiste było skierowane do nich od tego, co podpowiadała im jedynie ich własna fantazja. Jedynym wyjściem okazała się w tej sytuacji zmiana uczelni.

<sup>53</sup> Zob. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt.; M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt.; G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt.

„bycia dla...” i lękiem przed tym „byciem”, lękiem spowodowanym przez zagrożenie bycia wykorzystanym, oszukany i zawiedzionym. Poczucie samotności, brak doświadczenia osobowych kontaktów z innymi jest więc wielkim zagrożeniem osoby ludzkiej, zagrożeniem szczególnie boleśnie odczuwanym dzisiaj.

Powyżej przedstawione zostały niektóre zagrożenia osoby ludzkiej tak, jak opisują je i analizują psychologowie egzystencjalni i jak, niestety, są one przeżywane niejednokrotnie przez współczesnego człowieka, albo widziane przez niego w obszarze potencjalnych zagrożeń. Na czoło wysunęły się tu poczucie braku znaczenia, sprowadzanie wartości swojej i innych do wartości pełnionej funkcji oraz poczucie samotności.

Teraz ukazany zostanie na tym tle sakrament małżeństwa w aspekcie jego dialogalnej struktury; struktury, w której Bóg mówi do ludzi, mężczyzny i kobiety, oraz oni mówią nawzajem do siebie<sup>54</sup>. „Język” tego dialogu, obszar w którym on się dzieje i znaczenia, do których się odwołuje są przeciwstawne wobec sytuacji powyżej opisywanej<sup>55</sup>. Dialog ten jest zaproszeniem do przezwyciężenia tej sytuacji, do wejścia w inny, bardziej ludzki, a zarazem Boży, wymiar.

Sakrament małżeństwa zostanie przedstawiony jako doświadczenie znaczenia, odzyskanie podmiotowości i przezwyciężenie samotności<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Zob. np. Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, dz. cyt.; Jan Paweł II, *List do Rodzin*.

<sup>55</sup> Tym, między innymi, można tłumaczyć brak zrozumienia języka wiary przez wielu ludzi. Przytłoczeni nieraz atmosferą współczesnej cywilizacji, presją ideologii popytu i podaży oraz wykorzystywania siebie nawzajem, lansowaną nieraz przez mass-media, działający w ramach „struktur grzechu” (zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo...*, nr 36-37), nie rozumieją języka odwołującego się do wielkości, godności, ofiary itp. A nawet rozumiejąc, często nie wierzą w możliwość życia tymi prawdami w codzienności. Często jest to spowodowane brakiem przeżycia tego typu wartości, brakiem ich doświadczenia, zwłaszcza w domu rodzinnym, szkole, zakochaniu, grupie rówieśniczej, czy też we wspólnocie Kościoła. Szczególnie bolesny okazuje się tu brak przeżycia międzyosobowej wspólnoty.

<sup>56</sup> Oczywiście należy wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi o pewną „funkcjonalność” małżeństwa, o to, że małżonkowie zawierają małżeństwo „dla” pokonania samotności, odnalezienia znaczenia, czy podmiotowości. Taka motywacja byłaby, psychologicznie patrząc, niedojrzała. Małżeństwo jest jednością mężczyzny i kobiety zawierających siebie w bezinteresownym darze z siebie (np. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt.), jest celem samym w sobie. Jednakże niejako „po drodze”, „ubocznie”, człowiek ofiarując się współmałżonkowi odkrywa, że małżeństwo „w nagrodę” ubogaca sens jego istnienia,

## 2. Sakrament małżeństwa: dialog Boga z człowiekiem

Bóg, poprzez sakrament małżeństwa, prowadzi dialog z mężczyzną i kobietą, zawierza ich sobie wzajemnie<sup>57</sup>. Bóg od początku ustanowił małżeństwo po to, by mąż i żona stanowili „jedno ciało”<sup>58</sup>. Bóg oczekuje, że mąż i żona będą wzajemnie wzrastali w prawdziwej miłości, że coraz bardziej będą dorastali do miłości, którą otrzymali, że coraz bardziej ich miłość będzie znakiem miłości, jaka łączy Chrystusa i Kościół<sup>59</sup>.

Tak więc miłość małżeńska jest zarazem **darem** od Boga jak i **zadaniem**, jakie stoi przed małżonkami. Poprzez sakrament małżeństwa mąż i żona są przez Boga powołani i wezwani. Bóg oczekuje ich odpowiedzi<sup>60</sup>. Sakrament małżeństwa jest zatem **dialogiem**, w którym uczestniczy Bóg oraz mężczyzna i kobieta. Jest to dialog, który winien charakteryzować się<sup>61</sup> wzajemnością (wezwanie - odpowiedź), dwukierunkowością, bezpośredniością<sup>62</sup>, wielowymiarowością i dynamiką. Zadaniem szczególnym, jakie stoi przed małżonkami, jest odkrycie, także w płaszczyźnie egzystencjalnej i psychologicznej, **sensu** i **znaczenia** tego, co Bóg do nich mówi, do czego ich wzywa. Dopiero uświadomienie sobie tego sensu umożliwia **pełne** przeżycie i doświadczenie wielkości wezwania i poczucia odpowiedzialności za jakość **danej** Bogu odpowiedzi. Wydaje

---

chroni go przed zagrożeniami powyżej opisanymi. Ponadto należy podkreślić, że perspektywa psychologiczna nie może być ani jedyna, ani najważniejsza w spojrzeniu na małżeństwo. Zawsze pierwszą i wskazującą kierunek, odpowiadającą na pytania musi być perspektywa Boża objawiona w nieomylnym nauczaniu Kościoła. Jeżeli o tym się nie pamięta, to absolutyzuje się perspektywę psychologiczną i antropocentryczną, co grozi psychologizmem i kształtowaniem egocentryzmu. Na niebezpieczeństwo to, zawsze jakoś związane z uprawianiem psychologii, wskazał w przekonujący merytorycznie sposób William Kirk Kilpatrick (*Psychologiczne uwiedzenie. Brzemie własnego „ja”*. Świeckie pokusy, tłum. R. Lewandowski, Poznań 1997).

<sup>57</sup> Zob. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt.

<sup>58</sup> Rdz 2, 24.

<sup>59</sup> Ef 5.

<sup>60</sup> Zob. Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, dz. cyt.; Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt.

<sup>61</sup> Wykorzystujemy tu analizy Martina Bubera (zob. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt.)

<sup>62</sup> Należy tu podkreślić, że Kościół jako wspólnota ochrzczonych i wierzących w Chrystusa jest tu miejscem tego dialogu i relacji. To pośrednictwo Kościoła nie odbiera jednak dialogowi małżonków z Bogiem cechy bezpośredniości, gdyż są oni Jego (Kościół) częścią.

się, że można w jakiejś mierze ukazać egzystencjalno-psychologiczny aspekt tego sensu z wykorzystaniem dorobku psychologii egzystencjalnej.

## 2. 1. Doświadczenie znaczenia osoby własnej i współmałżonka

Co mówi Bóg mężczyźnie i kobiecie poprzez sakrament małżeństwa? Mówi im dokładnie coś odmiennego od tego, czego nieraz doświadczają w warunkach życia w cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej, a co zostało omówione powyżej<sup>63</sup>.

Przez sakrament małżeństwa Bóg mówi człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, że **wierzy w nich**, że im ufa, że na nich liczy. Bóg mówi, że tak bardzo małżonkom ufa, iż zawiera im, każdemu z nich, drugiego człowieka - współmałżonka i dzieci. Bóg mówi mężczyźnie i kobiecie, że są **jedyni i niepowtarzalni**<sup>64</sup>. Bóg mówi mężczyźnie, że liczy na niego. Ufa mu tak bardzo, że zawiera mu osobę żony, ufa, że z jego pomocą będzie ona szczęśliwa, coraz lepsza i kiedyś osiągnie szczęście wieczne w niebie. Bóg mówi mężowi, że żona ma tu na ziemi jedną jedyną szansę na doświadczenie szczęścia, sensu i wartości życia. Szansa ta, mówi Bóg poprzez sakrament małżeństwa, w najwyższym stopniu jest związana z mężem. Bóg uświadamia mu, że chce jego pomocy w uszczęśliwianiu i zbawianiu żony. Bóg mówi, że liczy na niego. Mówi mężowi, że jest on w tym zadaniu niezastąpiony i, jeśli zawiedzie, nikt nie stanie w jego miej-

---

<sup>63</sup> Ta odmienność sensu Bożego mówienia do człowieka względem tego, czego człowiek nieraz doświadcza we współczesnym świecie, a czego „sens” sprowadza się do „dehumanizacji” (zob. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt.; E. Fromm, *Mieć czy być*, dz. cyt.; R. May, *Psychologia...*, dz. cyt), może częściowo tłumaczyć fakt trudności uchwycenia przez wielu ludzi wierzących właściwego znaczenia sakramentu małżeństwa. Być może niejednen człowiek uznaje sakrament ten za coś bez znaczenia, zbędną funkcję, przy- mus ze strony Kościoła itp. Niejednokrotnie, wydaje się, trudno człowiekowi współczesnemu uwierzyć w bezinteresowną miłość, dar, w to, że ktoś w niego wierzy. I wówczas nawet tak wzniosłą rzeczywistość jak sakrament małżeństwa redukuje, obniża do właściwych ram, w jakich żyje. To obniżenie może przejawiać się jako wolny związek, małżeństwo na próbę, czy związek nieformalny (zob. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 14).

<sup>64</sup> Doświadczenie jedyności i niepowtarzalności jest jednym z najbardziej podstawowych wymiarów człowieka jako osoby. Zob. V. E. Franki, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 235-236. Jednocześnie jest ono sensotwórcze, gdy chodzi o stosunek człowieka do samego siebie, Boga, innych ludzi i świata. Przez sakrament małżeństwa jest ono dostępne bardzo wielu ludziom.

sce, nikt nie spełni tego zadania za niego<sup>65</sup>. Bóg mówi mu, że chce jego współdziałania w dziele miłości, jakie podejmuje.

---

<sup>65</sup> W tym miejscu może powstać myśl, że przecież ludzie mogą być szczęśliwi w kolejnym związku, jeżeli małżeństwo sakramentalne okazało się nieudane. Myśl taka jest nieprawdziwa. Pomijając już tak podstawowe zubożenie innych niż małżeństwo związków jak pozbawienie się obcowania z Chrystusem, przychodzącym do nas w tajemnicy Eucharystii, jak niemożliwość, chyba że pod specjalnymi warunkami, otrzymania rozgrzeszenia, należy zwrócić uwagę także na inne, psychologiczne, konsekwencje. Te na najgłębszym, egzystencjalnym poziomie mogą być bolesne, bolesne tak bardzo, że często zostają zepchnięte do podświadomości. Jak wynika z moich osobistych rozmów (rozmowa to charakterystyczna metoda psychologii egzystencjalnej) z wieloma ludźmi, przyznają się oni do ich przeżywania po otrzymaniu sakramentalnego rozgrzeszenia (kiedy wiedzą, że zostało to im odpuszczone, że mogą o tym mówić w poczuciu bezpieczeństwa), albo w okresie tak zwanego kryzysu połowy życia, kiedy dokonują bilansu swojej przeszłości i próbują ją ocenić, a przyszłość chcą przeżywać w duchu pogłębionego rozeznania i pojednania z przeszłością. Kilkanaście osób odkrywało konsekwencje życia w innym niż sakramentalny związku (kolejnym) i mówiło mi o tym tuż przed swoją śmiercią. Warto zwrócić uwagę na dwie konsekwencje, po stronie „winnej” i „niewinnej”.

W małżonku, który został opuszczony, może zrodzić się „syndrom porzucenia”, świadomość, że jego zaufanie, oddanie na całe życie, zostało zlekceważone, że okazało się „nieważne”. Poprzez takie przeżycie zostaje jakby zakwestionowane poczucie jedyności i niepowtarzalności. Poprzez to może ulec zachwianiu przeżywanie poczucia sensu życia. Problem ten może zostać psychologicznie „pomniejszony” przez kolejny związek, ale nie zmieni on faktu porzucenia i zakwestionowania niepowtarzalności. „Syndrom porzucenia” może być uzdrowiony tylko przez Jezusa Chrystusa, gdy małżonek „porzucony” zawiera Chrystusowi sytuację porzucenia, przenosi ją na płaszczyznę religijną. Wówczas odkrywa fakt tego, że w oczach Zbawiciela małżeństwo wciąż trwa, a więc, że poczucie jedyności i niepowtarzalności jest wciąż rzeczywiste i prawdziwe. Sytuacja „porzucenia” zostaje przeżycona poprzez odkrycie jej najgłębszego, Bożego sensu. Takie odkrycie sensu małżeństwa i wierności mimo porzucenia nie jest łatwe, nie jest nigdy osiągnięte „raz na zawsze”, ale tylko ono jest prawdziwe i egzystencjalnie twórcze.

W małżonku, który skrzywdził, który porzucił drugą stronę, pojawić się może „syndrom krzywdzącego”, czyli tego, który zawiódł, kto oszukał, skrzywdził. I, pomimo przeżywania „szczęścia” w nowym związku, człowiek ma świadomość, chociaż nieraz ograniczoną, tego, że zakwestionował swoją jedynść i niepowtarzalność, że zaprzeczył najgłębszemu znaczeniu swojej osoby, że skrzywdził również ukochaną osobę, współmałżonka, na

Podobnie Bóg mówi do żony. Słyszy ona, że w oczach Boga jest jedyna i niepowtarzalna i, że liczy On na nią. Także ona doświadcza tego, że Bóg zawiera jej męża, który ma jedyną szansę przeżycia tu na ziemi szczęścia, doskonalenia się i osiągnięcia nieba, i w tej szansie najwięcej, poza Bogiem, zależy od niej - żony. W tym wyraża się najbardziej podstawowy sens i znaczenie jej życia i zadania. Bóg mówi i żonie, że w tym jej zadaniu nikt jej zastąpić nie może, nikt nie może „za nią” uczynić dobra, które od niej zależy i nikt, w płaszczyźnie doczesnej, nie naprawi zła, które by ewentualnie popełniła. Bóg mówi jej, że bardzo na nią liczy i jej wierzy.

Tak więc poprzez sakrament małżeństwa, a zwłaszcza jego nierozdzielność, małżonkowie odkrywają znaczenie siebie jako osób i swojego życia. Doświadczają tego ich w świetle Bożej miłości, której znakiem jest łączący ich sakrament. Doświadczają także i odkrywają, że miłość ich łącząca jest Bożym darem. To, że siebie spotkali i sobie zawierzyli, jest tajemnicą Bożej miłości, jest Jego darem<sup>66</sup>. Odkrywają fakt tego, że są sobie

---

najgłębszym, niezastępowalnym poziomie. Ponadto może pojawić się poczucie winy z powodu szukania „szczęścia” za wszelką cenę, nawet za cenę odrzucenia wierności. Na problem „szukania szczęścia za wszelką cenę” zwrócił uwagę we wnikliwej analizie Clive Staples Lewis (*Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Warszawa 1993, s. 110-117). Małżonek „winny” może od takiej świadomości „uciekać” na przykład w propagowanie „swobody”, kwestionowanie nauki Kościoła o nierozdzielności małżeństwa, oskarżanie współmałżonka itp. Wydaje się, że z religijnego i najgłębiej egzystencjalnego punktu widzenia jedynym wyjściem jest wtedy nawrócenie. Może ono oznaczać powrót do współmałżonka, albo samotne trwanie w wierności. Jeśli natomiast jest to niemożliwe, bo zaistniał nowy związek i dzieci z niego zrodzone, nawrócenie oznaczać będzie modlitwę za współmałżonka z sakramentalnego związku, ofiarowanie za niego Bogu swojego starania się o „bycie dobrym” i dyskretne „czuwanie” nad nim z pospieszeniem mu z pomocą, gdy jej potrzebuje.

<sup>66</sup> Oczywiście małżonkowie, zastanawiając się nad swoją miłością, mogą podawać różne powody tego, że się spotkali, że się połączyli. Mogą podawać zupełnie prozaiczne powody: ona jest najpiękniejsza, on jest najprzystojniejszy, ona jest najlepsza, on jest najczulszy itd. Przy głębszym jednak zastanowieniu odkryją z pewnością, że to nie tłumaczy całkowicie i do końca ich miłości. Bo na każdym z wymiarów (uroda, przystojność, dobroć, czułość itp.) znalazłaby się, może niejedna, osoba „lepsza”. Tak więc odkrywa się tu, tkwiącą u podstaw miłości, tajemnicę, tajemnicę Bożej Opatrzności i Bożej troski. Oczywiście, przy upadku wiary, można tajemnicę „problematyzować” (Gabriel Marcel), zwulgaryzować. Można to uczynić na przykład przez ulegnięcie pogańskiemu przekonaniu o tym, że o wszystkim zdecydowały

zawierzeni i za siebie, w sposób jedyny i niepowtarzalny, odpowiedzialni. Małżeństwo okazuje się obszarem, w którym człowiek ocala i odkrywa swoją godność i swoje znaczenie. Nie trzeba podkreślać, że poprzez przeżywanie w pełni małżeństwo człowiek staje się „odporny” na doświadczenia ignorowania tego znaczenia. Staje się też bardziej zdolny do obrony godności swojej i innych, jest na tę sprawę wrażliwy.

To doświadczenie jedyności i niepowtarzalności własnych osób zostaje wzmocnione poprzez macierzyństwo i ojcostwo. W tej sytuacji mąż i żona doświadczają bardzo bezpośrednio, namacalnie, że Bóg wzywa ich do przekazania życia nowemu człowiekowi, że zaprasza ich do udziału w jednym z największych cudów. I tu znowu, w postawie wdzięczności wobec Boga i siebie wzajemnie, odkrywają, w sposób jeszcze wyraźniejszy, własną jedynść i niepowtarzalność własnego znaczenia. Poprzez macierzyństwo i ojcostwo Bóg mówi im, że dziecko, które im zawierzył, jest osoba, kimś jedynym, kimś, kto nie może mieć innej matki i innego ojca<sup>67</sup>.

Poprzez przekazanie dziecku życia małżonkowie uświadamiają sobie jeszcze wyraźniej, że Bóg ufa im tak bardzo, tak bardzo liczy na nich<sup>68</sup>.

gwiazdy, że tak musiało być, bo wynika to ze znaków zodiaku itp. Na tajemnicę zakorzenia każdej ludzkiej miłości, w tym także małżeńskiej, w Bogu, w wiecznym „Ty” i na niebezpieczeństwo „sproblematyzowania” (uczynienia zrozumiałą, bardziej logiczną) tej tajemnicy, na przykład poprzez astrologię, zwracał uwagę, między innymi, Gabriel Marcel. Zob. tegoż, *Być i mieć*, dz. cyt., *Homo viator* dz. cyt., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

<sup>67</sup> Bardzo trafnie ujęła to jedna z małżonek i matek, która stanąwszy wobec dylematu, albo praca zawodowa: albo pozostanie w domu i opieka nad dzieckiem, wybrała to drugie. Jej uzasadnienie tej decyzji wskazuje na głębokie zrozumienie psychologiczno-egzystencjalnego sensu macierzyństwa. Swoją decyzję uzasadniła słowami: „Jako pracownica byłabym jedną z wielu; jako matka jestem jedyna”. Informację tę przekazała mi jedna z żon i matek działających w Ruchu Domowego Kościoła. Oczywiście ta kobieta miała szczęście, że mogła sobie pozwolić na wybór. W naszym kraju, niestety, na skutek kryzysu ekonomicznego (ubóstwo coraz większej ilości rodzin) wiele kobiet musi pracować, albo chciałoby pracować, by zaradzić biedzie.

<sup>68</sup> Wydaje się, że fakt Bożego liczenia na człowieka, Bożego zaufania względem człowieka jest, poza dziełami Ojca Świętego Jana Pawła II i mistyków, akcentowany. Tymczasem może on w zupełnie nowy, dla współczesnego człowieka pociągający i uzdrawiający jego doświadczenie sposób, ukazać Bożą miłość i wielkość ludzkiego powołania. Dla uwypuklenia wielkości tego Bożego zawierzenia człowiekowi może warto odwołać się do pewnego przykładu z tak bardzo dziś cenionej i rozumianej ekonomii. Wyobraźmy



Przez to jeszcze bardziej czują się odpowiedzialni za dziecko, gotowi dla jego obrony i dobra, dla jego życia poświęcić nawet własne życie<sup>69</sup>.

Na tym tle jeszcze wyraźniej widać ogrom zbrodni zabijania dzieci nienarodzonych. Fakt targnięcia się na życie własnego dziecka jest przeżywany przez rodziców w sposób dramatycznie (choć nieraz po wielu latach) między innymi właśnie dlatego, że nie do stłumienia jest świadomość tego, iż zawiodło się zaufanie Boga, że zakwestionowało się znaczenie życia ludzkiego i swoich czynów. Zlekceważyło się to, co jest tak wielkie, jedyne i niepowtarzalne<sup>70</sup>.

---

sobie człowieka, który daje nam walizkę z milionem dolarów i prosi o jej przewiezienie z Gdańska do Warszawy. Zapewne u niejednego człowieka pojawiłaby się pokusa, by wziąć walizkę, po czym z nią „zniknąć” i „urządzić się” na całe życie. Załóżmy jednak, że człowiek taki pokusę ową przezwycięży i postanawia wypełnić zleconą sobie misję. Wówczas, jadąc do Warszawy taksówką albo pociągiem, mógłby sobie pomyśleć o tym, jak bardzo ufa mu ów człowiek, który dał mu milion dolarów do przewiezienia. To uświadomienie sobie faktu zawierzenia i zaufania drugiej osoby umocniłoby zapewne w nim poczucie własnego znaczenia i poczucie odpowiedzialności za powierzoną sobie misję. Człowiek taki wyraźniej odkryłby to, że został dostrzeżony i doceniony. Na tle tego przykładu widzimy wielkość, nieskończoną Bożego dostrzegania i doceniania każdego człowieka. Bóg zawiera człowiekowi kogoś, a więc osobę, kogoś, kogo wartość jest nieskończenie większa niż milion dolarów, kogo wartość jest nieporównywalna i niesprowadzalna do czegokolwiek. Wydaje się, że tego podkreślania Bożego zaufania względem człowieka nigdy, zwłaszcza w tak trudnym dla niego czasie, nie będzie za wiele.

<sup>69</sup> Tu można odwołać się do świadectwa życia wielu bohaterskich matek, które dla uratowania życia dziecka wybierały własną śmierć. Taką matką była na przykład bł. Gianna Molla, która wprost i w pełni świadomie, będąc lekarką, powiedziała, że żąda ratowania życia dziecka.

<sup>70</sup> Jedną z kobiet, która zabiła swoje dziecko i dopiero po tej zbrodni uświadomiła sobie całe znaczenie tego czynu, pisze tak: „Tłumaczysz się, że inni tak zrobili i potrafili żyć z tą świadomością, to pewnie i tobie się uda. Ale tak ci się tylko wydaje, bo nie potrafisz dotrzeć do wnętrza tych ludzi, nie potrafisz dotrzeć do ich psychiki, a w związku z tym nigdy nie dowiesz się, co czują i jak cierpią. Przekonasz się o tym dopiero wtedy, gdy będzie za późno. Wtedy każde dziecko, każda zabawka, bucik czy ubranko będzie zbierało w tobie morze łez. I choćbyś miała nie wiem ile dzieci, stracisz wiarę w sens życia. I wtedy będziesz chciała pójść do lekarza i powiedzieć mu, że się zastanowiłaś i chcesz, żeby ci oddał to dziecko. Ale tylko to dziecko, które zabił, żadne inne. Tylko czy on jest w stanie to uczynić? Skoro nie, to dlaczego chce być panem życia i śmierci? Wtedy, gdy żadna ziemski istota nie jest w stanie ci pomóc, pozostanie ci tylko gorąca, żarliwa

A tymczasem rodzicielstwo małżonków jest znakiem Bożej miłości, potwierdzeniem ich jedyności i niepowtarzalności. Widzimy więc, że sakrament małżeństwa jest potwierdzeniem wyjątkowego znaczenia mężczyzny i kobiety, znaczenia wynikającego z Bożego powołania do współpracy w dziele miłości. To powołanie jest całościowe - obejmuje całą osobę, tak męża jak i żony.

## 2. 2. Godność osoby odzyskana

Pamiętamy, że współcześnie często wartość i godność człowieka sprowadza się do znaczenia jakiegoś wycinka jego aktywności, pozycji, bądź znaczenia. Człowieka często traktuje się jak funkcję. Tymczasem poprzez sakrament małżeństwa Bóg mówi mężczyźnie i kobiecie, że ważni są oni jako osoby, a na tle tej godności ważne jest to wszystko, co czynią, mówią i myślą. Uczynki, myśli i mowa mają być potwierdzeniem tej osobowej godności własnej i współmałżonka. Dlatego na różnych poziomach relacji (na przykład świadomym i nieświadomym, cielesnym, emocjonalnym i duchowym) ma być wyrażane to samo - godność osoby. Małżeńska wspólnota jest poznawaniem siebie<sup>71</sup> w prawdzie. Relacja ta, między mężem i żoną, jest całościowa, a jednocześnie „szczegółowa”. Na każdym poziomie wyraża całość godności dwojga osób i jest z tą godnością zgodna.

Wyraża ona przede wszystkim wzajemną **akceptację** siebie i współmałżonka. Na poziomie duchowym akceptacja ta będzie się wyrażać w świadomości i uszanowaniu tego, że osoba własna i współmałżonka należą najpierw do Jezusa Chrystusa, a potem dopiero do siebie nawzajem. Poprzez sakrament małżeństwa Bóg wzywa do takiej właśnie akceptacji. Następnie akceptacja na tym poziomie oznacza wierność nauce Kościoła, poprzez którą Bóg wyraża swoją wolę, w każdej dziedzinie małżeńskiego życia. Akceptacja duchowa oznacza też akceptację i współdziałanie w modlitwie, uczestniczenie we mszy św., korzystanie z sakramentu pokuty. Oznacza także pomoc we wzrastaniu duchowym, stawaniu się coraz lepszym, z jednoczesną zgodą na istnienie we własnej osobie i współmałżonku wad, ludzkich ograniczeń i grzeszności. Akcepta-

---

stanie ci pomóc, pozostanie ci tylko gorąca, żarliwa modlitwa do Boga, żeby jeszcze raz dał życie twemu dziecku...” (J. Bilewicz, *Radość czystej miłości*, Poznań 1993, s. 33).

<sup>71</sup> Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Jan Paweł II, *List do Rodzin*, E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1971.

cja oznacza tu wolę pracy nad tym, by w duchu pokory i cierpliwości wyeliminować to, co złe.

Na poziomie psychicznym (emocjonalnym i komunikacji) akceptacja będzie oznaczać zgodę na istnienie w sobie i osobie współmałżonka emocji (negatywnych i pozytywnych). Oznacza ona umiejętność wyrażania tych uczuć „we własnym imieniu”<sup>72</sup> i zgodę na ich wyrażanie przez współmałżonka. Akceptacja oznacza tu także trwanie przy współmałżonku mimo wielu negatywnych sytuacji. W obszarze komunikacji całościowa akceptacja godności będzie się wyrażać w umiejętności mówienia we własnym imieniu (w pierwszej osobie liczby pojedynczej) i koncentracji, zwłaszcza w sytuacjach trudnych, na informowaniu o swoich uczuciach, przekonaniach i postawach. Znakiem jej będzie też unikanie zwrotów typu „zawsze”, „nigdy”, „stale”<sup>73</sup>. Akceptacja ta wyraża się także w umiejętności słuchania. Oznaczać ona będzie zaangażowanie w to, co współmałżonek mówi. Jej znakiem będzie umiejętność streszczenia treści i oddania uczuć mówiącej osoby oraz gotowość do ponownego wsłuchiwania się<sup>74</sup>.

Na poziomie cielesnym godność będzie doświadczana w akceptacji całego ciała: swojego i współmałżonka. Wyraża się ona poprzez troskę o zdrowie, higienę i piękno. Jej znakiem jest też zachwyt i wdzięczność za ciało współmałżonka, które jest znakiem całkowitego, w Bogu, oddania się sobie, które umożliwia porozumiewanie się, wyrażanie siebie, wspieranie, jednoczenie i przekazywanie życia.

Szczególnie ważne w doświadczeniu godności na poziomie cielesnym jest zaakceptowanie płciowości własnej i współmałżonka jako daru, jako znaku szczególnego błogosławieństwa. Bóg mówi przez płodność małżonków, że tak bardzo im ufa, iż oddaje do ich dyspozycji ten szcze-

---

<sup>72</sup> Na ten temat zob. np. M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin 1992; Z. Celmer, *Małżeństwo*, dz. cyt., s. 69-91; F. Fischaleck, *Uczciwa kłótnia małżeńska*, tłum. A. Makowska, E. Sujak, Warszawa 1990; M. Grygielski, *Style komunikacji rodzicielskiej a identyfikacja dzieci z rodzicami*, Lublin 1994; E. Sujak, *Komunikacja międzyosobowa w życiu codziennym rodziny*, w: Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, dz. cyt., s. 211-214; E. Sujak, *Kontakt psychiczny...*, dz. cyt.

<sup>73</sup> Zob. E. Sujak, *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 213-214. Zob. też zasady terapii według Rogersa, W. C. R. Rogers, *Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe*, tłum. A. Dodziuk, E. Knoll, Wrocław 1991, s. 8-21. Por. J. Mellibruda, *Ja - Ty - My*, Warszawa 1986.

<sup>74</sup> E. Sujak, *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 213. Także, M. Szentmartoni SJ, *Psychologia pastoralna*, tłum. D. Prokulska, Kraków 1995, s. 50-57.

gólny dar i siłę tak wielką, że poprzez nią mogą być najściślej jedno<sup>75</sup> i mogą przekazywać życie potomstwu. W zaakceptowaniu płodności jako Bożego daru istnieje uznanie nierozłącznej jedności tych dwóch wymiarów (okazanie miłości i otwartość na przekazanie życia) płciowości<sup>76</sup>. Ten szczególny Boży dar wzywa do postawy odpowiedzialności, liczenia się z nim w swoich decyzjach, szanowania go, nigdy walki z nim. Z tego punktu widzenia szczególnie wielkim złem jest antykoncepcja. W swojej istocie zgoda na nią oznacza uznanie płciowości za coś złego, coś z czym należy walczyć, bo „zagroza”. Antykoncepcja oznacza bunt wobec Boga i Jego daru<sup>77</sup>. Natomiast znakiem akceptacji ludzkiego ciała jest kierowa-

<sup>75</sup> Zob. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt., nr 12.

<sup>76</sup> Zob. na ten temat Paweł VI, *Humanae vitae*, Kraków 1968, nr 12.

<sup>77</sup> Zastanawiające jest, że wśród psychologów egzystencjalnych (i nie tylko) rozpowszechniony jest mit o rzekomym dobru środków antykoncepcyjnych. Mitowi temu ulega, w co trudno uwierzyć, nawet Viktor E. Frankl, gdy twierdzi, że umożliwi ona „wyzwolenie seksu” i osiągnięcie przez niego „potencjalnej rangi zjawiska ludzkiego” (V. E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 117). Jakie są podstawy takiego twierdzenia? Tu Frankl jakby zaprzecza swoim twierdzeniom o wolności człowieka, jego odpowiedzialności, woli odkrywania sensu. Bo antykoncepcja jest właśnie zanegowaniem tych wartości. Przez antykoncepcję sugeruje się człowiekowi, że „musi” współżyć, nie jest zdolny do odpowiedzialności (przerzuca ją na „środek”) i nie musi szukać sensu płodności i płciowości. Te konsekwencje antykoncepcji dostrzegł Rollo May, gdy stwierdził, że skutkiem ich rozpowszechnienia stała się „banalizacja seksu i miłości”, rozpowszechnienie swobody seksualnej i ucieczka od niepokoju związanego z rezygnacją z odpowiedzialności. „Czyż antykoncepcja nie jest nadużywana w służbie wyalienowanej, niewybiórczej postawy wobec seksu? - pyta Rollo May. Akt płciowy, który ma w sobie tak wielką moc, jest siłą oddziałującą na osobowość i gatunek - nie może być uważany za banalny i nieważny bez czynienia gwałtu na naszych „naturach”, jeśli nie na Naturze samej” (R. May, *Miłość i wola*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1978, s. 156). Rollo May uważa, że antykoncepcja ma także negatywne skutki wychowawcze. Jednym z nich jest „ubóstwienie” dzieci (w sensie „zagłaskiwania”, odebrania im wolności) jako reakcja na poczucie winy wobec nich. Poczucie winy bierze się z tego, że chcemy decydować zamiast Boga (tamże, s. 154-155). I mimo takich twierdzeń Rollo May popiera antykoncepcję. Jakby chcąc się usprawiedliwić (z czego?) przed czytelnikiem stwierdza: „Oczywiście jestem za antykoncepcją i planowaniem ciąży - rzecz tak oczywista, że nie trzeba o niej wspominać” (tamże, s. 154). I także May zaprzecza sam sobie. A więc w stosunku do antykoncepcji uwidacznia się słuszność zarzutu o to, że psychologia egzystencjalna, poprzez niejasność jej twierdzeń, wielość możliwych interpretacji, może prowadzić do subiektywizmu („dobre jest to,

nie się w postępowaniu względem płodności naturalnymi metodami jej rozpoznawania<sup>78</sup>. Naturalne metody są wyrazem rozpoznania natury Bożego daru i dostosowania do niej swoich decyzji.

Należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że wymiar duchowy, psychiczny i cielesny nie oznaczają poszczególnych funkcji, ale różne poziomy wyrażania się osoby. Osoba jest jednością cielesno-psychiczno-duchową. Jest ona nierozdzielna, to znaczy stosunek do jakiejś jej części zawsze jest zarazem stosunkiem do danej osoby jako całości<sup>79</sup>. Jest ona

---

czego ja chcę”), relatywizmu („co dziś jest dobre, nie musi być dobre jutro”) i egoizmu. Może być ona formą redukcjonizmu. Jego przykład, spoza obszaru psychologii egzystencjalnej, ale dotyczący antykoncepcji, dał Wolfgang Wickler, który w reakcji na encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*, napisał książkę *Czy jesteśmy grzesznikami?* (tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1974). W książce tej „nature” człowieka zredukował do biologicznych mechanizmów i bio-społecznej celowości (ewolucja, przekaz genów, zwycięstwo „silniejszego”) i to rodem ze świata zwierząt (co tam występuje jest „naturalne” u człowieka). W tym kontekście autor ocenia nauczanie Papieża. Normą natury ma być biologizm, nie rozumność i wolność człowieka, nie Boże objawienie. Twierdzenia psychologów egzystencjalnych (o wolności, sensie, intencjonalności itp.) muszą więc być interpretowane w świetle pełnej (otwartej na każdy wymiar, także Boży) antropologii i w postawie wierności całokształtowi ludzkiego doświadczania i przeżywania. W tym kontekście, jak zauważył Balthasar Staehelin, zastanawiać musi burza gniewu i protestów przeciw encyklice Pawła VI. Sama ta gwałtowność reakcji wskazuje, że ludzie czują, że w antykoncepcji coś „jest nie w porządku”, jest coś złego. Encyklika *Humanae vitae* zmusza do zapytania o istotę miłości i jej sens. Uświadamia, że miłość to nie jest seksualno-popędowe pożądanie szczęścia, przebiegające zgodnie z prawami warunkowania Pawłowa, ale uczestniczenie w wieczności, duchowa postawa przeżywania pełni, ofiarowania i wolności od iluzji, dodajmy także iluzji antykoncepcyjnej (zob. B. Staehelin, *Haben und Sein*, dz. cyt., s. 64-69).

<sup>78</sup> Czasami ludzie pytają o to, gdzie w Piśmie Świętym antykoncepcja jest wyraźnie zakazana. Pomijając nawet fragment o grzechu Onana (Rdz 38, 8-10) i unikając błędu „biblicyzmu” (pogląd, który „chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia”, Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Tarnów 1998, nr 55), można wskazać, że pośrednio zło antykoncepcji, jako forma nienawiści do ciała, jest ukazane w Liście św. Pawła do Efezjan. Czytamy tam: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosi się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje...” (5, 28-29).

<sup>79</sup> Dlatego nie można, na przykład, twierdzić, torturując czyjeś ciało: „Torturuje «tylko» jego/jej ciało, ale jego/jej uczucia i wiarę jak najbardziej szanuję”.

zawsze nowa, a więc każdy człowiek jest jedyny i неповtarzalny. Jest ona wreszcie niesumowalna<sup>80</sup>.

Godność ludzkiego ducha, psychiki i ciała wyraża się w tym, że poprzez nie widzimy różne aspekty Bożej miłości względem męża i żony. One (ciało, psychika, duch) zawsze wyrażają całość osoby. Dlatego w postawie małżonków względem siebie musi istnieć poszanowanie swojej godności w oparciu o takie wartości jak wiara, miłość, poświęcenie, szacunek. Bóg mówi bowiem małżonkom poprzez sakrament małżeństwa, że posłuszeństwo Jemu jest jak najbardziej zgodne z tym, co ludzkie. Godność wyraża się w tym, że to, co cielesne i psychiczne, prowadzi do Boga, a to, co od Boga pochodzi, uczy właściwej postawy względem tego, co psychiczne i cielesne.

### 2. 3. Samotność przełamana

W sakramencie małżeństwa przeżywanym w duchu tego, co Bóg rzeczywiście mówi, mężczyzna i kobieta odkrywają, że nie są samotni, że również w tym, co najgłębsze i najtrudniejsze, mogą zaufać temu/tej, z którym/którą stanowią „jedno ciało”. Właśnie to biblijne wyrażenie wskazuje na brak samotności, na solidarność i jedność współmałżonków<sup>81</sup>. W pierwszym i podstawowym sensie oznacza ono jedność, właściwą każdemu ciału, wzrastania, dążeń, trosk i zadań. Św. Paweł tłumaczy, że w ciele musi, aby ono było zdrowe, istnieć jedność i współdziałanie dążeń różnych jego części<sup>82</sup>. Podobnie i współmałżonkowie mają się odnosić do siebie jak do własnego ciała, to jest z miłością, szacunkiem, troską i poświęceniem<sup>83</sup>. W tym sensie, w odniesieniu do ciała, nowotwór oznacza „egoistyczny” rozwój jakiejś tkanki, którego skutkiem jest zagłada - śmierć tak „egoisty” jak i całego organizmu. Podobnie w małżeństwie, egoizm jednej ze stron może doprowadzić do „śmierci” całości - małżeństwa. Dlatego Bóg wzywa małżonków, poprzez sakrament ich łączący, do jedności, która przełamuje samotność.

---

Nie, albowiem stosunek do ciała będzie tu wskaźnikiem stosunku do całej osoby.

<sup>80</sup> Zob. V. E. Franki, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 235-236.

<sup>81</sup> W małżeństwie, zdaniem egzystencjalistów, możliwe staje się spotkanie i najpełniejsze poznanie siebie nawzajem. Zob. M. Opoczyńska, *Psychologia egzystencjalna wobec pytań o możliwości i granice poznania drugiego człowieka*, w: *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 163-192.

<sup>82</sup> Zob. 1 Kor 12,12-26.

<sup>83</sup> Zob. Ef 5.

Podstawą jedności jest zaufanie. Samotność zostaje przełamana tylko przez zaufanie, zawierzenie komuś. W małżeństwie żona, ufając Bożej mocy i miłości oraz przysiędze swojej i męża, nie boi się zwierzeń i wyrażania swoich radości oraz smutków, nadziei, trosk i zmartwień. Nie boi się dzielić swoimi poglądami, nie boi się nawet prowadzić sporów. Wie bowiem, że jest akceptowana, że nie będzie ośmieszona, nie będzie wykorzystana ani skrzywdzona. Może zaufać, bo wie, że jest „jedno” z mężem w dążeniach, postawie względem siebie, myśleniu i wartościach. Podobnie i mąż nie lęka się zawierzenia żonie, okazania w jej obecności zwątpień, „miękkości” i czułości, nie boi się mówić o zmartwieniach i sukcesach. Wie, że nie jest sam. Nie musi tłumić w sobie tego, co najgłębsze, co trudne, co może napawa lękiem<sup>84</sup>. Tylko w takiej postawie wspólnych dążeń, planów, rozmowy, a przede wszystkim modlitwy, zostaje przełamana samotność. Więcej, tylko na tej drodze, gdy chodzi o małżeństwo, człowiek doświadcza „wyrwania” z samotności, tego, że jest kochany przez drugiego człowieka, rozumiany i upragniony, w jedyny i niepowtarzalny sposób, że jest godny zaufania, że jest potrzebny i to nawet Panu Bogu.

Tylko na takiej drodze doświadczenia pokonania samotności małżonkowie są zdolni do jej przełamania także u innych ludzi. Potrafią dostrzec ich samotność i jej zaradzić. Tak, najgłębiej, po Bożemu, małżonkowie przeżywający swoje małżeństwo, będą zdolni do lepszego widzenia ludzi samotnych wokół siebie, będą częściej ich odwiedzać, pomagać, zapraszać, sprzątać, gdy trzeba, ich mieszkanie, posyłać do nich dzieci itp.

To doświadczenie przełamania, jakże nieraz boleśnie doświadczanej samotności, przełamania przez małżeństwo, ma szczególne znaczenie dla ich dzieci, zwłaszcza w okresie ich dorastania, dojrzewania. Ten aspekt jest szczególnie ważny, gdyż nastoletnia młodzież bardzo często skarży się na to, że jest samotna, że nie ma z kim porozmawiać o swoich problemach, że boi się zaufać, nawet swoim rodzicom, że w trudne problemy swojego wieku musiała wchodzić na zasadzie domysłania się, czy prób

---

<sup>84</sup> Od tej strony patrząc należy zauważyć, że u podstaw wielu decyzji samobójczych z powodu długów, czy braku pieniędzy, może tkwić przekonanie o tym, że dla żony to jest najważniejsze, że będzie miała pretensje. A więc może w tych wypadkach decydować poczucie samotności, mimo życia w małżeństwie. W takich sytuacjach to poczucie może wynikać z braku rozmowy, z zastąpienia jej wyobrażaniem sobie, na przykład na podstawie telewizyjnych seriali, tego, co też ona (żona) może sobie myśleć. Może tu występować także uogólnienie wyniku jakiejś kłótni. Zawsze będzie to jednak jakieś poczucie samotności, być może opuszczenia.

i błędów. To jest bardzo bolesne i wywołuje często w młodym człowieku poczucie braku znaczenia<sup>85</sup>. Właśnie doświadczanie przez małżonków faktu przełamania, przeżywanej nieraz wcześniej samotności, właśnie fakt sakramentu uwrażliwia ich, jak już mówiliśmy, z jednej strony na istnienie w dziecku sytuacji przeżywania samotności i izolacji, z drugiej zaś wskazuje środki jej zaradzenia. Są nimi obecność, życzliwość, dyskrekcja i pewność.

Pokonanie samotności, przeżywanej nieraz na bardzo głębokim poziomie, jest możliwe dzięki nierozzerwalności sakramentalnego związku. To przez nią Bóg tak wyraźnie mówi małżonkom, że są dla siebie jedyni, że kochają się i mają kochać miłością wyłączną i niepowtarzalną, że w ich najgłębszy, najbardziej intymny świat nikt nie może wejść, że mogą sobie zaufać. Nie trzeba podkreślać, że w innych związkach, niesakramentalnych, gdzie ta cecha nie istnieje, gdzie ponadto nie ma pełnienia Bożej woli, najgłębszy poziom przełamania tej samotności jest dużo trudniej osiągalny i dużo bardziej narażony na zawód.

Dla faktycznego przełamania poczucia samotności w małżeństwie niezbędna jest **komunikacja** małżonków i to przebiegająca na wszystkich poziomach: świadomym i nieświadomym, cielesnym, psychicznym i duchowym, werbalnym i niewerbalnym. W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że aby to przełamanie samotności, doświadczenie jedności, było autentyczne, osobowe, komunikacja ta powinna na każdym z poziomów wyrażać to samo, mieć ten sam znak. Nie może to być komunikacja zakłó-

---

<sup>85</sup> Szczególnie drastycznie brzmi tu wyznanie jednego z młodych ludzi, wychodzącego z uzależnienia narkomana. Określił on siebie jako syna bardzo bogatych rodziców, którzy pozwalali mu na wszystko, na wszystko dawali pieniądze. Tylko, że „nigdy nie było ich w domu”. To nawet młodemu chłopakowi imponowało; mógł zapraszać na imprezy kolegów i koleżanki, było wesoło... Do czasu... Kiedyś jadąc z rodzicami do domku nad jeziorem zauważył, że ojciec prowadzi samochód bardzo ostrożnie, omija dziury, kamienie, zwalnia itp. Wtedy, jak wspomina, przyszła mu do głowy refleksja, że ojciec tak bardzo obawia się rozbicia czy uszkodzenia samochodu, natomiast zdaje się, że jest całkowicie obojętny na to, jaką drogą życia idzie on - jego własny syn. Stwierdził, że rodzice jakby go nie zauważają, że dla nich jest mniej ważny niż samochód. Postanowił zaprotestować. Najpierw zaczął wagarować, ale ojciec wszystko załatwiał pieniędzmi. Wobec tego syn sięgnął po narkotyki, by „dali w ratowaniu mnie coś więcej z siebie, nie tylko pieniądze”. Rzeczywiście, rodzice walczyli o niego, doświadczył ich miłości, poświęcenia i pomocy. Stwierdził, że był jednak w ich ocenie zbyt surowy. Czy jednak, można zapytać, rodzice okazywali mu dostateczną troskę, skoro mógł „robić co chce”? Chyba jednak bolała go faktyczna samotność.



eona (zablokowana na jakimś poziomie), ani zafalszowana (wyrażająca na różnych poziomach różne, często sprzeczne, treści). Komunikacja zakłócona wywołuje zwykle konflikty. W takich sytuacjach konieczne jest przywrócenie autentycznej komunikacji poprzez mówienie w swoim imieniu („ja”), mówienie o swoich uczuciach, unikanie oskarżeń („ty”), uogólnień („zawsze”, „nigdy”)<sup>86</sup>. Właśnie takie mówienie i rozwiązywanie konfliktów jest wyrazem doświadczanej jedności i przekonania, że nie jestem sam/sama, bo mówię i jestem wysłuchany /wysłuchana i rozumiany/rozumiana oraz akceptowany/akceptowana. Taka komunikacja prowadzi do porozumienia, jej przeciwieństwo może pogłębić konflikt<sup>87</sup>.

Z tego punktu widzenia znaczenie czynnika szczególnie niszczącego przejrzystość (ten sam znak komunikatu na wszystkich poziomach) komunikacji między małżonkami stanowi antykoncepcja. W antykoncepcji zachodzi zjawisko sprzeczności komunikatów przekazywanych na różnych poziomach. I tak, na poziomie werbalnym mogą to być zapewnienia o miłości, szacunku, całkowitej akceptacji, gdy tymczasem poprzez zachowania niewerbalne (współzycia z zastosowaniem środków antykoncepcyjnych) przekazywany jest współmałżonkowi komunikat, który można wy-

---

<sup>86</sup> Na ten temat zob. np. M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, dz. cyt.; Z. Celmer, *Małżeństwo*, dz. cyt.; F. Fischaleck, *Uczciwa kłótnia...*, dz. cyt.; E. Sujak, *Komunikacja...*, dz. cyt.; E. Sujak, *Kontakt psychiczny...*, dz. cyt.

<sup>87</sup> Jeden ze szczęśliwych mężów powiedział mi kiedyś, iż pewnego razu uderzył w czasie kłótni żonę. Żałuje i wstydzi się tego do dziś. Pamięta, mówi, że żona wykrzyknęła mu wtedy: „Ty chamie, ty mnie nie kochasz!”. Mąż ów miał, jak się wyraził, ochotę uderzyć ją jeszcze raz. Czuł, że żona jego z kolei obraziła tymi słowami. To, co powiedziała, było przecież straszną nieprawdą. W świetle tego, co powiedzieliśmy powyżej, reakcja męża (chęć ponownego uderzenia żony) staje się bardziej zrozumiała (w psychologicznym sensie). Żona, w reakcji na straszne zachowanie (uderzenie jej; czego zresztą mąż do dziś żałuje) zaatakowała z kolei męża (oskarżenie, zaczynające się od „ty”), odwołała się do czegoś ogólnego (miłość), gdy tymczasem chodziło o konkretny fakt (uderzenie jej przez męża) i powiedziała nieprawdę (mąż ją naprawdę kochał i kocha). Właściwą jej reakcją byłoby, na przykład, stwierdzenie: „Czuję się jak najbardziej poniżony człowiek!” Byłoby to wypowiedziane we własnym imieniu („ja”), wyrażałoby jej prawdziwe uczucia, nie byłoby oskarżaniem męża i ukazałoby mu rzeczywisty efekt jego czynu - upokorzenie żony. Wtedy, przypuszczalnie, nie chciałby jej uderzyć jeszcze raz, ale byłby skłonny do natychmiastowych przeprosin. Widzimy więc, że w tej sytuacji, paradoksalnie, im bardziej mąż ją kochał, tym mocniejszą mógł odczuwać pokusę powtórnego jej uderzenia, w reakcji na nieprawdziwy komunikat. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja, gdy komunikat jest prawdziwy.

razić słowami: „Kocham ciebie, ale coś mi w tobie przeszkadza, muszę cię „poprawić”; „Kocham ciebie, ale czegoś w tobie się boję, przeszkadza mi i napawa mnie lękiem twoja płodność”.<sup>88</sup> W takiej sytuacji człowiek, ma poczucie, często nieuświadomione<sup>89</sup>, bycia przedmiotem, kimś odartym z bardzo ważnego wymiaru; czuje się poniżony.

Natomiast pożycie regulowane rozpoznaniem naturalnego rytmu płodności i niepłodności prowadzi do pogłębienia komunikacji między małżonkami i coraz wyraźniejszej jej zgodności na wszystkich poziomach. Komunikat, jaki przekazują tu sobie współmałżonkowie w obszarze zachowań niewerbalnych, można wyrazić następującymi słowami: „Kocham cię całą/całego, z twoim ciałem, płodnością, uczuciowością, rozumnością i wolnością, kocham cię jako dziecko Boże, z twoją wiarą i miłością do Boga. Dlatego szanuję cię, dziękuję Bogu za cię takiego/taką, jak-i/jaka jesteś”<sup>90</sup>. Ponadto naturalne metody regulacji poczęć pogłębiają

<sup>88</sup> Zob. na ten temat na przykład E. Wójcik, *O wychowaniu dzieci i młodzieży*, Pelplin 1993, s. 164-171.

<sup>89</sup> To nieuświadomione poczucie może się jednak, na poziomie świadomości, ujawnić w postaci tak zwanych bezprzedmiotowych, rozlanych uczuć negatywnych. Żona, na przykład, stosując na życzenie męża środki antykoncepcyjne, może z czasem odczuwać nieokreśloną niechęć do niego, złość, ukrytą agresję. Może nie odkryć źródła tych uczuć, wobec czego nasilają się one, stają się coraz mniej kontrolowalne, mogą czynić małżonków coraz bardziej sobie obcymi (psychicznie). Może zająć jeszcze inny proces psychologiczny, uświadamiający (w sensie: będący sygnałem) nieświadome poczucie uprzedmiotowienia. Żona może czuć się winna tego, że nie jest taka, jaką chciałby ją mieć mąż, czuje się winna z powodu swojej płodności. Ten stan poczucia winy może się przerodzić w niechęć do siebie, a nawet w agresję względem siebie. Może się to przejawiać jako lekceważenie własnego zdrowia, palenie papierosów, potępienie siebie, życie w ciągłym poczuciu winy (z moralnego punktu widzenia jak najbardziej uzasadnionym), napięcie i brak spontaniczności (to ostatnie jako znak lęku przed samą sobą). Oczywiście, te procesy mogą się ujawnić z pewnym opóźnieniem. Jedną z najgłębszych motywacji ludzkiego postępowania, psychologicznie patrząc, jest bowiem obrona pozytywnego obrazu siebie. Ta motywacja powoduje, że skutki nawet złego postępowania ujawniają się nie od razu, ale z pewnym „poślizgiem”, są procesem rozłożonym nieraz na długim odcinku czasu. Na temat obrony obrazu siebie zob. np. S. S. Siek, *Formowanie osobowości*, dz. cyt., s. 283-297.

<sup>90</sup> Tak odbierają sens naturalnych metod ci małżonkowie, którzy kierują się nimi w swoim pożyciu. Stopniowo odkrywają oni naturalne metody jako źródło pogłębienia i zabezpieczenia poczucia własnej godności, własnego i współmałżonka znaczenia, wzajemnego zrozumienia oraz szacunku. Zob.

zrozumienie i akceptację siebie, uczyć wyrażania siebie i miłości na wiele różnych sposobów, ubogacając miłość małżonków.

Szczególnym źródłem doświadczenia jedności i przełamania samotności jest tu odkrycie własnej zdolności do samoopanowania, do opanowania tak wielkiej, pięknej i „groźnej” zarazem siły, jaką jest seksualizm. Człowiek odkrywa, na drodze czystości przedmałżeńskiej i potem stosowania się w swoich zachowaniach małżeńskich do naturalnego rytmu płodności i niepłodności, że jest panem siebie i jest zdolny odpowiedzialnie i całkowicie ofiarować się drugiej osobie i z tego ofiarowania czerpać radość<sup>91</sup>. Doświadcza też wdzięczności tej drugiej osoby (współmałżonka). Doświadcza najgłębszej jedności i solidarności<sup>92</sup>.

Poczucie jedności, osiągającej najgłębsze poziomy w dojrzałe przeżywanym, sakramentalnym małżeństwie, rodzi w człowieku postawę wdzięczności, zwłaszcza, gdy wcześniej, przed małżeństwem, przeżywał on dojmująco poczucie samotności. Na każde zjawisko, fakt, czy trwanie czegoś, można spojrzeć albo z pozycji egocentrycznej („Należy mi się”; „Jestem taki wspaniały/taka wspaniała, że on/ona musi mnie kochać”), albo z pozycji poczucia bycia obdarowanym, ubogaconym („Jak to możliwe, że on/ona kocha mnie, tak słabego człowieka; jakie to cudowne, że zostałem/zostałam dostrzeżony/dostrzeżona”)<sup>93</sup>. Wybór jednej z tych opcji ma poważne konsekwencje psychologiczne. Z postawą egocentryczną związana jest postawa roszczeniowa, w której uważa się każde dobro otrzymane za oczywiste, za naturalnie należne. Nie ma tu wobec tego miejsca na wdzięczność, są natomiast nieustanne pretensje. Taka postawa pogłębia poczucie samotności, niezrozumienia i krzywdy. Powoduje ona, zwłaszcza u strony uważającej się za pokrzywdzoną, psychiczne zamykanie się w sobie. Natomiast postawa zadziwienia prowadzi do poczucia

---

M. Szczepanowicz, *Miłość możliwa jest*, Kraków 1992. Stopniowo odkrywają także sens ekologiczny naturalnych metod. Zob. na ten temat np. W. Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*, Warszawa 1989, s. 26-67. Ponadto na tej drodze małżonkowie odkrywają miłość Boga. Zob. świadectwo protestanckiego lekarza, S. Ernst, *Czy encyklika „Humanae vitae” jest przestarzała?*, Gdańsk, b.d.w.

<sup>91</sup> Zob. D. Ange, *Twoje ciało stworzone do miłości*, tłum. J. Pleciński, Poznań 1994; D. Ange, *Twoje ciało stworzone do życia*, tłum. J. Pleciński, Poznań 1994.

<sup>92</sup> Na ten temat zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 116-123.

<sup>93</sup> Na temat tych dwóch postaw zob. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 19-29, 62-63, 148-157. B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, Lublin 1996, s. 17-18.

wdzięczności i radości, zadziwienia dobrocią współmałżonka. W tej postawie widoczny jest wysiłek dorastania do otrzymywanej miłości, pragnienie stawania się godnym tej miłości. Charakterystyczne dla tej postawy jest doskonalenie siebie<sup>94</sup> i pragnienie, by jak najlepiej na miłość odpowiadać miłością. Przy takiej postawie współmałżonków narasta w nich poczucie jedności, zanika zaś poczucie samotności.

Nie trzeba zbyt się starać, by zauważyć, że takiej postawie sprzyja i do takiej postawy prowadzi odkrycie sensu sakramentu małżeństwa. Poprzez ten sakrament Bóg obdarza mężczyznę i kobietę łaskami, których nie można wyrazić słowami. Bóg okazuje im swoją nieskończoną miłość, ukazuje im swój plan względem nich. Bóg jednocześnie mówi mężczyźnie i kobiecie, że oczekuje od nich, licząc na nich, odpowiedzi na to obdarowanie niezgłębioną miłością. Jeżeli człowiek, w postawie zadziwienia, odkryje ten wymiar sakramentu małżeństwa, tym bardziej zdobywa się na obdarowywanie współmałżonka właśnie taką postawą i miłością. To prowadzi do pogłębiającego się, zwłaszcza może poprzez wspólnie przeżywane i pokonywane kryzysy oraz trudności, poczucia wzajemnej jedności i solidarności. Okazuje się więc, że poprzez sakramentalne małżeństwo zostaje przełamane poczucie samotności i następuje (może nastąpić) wejście w obszar osobowej jedności, gdzie „ja” i „ty” przeradza się w „my”, w którym coraz głębiej przeżywa się tak osobę własną jak i osobę współmałżonka.

Na zakończenie stwierdzamy więc, że Bóg poprzez sakrament małżeństwa obdarza człowieka niezgłębioną i niewyraźną miłością. Jednocześnie, obdarzając mężczyznę i kobietę tym szczególnym darem, Bóg mówi im, że wierzy w nich, liczy na nich i im ufa. W świetle tej Bożej miłości i Jego zawierzenia człowiek doświadcza znaczenia osoby własnej i współmałżonka. Małżonkowie odkrywają, że są jedyni i niepowtarzalni, że Bóg im ufa i na nich liczy. Jednocześnie stwierdzają, że ważna jest godność ich całych osób, że w tej godności nie chodzi o „funkcje”, ale o poziomy (cielesny, psychiczny, duchowy) przeżywania godności własnej i współmałżonka jako osób. Odkrywają oni, że jako osoby są nowi, niepowtarzalni, niepodzielni i „niesumowalni”. W tak przeżywanym i doświadczanym małżeństwie małżonkowie przełamują swoje poczucie samotności i wchodzi w obszar doświadczania coraz głębszej, coraz trwalszej i coraz bogatszej wzajemnej jedności i solidarności. W tym doświadczaniu szczególnie ważną rolę odgrywa komunikacja wzajemna (porozumiewanie się), na każdym poziomie wyrażająca to samo, co do treści i

<sup>94</sup> Zob. B. Grulkowski, *Metoda pomiaru i psychologiczna charakterystyka postaw „być” i „mieć”*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XLIII, 1995, z. 4, s. 202.

znaku jej nadawanego (pozytywny lub negatywny, akceptacja lub odrzucenie). Tak ukazany sens i znaczenie sakramentu małżeństwa jest nie tylko darem, jaki ofiaruje człowiekowi (mężczyźnie i kobiecie) Bóg, ale i zadaniem, jakie staje przed współmałżonkami. To zadanie można odrzucić, żyjąc czymś przeciwnym do tego, czego oczekuje Bóg, albo można w różnym stopniu je realizować. I do tego realizowania Bóg, Kościół (zwłaszcza głosem Ojca Świętego) i samo najgłębiej przeżywane człowieczeństwo nieustannie wzywa współmałżonków.

## Zakończenie

W zakończeniu warto zastanowić się nad tym, jakie są psychologiczne warunki umożliwiające czy ułatwiające takie doświadczanie i przeżywanie sakramentu małżeństwa. Wydaje się, że warto tu zwrócić uwagę na dwa takie warunki. Pierwszym jest kształtowanie w sobie właściwej postawy egzystencjalnej, odnoszącej się do całokształtu rzeczywistości, do przeżywania rzeczywistości, życia jako pewnych całości. Tymi postawami mogą być postawy „być” lub „mieć”<sup>95</sup>. Aby odpowiedzieć adekwatnie na Boże powołanie, także w małżeństwie, trzeba w sobie kształtować postawę „być”<sup>96</sup>. W postawie tej człowiek przeżywa zachwyty rzeczywistością (także drugiej osoby), czuje się obdarowany, odkrywa zaufanie względem siebie, czuje się zobowiązany do adekwatnej odpowiedzi, całą rzeczywistość traktuje osobowo (jako „ty”), wymaga najpierw od siebie, jest aktywny, umie się poświęcić. W postawie „mieć” natomiast człowiek jest nastawiony obronnie i roszczeniowo, więcej wymaga od innych, także osoby traktuje przedmiotowo (mają spełniać jego zachcianki, nie mają swoich przeżyć, mają służyć). Małżonkowie winni więc pytać siebie, co jest dla nich ważniejsze: „jestem mężem/żoną”, czy „mam żonę/męża”? Ważniejsze powinno być to pierwsze. Wtedy człowiek odkrywa wymagania skierowane najpierw do niego, odkrywa, że to najpierw od niego zależy, czym jest jego małżeństwo, uczy się coraz więcej dawać, zapominać o sobie, odkrywać sens wszystkiego (nawet cierpienia). Uczy się też, że na wiele sposobów można być mężem/żoną, ojcem/matką, nawet, gdy męża/żony, dzieci nie ma się przy sobie (na przykład, gdy jest się w delegacji,

---

<sup>95</sup> Ich ogólniejszą charakterystykę można znaleźć w: E. Fromm, *Mieć czy być*, dz. cyt.; B. Grulkowski, *Elementy...*, dz. cyt.; G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt. Na ważność tej problematyki, także dla małżeństwa, wskazują też M. Braungalkowska, *W tę samą stronę*, Warszawa 1994, s. 58-61; F. Fischaleck, *Uczciwa kłótnia...*, dz. cyt., s. 21-23.

<sup>96</sup> Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo...*, dz. cyt., nr 28.

w rejsie, albo, co szczególnie trudne, gdy zostało się opuszczonym przez współmałżonka, albo dzieci są już „na swoim”<sup>97</sup>. Jeśli dla człowieka ważniejsze jest „mieć męża/żonę” wówczas łatwo wkrada się w postawę względem małżeństwa egocentryzm, sprowadzający się do dominacji oczekiwań od męża/żony, pragnienia posiadania męża/żony na swój obraz<sup>98</sup>, czy pokusy zmiany partnera. Wiadomo, skoro rzecz nie służy już dobrze zmienia się ją... W kontekście analizy postaw egzystencjalnych należy zauważyć, że także z punktu widzenia psychologicznego, rację ma wielki teolog, ojciec Jacek Salij OP, gdy stwierdza: „Stąd warto z góry założyć, że nasza miłość małżeńska jest wciąż jeszcze niedojrzała i trzeba nad nią pracować. Zwłaszcza trzeba przekraczać konsumpcjonistyczne pojęcia o miłości, wedle których miłość jest najprostszą drogą do szczęścia. Kto powiada: «kocham ciebie, bo jest mi z tobą dobrze», nie wyszedł jeszcze poza swoje ja. Prawdziwa miłość zaczyna się dopiero wówczas, kiedy kocham ciebie bezinteresownie, ze względu na ciebie”<sup>99</sup>. Tak więc chcąc adekwatnie, coraz adekwatniej odpowiadać na Boże wezwanie, coraz prawdziwiej przeżywać małżeństwo, małżonkowie muszą coraz bardziej „być” i unikać, psychologicznie rozumianego, „mieć”.

Drugim warunkiem właściwego przeżywania małżeństwa, jeszcze ważniejszym, jest modlitwa. Pisanie o modlitwie z psychologicznej perspektywy jest niezwykle trudne. Przede wszystkim należy wystrzec się

<sup>97</sup> Na ten temat zob. np. E. Fromm, *Mieć czy być*, dz. cyt.; M. Braun-Gałkowska, *W tę samą...*, dz. cyt.; K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1983, s. 206-207.

<sup>98</sup> Dla lepszego wyjaśnienia o co tu chodzi, odwołam się do smutnego przykładu z wizyty duszpasterskiej. W jednym z mieszkań spotkałem młodego mężczyznę (z kartoteki parafialnej wynikało, że jest mężem), który kolędę przyjął sam. Zapytałem go, gdzie jest żona. On stwierdził, że żony już nie ma, bo okazało się, że ona nie może mieć dzieci. A on, stwierdził, nie chce mieć takiej żony, bo zawsze wyobrażał sobie, że żona będzie mu rodzić dzieci. Wówczas zapytałem go, czy on kiedykolwiek kochał tę kobietę, swoją żonę, czy kiedykolwiek kochał ją, człowieka „z krwi i kości”, czy też zawsze kochał tylko swoje wyobrażenie żony, swój „ideał”, do którego chciał dopasować żonę. Zapytałem, czy kiedykolwiek „był” mężem. Zapytałem też, dla podkreślenia o co mi chodzi, czy gdyby, powiedzmy, dwa tygodnie po ślubie uległ wypadkowi i znalazł się na wózku inwalidzkim uważałby, że żona, gdyby go opuściła, uczyniłaby słusznie. Mogłaby przecież stwierdzić, że nie takiego męża się spodziewała i nie takiego chciała... Odpowiedzią były mętne i charakterystyczne dla postawy „mieć” argumenty o swoich prawach, oczekiwaniach itp.

<sup>99</sup> J. Salij OP, *Dekalog*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 87.

redukcjonizmu<sup>100</sup>. Wydaje się, że spojrzenie na modlitwę z punktu widzenia psychologii egzystencjalnej najlepiej chroni przed tym niebezpieczeństwem. Z tego bowiem punktu widzenia modlitwa będzie widziana jako mająca podstawowe znaczenie (w sensie wartości, nie funkcji!) i jako sytuacja dialogu człowieka (ludzi) z Bogiem, którego to dialogu inicjatywa i dar pochodzi od Boga. Człowiek w modlitwie odpowiada na wyjście Boga ku Niemu.

Modlitwa jest więc przede wszystkim staniem w obecności Boga, Boga, który przychodzi do człowieka jako Niepojęty, Wszechmogący, Miłosierny, Wymagający, Przebaczący i liczący na człowieka, ufający mu. Bóg jednocześnie poprzez swoje wyjście ku człowiekowi odpowiada na najgłębszą jego potrzebę, potrzebę Absolutu, bezwarunkowej miłości, przebaczenia i liczenia na niego, stawiania mu wymagań. Bóg odpowiada na ludzką potrzebę sensu<sup>101</sup>.

Odpowiedzią człowieka na to doświadczenie Boga, na Jego wyjście ku niemu jest modlitwa poprzez uwielbienie Jego obecności, miłości i majestatu, przeproszenie Go za grzechy i własną słabość, podziękowanie za otrzymane łaski, za to, że również poprzez osobę człowieka Bóg wprowadza swoją miłość w świat. Odpowiedzią człowieka jest również prośba o Jego pomoc i opiekę<sup>102</sup>. Zrodzone z tej rozmowy doświadczenie Boga i siebie żyjącego w Jego obecności rodzi w sercu człowieka pokój, radość i poczucie bezpieczeństwa.

Z autentycznej modlitwy rodzi się pragnienie ofiarowania siebie Bogu, życia dla Niego. Modlitwa zatem, przez taki swój charakter, otwiera człowieka na Boga, na Kogoś poza sobą. Człowiek wyraźniej odkrywa, że „żyje dla...”<sup>103</sup>, że ze swojej istoty jest allocentryczny, skierowany poza siebie. Modlitwa uczy bowiem wypełniania woli Boga<sup>104</sup>. Allocentryzm,

---

<sup>100</sup> Jego niebezpieczeństwo istniejące w naukach psychologicznych sygnalizował między innymi Viktor Emil Frankl. Zob. tenże, *Redukcjonizm*, „Więź”, 1970, 9, s. 3-14. Por. Z. Chlewiński, *Dajrzalność*, Poznań 1991, s. 122.

<sup>101</sup> Zob. Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, dz. cyt., nr np. 1-2, 107.

<sup>102</sup> Na temat modlitwy zob. np. J. Woroniecki OP, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1984.

<sup>103</sup> Zob. K. Popielski, *Noetyczny...*, dz. cyt.; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; W. Prężyna, *Společno-religijne odniesienia dla poczucia sensu życia i psychoterapii*, w: *Człowiek - wartości - sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 371-380.

<sup>104</sup> Jak ważne jest odkrycie i akceptacja woli Boga w swoim życiu dla każdego powołanego, także powołanego do małżeństwa, opisuje ojciec Walter

jakiego wymaga i jakiego uczy modlitwa, jest autentyczny (wewnętrzny), pogłębiony i bezwarunkowy (doświadczany w obecności miłującego i wszechmogącego Boga Ojca). Wymaga on, prędzej czy później odkrywanej, konieczności odróżnienia woli Boga od własnych psychicznych upodobań, na przykład do wzniosłych uczuć. Wola Boża jest czymś innym. Przykład pełnienia woli Bożej dał nam Jezus Chrystus i tylko w jedności z Nim jesteśmy zdolni ją pełnić. Małżonkowie odkrywają ją przede wszystkim w treści i znaczeniu sakramentu małżeństwa. Ucząc się coraz bardziej, przez swoje małżeństwo, mówić Bogu: „Bądź wola Twoja” odkrywają jednocześnie coraz bardziej „ludzki” sens tej woli.

---

J. Ciszek SJ. Stwierdza on, że odkrycie Bożej woli i pójście za nią chroni przed pokusą ucieczki od powołania. Zdaniem Ciszka taka pokusa nachodzi każdego; ratunkiem jest Boża wola. Píše on o tym następująco: „Jest to ta sama pokusa, której podlega każdy, kto poszedł za powołaniem I stwierdził, że rzeczywistość życiowa jest zupełnie inna niż to, czego oczekiwał w pierwszym porwywie swej wizji i swego entuzjazmu. To pokusa, która nawiedza każdego, kto na przykład został zakonikiem z palącym pragnieniem służenia Bogu i tylko Jemu, a przekonał się, iż życie codzienne w zakonie jest monotonne i prozaiczne, tak samo pełne chwil ludzkich nieporozumień, codziennych obowiązków i roztargnień, jak życie świeckie, które pozostawił za sobą w świecie. To ta sama pokusa, przed którą stają młode małżeństwa, kiedy minie miesiąc miodowy i muszą patrzeć w przyszłość wspólnego życia pozornie nieskończoną, na tym samym miejscu i w ten sam stary sposób. Jest to pokusa, by powiedzieć: «To życie nie jest takie, jakiego się spodziewałem. Nie jest tym, na co byłem przygotowany. Nie jest także tym, czego pragnąłem. Gdybym był wiedział, że będzie takie, nigdy bym go nie wybrał. Nigdy bym nie złożył tej obietnicy. Musisz przebaczyć mi, Boże, ale chcę odejść. Nie możesz wymagać ode mnie wierności obietnicy uczynionej w nieświadomości; nie możesz oczekiwać, że dotrzymam umowy opartej na wierze bez uprzedniej znajomości prawdziwych faktów życia. To nie jest uczciwe. Nigdy nie myślałem, że to będzie takie. Po prostu nie mogę tego znieść i nie zniosę dłużej. Nie chcę służyć». Jest to pokusa, która nachodzi każdego, mężczyznę i kobietę, niekiedy codziennie. (...) I nagle pewnego dnia obaj przejrzelismy. (...) Była to po prostu łaska spojrzenia na naszą sytuację raczej z Jego niż z naszego punktu widzenia. Była to łaska niesądzenia naszych wysiłków według norm ludzkich czy też naszych własnych chęci i oczekiwań tego, co się może zdarzyć, ale według planów Bożych. Była to łaska zrozumienia, że nasz dylemat, nasza pokusa, były naszym własnym wytworem i istniały tylko w naszych umysłach; nie mogły kolidować z prawdziwym światem rządzonym przez Boga i kierowanym jedynie Jego wolą” (W. J. Ciszek SJ, D.L. Flaherty SJ, *On mnie prowadzi*, Warszawa 1990, s. 33-35).



Głównym zagadnieniem podjętym w artykule jest problem sakramentalności małżeństwa w aspekcie psychologicznym. Wskazuje się na to, że dotychczasowe psychologiczne ujęcia (neobehawiorystyczne, poznawcze, systemowe) były niewystarczające. Dlatego proponuje się w analizie sakramentalności małżeństwa wykorzystać główne odkrycia psychologii egzystencjalnej (fakt podmiotowości człowieka, dialogalność, poszukiwanie sensu życia, zdolność do transcendencji, poszukiwanie wartości, poczucie godności osobowej, szukanie znaczenia własnej egzystencji), której głównymi przedstawicielami są Rollo May, Erich Fromm i Victor E. Frankl. W artykule problem ujęto interdyscyplinarnie, z wykorzystaniem dorobku filozofii (Gabriel Marcel, Martin Buber, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Karol Wojtyła) oraz treści nauczania Kościoła (Jan Paweł II, Jacek Salij OP). Tylko w kontekście nauki Kościoła, chrześcijańskiej antropologii twierdzenia psychologii egzystencjalnej stają się jednoznaczne, wolne od relatywizmu, subiektywizmu i naturalizmu.

W artykule wskazano, że w świetle twierdzeń psychologii egzystencjalnej, człowiek żyje współcześnie w świecie, gdzie doświadcza zagrożenia przez brak poczucia znaczenia swojego życia (doświadcza tego przez np. demoralizację i wrogość wobec życia), przez sprowadzenie jego wartości do użyteczności funkcji, jaką pełni oraz przez samotność, przeżywaną zwłaszcza na najgłębszych poziomach doświadczania. Oczywiście człowiek nie powinien szukać małżeństwa dla pokonania tych doświadczeń (negatywnych egzystencjalnie), ale ofiarując siebie bezinteresownie i całkowicie w małżeństwie odkrywa, że niejako po drodze, ubocznie, doświadcza wolności od tych zagrożeń.

W kontekście tych bowiem zagrożeń egzystencjalnych sakrament małżeństwa ukazuje się jako doświadczenie tego, że Bóg mówi do człowieka (mężczyzny i kobiety) dokładnie coś przeciwnego: ich życie ma znaczenie (jedyne, niepowtarzalne i niezbywalne), ważny jest cały człowiek jako osoba (całość i jedność bio-psycho-duchowa), Bóg pokonuje samotność człowieka. Małżeństwo ukazuje się jako dialog Boga z człowiekiem i ludzi (kobiety i mężczyzny) między sobą. Bóg rozpoczyna ten dialog i obdarza łaską oraz zawierza sobie mężczyznę i kobietę w miłości jedynej, niepowtarzalnej i nieredukowalnej do czegokolwiek. W tym kontekście szczególnym zagrożeniem małżeńskiej wspólnoty zdają się być zaprzeczenie tej godności i sakralności małżeństwa i zakłócenia w komunikacji międzypersonalnej (tu szczególnie groźna jest postawa rozszczeniowa i mentalność antykonceptyjna). Dla odkrycia i wierności całej egzystencjalnej i teologicznej wymowie sakramentu małżeństwa koniecz-

ne jest kształtowanie w sobie postawy "być" i wierność dialogowi z Bogiem poprzez modlitwę.

### Summary

The main problem of this article is seeking for psychological aspect of the sacrament of marriage. Existential psychologists (i. e. Rollo May, Erich Fromm, Victor E. Frankl) show the lack of meaning, person seen as a function and loneliness as the main problems of modern man. In this context the sacrament of marriage is seen as a dialogue between God and man (man and woman) and between man and woman. God says by the sacrament of marriage that man's and woman's lives have an unending value (unique and unrepeatable). The sacrament of marriage is seen as an unselfish gift of God and man and woman for each other. The most dangerous for this sense and aspect of marriage is pretension attitude and disturbance of the dialogue between wife and husband (i. e. by contraception). For finding out of this, existential and religious, meaning of marriage and for life according to this sense wife and husband should be faithful in prayers and should form an existential attitude „to be”.

Ks. SZYMON BUDA

## ***ROLE PLAYING GAME.*** **WYOBRAŹNIA NIESKRĘPOWANA**

### **Wstęp**

Zagadnienie podejmowane w niniejszym artykule ma swoje źródło w zjawisku powstałym bardzo niedawno. Skrót RPG, który pojawił się w tytule, pochodzi od anglojęzycznego sformułowania Role Playing Game, co powszechnie tłumaczy się na język polski jako gra w role lub gra fabularna. Jest to rodzaj rozrywki posiadający pewne specyficzne cechy pozwalające umieścić go w szerszym prądzie zjawisk aktualnie obecnych w świecie.

Narasta ilość prac i artykułów sygnalizujących zanikanie umiejętności budowania mocnych więzi rodzinnych i społecznych<sup>1</sup>. Wynika to ze zmieniających się warunków życia. Wzrasta anonimowość, maleje poczucie przynależności do grupy, uwidacznia się brak poczucia stałości i niezmienności pewnych rzeczywistości. Skutkiem utraty trwałych odniesień jest ukształtowanie się pokolenia nie posiadającego przeszłości, korzeni i wzorców. Wyróżnić można w nim kilka charakterystycznych cech. Po pierwsze nie posiadając lub nie uznając wzorów życia, etyki czy wartości wielu poprzednich pokoleń zmuszeni są tworzyć je w ciągu jednego. Najczęściej przejawia się to w konsumpcyjnym i płytkim podejściu do życia, gdyż skoro nie ma ciągłości i stałości, nie warto w nic na dłuższą metę inwestować. Pokolenie takie w zaskakująco łatwy sposób ulega więc manipulacji i jest niestałe.

---

<sup>1</sup> Por. Bogdan Wojciszke, Wiesław Baryła, *Podglądanie zamiast przed i po*, „Charaktery”, 2001, 5, s. 12-18.

Inną konsekwencją jest utrata „umiejętności życia”. Pojęcie to rozumiem jako zdolność nawiązywania zdrowych relacji z drugim człowiekiem, akceptację swojej osoby przy równoczesnej pracy nad sobą oraz zaangażowany i pozytywny stosunek do otaczającego świata. Najistotniejszą zaś sprawą jest tutaj poczucie sensu swojego życia, jego celowości. Często umiejętność taką określa się mianem „poczucia pełni życia” występującym zwłaszcza u osób w podeszłym wieku, które mimo dostrzeganych błędów mogą patrzeć na swoje życie jak na dobrze wypełnioną misję. Umiejętność tę nabywa się zwykle poprzez obserwację poprzednich pokoleń. Gdy zabraknie więzi, następcy nie mają od kogo nauczyć się sztuki życia. Schemat zaś taki powiela się: „pokolenie bez ojców” nie staje się „pokoleniem ojców” i tak dalej.

Na temat „pokolenia bez ojców” napisano już wiele rozważań. Wymieniłem tylko kilka jego cech<sup>2</sup>. Nieumiejętność życia, brak poczucia jego sensowności i brak fascynacji nim procentuje różnymi poszukiwaniami. Często osoba taka zadawała się „namiastkami życia”, zaspakajającymi jej potrzebę relacji z drugim człowiekiem lub dającymi poczucie celu i uczestniczenia w czymś ważnym (jakaś misja, zadanie do wypełnienia). W taki właśnie sposób człowiek oddala się od rzeczywistości, gdyż „grać” jest łatwiej, przyjemniej i nie płaci się za porażki.

Brat Efraim w swoim rozważaniu na ten temat posługuje się terminem „syndromu Piotrusia Pana”. Osoba zarażona nim „odmawia doróżnienia, odrzuca rzeczywistość. (...) Piotruś Pan spotyka wroźki. (...) uczy się latać (...), zostaje stałym mieszkańcem Krainy Nigdy-Nigdy, to znaczy krainy bez przyszłości”<sup>3</sup>. Jest to pewien typ ludzi, rekrutujący się też z pośród dorosłych, którzy podświadomie odmówili doróżnienia, pozostali dziećmi, nie zgadzając się na rzeczywistość taką, jaka ona jest. Olbrzymią rolę odgrywają tu mechanizmy ucieczkowe. Osoba tworzy swój bezpieczny świat, pozbawiony ryzyka, obciążeń, trudności. Rzutuje to w oczywisty sposób na jej stosunek do innych ludzi i świata, który jawi się wówczas jako źródło zagrożenia. Człowiek ten zamyka się w swoim egoizmie, wołając pozostać w prywatnej krainie „Nigdy-Nigdy”.

Gry Fabularne jakby z definicji zaspakajają potrzeby zasygnalizowane powyżej. Powstaje jednak pytanie, czy jest to rzeczywiste ich zaspokojenie, czy raczej stworzenie swoistego „narkotyku” dającego poczucie bezpieczeństwa i „namiastki życia”. W tym drugim znaczeniu zaś mogą

---

<sup>2</sup> Por. Efraim, *Rekolekcje dla twardej głowy*, Kraków 1998.

<sup>3</sup> Tamże, s. 14.

stać się czynnikiem niepożądanym, zwłaszcza u młodzieży o nieukształtowanej w pełni osobowości.

## 1. Czym jest Role Playing Game?

Pomimo rozwoju i rosnącej popularności gier fabularnych, w Polsce zagadnienie to może być nieznane lub kojarzone niewłaściwie<sup>4</sup>. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest pewien stopień ekskluzywizmu środowiska graczy oraz fakt, że funkcjonuje ono na sposób subkultury. RPG posiada różne reprezentacje, rozpoczynając od adaptacji na komputery osobiste, rozgrywki w internecie aż po gry terenowe. Najpowszechniejszą zaś i klasyczną, rzec by można, formą są sesje przeżywanych wyobrazeniowo przygód.

Pojęciem technik role play określa się pewien rodzaj działań jednostki polegających na odgrywaniu ról. Początkiem świadomego wprowadzenia tych technik były u początku naszego wieku tzw. psychodramy – grupowe spotkania psychoterapeutyczne<sup>5</sup>. Z tego źródła wyrosło wiele późniejszych zastosowań (szkolenia jednostek paramilitarnych oraz jednostek negocjacyjnych w sytuacjach kryzysowych, kursy managerskie, itp.)<sup>6</sup>. Wszystkie one opierają się na tej samej idei: wcielania się w fikcyjne role (postacie mające swoje zadania i możliwości) i wyobrazeniowe doświadczanie, przeżywanie pewnych wydarzeń. Techniki odgrywania ról znalazły też swoje zastosowanie w edukacji.

Ostatnią zaś chronologicznie techniką role play są właśnie gry fabularne (RPG). Za początek ich formalnego istnienia przyjmuje się rok 1974 gdy ukazała się pierwsza z nich: „Dungeons & Dragons”. Związani z jej powstaniem są dwaj panowie: Gary Gygax i David L. Arneson oraz firma wydawnicza TSR<sup>7</sup>. Z przedstawionymi wyżej zastosowaniami łączy je wiele wspólnego. Przede wszystkim wcielanie się w role i przeżywanie fikcyjnych wydarzeń, później zgromadzenie uczestników zwane sesją, osoba prowadzącego – Mistrz Gry (MG), forma dialogowa, forma odgrywana na żywo, przygotowane rekwizyty oraz stworzona dokładna wizja rzeczywistości (kraje, państwa, historia, rasy, itp.), w jakiej przychodzi

<sup>4</sup> RPG często utożsamiane jest tylko i wyłącznie z grami komputerowymi lub planszowymi.

<sup>5</sup> E. Roine, *Psychodrama - O tym, jak grać główną rolę w swoim życiu*, Opole 1994.

<sup>6</sup> Por. M. Suwak, *Role-playing w mundurze, Role-playing w krawacie*, „MiM”, 1996, 11.

<sup>7</sup> Por. V. Raymond, *Prehistoria RPG*, „MiM”, 1995, 10.

uczestnikom się poruszać. W stosunku jednak do przedstawionych powyżej zastosowań istotna różnica polega na celowości tych działań. Gdy chodzi o psychodramę, do czynienia mamy z procesem terapeutycznym, leczniczym o głębokich skutkach dla psychiki. W przypadku szkoleń jest to przekaz pewnego doświadczenia, przygotowanie do sytuacji możliwych do zaistnienia w rzeczywistości. W zastosowaniach edukacyjnych odgrywanie ról jest nośnikiem, formą przekazu treści nauczania, informacji, ma cel poznawczy. Elementy te (terapeutyczny, szkoleniowy oraz edukacyjny) w RPG nie występują lub pojawiają się w śladowych ilościach. Przede wszystkim chodzi o pobudzenie emocjonalne wynikające z odgrywania pewnych postaci i przeżywanych przez nie przygód. Mimo więc zewnętrznego podobieństwa zastanowić należy się nad zagadnieniem: czy stosowanie technik role play w terapii, szkoleniach czy edukacji uprawnia praktykę gier fabularnych (zwłaszcza w formie spotykanej obecnie)?

RPG jest grą towarzyską. W rozgrywce uczestniczy zwykle od 3 do 7 osób, choć ilość nie jest limitowana. Mimo iż zasadniczo w każdej grze uczestnik identyfikuje się z jego reprezentacją (pionek, karta, itp.) warto zwrócić uwagę, że zawierają one wysoki stopień abstrakcji bohatera. Gracz nie odgrywa osoby, nie łączy go z pionkiem więzi emocjonalne. Tymczasem w klasycznym RPG nacisk położony jest właśnie na wczucie się w postać bohatera jako osoby (emocje, wybory, przeżycia, itp.). Innymi cechami charakterystycznymi wskazywanymi przez graczy są: wysoki stopień komplikacji zasad gry połączony z opisami wprowadzającymi gracza w specyficzny wyobrazeniowy świat. „«Role-playing» trudno już właściwie zmieścić w słowie «gra» – bardziej pasującym określeniem jest chyba «hobby».”<sup>8</sup> Wielu zaś graczy stawia RPG nawet na poziomie „stylu życia”, gdyż zakłada ono stałą kontynuację rozgrywki. Nie są to sporadyczne „mecze”, „partie” lecz „kampanie” ciągnące się teoretycznie bez końca.

Celem gry jest doświadczenie fantastycznych przygód w wymyślonym świecie i oderwanie się od codzienności życia. Sama rozgrywka najczęściej porównywana jest do książki pisanej przez graczy, lub do słuchowiska, gdyż większość czasu zajmują dialogi, w których MG opisuje sytuację, a gracze wyrażają swoje decyzje, plany. Stąd podkreśla się w RPG nadrzędną rolę wyobraźni i umiejętność wejścia w rolę. „Dopiero, gdy zagrałem pierwszy raz, zrozumiałem, że to wszystko dzieje się w naszej wyobraźni, a grając czasem trudno nam odróżnić nasze imaginacje od rzeczywistości. To tak jak podczas czytania książki, (...) tylko, że to

---

<sup>8</sup> D. J. Toruń, *Pierwsze wejście „role playing games”*, „Fantastyka”, 1984, 10, s. 64.

grający są autorami powieści”<sup>9</sup>. Forma taka przywodzi na myśl pewnego rodzaju grę aktorską - teatr, nie jest tak jednak w pełnym znaczeniu tego słowa. Aktor odgrywając rolę, wczuwa się w postać bohatera, lecz jego gra pozbawiona jest elementu decyzyjnego. Natomiast w grze fabularnej istnieje oczywiście ogólny zarys akcji, lecz realizację określonego zadania pozostawiono bohaterom. Tak więc postać, na każdym kroku podejmując decyzje, staje się nie tylko aktorem lecz jakby reżyserem odgrywanej przygody. Zważywszy natomiast na ideę utożsamiania się gracza z bohaterem, to gracz właśnie jest podmiotem wszystkich aktów woli spełnianych podczas rozgrywki.

Co do struktury daje się w RPG wyróżnić dwie zasadnicze części. Z jednej strony składają się one z całego zestawu reguł, przepisów, podręczników itp., czyli całej strony technicznej zwanej mechaniką gry. Z drugiej zaś każda z nich oferuje graczowi pewną wizję rzeczywistości, uniwersum, konwencję świata, w którym gracz się porusza. Te dwie płaszczyzny rozwijają się, przenikają i uzupełniają.

Objętość artykułu nie pozwala na szerokie ujęcie wszystkich wiążących się z tematem zagadnień. Dlatego też skoncentruję się na kilku wybranych.

### **1.1. Identyfikacja osobowa i kształtowanie relacji z rzeczywistością a RPG**

Każdy etap rozwojowy niesie ze sobą możliwość zaburzeń osobowości innego typu. Najczęstszy wiek graczy to okres dojrzewania, który „niesie groźbę zaburzeń dotyczących poczucia własnej idyncyzości osobowej”<sup>10</sup>. Zaburzenia mogą pojawić się na płaszczyźnie zgodności posiadanej roli z wyobrażeniami o sobie lub z komplementarnością względem innych ról w grupie. Dorastający człowiek potrzebuje pozytywnego ustosunkowania do samego siebie oraz akceptacji swej osoby w grupie. Poszukuje też odpowiedzi na pytanie: „kim jestem i jakie są moje zadania?” Wymaga to od niego dużego wysiłku w pracy nad sobą oraz swoją aktywnością w grupie.

W okresie dojrzewania często dochodzi na tym polu do frustracji i to pojmowanej nie tyle jako poważne zaburzenie psychiczne, co raczej jako dosyć często występujący czasowy kryzys. Nastolatek nie akceptując swej

---

<sup>9</sup> P. Montwiłł, *Co to jest RPG*, „Magazyn Internetowy Inkluz”, 1999, 1 ([www.inkluz.alpha.pl](http://www.inkluz.alpha.pl)), 22. XII 1999).

<sup>10</sup> M. Chłopkiewicz, *Osobowość dzieci i młodzieży – rozwój i patologia*, Warszawa 1980., s. 240.

osoby lub, nie czując akceptacji otoczenia, szuka wyjścia w agresji (włącznie z autoagresją), bądź w ucieczce. Polega ona na tworzeniu swego wyidealizowanego obrazu, kreowaniu się na kogoś, kto w jego oczach jest atrakcyjny. W ten sposób stara się kompensować swoje braki (nawet te istniejące tylko w jego fantazji). „Proces kompensacji płynie z rozczarowania nad sobą, ze stwierdzenia, że coś w nas nie pasuje do wymarzonego ideału. Wynikiem takiego doznania może być podjęcie starań, aby przesłonić, zastąpić czymś innym dostrzeżone u siebie braki”<sup>11</sup>. Może robić to na wiele sposobów. W poniższym jednak rozważaniu zajmę się tym zagadnieniem w aspekcie praktykowania RPG.

Gry fabularne z natury swojej wychodzą naprzeciw tego rodzaju praktykom, gdyż z definicji są sztuką wcielania się w wykreowane przez siebie postacie. Tym bardziej, że ukazujące się obecnie najnowsze systemy narracyjne (storytelling) szczególnie podkreślają ten właśnie aspekt.

Na tym tle zachęca się do grania w jednym z artykułów MiMa: w grze „z przeciętnego, szarego człowieka można przemienić się w bohatera (...). W osobach nieśmiałych wzorzec postępowania w takim dziwnym świecie rozbudza odwagę, bowiem żadna czynność, nawet najbardziej banalna, nie może narazić ich na śmieszność, czego obawiają się w świecie rzeczywistym. Któż bowiem ośmieliłby się jawnie nosić miecz lub topór na normalnej ulicy, kto byłby dumny ze swego niskiego wzrostu – w innej rzeczywistości można czuć się swobodniej i nabierać odwagi we własne siły. Po zakończeniu rozgrywki można spokojnie powrócić do normalnego życia, a w pamięci zostaną czyny jakich dokonało się będąc zupełnie innym człowiekiem. (...) Tutaj można zapomnieć o swoich kompleksach, przekształcając się np. z niepozornego chudzielca w silnego, dobrze zbudowanego krasnoluda, z niezdarne grubasa w wysmukłego elfa. Czy każdy z nas nie miał kiedyś ochoty stać się kimś zupełnie innym? Urzeczywistniając swoje marzenia można chociaż na chwilę pozbyć się kompleksów, o których istnieniu niekiedy nie mamy pojęcia, bowiem ukryte są głęboko w naszej podświadomości. (...) Wraz z upływem czasu może się zdarzyć, że człowiek, który w grze definitywnie zmienia swoją osobowość, przenosi pewne jej fragmenty do rzeczywistości. Jego osobowość ulega dzięki temu korzystnym zmianom, pozwalającym na odbieranie otaczającego świata w zupełnie innych kategoriach”<sup>12</sup>.

Nie podzielam optymizmu autora powyższego artykułu co do pozytywnych zmian osobowości, następujących wskutek praktykowania RPG.

---

<sup>11</sup> S. Olejnik ks., *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1998, s. 349.

<sup>12</sup> M. Carlos, *Wpływ role-playing na zmiany w psychice*, „MiM”, 1993, 2, s. 4.



Pomijając jakość treści, sytuacji i decyzji podejmowanych przez gracza w trakcie rozgrywki oraz ich wpływu na kształtowanie się osobowości, gra w takim ujęciu staje się czynnikiem kompensującym negatywny obraz siebie. Gracz tworzy iluzję życia, osobowości jaką chciałby się stać. Zaprzestaje wówczas rzeczywistej pracy nad sobą (która jest trudna) na rzecz łatwiejszego i przyjemniejszego „wcielania się” w atrakcyjne postacie fikcyjne. Jak stwierdza autor, o ujawniających się wówczas kompleksach można w grze „choć na chwilę” zapomnieć. Przypomina to postawę alkoholika, uciekającego od problemów w alkohol. To jednak, jak wiadomo, niczego nie rozwiązuje, a raczej jeszcze pogłębia problemy. Powstanie podobnego mechanizmu sugeruję w przypadku RPG. Trudności z samoakceptacją (lub akceptacją ze strony innych), których rozładowanie ukierunkowane jest na ucieczkę w stronę wyobraźniowej kompensacji nie tylko nie są rozwiązywane lecz tworząc niedoścignione ideały mogą pogłębić problem. Koło się zamyka. Stąd prowadzi już prosta droga do ukształtowania się tożsamości negatywnej, czyli braku akceptacji swojej osoby.

Praktykowanie RPG nie daje też młodemu człowiekowi odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?” Nie poszukuje on w normalny sposób swego miejsca w świecie, w społeczeństwie, gdyż potrzebę tę zaspokaja wyobraźniowo w grze, gdzie jest to prostsze i przyjemniejsze. Kształtuje to określone postawy wobec życia, które mogą przejawiać się trudnościami w przystosowaniu do życia społecznego.

Gdy uprzytomnimy sobie zaś związek RPG z metodami psychodramy, okaże się, jak silny i destrukcyjny wpływ może wywierać ono na kształtującą się osobowość. „W przypadkach ekstremalnych rola psychodramatyczna może być tak silna, że zaczyna u danej osoby żyć własnym życiem. (...) Staje się to chorobliwe, gdy role psychodramatyczne zdobędą kontrolę nad umysłem danej osoby. Jednostka zostanie zdominowana przez halucynacje, przez zjawiska zewnętrzne lub też zamknie się w swym własnym świecie i będzie tam pędzić samotny żywot w towarzystwie twórców swej fantazji”<sup>13</sup>. Oczywiście przedstawiony tu przykład jest pewnym ekstremum, uwidacznia się w tak skrajnej formie jedynie u osób z zaburzeniami lub ewidentnie podatnych na tego typu wpływy. Niemniej jednak stwierdzić należy, że te same mechanizmy, mimo iż na zewnątrz nie ujawnione, przebiegają w psychice każdego gracza. Kształtują one postawę nieakceptacji pewnych swoich cech, które gracz rekompensuje w grze rezygnując z pracy nad sobą. Tego typu ucieczki to jedne

---

<sup>13</sup> E. Roine, *Psychodrama - O tym, jak grać główną rolę w swoim życiu*, dz. cyt., s. 55-56.

z mechanizmów obronnych, których występowanie jest w zasadzie normalne, lecz gdy są nadużywane, „hamują rozwój psychiczny, (...) upośledzają umiejętność wglądu w siebie”<sup>14</sup>. Człowiek nadmiernie stosujący te mechanizmy obronne nie jest zdolny do realnej samooceny.

Stwierdzam więc na podstawie powyższego rozważania, że gry fabularne mogą stać się czynnikiem zakłócającym prawidłowy rozwój osobowości w zakresie identyfikacji osobowej oraz kształtowania się pozytywnego obrazu siebie.

Z powyższymi rozważaniami blisko związane jest zagadnienie stosunku do rzeczywistości. Psycholodzy podkreślają, że im dziecko ma większe zaufanie do siebie, im bardziej czuje się akceptowane i postrzega siebie jako kogoś wartościowego, tym większą ma skłonność do akceptowania innych i rzeczywistości, w której żyje. Funkcjonuje to też zwrotnie, im bardziej postrzega rzeczywistość jako coś pozytywnego, tym łatwiej odnaleźć mu w niej swoje miejsce, przyjąć rolę społeczną i zintegrować się psychicznie.

Rzeczywistość zewnętrzna pełni więc w rozwoju osobowości bardzo ważną rolę. „Stanowi ona dla człowieka źródło bodźców nie tylko potrzebnych co niezbędnych dla psychicznego zdrowia człowieka. Jest zarówno źródłem informacji dla struktur poznawczych, doznań sensoryczno-motorycznych, kopalnią wartości, źródłem motywacji, granic postępowania. Zawiera w sobie wszystkie elementy niezbędne do ukształtowania się wszystkich elementów osobowości”<sup>15</sup>.

Przy omawianiu wpływu rzeczywistości należy zwrócić uwagę na fakt, iż na świat dziecka składają się elementy przyrodnicze i społeczno-kulturalne (język, wiedza, sztuka, obyczaje, prawo, normy moralne). Najistotniejsze jednak w procesie kształtowania osobowości są relacje osobowe z innymi ludźmi. Dzięki nim dziecko „ma możliwość totalnego wyrażenia swojego człowieczeństwa i pełnej realizacji osobowości”<sup>16</sup>. Ogromną rolę spełnia tu środowisko rodzinne i zakorzenienie dziecka w nim. Działają tu procesy empatii, identyfikacji, naśladownictwa pozwalające odzwierciedlić w kształtującej się osobowości dziecka osobowość dojrzałą. Również wymagania (połączone z systemem kar i nagród) stawiane mu w tym procesie angażują go i uruchamiają nowe możliwości. To wszystko pomaga dziecku odnaleźć się w otaczającym go świecie.

---

<sup>14</sup> S. Siek, *Osobowość*, Warszawa 1982, s. 554-556.

<sup>15</sup> M. Chłopkiewicz, *Osobowość dzieci i młodzieży – rozwój i patologia*, dz. cyt., s. 169.

<sup>16</sup> Tamże, s. 175.

D.W. Winnicott oraz H. Walder wskazują, że „zasadnicze źródło anomalii zachowania stanowi przede wszystkim zaburzenie obiektywizmu w relacji ze światem, zakłócenie procesu rozwoju funkcji realności, własnej jedności i proporcji obiektywnego i subiektywnego świata”<sup>17</sup>. Kiedy surowa rzeczywistość ogranicza w jakiś sposób pragnienia dziecka, uruchamia ono pewne mechanizmy obronne, które mają je bronić przed przykrymi frustracjami. Jedną z ich form znajdziemy w projekcjach mitów i baśni. Jesteśmy słabi wobec realnego świata, za to w baśniach bohaterowie są olbrzymami, silni, niezwyciężeni. Jesteśmy ograniczeni czasem i przestrzenią, za to w baśniach bohaterowie są wiecznie młodzi, mogą pojawiać się jednocześnie w kilku miejscach, znają przeszłość i przyszłość. W życiu codziennym materia stawia nam opór, w baśniach bohaterowie latają, przenikają ściany, za pomocą słów sprowadzają to, czego pragną”<sup>18</sup>.

Jakby do definicji RPG należy tworzenie fantastycznych światów alternatywnych<sup>19</sup>. „Gry role-playing, cieszące się olbrzymią popularnością w krajach zachodnich, znalazły podatny grunt także i w naszym regionie. Być może powodem tego jest fakt, że kreują one światy odmienne od naszej szarej rzeczywistości”<sup>20</sup>. Te wyobrazeniowe konstrukcje stają wówczas jakby w opozycji do rzeczywistości. Tymczasem jedną z cech dojrzałości jest uregulowanie relacji ze światem zewnętrznym, ze szczególnym ukierunkowaniem na społeczeństwo, jego wymagania, sytuacje życiowe. Powinno to doprowadzić do twórczego i pozytywnego zaangażowania się w przetwarzanie świata (nauka, stowarzyszenia, praca, rodzina itp.).

Nierzadko nastolatek spotyka się na tym polu z trudnościami i problemami, które musi rozwiązać. Nie jest to łatwe, obciążeń jest wiele (szkoła, dom, środowisko), co powoduje częste popadanie w konflikty. Podejmowanie tych wezwań jest postawą właściwą. Zdarza się jednak, że nie radząc sobie z rzeczywistością odrzuca ją, ucieka szukając rekompensaty gdzie indziej (alkohol, hazard, złe towarzystwo). Postawa taka przejawia się zamknięciem, lękiem przed zaangażowaniem. Świat może wówczas zacząć jawić się jako źródło zagrożenia zamiast, jak powinno być, jako zadanie do wypełnienia.

RPG wraz ze swoją zachęcającą ofertą fantastycznych światów może również stać się drogą ucieczki od problemów rzeczywistych, których w tym okresie nie brakuje. Kształtuje ono określoną wizję świata rzeczywistego – jest on nieciekawym, nie warto się w niego angażować. Tworzy

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 296.

<sup>18</sup> S. Siek, *Osobowość*, dz. cyt., s. 423.

<sup>19</sup> Por. J. Brzeziński, *Prezentacja świata*, „MiM”, 1994, 4.

<sup>20</sup> M. Carlos, *Wpływ role-playing na zmiany w psychice*, art. cyt., s. 4.

się wówczas błędne koło: młody człowiek mając trudności z przeżywaniem świata rzeczywistego ucieka w fantastyczne i łatwiejsze wyobrażenia (np. gry komputerowe, a w tym przypadku RPG). Te wzmacniają w nim postawę ucieczkową poprzez pozytywne pobudzenie emocjonalne wywołane atrakcyjnymi przygodami w świecie gry. Świat jawi się wówczas jako jeszcze mniej atrakcyjny i koło zamyka się. Oczywiście, nie chodzi tutaj o stwierdzenie, iż każdy gracz żyje tylko nocą, ucieka od ludzi i nienawidzi świata. Chodzi raczej o fakt kształtowania pewnego światopoglądu, postawy czy opinii o świecie rzeczywistym. W konsekwencji zaś o postępowanie kierowane taką wizją, pewną obojętnością na świat, brak zaangażowania.

Zwracam też uwagę, że w wieku, o jakim mówimy, gracze „trudno jeszcze rozróżnić to, co rzeczywiste od tego, co fikcyjne”<sup>21</sup>. Dzieci bardzo długo wierzą w realne istnienie bohaterów bajek. Podobnie gracz angażujący się całym sobą może odbierać wydarzenia z gry jako „dziejące się naprawdę”. Ekstremalnym oczywiście przykładem takiego przeniesienia jest jedno z doniesień prasowych:

„Oparta na fantazji intensywna gra między dwoma kilkunastoletnimi braćmi zakończyła się fatalnie: jeden drugiego zabił pistoletem znalezionym w domu. Detektyw Jerry Harris z biura śledczego policji w Oakland, wydziału zabójstw, powiedział podczas tego weekendu, że zastrzelenie Juana DeCarlos Kimbrought, lat 14, przez jego 15-letniego brata Antoniego w Nowym Jorku zostało uznane za wypadek.

Bracia grali w „Dungeons & Dragons”, fantastyczną grę, której akcja rozgrywa się w średniowieczu i która związana jest z odgrywaniem ról i magią. Juan przyjął rolę „mistrza jaskini”, potężnej jednostki kierującej grą. Śledztwo wykazało, że Juan okrył swojego bohatera niezniszczalnym płaszczem i nakazał bratu, by wypróbował osłaniającą moc tego płaszcza przy pomocy pistoletu”<sup>22</sup>.

Wzmacnia to jeszcze fakt, że większość gier „opiera się na pochodzącym z kręgów ideologii New Age przekonaniu, że to «człowiek tworzy rzeczywistość», że rzeczywistość nie jest niczym innym jak wytworem naszej myśli, naszej wyobraźni”<sup>23</sup>. Taką postawę pomieszania rzeczywistości z fikcją przy ukierunkowaniu na tą drugą możemy spotkać w wielu

---

<sup>21</sup> M. Gołębiowski i B. Grulkowski ks., *Grać czy nie grać?*, „Dziennik Bałtycki”, z dn. 3 VI 1996.

<sup>22</sup> *Los Angeles Times*, Los Angeles 7 I 1984, w: J. J. Steffon ks., *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków 1997, s. 60.

<sup>23</sup> M. Gołębiowski i B. Grulkowski ks., *Grać czy nie grać?*, art. cyt., s. 24.

wypowiedziach, np.: „Często zadawałam sobie pytanie czy gry Role Playing są sposobem na oderwanie się od rzeczywistości, czy też wręcz przeciwnie, życie jest krótką, konieczną niestety, przerwą pomiędzy kolejnymi sesjami. Zasadniczo wydaje mi się, że oba powyższe przypadki są jednakowo prawdopodobne, a zaistnienie któregośkolwiek z nich jest uzależnione tylko i wyłącznie od faktu, czy bardziej angażujemy się w życie, czy też w postać, którą akuratnie odgrywamy. Przygody naszej postaci są niewątpliwie dużo barwniejsze od szarej rzeczywistości, toteż taka identyfikacja wydaje się być zdecydowanie bardziej atrakcyjna”<sup>24</sup>.

Omówiwszy szerzej zagadnienie zakwestionowania rzeczywistości, zwrócę też uwagę na kilka cech świata gry, które gracz może przenosić na rzeczywistość. Percepcję dziecka w interesującym nas wieku można określić jako aspektową i wycinkową. Sprawia ona, że pewne elementy gry postrzegane są jako uniwersalne i realnie istniejące. Kształtuje to wypaczony obraz świata i społeczeństwa, a w konsekwencji niewłaściwe wobec niego postawy. Zwróćmy uwagę na narastający w prezentowanych grach mrok, ponurość, nastrój grozy (oferta gier typu: dark fantasy, dark future jest coraz bogatsza).

Pierwszą jest wizja świata zagrażającego, w którym niebezpieczeństwo czai się na każdym kroku, gdzie „nawet tak prosta czynność jak otwarcie drzwi zmusza do myślenia: czy za nimi nie czai się ktoś wrogo usposobiony? Czy przypadkiem nie są one pułapką? Znalezienie odpowiedzi wymaga od gracza analizy sytuacji, odpowiedzi na pytanie «Czy w miejscu, w którym się znajduję mogę spotkać wrogów?»»<sup>25</sup>. Gdy zostaje ona przeniesiona i rozszerzona na świat rzeczywisty, w dziecku formuje się postawa lękowa wobec świata. Ponadto interpretacja świata gry w kategoriach walki o przetrwanie, prawa silniejszego często jest przenoszona na relacje rodzinne czy koleżeńskie.

Kolejnym problemem jest kształtowanie przekonania, że nic, względnie niewiele ode mnie zależy, że jestem igraszką większych i niezrozumiałych sił (fatum, los, przypadek, bogowie, rzut kostką, MG). Ukształtowanie takiej postawy może być spowodowane sposobem prowadzeniem gry, gdzie MG, kierujący się często tajnymi dla gracza regułami, decyduje o jego losie, śmierci. Gracz ma poczucie bycia prowadzonym, zapadające decyzje są dla niego często niezrozumiałe i nieuzasadnione, lecz musi się im poddać. „Ma poczucie bycia pionkiem w grze, kimś, kto nic nie może w swoim losie zmienić, kto nie może uniknąć przeznaczenia,

<sup>24</sup> [www.callisto.krakow.pl/kai/la/](http://www.callisto.krakow.pl/kai/la/), z dnia 20 V 2000.

<sup>25</sup> M. Carlos, *Wpływ role-playing na zmiany w psychice*, art. cyt., s. 4.

ma poczucie bycia kimś od kogo nic nie zależy. Wobec tego nie warto się starać<sup>26</sup>. Potwierdzenia takiej postawy szuka często w rzeczywistości: rodzice go nie rozumieją (dlaczego?), w szkole złe oceny (nie wie skąd?), dziewczyna go rzuciła (choć się starał). Wówczas „reka przeznaczenia” staje się czymś realnym. Może też zadziałać mechanizm odwrotny, gdy gra jest potwierdzeniem odbieranej przez niego bezsensownej rzeczywistości. Potwierdzeniem o tyle atrakcyjnym, że ma choć poczucie uczestniczenia w czymś ważnym (wyprawa, misja itp.). „I to jest chyba najgroźniejszy skutek tego typu gier: utrata poczucia sensu i wartości własnego (a tym samym i innych ludzi) życia, ucieczka, poczucie bezradności i bycia przedmiotem gry tajemnych, pełnych grozy, niezrozumiałych sił i przeznaczeń”<sup>27</sup>.

Gra wyobrażeniowa nie zamyka się ponadto tylko w sferze fantazji. Jak piszą sami gracze, wydarzenie śmierci czy niepowodzenia wywołuje jak najbardziej rzeczywiste uczucia, z gatunku tych raczej negatywnych. Uczucia zaś nie pozostają bez wpływu na życie gracza. Psychika wiąże je z konkretnymi wydarzeniami, decyzjami. Kolejnym problemem jest zakorzenienie w czasie, które jest rozwojowo konieczne. Tymczasem większość bohaterów to postacie bez przeszłości, rodziny, historii. Poruszające się też w nieokreślonym czasie, jakby poza historią. Następną wadę stanowią uproszczenia osobowościowe bohaterów. Gry takie, zajmując wiele godzin, powinny rekompensować zużywany w ten sposób czas. W tym wypadku jednak nie wypełniają luki spowodowanej brakiem pełnych relacji społecznych. Nawet grupa graczy wcielających się w fikcyjne osobowości nie jest w stanie zaspokoić tej potrzeby. Również odgrywanie bohatera nie zaspakaja potrzeb relacji z inną osobą.

Gry fabularne wraz ze swoją ofertą atrakcyjnych światów mogą powodować ukształtowanie się postawy niezaangażowania wobec „nieciekawego i szarego” świata realnego. Ułatwia to fakt, iż większość graczy znajduje się w wieku tworzenia osobistego do niego odniesienia, czemu zwykle towarzyszą trudności i konflikty. Jest to więc jedna z form ucieczki. Ponadto uniwersa gier zarówno od strony mechaniki jak i wizji niosą w sobie pewne negatywne koncepcje rzeczywistości, które nastolatek może przenosić do swego światopoglądu.

---

<sup>26</sup> M. Gołębiowski i B. Grulkowski ks., *Grać czy nie grać?*, art. cyt., s. 24.

<sup>27</sup> Tamże.

## 1.2. Aspekt wychowawczy RPG

Media są nośnikami treści, które kształtują ich odbiorcę. Zarówno TV, gry komputerowe i RPG często są przesycone obrazami moralnie szkodliwymi, przedstawiając zło jako coś pozytywnego. „Pod wpływem niekorzystnych warunków wychowawczych może dojść do wypaczenia sumienia”<sup>28</sup> i jego błędnego ukształtowania. Tymczasem wychowanie sumienia „jest zadaniem całego życia. Od najmłodszych lat wprowadza ono dziecko w poznawanie i praktykowanie prawa wewnętrznego”<sup>29</sup>. Z zagadnieniem tym łączy się też pojęcie wrażliwości moralnej. Rozumiemy przez nią zdolność do dostrzegania dobra i zła oraz umiejętność oceniania zachowań z punktu widzenia moralnego i adekwatnego reagowania na przejawy zła i dobra w konkretnych sytuacjach.

Istnieją różne stopnie wrażliwości moralnej. Jej obniżenie to niewrażliwość na bodźce moralne, na przejawy dobra i zła w otoczeniu. Składa się na nią zasób pojęć moralnych, przeżycia emocjonalne i nabyte przyzwyczajenia. Może zostać osłabiona w wyniku wielokrotnego stykania się z doświadczeniami silnie pobudzającymi. Częste zaś postępowanie niezgodne z normami moralnymi, osłabia reagowanie na nie skrucą. „Prawdopodobnie wielokrotne dokonywanie czynów agresywnych bez poczucia winy za nie - gdyż wykonywane są „na niby” - powoduje zatarcie granic między dobrem a złem, a przez to zmniejszenie wrażliwości moralnej”<sup>30</sup>.

W RPG właśnie gracz dokonuje wielu czynów „na niby”. Odgrywane sceny walk, zabójstw, gwałtów, kradzieży itp. w atmosferze zabawy odwrażliwiają moralnie na tego typu zachowania. Ponadto samo odgrywanie postaci: złodzieja, zabójcy, ladacznicy nie pozostaje bez śladu w kształtującej się psychice dziecka. Zwłaszcza, gdy uwypuklimy postulat, że „gracz, który wczuwa się w osobowość swego bohatera odgrywa jego psychikę, wobec czego jego myśli są myślami bohatera”<sup>31</sup>. Młody człowiek przeżywa wartości prezentowane przez swoją postać, utożsamia się z nimi.

Tworzeniu nawyków i wad, czyli skłonności i łatwości do wykonywania czynów moralnie złych, sprzyjają też odnoszone dzięki nim w grze korzyści lub pozór konieczności, by przeżyć (wygrać). Na przykład gracz,

---

<sup>28</sup> S. Olejnik ks., *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 254.

<sup>29</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, s. 420.

<sup>30</sup> M. Braun-Gałkowska i I. Ulfik, *Zabawa w zabijanie*, Warszawa 2000, s. 18.

<sup>31</sup> J. Brzeziński, *I bądź tu mądry... czyli rozważania o inteligencji*, „MiM”, 1994, 7, s. 21.

który co sesję zabija kilkunastu przeciwników zdobywając przy tym skarby i rozwijając postać, po pewnym czasie dochodzi do wniosku, że jest jakby zobligowany do tego typu postępowania i wobec tego jest ono dobrym lub koniecznym.

W aspekcie wychowawczym rolę odgrywa też rozwój uczuć, które same w sobie nie są ani złe, ani dobre. „Nabierają one wartości moralnej w takiej mierze, w jakiej faktycznie zależą od rozumu i od woli (...) Doskonałość dobra moralnego lub ludzkiego wymaga, by rozum kierował uczuciami”<sup>32</sup>. RPG charakteryzuje się mocnym pobudzeniem emocjonalnym związanym z wykonywanymi w grze działaniami. Są to uczucia pierwotne, np.: gniew, strach. Stąd też potężna jest siła ich oddziaływania i łatwo ulegają generalizacji i przenoszeniu na rzeczywistość. Rozwiązaniem nie jest ich tłumienie (*apatheia*), lecz umiejętność kierowania i ich świadomość. „Rozwój duchowy oznacza (...) uwolnienie się od dominacji uczuć pierwotnych. Jest to sprawa wychowania uczuć, porządkowania ich działań, poddania ich kierownictwu rozumu”<sup>33</sup>. Pożądanym kierunkiem rozwojowym jest przekształcanie uczuć od egocentrycznych do wyższych, społecznych, estetycznych i religijnych. W grach fabularnych celem jest jednak pobudzenie emocjonalne o charakterze pierwotnym, bezrefleksyjne, co nie prowadzi do prawidłowego rozwoju uczuciowego.

Oczywiście jest, że przy błędnie ukształtowanym sumieniu człowiek nie ponosi pełnej odpowiedzialności za swoje czyny. Odpowiada jednak za sam fakt, iż pozwolił je błędnie ukształtować, gdy zależało to od niego. RPG w formie spotykanej obecnie nie służy właściwemu rozwojowi sumienia i uczuć.

---

<sup>32</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 417.

<sup>33</sup> S. Olejnik ks., *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 356.



### 1.3. Koncepcja „dobra” i „zła” w RPG

RPG swoje korzenie wywodzi z literatury fantasy, gdzie głównym motywem przewodnim jest właśnie walka „dobra” ze „złem”<sup>34</sup>. W Grach Fabularnych nie stanowią one jednak wartości moralnych postępowania. Są spersonifikowane i ukryte są pod postacią charakteru postaci (bohaterowie dobrzy i źli). Implikuje to specyficzne sposoby zachowania (postać dobre zwalczają złe).

Gracz tworząc nową postać określa jej charakter. Należy tutaj wspomnieć, że polskie słowo „charakter” nie oddaje dokładnie używanego tu oryginalnie w języku angielskim *alignment*, czyli wyrównanie, ustawienie. Pojęcie to w RPG „określa odniesienie postaci do podstawowych mocy uniwersum - Dobra i Zła, czy też Prawa i Chaosu”<sup>35</sup>. Jest to model stworzony dla AD&D lecz pojawiający się często w innych systemach. Charakter określają dwa kryteria: moralność i praworządność. Pierwsze „umiejscawia bohaterów gdzieś pośród trwającego konfliktu sił dobra i zła”<sup>36</sup> określając postać jako dobrą, neutralną lub złą. Drugie kryterium realizujemy poprzez określenie stosunku bohatera do prawa jako postać: praworządna, neutralna lub chaotyczna. Daje to ostatecznie dziewięć kombinacji do dyspozycji gracza. W nowszych systemach sprawa charakteru została zmodyfikowana, jednak ciągle postać można kwalifikować jako „złą” lub „dobrą”. Jednak charakter w dokładnym rozumieniu tego słowa (np. złośliwość, koleżeństwo, wybuchowość itp.) zależy w praktyce od samego gracza i jego inwencji.

Wartości „dobra” i „zła” zostały więc uproszczone i spersonifikowane. Spotykamy w fantastycznych światach reprezentantów „zła absolutnego” i ambiwalentnie „potężnych dobroczyńców” i to najczęściej w formach zmaterializowanych (możliwość fizycznej walki z bóstwami czy demonami). Gracz staje się jakby przedstawicielem jednej z równorzędnych sił zwanych „dobrem” lub „złem”.

Główną więc różnicą w pojmowaniu „dobra i zła” jest fakt, iż jakość moralna czynu popełnianego przez postać jest zależna i klasyfikowana według jej charakteru. Oznacza to, że postać „dobra” walcząca ze „złą” pozostaje nadal „dobrą”, mimo iż w walce tej najczęściej posługuje się takimi samymi metodami jak „zła”. „Podczas gdy ci niegodziwi czarodzieje

---

<sup>34</sup> Por. R. Gołaś, *Gry fantastyczne, niewinne igraszki wyobraźni?*, „Nie z tej ziemi”, 1998, 9.

<sup>35</sup> J. Brzeziński, *Charakter postaci a specyfika sytuacji w RPG*, art. cyt., s. 5.

<sup>36</sup> A. Marciniak, *Advanced Dungeons & Dragons*, „MiM”, 1994, 3, s. 35.

mają do wyboru dziesiątki dróg, prowadzących do pomnożenia własnego majątku, dobrym czarodziejom (to znaczy takim, którzy mają dobry charakter) pozostaje właściwie jedyna sensowna możliwość. Mogą wzbogacić się, pokonując złych magów i przejmując ich własność. Takie działanie jest bardzo korzystne i nie można mu nic zarzucić z moralnego punktu widzenia<sup>37</sup> – to powszechna wśród graczy opinia na temat dobra moralnego. Wartość moralna czynu została odłączona od kryteriów obiektywnych dobra lub zła. Przestała liczyć się sama kategoria czynu i okoliczności jego wykonania, przy uwypukleniu znaczenia intencji. Znaczy to, że czyn staje się dobry jeśli wykonuje go postać „dobra” z intencją pokonania postaci „złej”<sup>38</sup>. Zresztą gracz jest zachęcany do wcielania się wprost w postacie „złe”. „Zło często zwycięża, toteż gracze RPG chętnie wcielają się w złych bohaterów”<sup>39</sup>.

Obowiązuje więc zasada, że „cel uświęca środki”. Elementem wartościującym najczęściej jest aspekt praktyczny, czy dane działanie się opłaca. Gracz w ramach konkretnej przygody wielokrotnie podejmuje decyzje typu: zabijam, by pomścić krzywdę, przeżyć, zdobyć skarb itp. Daje to pozór prawości, usprawiedliwienie dla aktów niemoralnych wykonywanych przez postacie z „usprawiedliwionych” powodów. „Przemoc dokonywana w grach nie jest karana, a przeciwnie, nagradzana poczuciem sukcesu. Często jest także usprawiedliwiana tym, że walka toczy się w «słusznej sprawie», chociaż są także takie gry, w których gracz może wybierać czy będzie walczyć po stronie dobra, czy zła, a nawet takie, gdzie z założenia gracz jest istotą złą, walczącą z dobrem”<sup>40</sup>.

Tak więc „dobra” i „zła” przestały być w RPG obiektywnymi moralnymi kategoriami czynów bohatera. Stały się reprezentacjami pewnych sił „dobra” i „zła”, pomiędzy którymi toczy się nieustanna walka, pośród której gracz został zawieszony i musi opowiedzieć się po jednej ze stron. Czyny postaci przestały być oceniane ze względu na ich przedmiot, intencję i okoliczności. Podstawą ich oceny stała się sama intencja gracza, motyw działania. Dodatkowo zaciemnieniu sądu moralnego posłużyło powszechne wprowadzenie zasady celu uświęcającego środki.

<sup>37</sup> M. Kocuj, *Oblicza magii*, „MiM”, 1995, 3, s. 24.

<sup>38</sup> Na przykład: Drużyna wyróżnęła oddział strażników broniących wejścia do zamku złego maga – jest to czyn klasyfikowany w grze jako dobry, chwalebny, a nawet konieczny.

<sup>39</sup> R. Gołaś, *Gry fantastyczne, niewinne igraszki wyobraźni?*, art. cyt., s. 11.

<sup>40</sup> M. Braun-Gałkowska i I. Ulfik, *Zabawa w zabijanie*, dz. cyt., s. 154.

#### 1.4. Czyny symboliczne

Najprostszym sposobem oceny czynu jest obserwacja jego realnego wykonania. Wartości czynów zewnętrznych nie należy lekceważyć, gdyż wypływają one z cielesno-duchowej natury człowieka. Należy jednak pamiętać, że kwalifikacje moralne przysługują im jakby wtórnie, ponieważ są tylko uzewnętrznieniem wolnych decyzji ludzkich. „Słusznie więc sprowadza się dobroć lub złość moralną do dziedziny woli i mówi się o «dobrej» lub «złej» woli ludzkiej jako czynnika istotnym w porządku moralności”<sup>41</sup>. Źródłem więc działania jest wola, a ostatecznie osoba. Wolność wewnętrzna stwierdza w człowieku możliwość wolnego wybierania, szczególnie w zakresie dobra lub zła. Istotną więc wartość moralną ludzkiego czynu leży w decyzjach, czyli aktach wewnętrznych i to niezależnie od tego, czy do danego czynu doszło zewnętrznie.

Na uwagę zasługuje tu nauka Pana Jezusa o odpowiedzialności moralnej w przypadku decyzji wyobrazeniowej, podjętej lecz nie wykonanej: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! a Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 27-28)<sup>42</sup>.

Tak jak w przypadku gier komputerowych, w RPG dochodzi do praktykowania tzw. „przemocy symbolicznej”<sup>43</sup>. Przy założeniu, że następuje głęboka identyfikacja bohatera z graczem, wnioskiem logicznym jest to, iż gracz właśnie jest autorem aktów moralnych i to on głęboko (tak jak się wczuwa w odgrywaną postać) je przeżywa. Sam podejmuje decyzje i wykonuje je w sposób symboliczny. „To, że człowiek odpowiada moralnie za czyn, znaczy, że można mu go przypisać jako sprawcy”<sup>44</sup>. w tym kontekście pojawia się kwestia odpowiedzialności moralnej (pomijam aspekt wychowawczo-rozwojowy) za czyny moralnie złe podejmowane symbolicznie i wyobrazeniowo w RPG, przy rzeczywistym akcie woli gracza i świadomości kwalifikacji moralnej danego czynu.

Kwestia odpowiedzialności moralnej za czyny symboliczne rozstrzyga się właściwie w zagadnieniu: czy działania wyobrazeniowe intencjonalnie złe mogą podlegać ocenie moralnej tak, jak odnoszące się do rzeczywistości lecz z różnych przyczyn niewykonane? W obydwu przypadkach rzeczywistości istniejącej intencji nie towarzyszy żadne realne działa-

<sup>41</sup> S. Olejnik ks., *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 281.

<sup>42</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 3, Pallottinum 1980.

<sup>43</sup> Por. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 324-370.

<sup>44</sup> S. Olejnik ks., *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 332.

nie. Różnica tkwi jedynie w rzeczywistości przedmiotu działania (chęć obrabowania staruszki na ulicy nie równa się chęci ograbienia karczmarza w grze).

Zwracam jednak uwagę, że dla gracza czyny bohatera są subiektywnie realne. On sam decyduje się na konkretne działanie, wyraża dla nich aprobatę. Następuje więc zgoda na pewne kategorie czynów. Pomijam tutaj kwestię odpowiedzialności za takie kształtowanie sumienia. Zwracam jednak uwagę, że sama zgoda woli na rozwiązania złe godzi w godność osoby ludzkiej. Następuje wówczas samodegradacja, cofanie się w rozwoju człowieczeństwa. „Postępowanie grzeszne trzeba zatem uznać za cofanie się w rozwoju, a więc samodegradację osoby i obniżanie jej godności «swojej i innych», za proces samowyniszczenia”<sup>45</sup>. Gracz odpowiada więc moralnie za czyny symboliczne, na które zgoda uderza w godność jego człowieczeństwa.

W rozważaniu tego zagadnienia nie można pominąć kwestii odpowiedzialności za marzenia i fantazje. Marzenie ludzkie to „intensywnie wyobrażanie sobie pewnych stanów pożądaných (...) w zależności zaś od przedmiotu musi być marzenie oceniane jako cenne i pożądane lub, przeciwnie, jako złe i szkodliwe w procesie dojrzewania osobowości. Marzenie może być zatem albo szansą rozwoju osoby, albo też przeszkodą w rozwoju, a to zależy od przedmiotu”<sup>46</sup>. Stwierdzić więc należy, że marzenia są różne, dotyczyć mogą pożyteczności obiektów dobrych lub złych. Zaznaczam też, że zależne są od woli ludzkiej, stąd podlegają ocenie moralnej. Na przykład marzenia dotyczące gwałtu, perwersji seksualnej należy sklasyfikować jako złe, natomiast te, które na przykład, inspirują dzieła sztuki, dają początek przedsięwzięciom charytatywnym, są dobre i pożyteczne.

Marzenia ponadto często stają się głównym motywem podejmowania działań rzeczywistych. Twórcza więc rola marzeń jest również ambiwalentna, może owocować dobrem lub złem. „W nich bowiem trzeba dojrzeć źródło powikłań psychopatycznych, perwersji seksualnych, a nawet zbrodni z jednej strony, z drugiej zaś – najwspanialsze osiągnięcia w dziedzinie postępu kultury i cywilizacji, a w pewnej mierze również w zakresie doskonałości religijno-moralnej upostaciowionej w osobach uznanych przez Kościół za świętych”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 312.

<sup>46</sup> Tamże, s. 348.

<sup>47</sup> Tamże, s. 348-349.

W kwestii więc odpowiedzialności moralnej za czyny symboliczne stwierdzam, że odpowiedzialność za nie i ich ocena moralna, nie jest taka sama, jak w przypadku intencji złej niedopełnionej realnie ze względu na realizm istnienia przedmiotu działania. Natomiast zwracam uwagę na fakt, że „marzyciel” (gracz) odpowiada za swoje marzenia. Tak więc te, które godzą w godność człowieka, przyczyniają się do jego samowyniszczenia, należy sklasyfikować jako grzeszne. Szczególnie zaś, jeśli stają się motywem do dalszego postępowania według nich, lub błędnego kształtowania sumienia i postaw.

## Zakończenie

Odpowiadając na pytanie zadane na początku artykułu: czy stosowanie technik role play w terapii, szkoleniach czy edukacji uprawnia praktykę gier fabularnych? Stwierdzam, że istniejąca między nimi różnica w celowości oraz olbrzymia siła przekazu nakazują bliżej przyjrzeć się treściom przez nie niesionym. Uczyniwszy to uważam, że nie służą one kształtowaniu się zdrowej osobowości i otwartego nastawienia do świata. Mogą też stać się elementem zakłócającym w formacji sumienia. Prezentowane zaś w grach pojęcia moralne, koncepcje rzeczywistości, teorie pseudonaukowe i odniesienia w stosunku do konkretnych sytuacji w grze kształtują niewłaściwe ustosunkowania do sytuacji występujących w życiu.

Przedstawione powyżej rozważania dotyczą raczej zewnętrznej sfery RPG, pewnych ogólnych zasad ich funkcjonowania. W poruszonym przeze mnie zagadnieniu jest jeszcze kilka aspektów dotyczących gier fabularnych jakby od wewnątrz, od strony konkretnych treści prezentowanych w publikacjach tematycznych wymagających omówienia. Jeśli zaś, jak wynika z moich badań, sprawa rozprzestrzeniania się RPG jest faktem, zagadnienie wymaga głębszej eksploracji i przeprowadzenia badań.

## Summary

The main question posed in the article is whether the application of „role play” technics in therapy, various trainings or education justifies „role playing games”. The conclusion of the article is that there is a significant difference between the aim of RPG and other applications of „role playing” technics. Moreover the great influence the role playing games may have on personality lead me to a further inquiry into the message they convey. After having done such an inquiry I came to

a conclusion that RPG does not favour proper development of personality and shaping a positive attitude towards the world. These games may also interfere with proper development of conscience. The conceptions, ideas, pseudo-scientific theories and the approach to specific situations in the game shape a improper attitudes towards situations in real life.

Reflections presented in the article concern only the main principles of the RPG. The article does not treat of some other aspects of role playing games concerning their contents and meaning. These aspects and materials mentioned in that part would need a more thorough study and another article. If, as my research indicates, the increase of interest in RPG is a fact the whole issue would need a further surveying and exploration.

KS. RAFAŁ DETTLAFF

## O GODNOŚCI LUDZI Z UPOŚLEDZENIEM UMYSŁOWYM W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

### Wstęp

Godność człowieka w istotny sposób wpisana jest w chrześcijaństwo. Zagadnienie to od początku istnienia Kościoła związane było szczególnie z ludźmi chorymi i upośledzonymi. O chorych i niepełnosprawnych mówi Pismo Święte. Już dziewiąty rozdział Ewangelii według św. Jana przywołuje opis uzdrowienia człowieka niewidomego. Ewangelista historię uzdrowienia rozpoczyna od słów: „Jezus przechodząc obok ujrzał pewnego człowieka, niewidomego od urodzenia. Uczniowie Jego zadali mu pytanie: Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on, czy jego rodzice?” (J 9,1-2)<sup>1</sup>.

Gdy przyglądamy się dzisiejszej postawie społeczeństwa wobec ludzi niepełnosprawnych, to zauważamy, że często podobna jest ona do przywołanej powyżej postawy uczniów Chrystusa. Schemat społecznego myślenia o niepełnosprawności zmienia się bardzo powoli. Choć uważamy się za ludzi tolerancyjnych, pełnych zrozumienia i otwartości na krzywdę drugiego człowieka, to rzeczywistość codziennego życia niesie ze sobą inne postawy. Nasza praworządność i głośno opiewane ideały humanizmu często kończą się na progach domów pomocy społecznej, zakładów i szkół specjalnych, domów dziecka, szpitali czy hospicjów<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z Pisma Świętego zaczerpnięto z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań–Warszawa 1997.

<sup>2</sup> O nadużyciach wobec dzieci nieuleczalnie chorych pisze T. Dangel, *Godność dziecka nieuleczalnie chorego eksperyment medyczny versus opieka pa-*

W świadomości społeczeństwa często człowiek upośledzony to człowiek „inny” (słowo „inny” rozumiane jest najczęściej pejoratywnie, jako gorszy, nieprzystosowany, nieużyteczny, a nawet niepotrzebny). Człowiek upośledzony jest kimś, kto nie mieści się w schematach funkcjonowania społeczeństwa i często staje się przedmiotem drwiny, żartu, wyzwisk, czy – u niektórych – pustego współczucia. Niepełnosprawność umysłowa czyni go niezdolnym do pełnego funkcjonowania w społeczeństwie i dlatego uważany jest za gorszego, słabego, mniej wartościowego oraz nieużytecznego w życiu i w rozwoju społeczeństwa. Bywa, że niezrozumienie zachowań człowieka upośledzonego staje się przyczyną agresji wobec takiej jednostki. Czasami jednak, podobnie jak uczniowie Chrystusa, spoglądamy na niepełnosprawnego umysłowo z politowaniem i w głębi serca zadajemy sobie pytanie, czy to on, czy jego rodzice winni są tak „straszemu” losowi?

Chrystus odpowiada na to pytanie zaskakując pewnie nie tylko apostołów, ale i wielu z nas. „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale stało się tak, aby się na nim objawiły sprawy Boże” (J 9,3). Odpowiedzią na brak delikatności i niezrozumienie przez uczniów istoty niepełnosprawności, stały się słowa Jezusa bardzo wyraziście podkreślające godność człowieka chorego w zamyśle Stwórcy. Jezus stanowczo odrzuca ten sposób myślenia, który utożsamia chorobę z karą, ale nadaje jej właściwą sobie godność podkreślając, że właśnie dzięki niej objawić się mają „sprawy Boże”.

Wobec postaw ludzi zadających pytanie Jezusowi padają słowa pełne szacunku i miłosierdzia odnoszące się do człowieka niepełnosprawnego. Dziś, w dobie pontyfikatu Jana Pawła II, tak jak we wspomnianej perykopolie biblijnej świat otrzymuje podobną odpowiedź. Stanowisko Kościoła katolickiego wobec ludzi z upośledzeniem umysłowym prezentowane przez Papieża Jana Pawła II jest zawsze postawą pełną należytej czci wobec ich człowieczeństwa, jest postawą jedności w cierpieniu i trudzie, a także postawą szacunku wobec ludzkiej godności. „Kościół otacza te osoby, podobnie jak każdego innego człowieka dotkniętego chorobą, szczególną troską. Pouczony słowami Boskiego Nauczyciela wierzy, iż najwyższym celem życia człowieka uczynionego na obraz Stworzyciela, odkupionego krwią Chrystusa i uświęconego obecnością Ducha Świętego,



jest istnieć «ku chwale majestatu» Boga (por. Ef 1,12) postępując tak, by każdy czyn odzwierciedlał Jego blask”<sup>3</sup>.

Zadaniem niniejszego artykułu jest próba ukazania nauczania Jana Pawła II dotyczącego godności ludzi z upośledzeniem umysłowym. Głównym źródłem do opracowania niniejszego tematu stały się dwa dokumenty papieskie: *Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji Poświęconej Umysłowo Chorym* oraz *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych*.

## 1. Zjawisko upośledzenia umysłowego

Upośledzenie umysłowe to zjawisko bardzo złożone. Nazywa się je zamiennie niepełnosprawnością intelektualną, upośledzeniem umysłowym, czy niedorozwojem umysłowym. Różnorodne są przyczyny, jakie leżą u podstaw upośledzenia i wielorakie jego objawy. Trudno jednoznacznie i wyczerpująco ująć je w definicję. Ma ono bardzo różne uwarunkowania bio-psycho-społeczne. Upośledzenie umysłowe jest definiowane w zależności od ujęcia problemu i doboru kryteriów oceniających ten stan. Temat ten można rozważać od strony kliniczno-medycznej, praktycznej i psychologiczno-społecznej<sup>4</sup>.

Zdaniem J. Doroszewskiej „klasyfikacja upośledzeń umysłowych może być różnaita, zależna od wybranego kryterium, które wyznacza cel, jaki ma się na względzie w tworzeniu tego podziału”<sup>5</sup>. Podaje ona różne definicje uwzględniając klasyfikację biomedyczną, psychopedagogiczną, według kryterium wyuczalności i wychowalności, według kryterium ewolucyjnego (wiek chronologiczny i wiek umysłowy), według kryterium społecznego, osobowościowo-społecznego, patopsychologicznego i według kryterium typów układu nerwowego. Widzimy więc, jak złożenie można traktować zjawisko upośledzenia umysłowego. J. Kostrzewski i I. Wald podają, iż „upośledzenie umysłowe jest zaburzeniem sprawności umysłowej i zachowania się przystosowawczego”<sup>6</sup>. H. Borzyszkowska

---

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji Poświęconej Umysłowo Chorym, Rzym 30 XI 1996 r.*, w: *Evangelia cierpienia*, Kraków 1997, s. 200.

<sup>4</sup> Por. Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*, Warszawa 2001, s. 215.

<sup>5</sup> J. Doroszewska, *Pedagogika specjalna*, t. 2, Wrocław 1989, s. 26.

<sup>6</sup> J. Kostrzewski, I. Wald, *Podstawowe wiadomości o upośledzeniu umysłowym*, w: *Upośledzenie umysłowe – Pedagogika*, red. K. Kirejczyk, Warszawa 1981, s. 52.

uważa, że „istotą upośledzenia umysłowego są różnego rodzaju uszkodzenia i niedorozwoje centralnego układu nerwowego, a kory mózgowej przede wszystkim”<sup>7</sup>. J. Sowa podaje, że jest to „stan obniżonej sprawności umysłowej w stosunku do stanu normalnego, charakteryzujący się niedorozwojem lub zaburzeniami procesów percepcyjnych, uwagi, pamięci i myślenia w wyniku procesów patologicznych”<sup>8</sup>. H. Spionek pisze, iż upośledzenie umysłowe to „ogólne zmniejszenie możliwości rozwojowych, spowodowane bardzo wczesnymi, a jednocześnie nieodwracalnymi zmianami patologicznymi w centralnym układzie nerwowym”<sup>9</sup>. Analizując powyższe definicje można więc powiedzieć, że upośledzenie umysłowe jest wynikiem pewnych organicznych i funkcjonalnych zmian w mózgu, szczególnie w korze mózgowej.

Niedorozwój umysłowy może mieć różne stopnie. Według podziału przyjętego w 1968 roku przez Światową Organizację Zdrowia niedorozwój umysłowy można podzielić na upośledzenie lekkie, umiarkowane, znaczne i głębokie. Pojęcie niedorozwoju umysłowego, jego etiologia i klasyfikacja są tematem niezmiernie rozległym i nie są zadaniem tej pracy. Przytoczone definicje mają nam tylko w zarysie przybliżyć, czym jest niedorozwój umysłowy.

Biorąc pod uwagę naukową stronę problemu upośledzenia umysłowego i życiowe doświadczenie możemy powiedzieć, że osoba upośledzona jest to człowiek, który potrzebuje szczególnej opieki ludzi, którzy z nim żyją. Jako osoba, która (w zależności od stopnia upośledzenia) z mniejszą, bądź większą trudnością uczy się zachowań społecznych, wymaga od ludzi zaangażowanych w jej rozwój nie tylko dużego wysiłku, ale też wiedzy na temat niepełnosprawności. Jako człowiek, który w znacznym stopniu nie może ponosić odpowiedzialności za swoje czyny, wymaga stałej uwagi. Trudna praca wychowawcza i edukacyjna wymaga również cierpliwości i poświęcenia. Można powiedzieć, że ludzie z upośledzeniem umysłowym są ważną częścią życia ludzi zdrowych, opiekujących się niepełnosprawnymi. Z jednej strony upośledzeni umysłowo wymagają ciągłego wysiłku i opieki, a z drugiej strony wspaniale kształtują osobowość swoich opiekunów i formują ich człowieczeństwo.

---

<sup>7</sup> H. Borzyszkowska, *Wybrane zagadnienia z oligofrenopedagogiki*, Gdańsk 1977, s. 17; por. także K. Kirejczyk, *Nauczanie dziecka o obniżonej sprawności umysłowej*, Warszawa 1964, s. 11.

<sup>8</sup> J. Sowa, *Pedagogika specjalna w zarysie*, Rzeszów 1999, s. 140.

<sup>9</sup> H. Spionek, *Psychologiczna analiza trudności i niepowodzeń szkolnych*, Warszawa 1970, s. 21.

## 2. Filozoficzne i teologiczne źródła godności człowieka w nauczaniu Jana Pawła II

Godność określana jest mianem szczególnej wartości człowieka jako osoby pozostającej w relacjach interpersonalnych (ostatecznie do osoby Boga), uzasadniających i usensowniających życie osobowe, a także pozytywnie wartościującą relację do własnej osoby i grupy, z którą jednostka się identyfikuje<sup>10</sup>. Godność może być rozpatrywana w różnych aspektach, np. filozoficznym, psychologicznym, religijnym, czy prawnym. Godność w ujęciu filozoficznym przyjmuje sam fakt bycia człowiekiem jako bytem osobowym za podstawę do uznania szczególnej wartości człowieka niezależnie od przynależności do rasy lub klasy, religii, wykształcenia, stanu posiadania, stanu zdrowia (również psychicznego), a nawet poziomu moralnego. Godność osoby ludzkiej jest niepoprzeczalną.

Filozofia Jana Pawła II należy do nurtu filozofii personalistycznej<sup>11</sup>. Stawia ona człowieka w centrum świata stworzonego przez Boga. Osoba ludzka jest za każdym razem bytem jedynym i niepowtarzalnym. Według Jana Pawła II człowiek „ma w sobie jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie używać słowa «osoba»”<sup>12</sup>. Jako osoba jest bytem najwyższym i najdoskonalszym w świecie materialnym. Tym, co w sposób szczególnie widoczny odróżnia człowieka od otaczającego go świata jest fakt posiadania rozumu i wolnej woli. „U człowieka poznanie i pożądanie przybierają charakter duchowy i dlatego przyczyniają się do ukształtowania prawdziwego życia wewnętrznego (...) Życie wewnętrzne to życie duchowe”<sup>13</sup>. Człowiek nawiązuje kontakt z otaczającym go światem właśnie na sposób duchowy, nie instynktownie, ale poprzez swoje wnętrze.

Osoba, jako byt cielesno-duchowy stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), jest najwyższą wartością. Nauczanie Jana Pawła II na temat godności osoby ludzkiej nie kończy się tylko na spekulacjach i uzasadnieniach filozoficznych. Ma swoją podbudowę głę-

<sup>10</sup> Por. Z. Chlewiński, Z. Zaleski, *Encyklopedia Katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 1231.

<sup>11</sup> Na temat ujęcia personalizmu we współczesnej teologii zob. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, s. 84-85.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 24.

<sup>13</sup> Tamże, s. 25.

boko religijną<sup>14</sup>. Człowiek jest według niej umiłowanym dzieckiem Bożym, stworzonym przez Boga jako Jego najdoskonalsze dzieło, niejako „korona” wszystkich stworzeń. Człowiek przeznaczony jest do obcowania z Bogiem w chwale wiecznej, nosi w sobie obraz Boży w postaci duchowej i nieśmiertelnej duszy. Jest też panem całego stworzenia. Kiedy poprzez grzech oddalił się od swego Stwórcy, Bóg w swojej miłości do człowieka posłał na świat swojego Syna, aby ten własną śmiercią odkupił ludzkie winy. Fakt, iż Syn Boży, Jezus Chrystus oddał życie za każdego człowieka nadaje jeszcze większy wymiar ludzkiej godności. Religijny aspekt godności człowieka zostaje podkreślony również przez fakt szczególnego charakteru ludzkiego ciała. „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży w Was mieszka? (1 Kor 3,16)”<sup>15</sup>. Ciało ludzkie jest świątynią, miejscem przebywania Ducha Świętego, a więc samego Boga. Żadne ze stworzeń nie zostało obdarzone tak wielką godnością.

### 3. Człowiek z upośledzeniem – obrazem Stwórcy

Nie ma jednego opracowania sumującego wypowiedzi Jana Pawła II na temat godności ludzi z upośledzeniem umysłowym. Papież w wielu miejscach i przy różnych okazjach zwraca się do ludzi chorych i cierpiących. Kieruje swoje słowa do niepełnosprawnych, ale zwraca się również konkretnie do upośledzonych umysłowo i ludzi związanych z tą grupą niepełnosprawnych, czy to do ich opiekunów, wychowawców, rodzin, a także do lekarzy. Z pewnością całe nauczanie papieskie dotyczące choroby i cierpienia w dużym stopniu dotyczy też osób z upośledzeniem umysłowym.

W ostatnich dniach listopada 1996 roku w Rzymie odbyła się Międzynarodowa Konferencja Poświęcona Umysłowo Chorym. Na jej zakończenie głos zabrał również Jan Paweł II, który wygłosił do uczestników przemówienie. Tematem konferencji było hasło „Na obraz i podobieństwo Boże – czy zawsze? Zaburzenia umysłu ludzkiego”. Jan Paweł II obrał te słowa niejako za punkt wyjścia i do nich się odniósł. Pytanie postawione w temacie konferencji nazwał „niepokojącym” i dlatego odpowiadając na nie uzasadnił, że zawsze, niezależnie od stanu umysłu, człowiek pozostaje Bożym Stworzeniem odzwierciedlającym obraz swego Stwórcy.

---

<sup>14</sup> Nauczanie Jana Pawła II o godności człowieka i jej religijnych źródłach zawarte jest przede wszystkim w encyklikach *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, *Veritatis splendor* oraz *Evangelium vitae*.

<sup>15</sup> Por. również: 2 Kor 6,16; Ef 2,21; 1 P 2,5.

Pismo Święte bardzo wyraźnie mówi o Bożym obrazie w każdym człowieku: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1,27a). W każdej istocie ludzkiej istnieje podobieństwo do Stwórcy. Tego podobieństwa można dopatrywać się w panowaniu nad światem, w możliwości przekazywania daru życia, a także działania i przekształcania świata. Uwidacznia się ono zwłaszcza w posiadaniu rozumu i wolnej woli. Jan Paweł II przypomina tę prawdę odwołując się do wielkości umysłu człowieka. Mówi on: „Myśl filozoficzna i teologiczna dostrzega we władzach umysłowych człowieka, a więc w jego rozumie i woli, najwyraźniejszą oznakę podobieństwa do Boga. Władze te bowiem (...) są przywilejem, który czyni z istoty ludzkiej osobę”<sup>16</sup>. I dalej, jak mówi Jan Paweł II „Właśnie ze względu na to, że jest osobą, człowiek spośród wszystkich stworzeń jest obdarzony szczególną godnością”<sup>17</sup>. Chociaż osoby z niedorozwojem umysłowym ze względów od nich niezależnych nie korzystają w pełnym stopniu z możliwości ludzkiego rozumu, to nie ma najmniejszych podstaw, by fakt ten zaprzeczał ich godności. Bowiem to nie używanie rozumu, ale fakt jego posiadania decyduje o podobieństwie do Boga. Tam, gdzie władze umysłowe człowieka nie miały możliwości prawidłowego rozwoju, godność człowieka nabiera szczególnego charakteru, bo jako osoba chora i ułomna człowiek nie ma możliwości postępowania, które urągałoby tej godności. Jan Paweł II uzasadniając źródła ludzkiej godności nie pozostaje na płaszczyźnie umysłu i woli, ale sięga dalej – do ciała: „cały człowiek, a więc nie tylko jego dusza duchowa wraz z umysłem i wolną wolą, lecz także jego ciało – ma udział w godności «obrazu Boga». Ciało człowieka bowiem «jest ciałem ludzkim właśnie dlatego, że jest ożywiane przez duszę duchową, i cała osoba ludzka jest przeznaczona, by stać się w Ciele Chrystusa świątynią Ducha» (...)

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników...*, dz. cyt., s. 201. Problem podobieństwa człowieka do swojego Stwórcy podejmują znani egzegeci: K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga, w: Drogi Zbawienia*, Poznań 1970, s.24-33; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 71-88; S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 56-62; K. Romaniuk, *Jak i po co żyć?*, Częstochowa 1996, s. 9-35.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników...*, dz. cyt., s. 202. Temat godności wpływającej z podobieństwa do Boga Stworzyciela opracowuje M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1973, 2, s. 27-35. Jan Paweł II pisze: „Człowiek zostaje obdarzony najwyższą godnością, która jest zakorzeniona w wewnętrznej więzi łączącej go ze Stwórcą: jaśniej w nim odbłask rzeczywistości samego Boga”, Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 34.

Wynika stąd konieczność szacunku dla własnego ciała, a także dla ciała drugiego człowieka, szczególnie, gdy jest dotknięte cierpieniem<sup>18</sup>. Bóg patrząc na człowieka kocha go i dostrzega w nim nie to, co ten potrafi zdziałać, ale najpierw widzi w nim swój obraz i swoją chwałę. Właśnie dlatego „Kościół uznaje, że wszyscy ludzie mają tę samą godność, i dostrzega w nich tę samą podstawową wartość, niezależnie od wszelkich innych względów wynikających z okoliczności. A zatem niezależnie również od faktu – i jest to sprawa najwyższej wagi – że człowiek nie może wykorzystywać tej zdolności z powodu przeszkody, jaką są zaburzenia umysłowe”<sup>19</sup>.

Słowa Jana Pawła II dotyczące chorych nie zostawiają wątpliwości co do godności tej grupy ludzi. Można powiedzieć, że Papież w swoim nauczaniu posuwa się nawet dalej, podkreślając ich szczególne znaczenie w misji Kościoła, którego Założyciel utożsamiał się z chorymi, ubogimi, poniżanymi i poszkodowanymi mówiąc: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (por. Mt 25,40). „Chrystus nie tylko współczuje chorym i dokonuje licznych uzdrowień, przywracając zdrowie zarówno ciału, jak i umysłowi; współczucie prowadzi Go nawet do utożsamienia się z nimi: «Byłem chory, a odwiedziliście Mnie» (Mt 25,36). (...) Wiemy, że Chrystus przyjął na siebie wszelkie ludzkie cierpienie, także choroby umysłu. Zatem również to cierpienie, które jawi się być może jako najbardziej absurdalne i niezrozumiałe, upodabnia chorego człowieka do Chrystusa i czyni go uczestnikiem Jego odkupieńczej męki”<sup>20</sup>. Apostołowie, którzy dobrze zrozumieli przesłanie Jezusa mówiące o godności ludzi ułomnych i niepełnosprawnych intelektualnie, stają się dla nas przykładem miłości i szacunku. Dostrzegali oni w chorych obraz cierpiącego Chrystusa, chętnie otwierali swoje serca na ich potrzeby i spieszyli im z pomocą. Jan Paweł II jako następca Apostołów kontynuuje ich sposób rozumienia cierpienia. „Dzięki spojrzeniu wiary i chrześcijańskiej koncepcji człowieka, chrześcijanie wiedzą, że rów-

---

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników...*, dz. cyt., s. 201-202.

<sup>19</sup> Tamże, s. 202.

<sup>20</sup> Tamże, s. 204. O tym, że Chrystus z miłości do człowieka z upodabnia się do niego poprzez własne cierpienie, pisze Jan Paweł II również w liście apostołskim *Salvifici doloris (O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia)* w słowach: „Nade wszystko jednak Chrystus przybliżył się do świata ludzkiego cierpienia przez to, że sam to cierpienie wziął na siebie (...). Chrystus idzie w stronę własnego cierpienia, świadomy zbawczej jego mocy, idzie posłuszny Ojcu, ale przede wszystkim zjednoczony z Ojcem w tej miłości, którą On umiłował świat i człowieka w świecie”, w: *Jan Paweł II do chorych i cierpiących*, Kraków 2000, s. 52-53.

niez w istocie upośledzonej odbija się w tajemniczy sposób obraz i podobieństwo, które sam Bóg zechciał wycisnąć na życiu swych dzieci. Pamiętając, że sam Chrystus zechciał utożsamiać się mistycznie z cierpiącym bliźnim, że cokolwiek czyni się jednemu z najmniejszych braci, czyni się Jemu samemu, chrześcijanie czują się przynaglani do służby tym, których dotknęło fizyczne doświadczenie i nie chcą cofnąć się przed żadną możliwością zrobienia czegoś, by złagodzić sytuację poniżenia, w jakiej znajdują się ci ludzie, nawet za cenę osobistych poświęceń<sup>21</sup>. Z takim przesłaniem oraz z wytycznymi w postępowaniu wobec ludzi z upośledzeniem Papież zwraca się do wszystkich, którzy oddają się służbie osobom niepełnosprawnym intelektualnie.

#### **4. Postawa chrześcijańskiej miłości wobec człowieka z niedorozwojem umysłowym**

Z inicjatywy Organizacji Narodów Zjednoczonych rok 1981 został ogłoszony Międzynarodowym Rokiem Osób Upośledzonych. Jan Paweł II, podejmując myśl ONZ również ogłosił go w Kościele katolickim Rokiem Osób Upośledzonych. W swoich przemówieniach, szczególnie w tym czasie, Papież pamiętał o ludziach obarczonych ciężarem upośledzenia. Ogłoszono wówczas dokument, który za najważniejsze przesłanie odnoszące się do ludzi upośledzonych uznał konieczność podkreślenia godności tych ludzi podkreślając ich prawa. Dokument ujmuje to w słowach: „Pierwszą zasadą, która winna być jasno i stanowczo potwierdzona, jest to, że osoba upośledzona (...) jest w pełni ludzkim podmiotem, z odpowiadającymi temu przyrodzonymi, świętymi i nienaruszalnymi prawami. Stwierdzenie to opiera się na stanowczym uznaniu, że istota ludzka posiada własną, jedyną godność i własną autonomiczną wartość od chwili poczęcia i w każdej fazie swego rozwoju, niezależnie od jej stanu fizycznego<sup>22</sup>. Godność człowieka jest faktem niezaprzeczalnym. Zaskakujące

---

<sup>21</sup> *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych*, „Ateneum Kapłańskie”, 1984, 452, s. 9.

<sup>22</sup> Tamże, s. 10. O prawach ludzi upośledzonych Papież wypowiadał się również z okazji audiencji i podczas przemówień na Anioł Pański. 2.03.1981 roku podczas południowej modlitwy maryjnej do 50 tys. pielgrzymów Papież powiedział: „Pozwólcie, że raz jeszcze nawiążę tutaj do tego, co stało się poniekąd tematem roku. A mianowicie do ludzi upośledzonych (...). Człowiek upośledzony jest wobec Boga i wobec ludzi osobą, która posiada swoje prawa i obowiązki. Wśród praw chciałbym przypomnieć przede wszystkim prawo do życia; prawo do ogniska domowego albo, jeżeli to jest konieczne, prawo do przebywania w zakładach specjalistycznych zorganizowanych na

jest jednak to, że godność ludzi chorych, w tym także ludzi z niedorozwojem umysłowym, zostaje niejako w sposób szczególny podkreślona. „Przy głębszym zastanowieniu, można wręcz powiedzieć, że osoba upośledzona, z wpisanymi w jej ciało i władze ograniczeniami oraz cierpieniem, bardziej uwydatnia tajemnicę osoby ludzkiej, z całą jej godnością i wielkością”<sup>23</sup>. Wobec tak szczególnego charakteru godności ludzi z upośledzeniem konieczna jest równie szczególna wrażliwość wobec nich i dojrzała chrześcijańska miłość. „Stając wobec osoby upośledzonej jesteśmy wprowadzeni w tajemnicze granice ludzkiej egzystencji i wezwani, by do tajemnicy tej zbliżyć się z szacunkiem i miłością”<sup>24</sup>.

Ludzie z upośledzeniem umysłowym żyją wśród nas. Wiele rodziców zostało naznaczonych przez los upośledzeniem jednego, czy nawet kilku swoich dzieci. Przyglądając się ludziom z niedorozwojem umysłowym często nie zdajemy sobie sprawy z tego, że cały ciężar ich upośledzenia noszą na swoich barkach ich najbliżsi<sup>25</sup>. To przecież rodzina codziennie, wciąż na nowo podejmuje trud wychowania człowieka z niedorozwojem i to rodzice robią wszystko co możliwe, aby przystosować go do funkcjonowania w społeczeństwie. Być rodzicem dziecka niepełnosprawnego nie jest sprawą łatwą. Taka okoliczność stawia rodzinę przed licznymi, zupełnie zaskakującymi i odmiennymi sytuacjami życiowymi, opiekuńczymi, wychowawczymi i pielęgnacyjnymi<sup>26</sup>. Ciągła opieka, nauka, tłumaczenie,

---

wzór rodziny; prawo do odpowiedniej opieki lekarskiej; prawo do nauki; prawo do kształcenia zawodowego oraz do pracy zarobkowej; prawo do korzystania z przywilejów obywatelskich i politycznych, a wśród nich prawo do zrzeszania się i prawo do normalnego, na ile to jest możliwe, życia społecznego (...). Wśród praw - obowiązków tych osób chciałbym podkreślić prawo odnoszące się do autentycznego rozwoju życia duchowego. Zwracając się do was, którzy w jakikolwiek sposób jesteście upośledzeni, zachęcam was, abyście wielkodusznie odpowiadali na wasze ludzkie i chrześcijańskie powołanie. Bóg kocha was, i to kocha nieskończenie. Ojciec widzi w was żywy obraz swego Syna cierpiącego i przeznaczonego do chwały oraz szczęśliwości. Odpowiedzcie z ufnością oraz wielkodusznie na to powołanie Boże, starając się poprzez wasze modlitwy i wasze cierpienia, wyprosić u Boga miłosierdzie dla wszystkich ludzi”. (cyt. za: „Tygodnik Powszechny”, 1981, 15, s. 2).

<sup>23</sup> *Dokument Stolicy...* dz. cyt., s. 10.

<sup>24</sup> Tamże, s. 10.

<sup>25</sup> O postawach rodziców wobec dzieci upośledzonych umysłowo i ich wpływie na rozwój dziecka szerzej pisze T. Gałkowski, *Dzieci specjalnej troski*, Warszawa 1979, s. 215-244.

<sup>26</sup> Por. E. Smykał, Z. Owoc, *Próba oceny postaw rodziców dzieci niepełnosprawnych na podstawie własnych obserwacji w Ośrodku Rehabilitacyjno-*



poprawianie i wiele innych wysiłków nie są jedynym aspektem tego trudu. Również mała akceptacja ludzi niedorozwiniętych umysłowo przez społeczeństwo stwarza rodzicom dodatkowy ciężar, który trzeba wytrwale dźwigać i któremu trzeba się przeciwstawiać. H. Borzyszkowska w swoich badaniach wykazała, że rodziny ludzi upośledzonych często żyją w poczuciu krzywdy, osamotnienia, odsunięcia i mniejszej wartości<sup>27</sup>. Nie potrafią oni sami sobie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie w ich rodzinie urodziło się dziecko z upośledzeniem. Tym trudniej wytłumaczyć ten fakt innym. Każdy rodzic pragnie, by jego dziecko było zdrowe, mądre, samodzielne, by zdobyło wykształcenie i status społeczny umożliwiający mu spokojne i dostatnie życie. Rodzice dziecka upośledzonego zdają sobie sprawę, że takie pragnienia są niereczywiste i często boją się o jego przyszłość. Do tych niepokojów dołączają się, zdaniem H. Borzyszkowskiej, różnorodne czynniki, które wpływają na funkcjonowanie konkretnej rodziny w społeczeństwie<sup>28</sup>. Niezrozumienie ze strony środowiska, brak akceptacji, traktowanie upośledzenia jako ogromnej bariery w stosunkach sąsiedzkich, czy społecznych, brak miłości i uznania wobec ludzi z upośledzeniem są często boleśnie odczuwane przez rodzinę osoby niedorozwiniętej.

Jan Paweł II w swych wypowiedziach na temat ludzi z upośledzeniem umysłowym zwraca się nie tyle do ludzi dotkniętych niedorozwojem umysłowym, ile do ich najbliższych, do ludzi zaangażowanych w pracę z upośledzonymi i do całego społeczeństwa. W swoich wypowiedziach zwraca uwagę, że mimo nagannych aktów nietolerancji wobec ludzi z upośledzeniem umysłowym są też rzesze tych, którzy z miłością i poświęceniem w rodzinach, szpitalach, w sierocińcach, domach spokojnej starości i innych ośrodkach czy wspólnotach obrony życia spełniają posługę wobec upośledzonych. Do nich kieruje słowa podziękowania. „Korzystam z okazji, by wyrazić wielkie uznanie dla Waszej cennej pracy oraz zachęcić Was do kontynuowania tej niezwykle ważnej posługi humanitarnej”<sup>29</sup>.

Przed społeczeństwem i Kościołem Jan Paweł II stawia zadania dotyczące ludzi chorych. W jednym z wcześniejszych wystąpień Papież mówi:

---

*wychowawczym w Zielonej Górze, w: Podmiotowa rola rodziców w rehabilitacji dzieci niepełnosprawnych, red. R. Kostecki, A. Maciarz, Zielona Góra 1993, s. 85.*

<sup>27</sup> Por. H. Borzyszkowska, *Izolacja społeczna rodzin mających dziecko upośledzone umysłowo w stopniu lekkim*, Gdańsk 1997, s. 9.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>29</sup> Tamże, s. 204.

„Do nas, do Kościoła, do wspólnoty mesjańskiej, należy teraz kontynuacja dzieła całkowitego Odkupienia dokonanego przez Pana. Musimy działać z wiarą, aby nasi słabsi bracia – jakiegokolwiek jest ich upośledzenie - poczuli ulgę, a także, by poczuli się wyzwoleni ze swej ciężkiej sytuacji”<sup>30</sup>. Papież stara się zburzyć mur, jaki tworzy ludzka nietolerancja. Do chrześcijan zwraca się z wezwaniem: „poprzez konkretne działania należy udowodnić, że choroba umysłowa nie stwarza niepotrzebnych przepaści ani nie uniemożliwia relacji autentycznej miłości chrześcijańskiej z tymi, którzy na nią cierpią”<sup>31</sup>. Godność ludzi z niedorozwojem umysłowym jest dla chrześcijan wyzwaniem, które powinno być realizowane poprzez codzienną, wytrwałą i pełną miłości posługę wobec nich.

Wobec specyficznej roli społecznej ludzi chorych i upośledzonych konieczne jest naznaczenie dróg, jakimi powinno kroczyć społeczeństwo coraz bardziej integrując się z upośledzonymi. Kościół wytycza podstawowe zasady, jakimi winniśmy się kierować wobec obarczonych ciężarem niedorozwoju. Zasady te dotyczą prawodawstwa, życia społecznego, tworzenia dogodnych warunków i struktur psychologicznych, społecznych, rodzinnych, wychowawczych i ustawodawczych służących przyjęciu i pełnemu rozwojowi jednostek niepełnosprawnych intelektualnie. Jan Paweł II zachęca do tworzenia dogodnych warunków integracji, normalizacji i personalizacji. Papież uważa, że „osoba upośledzona jest jednym z nas, jest uczestnikiem tego samego co my, człowieczeństwa. Uznając i popierając jej godność i prawa, uznajemy i pogłębiaamy naszą własną godność i prawa nas samych”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. z udziałem niepełnosprawnych, odprawiana z okazji Roku Jubileuszowego 31 III 1984 r.*, „Osoba upośledzona posiada święte i nienaruszalne prawa...”, w: *Ewangelia cierpienia*, dz. cyt., s. 81.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>32</sup> *Dokument Stolicy...*, dz. cyt., s. 11. O godności i prawach dzieci, również tych z niedorozwojem umysłowym, a także obowiązkach społeczeństw i państw wobec jednostek chorych mówi Konwencja o Prawach Dziecka: „dziecko psychicznie lub fizycznie niepełnosprawne powinno mieć zapewnioną pełnię normalnego życia w warunkach honorujących jego godność, umożliwiających osiągnięcie niezależności oraz ułatwiających aktywne uczestnictwo dziecka w życiu społeczeństwa – oraz – że Państwa – Strony uznają prawo dziecka niepełnosprawnego do szczególnej troski i będą sprzyjały oraz zapewniały, stosownie do dostępnych środków, rozszerzanie pomocy udzielonej uprawnionym do niej dzieciom oraz osobom odpowiedzialnym za opiekę nad nimi” (Artykuł 23).

Konieczne jest wyznaczenie konkretnych linii działania, jakie trzeba podejmować w celu pomocy ludziom z upośledzeniem. Stanowcze i pełne poświęcenia towarzyszenie ludziom niepełnosprawnym umysłowo w ich trudzie, wysiłki wychowawcze, pomoc konieczna w bardzo wielu sytuacjach życiowych są obowiązkiem społeczeństwa stanowiącym o jego człowieczeństwie. „Szacunek, oddanie, czas i środki, których wymaga opieka nad osobami upośledzonymi, również nad osobami ciężko dotkniętymi w zakresie władz umysłowych jest ceną, jaką społeczeństwo musi z hojnością płacić, aby pozostało rzeczywiście ludzkim”<sup>33</sup>. Powinniśmy podjąć rozleglejsze i głębsze badania nad zwalczaniem przyczyn upośledzenia. Kolejnym krokiem jest podjęcie konkretnych działań mających pomóc rodzinie, która dowiaduje się o upośledzeniu swojego dziecka i dźwiga ciężar jego wychowania, i przystosowania do życia w społeczeństwie. Do rodzin, które podjęły się tego szlachetnego dzieła należy odnieść się z wielką czcią. „Stolica Apostolska, świadoma heroicznej siły ducha, która jest tutaj potrzebna, nie może nie pospieszyć z wyrażeniem uznania i głębokiej wdzięczności wobec rodzin, które wielkodusznie i z odwagą zdecydowały się wziąć na siebie troskę o dzieci upośledzone lub je zaadoptować. Świadectwo, jakie składają one godności, wartości i świętości osoby ludzkiej, zasługuje na to, by je otwarcie uznała i poparła cała ludzka wspólnota”<sup>34</sup>. Nie tylko rodziny, ale wszyscy, którzy mają kontakt z niedorozwiniętymi, wychowawcy i pracownicy ośrodków opieki oraz instytucji zastępujących rodzinę, a także opiekunowie i nauczyciele szkół specjalnych zobowiązani są do szczególnej troski o ludzi z niepełnosprawnością intelektualną. Poza głęboką ludzką wrażliwością winni się oni także cechować kompetencją techniczno-zawodową, która musi być zachowana i na wszelki możliwy sposób wzbogacana. „Ta kompetencja nie będzie w pełni ludzka, jeśli zabraknie jej oparcia na właściwych wewnętrznych predyspozycjach moralnych i duchowych, na które składają się: uwaga, wrażliwość, szczególne uznanie tego wszystkiego, co w istocie ludzkiej jest źródłem słabości i zależności”<sup>35</sup>. Również wszyscy chrześcijanie zobowiązani są do postawy miłości szczerzej i czynnej. Taka postawa wynika z wyznawanej wiary. Chrześcijanie „muszą przyswoić sobie uczucia, jakie

<sup>33</sup> *Dokument Stolicy...*, dz. cyt., s. 12. Postawa wobec człowieka potrzebującego pomocy, według słów Jezusa, stanowić będzie istotne kryterium oceny człowieka na sądzie ostatecznym (Mt 25, 34-46); Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 113-115.

<sup>34</sup> *Dokument Stolicy...*, dz. cyt., s. 14. Temat chrześcijańskiej koncepcji cierpienia i postawy chrześcijan wobec cierpienia został opracowany w: „Znak”, 1974, 241-242; „Znak”, 1977, 272-273; „Znak”, 1981, 326.

<sup>35</sup> *Dokument Stolicy...*, dz. cyt., s. 16.

Zbawiciel żywił wobec cierpiących, rozbudzając w świecie postawę i przykład miłości, ażeby nie ustało zainteresowanie okazywane braciom mniej obdarowanym<sup>36</sup>. Odpowiedzialni za katechezę zobowiązani są do działań, które umożliwią ludziom z upośledzeniem umysłowym włączyć się w zewnętrzne przejawy życia religijnego oraz formację moralną i duchową.

Ludzie z niepełnosprawnością umysłową są obdarzeni taką samą godnością, jak każdy inny człowiek, a przez swoją chorobę szczególnie upodabniają się do cierpiącego Chrystusa, dlatego należy się im równość w prawach, jakie przysługują każdemu człowiekowi. Środowisko zaś, w którym przychodzi im żyć powinno podjąć wszechstronne działania aby pomóc „braciom mniej obdarowanym” w ich trudzie.

## Zakończenie

To nie słowa, ale przykład życia samego Papieża, jego konsekwentne i pełne godności niesienie ciężaru choroby i starości jest najwymowniejszym obrazem jedności z ludźmi chorymi – również umysłowo. Słowa jednak uzupełniają ten obraz. Stają się dla ludzi chorych, a zwłaszcza dla społeczeństwa, któremu brakuje ewangelicznej wrażliwości, wyrzutem sumienia, ale przede wszystkim nauką i zadaniem na przyszłość.

Jan Paweł od samego początku swego kapłaństwa, poprzez posługę biskupią, a w szczególny sposób jako Papież odnosi się w swoich przemówieniach, homiliach, czy dokumentach do ludzi niepełnosprawnych. Ta szczególna cecha jego posługi została zauważona wcześniej i dlatego powstały już publikacje dotyczące tematu ludzi chorych i cierpiących w nauczaniu Jana Pawła II. Istnieją też publikacje próbujące zebrać nauczanie Ojca Świętego skierowane tylko do ludzi niepełnosprawnych<sup>37</sup>. Nie ma jednak opracowań odnoszących się do jeszcze mniejszej grupy niepełnosprawnych – do ludzi z upośledzeniem umysłowym. Poza tym nauczanie Jana Pawła II wciąż wzbogaca się o nowe wypowiedzi. Fakty te stały się bodźcem do niniejszego opracowania. Każdego roku, 8 maja obchodzimy Ogólnoświatowy Dzień Dziecka Upośledzonego. Z pewnością

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 17.

<sup>37</sup> Temat ten był opracowywany przez: W. Chudy, *Powołanie osoby niepełnosprawnej w nauczaniu Papieża Jana Pawła II*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 1988, s. 123-149; *Niepełnosprawność w rodzinie: nauczanie Jana Pawła II*, w: *Rodzice dzieci niepełnosprawnych w polskim systemie oświaty i w krajach Unii Europejskiej*, red. H. Gałązka, Łomża 2000, s. 48-68.

takie inicjatywy uwrażliwiają nas na podjęte zagadnienie. Niech słowa Papieża pobudzają chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli do jeszcze większej wrażliwości na problemy ludzi z upośledzeniem umysłowym.

### Summary

In his article *On the Dignity of the Mentally Handicapped in the Teachings of John Paul II*, the author, referring to Pope's speeches, presents the contemporary doctrine of the Church as regards mentally handicapped people. R. Dettlaff refers to two pronouncements of the present Pope. The first one - *Document of the Apostolic See for the International Year of the Mentally Handicapped* - has been inspired by the United Nations which proclaimed 1981 to be the year of the mentally handicapped. The second document is *Address to the Members of the International Conference Devoted to the Mentally Handicapped* of 1996. The author in his analyses comes to the conclusion that in the teachings of John Paul II the handicapped, including the mentally handicapped, constitute an essential element of the Church. The Pope emphasises their indispensable dignity, pointing to the fact that in their visage the image of God is especially visible. John Paul II in His statements also calls for an extensive action which could guarantee a mentally handicapped person the optimum conditions for development as well as functioning in both family and social environment. The author of the article shows that not only Pope's teachings but also His attitude towards the ill and suffering as well as His consistency in bearing the burden of His own illness and age are the most significant sign of solidarity with those who suffer.



MAGDALENA MARIA BOREK

## POSTAĆ ŚWIĘTEJ MARII MAGDALENY W MALARSTWIE

Maria Magdalena jest jedną z najbardziej popularnych postaci biblijnych. I mimo iż po bliższej analizie dojść można do wniosku, że była, poza Maryją, najbliższą Jezusowi kobietą, to samo Pismo Święte<sup>1</sup> mówi o niej niewiele. Pierwsza wzmianka o Marii Magdalenie pojawia się w 8 rozdziale Ewangelii św. Łukasza, gdzie dowiadujemy się, że była jedną z kobiet, z których Jezus wyrzucił złe duchy: „Następnie wędrował przez miasta i wsie, nauczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym. A było z Nim Dwunastu oraz kilka kobiet, które uwolnił od złych duchów i od słabości: Maria, zwana Magdaleną, którą opuściło siedem złych duchów; Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda; Zuzanna i wiele innych” (Łk 8,1-3). Później Maria Magdalena pojawia się dopiero w opisach męki i zmartwychwstania Chrystusa. Przyszła za Jezusem z Galilei usługując Mu wraz z innymi kobietami. Towarzyszyła Mu aż na Golgotę oraz była przy Jego ukrzyżowaniu i śmierci: „Były tam również niewiasty, które przypatrywały się z daleka, między nimi Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba Mniejszego i Józefa, i Salome. Kiedy przebywał w Galilei, one towarzyszyły Mu i usługiwały” (Mk 15,40-41). Podczas gdy uczniowie zaparli się Jezusa, Magdalena pozostała wierna aż do końca, toteż Ewangelie odnotowują także jej obecność podczas pogrzebu: „A Maria Magdalena i Maria, matka Józefa, przyglądały się, gdzie Go złożono” (Mk 15,47). Spośród kobiet, które w poranek zmartwychwstania poszły obejrzeć grób i namaścić ciało Jezusa, Maria Magdalena jako jedyna pojawia się we wszystkich Ewangeliach i zawsze wymieniana jest jako

---

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich, Poznań 1980.

pierwsza (Mt 28,1; Mk 16,1; Łk 24,10). Mimo obecności innych kobiet, to właśnie Maria Magdalena przetrwała w tradycji jako ta, która przyniosła apostołom radosną nowinę. Bo to właśnie jej pierwszej ukazał się zmartwychwstały Chrystus. Św. Marek mówi o tym wprost: „Po swym zmartwychwstaniu, wczesnym rankiem w pierwszy dzień tygodnia, Jezus ukazał się najpierw Marii Magdalenie, z której wyrzucił siedem złych duchów” (Mk 16,9). Jednak najpiękniej i najdokładniej opisuje to spotkanie św. Jan (J 20,1-18). Opis ten ukazuje w całej pełni bliskość, jaka łączyła Magdalenę z Chrystusem i wagę jej posłannictwa w tworzeniu się chrześcijaństwa. Ją właśnie wybrał na pierwszego świadka swego zmartwychwstania i wysłał, by ogłosiła to światu: „Rzekł do niej Jezus: «Nie zatrzymuj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego». Poszła Maria Magdalena oznajmiając uczniom: «Widziałam Pana i to mi powiedział»”.

Tu jednak kończy się wiedza, jaką czerpiemy z Pisma Świętego, o kobiecie o imieniu Maria Magdalena. Jednakże już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zaczynała fascynować ludzi tajemnica, jaka oblekała przeszłość kobiety, która tak wiernie towarzyszyła Jezusowi w Jego ostatnich chwilach, kobiety, której Jezus powiedział: „Nie dotykaj mnie”, gdy chciała widzieć w Nim jeszcze tylko człowieka. Starano się więc uzupełnić na podstawie Pisma Świętego jej tajemniczy zyciorys. Bardzo szybko, bo już około VI w., Kościół zachodni zaczął utożsamiać Marię Magdalenę z jawnochrześcijańską, która na uczcie u faryzeusza Szymona płacząc obmyła Jezusowi stopy łzami i namaszczone drogimi olejkami otarła je własnymi włosami (Łk 7,36-50). Maria Magdalena aż do obecnych czasów jest najczęściej utożsamiana z tą właśnie sceną, chociaż współcześni bibliści i badacze Pisma Świętego nie znajdują podstaw dla tożsamości obu tych postaci. Najprawdopodobniej ich utożsamienie spowodowało skojarzenie opętania z życiem grzesznym.

Jeśli przyjmiemy, że kobieta o nieznanym imieniu, która „bardzo umiłowała”, może być Marią Magdalena, to już zupełnie bezpodstawne wydaje się być kojarzenie jej z Marią z Betanii, siostrą Marty i Łazarza. Wydaje mi się, że połączenie obu tych kobiet w świadomości chrześcijańskiej, a później także i literackiej, spowodowane jest dwoma kwestiami. Po pierwsze, wyraźne jest podobieństwo pomiędzy namaszczeniem nóg Jezusa przez jawnochrześcijańską a namaszczeniem w Betanii, które miało miejsce na tydzień przed męką Chrystusa. Mowa jest tu także o domu Szymona (Trędowatego). Relacje ewangelistów różnią się w sprawie owego namaszczenia. Mateusz i Marek piszą, iż Maria (u Mateusza kobie-



ta pozostaje również bezimienna – por. Łk 7,36-50) wylała Jezusowi olejek na głowę (Mt 26,6-7; Mk 14,3-4). Natomiast Jan dwukrotnie zaznacza, że Maria namaściła Jezusowi nogi i wytarła je swymi włosami (J 11,1-2; 12,3). Brakuje relacji Łukasza z namaszczenia z Betanii, co z pewnością przyczyniło się do mieszania tego namaszczenia z namaszczeniem przez jawnogrzesznicę. O tym, że te sceny nie są opisem tego samego wydarzenia, świadczy fakt, że namaszczenie przez jawnogrzesznicę było czynem jej miłości, pokory i nawrócenia, natomiast namaszczenie w Betanii zwiastowało bliską śmierć Jezusa i było jakby namaszczeniem przedśmiertnym: „Na to Jezus powiedział: «Zostaw ją! Przechowała to, aby (Mnie namaścić) na dzień mojego pogrzebu»” (J 12,7) (też: Mt 26,12; Mk 14,8). Jednakże przeplatanie się poszczególnych elementów we wszystkich czterech Ewangeliach z pewnością przyczyniło się do utożsamiania Marii z Betanii z Marią z Magdali – jawnogrzesznicą.

Drugą przyczyną owego zrównania tych kobiet były, jak przypuszczam, uczucia, jakie łączyły je z Jezusem. Już bowiem od najwcześniejszych wieków chrześcijaństwa Maria Magdalena uważana była za najbliższą Jezusowi, poza Matką Bożą, kobietę, która Go kochała i zawsze była przy Nim obecna. Bardziej niż Pismo Święte rozpropagowały to przekonanie apokryfy. Ewangelia Filipa (jedna z ewangelii gnostyckich) wprost nazywa Marię Magdalenę towarzyszką Jezusa: „Trzy chodziły z Panem zawsze: Maryja, Jego matką Jej siostra i Magdalena, którą nazywa się Jego towarzyszką. «Maria» bowiem to Jego siostra, i Jego matka, i Jego towarzyszką”<sup>2</sup>.

Natomiast rodzeństwo z Betanii uważane jest za bliskich przyjaciół Jezusa, których często odwiedzał. Maria była tą, która siadała u stóp Jezusa i wsłuchiwała się w Jego mowę (Łk 10,38-42). Wybrała więc według słów Jezusa „najlepszą część”. Natomiast św. Jan mówi wprost: „A Jezus miłował Martę i jej siostrę //Marię//, i Łazarza” (J 11,5).

Owa bliskość, jaka łączyła te dwie (lub trzy) kobiety z Jezusem, sprzyjała łączeniu ich w jedną postać Marii Magdaleny. Pogląd ten umocnił się bardzo za sprawą papieża Grzegorza Wielkiego, który uznał ich tożsamość. Swoją teorię opierał on na analizie egzegetycznej tekstów biblijnych. Za nim przekonanie to przejął cały Kościół średniowieczny i do dziś żywa jest tradycja utożsamiania Marii Magdaleny z jawnogrzesznicą (ale tylko w Kościele zachodnim; Kościół wschodni zdecydowanie opowiada się za odrębnością tych postaci). Niektórzy Ojcowie Kościoła łączyli Marię Magdalenę z Marią z Betanii (Klemens

<sup>2</sup> *Apokryfy Nowego Testamentu*, t.1 *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1986.

li Marię Magdalenę z Marią z Betanii (Klemens Aleksandryjski, Tertulian, św. Ambroży, św. Augustyn). Natomiast św. Jan Chryzostom, św. Hieronim, Orygenes i wcześniejsi egzegeci odróżniali Marię Magdalenę od Marii z Betanii i jawnogrzesznicy. Tradycja Kościoła nie rozstrzyga więc tego problemu kategorycznie, ale i nie sprzyja utożsamianiu. Szczególnie czasy współczesne rozdzielają zdecydowanie Marię z Magdali od Marii z Betanii. Wciąż żywa natomiast, szczególnie w powszechnym przekonaniu, jest tożsamość Marii Magdaleny i jawnogrzesznicy.

Dzieła malarskie (a także i literackie) zdecydowanie łączą te postaci ukazując Magdalenę płaczącą u nóg Jezusa lub w szykownym, choć skąpym stroju grzesznicy. Sztuka kładzie nacisk na tę stronę Marii Magdaleny, która odnosi się do jawnogrzesznicy. Malarstwo utworzyło swój własny, o wiele bogatszy i ciekawszy, obraz Magdaleny, daleki od wizerunku, jaki stara się zachować Kościół. Ta postać biblijna właśnie dzięki owej barwności, niepełności życiorysu i jego dwoistości stała się bardzo chętnie poruszonym motywem w sztuce i literaturze. Szczególnym zainteresowaniem darzyli ją twórcy barokowi, w którym to okresie kult Marii Magdaleny bardzo się rozwinął, co zaowocowało wieloma dziełami literackimi, malarskimi, muzycznymi i liturgicznymi. Ikonografia dotycząca samej tylko Marii Magdaleny okazuje się bardzo bogata. Mnogość i różnorodność jej wizerunków narodzonych przez wiele stuleci i kolejnych epok zasługuje na osobne studia. Do tego dochodzi jeszcze większa liczba obrazów, na których pojawia się Magdalena jako jedna z bohaterek tychże przedstawień. Mam tu na myśli wszystkie sceny męki Pańskiej, przede wszystkim ukrzyżowanie, zdjęcie z krzyża, oplakiwanie i złożenie do grobu. Wszędzie tam Magdalena okazuje się być jedną z najważniejszych osób dramatu. Także kolejne sceny ewangeliczne, w których Maria Magdalena odgrywa ważną rolę, doczekały się swoich licznych przedstawień ikonograficznych. Chodzi tu o dzieła przedstawiające trzy Marie przy grobie oraz jedną z najpopularniejszych scen biblijnych: Jezusa objawiającego się Marii Magdalenie (tzw. *Noli me tangere*).

Trudno więc zawrzeć ogrom tej ikonografii w jednym artykule. Dlatego też ograniczę się do wskazania na najbardziej znaczące dzieła i to tylko te, które udało mi się odnaleźć i przestudiować. (Problemy w dotarciu do niektórych reprodukcji okazują się być sporym utrudnieniem we wnikliwych studiach nad malarstwem). Z powodów objętościowych pomijam grupę przedstawień ukazujących Marię Magdalenę jako siostrę Marty, siedzącą u stóp Jezusa i wsłuchaną w Jego słowa; a także bogatą ikonografię będącą zobrazowaniem legendy o Magdalenie, dotyczącej jej życia po wniebowstąpieniu Pańskim. Pomijam także, wykraczające poza ewange-

liczny przekaz, niewątpliwie ciekawe przedstawienia Magdaleny unoszonej przez anioły czy, jak chcą inni, wniebowzięcia św. Magdaleny(!), gloryfikacji czy też ukoronowania Marii Magdaleny<sup>3</sup> oraz adorowania Dzieciątka przez Magdalenę.

Natomiast ważne okazują się być przedstawienia Magdaleny pokutującej, odnoszące się do trzydziestu lat jej pokuty, jakie spędziła samotnie w grotcie. To właśnie te obrazy stanowią swoiste, indywidualne „portrety” św. Marii Magdaleny. Są też idealnym przykładem na ciągłość tradycji ukazywania Magdaleny z jej nieodstępnymi atrybutami, w charakterystycznej pozie i innymi niezbędnymi elementami. W artykule tym znajdzie się także miejsce na swoiste współczesne emblematy, wiersze „na obraz” Marii Magdaleny. Utwory łączące w sobie indywidualną wizję twórcy z opisem konkretnego obrazu stanowić mogą idealny pretekst do przedstawienia określonych elementów bogatej ikonografii Magdaleny. Natomiast analiza tegoż malarstwa przydatna być może do ukazania, jak głęboki ma ono wpływ na twórczość literacką.

## 1. Magdalena pokutująca

Analizę przedstawień Marii Magdaleny w malarstwie rozpocząć należy od przedstawień indywidualnych, od obrazów, których jest ona główną i jedyną bohaterką. Do tego typu należą dzieła niezmiennie tytułowane jako *Magdalena pokutująca* oraz mniej charakterystyczne obrazy przedstawiające po prostu stojącą lub siedzącą damę (nieraz w stroju współczesnym autorowi), gdzie zazwyczaj tylko olejki wskazują, że jest to Maria Magdalena. W rozdziale tym szczególną uwagę poświęcę dziełom pierwszej z wymienionych kategorii.

Obrazy Magdaleny pokutującej, które będą obiektem mojej analizy, są dziełami Tycjana, El Greco, Georgesa de la Toura, Sebastiana Concy, Francesco Trevisaniego, Liberiego, Ribery, Carlo Dolci... Spotkałam się także z wieloma anonimowymi wytworami sztuki sakralnej (obrazy

---

<sup>3</sup> Znamienne odwoływanie się do kultu Najświętszej Marii Panny. W okresie wzmoczonego kultu Marii Magdaleny (szczególnie w baroku) starano się w ten sposób zaznaczyć wyjątkowość tej świętej – najbliższej Jezusowi, po Matce, kobiety, oraz jej szczególną rolę w rozwoju chrześcijaństwa. Oprócz ikonografii zaznacza się to w sposób wyraźny w modlitwach Kościoła. W XVIII w. Powstały godzinki o Marii Magdalenie wzorowane na Godzinkach ku czci N. M. P., a także różaniec do Marii Magdaleny. Jest ona jedyną świętą, która tego dostąpiła, gdyż różaniec jest przecież modlitwą zarezerwowaną dla Maryi.

w kościołach, tzw. święte obrazki itp.), które nawiązują do tej tendencji przedstawiania Magdaleny.

Obrazy te skupiają w sobie chyba największą liczbę charakterystycznych dla Magdaleny elementów. Uderzające jest podobieństwo i niebывала wręcz konsekwencja w tworzeniu kolejnych wizerunków świętej.

Magdalena ukazywana jest zwykle od pasa w górę, a łzawe swoje spojrzenie kieruje ku niebu. Rzadziej patrzy na trzymany w rękach krzyż (obraz Trevisaniego, jedno z przedstawień *El Greca*) lub czaszkę (Carlo Dolci). U Ribery Magdalena spleta ręce na czaszce, opiera się o nie policzkiem, a puste, niewidzące spojrzenie kieruje gdzieś w przestrzeń.

To właśnie czaszka, krzyż, flakon z olejkami, a także książka są obowiązkowymi atrybutami Marii Magdaleny na tych obrazach. Nie zawsze występują one wszystkie. Np. u Trevisaniego spowita w czerwieniu Magdalena spogląda na trzymany w ręku krzyż z figurą Chrystusa. Swowista surowość tego obrazu nie pozwala na inne atrybuty, ani na bardziej szczegółowy strój bohaterki. Podobnie olejki (nieodstępny składnik i podstawowy atrybut Magdaleny jako tej, która wylała olejek alabastrowy na stopy Jezusa i szła namaścić nim Jego ciało w grobie) pojawiają się tylko na kilku obrazach (Tycjan, *El Greco*, Ribera) i zarysowane są symbolicznie. Stojąc z boku nie odgrywają większej roli na obrazie; może tylko przypominać mają mniej obeznanym, że to Maria Magdalena.

Najważniejszym atrybutem tych przedstawień wydaje się być czaszka – symbol vanitatywny. To ona symbolizuje tutaj pokutę Magdaleny. Jako typowe *memento mori* przypomina o krótkotrwałości życia na ziemi, o marności wszystkiego i oczywiście o śmierci. Jednocześnie łączy w sobie symbolikę Golgoty i nieśmiertelności<sup>4</sup>. Jest więc dla pokutującej Magdaleny nieskończonym źródłem refleksji nad życiem przeszłym i przyszłym. Magdalena w baroku stała się dzięki temu idealnym przykładem *vanitas*. Dobrowolnie zrezygnowała z bogactwa i cielesnych rozkoszy, ze skrucą oddając się pokucie.

Ważnym i wiele mówiącym elementem przedstawień Magdaleny jest książka – zawsze otwarta, oparta o czaszkę (Tycjan, *El Greco*), lub z czaszką leżącą na jej stronnicach (*El Greco*, Conca). Zbyt proste byłoby interpretowanie tej książki jako Biblii. Jest ona raczej ogólnym symbolem dociekania prawdy, a także uczoności i wiedzy<sup>5</sup>. Należy pamiętać, że tradycja przypisuje tej apostołce apostołów niezwykły, jak na kobietę owych czasów, intelekt i czytanie (przypomnijmy, że w literaturze Młodej Pol-

<sup>4</sup> W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 54-55.

<sup>5</sup> Tamże, s. 176-178.

ski ukazywana była jako wykształcona hetera). Legenda ukazuje ją wygłaszającą kazanie przed cesarzem Tyberiuszem, a w apokryficznej Ewangelii Marii prowadzi ona uczone dysputy z apostołami, przewyższając ich swoją elokwencją i wiedzą. (Nie na darmo z resztą Maria Magdalena jest też patronką studentów!) Poza tym książka jest także symbolem czystości i cnót, co podkreślać może nawrócenie, przemianę Magdaleny.

Maria z Magdali malowana jest zawsze na tle grotty. Ma to wyraźne odniesienie do legendy, mówiącej o trzydziestu latach przeżytych przez nią jawnochrześnicę w grocie w Sainte Baume na południu Francji. Lata te spędziła na pokucie i umartwieniach, tło obrazów upewnia nas więc o tym, że widzimy Magdalenę pokutującą. Pokutująca Maria Magdalena na tle grotty na obrazie Tycjana stała się natchnieniem dla dziewiętnastowiecznego poety Konstantego Gaszyńskiego. W swoim wierszu pt. *Święta Grota (La Sainte Baume)* zachwyca się:

*O! Córo Galilei, nadobna grzesznico! (...)  
Lubię widzieć twój obraz piękna pokutnico  
Jak cię Tycjan malował – w głębi ciemnej grotty  
Osłonięną jak płaszczem, w jasnych włosów sploty!*<sup>6</sup>

Właśnie: ta piękność! te włosy! To są najważniejsze elementy przedstawień Marii Magdaleny pokutującej. Do tego dodać należy, że włosy długie i gęste osłaniały nagość Magdaleny. Pokutująca dawna grzesznica ukazywana była bowiem z odsłoniętym dekoltem, gdzie przezroczyście szaty i włosy mniej lub bardziej skutecznie przysłaniały jej obfite kształty. Natomiast na jednym z przedstawień Tycjana Magdalena jest cała naga, a włosy przysłaniają całe jej ciało oprócz rąk i ... piersi.

Fascynujące jest, jak wielkie oburzenie wzbudzały te portrety w ciągu wieków. Malarstwo biblijne dopuszcza bez zastrzeżeń bodajże tylko nagość Adama i Ewy. „Tak też toleruje ich Kościół – ich i tylko ich. Częściowy przynajmniej nudyzm w wyobrażeniu Marii Magdaleny to konwencja czysto malarska oficjalnie bądź nie tolerowana, bądź też tolerowana w sytuacjach zupełnie wyjątkowych”<sup>7</sup>.

Nagość kojarząca się (przy okazji Magdaleny) wydawałoby – jednoznacznie) z bezwstydem, lubieżnością, uwodzeniem i cielesnymi żądzami, ma jednak swoją zupełnie przeciwną symbolikę. Interpretowanie nagiej

<sup>6</sup> *Poezje Konstantego Gaszyńskiego, Cypriana Norwida i Antoniego Czajkowskiego. Skarbczyk poezji polskiej*, t. XI, Petersburg 1859, s. 40.

<sup>7</sup> J. Trzynadłowski, *Sztuka wyklęta. Pornografia?*, w: *Sztuka słowa i obrazu. Studia teoretycznoliterackie*, Wrocław 1982, s. 500.

pokutującej Magdaleny jako nawiązania do jej grzesznego życia byłoby zabiegiem dość powierzchownym, choć z pewnością częściowo nie pozbawionym racji. Nagość jednak jest również symbolem ascezy. Odrzucenie stroju symbolizującego próżność i przywiązanie do spraw cielesnych, i pozostanie nagim symbolizuje poddanie się woli bożej<sup>8</sup>: człowiek staje przed Bogiem taki, jakim On go stworzył, odrzuca wszystko, co łączy go z życiem ziemskim.

Nagość w malarstwie chrześcijańskim pojawiła się w XV i XVI. (W średniowieczu była oczywiście nie do pomyślenia – stąd z tej epoki pochodzą ascetyczne przedstawienia Magdaleny we włosiennicy, kobiety starej, brzydkiej i wychudłej z powodu czynionej pokuty). „Renesans i barok uczynił z Marii Magdaleny jakąś łzawą «Afrodytę chrześcijańską», wielbił w niej urodę i uroki ciała” – pisze Mieczysław Skrudlik w swojej książce poświęconej Marii Magdalenie<sup>9</sup>. Rzeczywiście, humanizm wrócił do starożytności, o czym również wspomina Skrudlik: „Renesans był epoką zmartwychwstania bóstw starożytności i nagości sztuki grecko-rzymskiej. Barok wyparł się wprawdzie Olimpu, ale wielbił w dalszym ciągu piękno ciała ludzkiego. Artyści tych czasów nie malowali już nagich bogiń Grecji i Rzymu, ale wprowadzali nagość w przedstawienia biblijne (...). I tutaj nagość, maskowana łzawym sentymentalizmem, stanowiła cel główny malarzy. Miejsce Afrodyty zajęła wprawdzie Maria z Magdali, nagość triumfowała jednak nadal. Pod rozpuszczonymi włosami pokutnicy, nagością świeciło ciało dawnej Afrodyty”<sup>10</sup>.

Kościół i katolicy krytycy odnosili się negatywnie do ukazywania nagości w malarstwie sakralnym. Brykczyński w swojej książce, napisanej pod koniec ubiegłego stulecia, sprzeciwia się zdecydowanie nagości w sztuce sakralnej jako czysto pogańskiej. Krytykuje pojawiające się w sztuce XV i XVI wieku nagie aniołki, nie ubrane Dziecię Jezus, Matkę Bożą karmiącą i oczywiście półnagą Marię Magdalene<sup>11</sup>. Warto przytoczyć wypowiedź tegoż autora na temat przedstawień Magdaleny. Jest ona idealnym przykładem na to, jak bardzo bulwersowała ta naga święta: „Św. Marya Magdalena. – Oto temat ulubiony przez zwolenników nagości w sztuce, przez nich też używany z lubością i wstrętnie nadużywany. Tymczasem zamiast tych półnagich ciał, należy przedstawiać pustelnicę

<sup>8</sup> W. Kopaliński, dz. cyt., s. 246-248.

<sup>9</sup> M. Skrudlik, *Maria z Magdali w Ewangelii, legendzie i sztuce*, Poznań 1937, s. 58.

<sup>10</sup> Tamże, s. 69-70.

<sup>11</sup> H. A. Brykczyński, *Podręcznik praktyczny ikonografii chrześcijańskiej*, Warszawa 1894, s. 20-21.

we włosienicy, która z rozważania trupiej głowy uczy się nicości rzeczy ziemskich i płacze nad zmarnowanym życiem. A zatem twarz winna być wychudła, blada, oczy przygasłe i jedne tylko włosy w nieładzie i naczynie z wonnościami, oraz dyscyplina jej cechy charakterystyczne stanowią. Takim jest typ najdawniejszy niegdyś jawnoгрzesznicy z Magdala, a następnie pustelnicy i jest on jedynym, jaki w ikonografii chrześcijańskiej winien być używanym”<sup>12</sup>.

Rzeczywiście w XVI wieku, a więc w czasie, gdy tak licznie powstawały interesujące nas obrazy, nagość ascetyczna ustąpiła miejsca nagości erotycznej. Tylko malarstwo Tycjana mogło się wówczas obronić: „Nagość kobiet tycjanowskich posiada jednak szlachetność i dostojęstwo posągów greckich, podczas gdy z obrazów Correggia wionie atmosfera dusznej, trującej zmysłowości”<sup>13</sup>. Malarze tworzyli wizerunki św. Marii Magdaleny biorąc za model swoje kochanki i nałożnice. Także wielkie damy włoskie lubiły w tym okresie portretować się jako Magdaleny. Takie praktyki, szczególnie u bardziej podrzędnych malarzy, prowadzić mogły z łatwością do licznych wypaczeń. Częstokroć tylko olejki przypominały, że bohaterką obrazu ma być Maria Magdalena.

Ta nieortodoksyjna ikonografia (tzw. *falsum dogma*) stała się przedmiotem dyskusji podczas Soboru Trydenckiego w 1563 roku. Miała być ona oczyszczona z wszelkiej lubieżności i bezwstydnego wdzięku. Podobnie synod krakowski w 1621 roku wymienia, jakie przedstawienia należałoby usunąć z kościołów, jako zawierające „fałszywy dogmat”. W punkcie 5 zwalczana jest nagość w przedstawieniach Marii z Magdali: „Nie pozwalamy, by przedstawiano na obrazach świętą Marię Magdalęną półnagą lub obejmującą krzyż w stroju mało przyzwoitym i wielobarwnym, z włosami oplecionymi wstążkami i kwiatami. Najlepiej jest przedstawiać ową świętą niewiastę po przemianie, jaka się w niej dokonała, w stroju najskromniejszym, który by ukazywał całą świętobliwość jej życia”<sup>14</sup>.

Na osobną uwagę zasługuje obraz, a właściwie seria obrazów Georges de la Toura przedstawiająca Magdalęną pokutującą. Sześć wersji tego samego przedstawienia łączy postać bohaterki, na wszystkich obrazach ubranej tak samo, i znaczące atrybuty. Jednakże ta Maria Magdalena nie przypomina niczym piękności z renesansowych obrazów. De la Tour, w przeciwieństwie do innych twórców, ukazuje całą postać pokutnicy. Nie

<sup>12</sup> Tamże, s. 108.

<sup>13</sup> Tamże, s. 60.

<sup>14</sup> Cytat za: J. Pasierb, *Chrześcijaństwo, etyka, sztuka*, w: *Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 202.

jest ona piękna. Ma raczej twarz prostej kobiety, którą odwraca od widza, jakby oddalając się od spraw ziemskich. Już nie chce być podziwiana. Włosy wszystkich Marii Magdalen są zwykle bujne, kręcone i jasne. Jednakże ta Magdalena ma włosy ciemne, proste. Nie osłania się nimi, ale odrzuca na plecy, jakby nie chcąc eksponować tej ostatniej swojej ozdoby. Ubrana jest w zwykłą białą bluzkę i czerwoną spódnicę (na jednym z obrazów tak krótką, że odsłania nogi aż do kolan). Kolory to bardzo symboliczne (czystość i namiętność) w przedstawieniach Magdaleny.

Zanim jednak przejdę do głębszego omówienia tego nietypowego obrazu (obrazów), przytoczę wiersz, który co prawda nie jest określony jednoznacznie jako opis obrazu, jednak ukazuje Magdalenę właśnie taką, jaką namalował ją de la Tour:

*zapatrzona  
ale nie w to światło  
zadumana  
i  
odruchowo pieszcząca  
czaszkę szyderczo uśmiechniętą  
o czymś myśląca  
o miłościach może  
o Miłości<sup>15</sup>*

Dlaczego ten wiersz kojarzy się akurat z obrazami de la Toura? Przecież Magdalena zamyślona, „pieszcząca czaszkę” mogłaby być bohaterką każdego z omawianych poprzednio dzieł. Jednakże ascetyczna zwięzłość tego wiersza odpowiada idealnie prostocie tchnącej z dzieła de la Toura. Magdalena, skromna i nieurodziwa, nie wykonuje tu żadnych teatralnych gestów, jakimi symbolizowały swoją pokutę piękne Magdaleny w klasycznych ujęciach. Ta Magdalena całą sobą wyraża skruchę i oddanie się na wyłączną służbę Bogu. Jest zamyślona, pogrążona we własnych rozważaniach, tak właśnie jak w wierszu Pasierba „odruchowo pieszcząca czaszkę”, która leży na jej kolanach. Czaszka to typowy symbol vanitatywny, ale nie jedyny na tym obrazie.

Na dwóch ze znanych mi wersji obrazu pojawia się lustro: proste, niewielkie, w którym odbija się trupia czaszka, lub oprawione w zdobną, złotą ramę. W tym lustrze odbija się świeca. Bogata rama jednak w kontekście obrazu de la Toura nie jest symbolem bogactwa i próżności,

<sup>15</sup> J. Pasierb, *Magdalena*, w: *Wiersze wybrane*, wyb. i oprac. ks. J. Sochoń, Warszawa 1988, s. 101.



ale podkreśla czystość duszy Magdaleny, którą symbolizuje lustro. Symbolika lustra, kolejnego atrybutu Marii Magdaleny, jest więc również (podobnie jak symbolika nagości, czerwieni, włosów) dwoista. Podobnie jak dwoista jest sama Magdalena – rozdarta między ziemią a niebem, grzesznością a świętością, *sacrum* a *profanum*. Z jednej strony lustro jest przecież typowym symbolem kobiecości, zalotności i próżności. Natomiast z drugiej strony jest ono równocześnie atrybutem Najświętszej Marii Panny (Zwierciadło Sprawiedliwości), a więc implikuje takie wartości jak nieskazitelność, czystość. Poza tym lustro obrazuje również kontemplację, refleksję, przeznaczenie<sup>16</sup>.

Jedno więc lustro na obrazie Georgesa de la Toura symbolizuje zamyslenie i rozważanie kobiety o krystalicznie czystej duszy. Odrzuca ona próżność, bo nie szuka już w lustrze swej twarzy. Teraz odnajduje w nim odbicie świecy. I jest właśnie „zapatrzona ale nie w to światło”. Nie jest zapatrzona w światło jasnego świata, bo to światło odrzuciła. Obrazy de la Toura są ciemne, mroczne. Jedynym światłem, w jakie wpatruje się Magdalena, jest światło świecy. Zapalona świeca symbolizuje zmartwychwstanie Chrystusa. Samo światło jest obrazem Jezusa na ziemi. W Ewangeliu św. Jana Jezus wielokrotnie nazywany jest Światłością Świata. Magdalena wpatruje się więc w lustro – swoje serce, które odbija w sobie światłość Chrystusa<sup>17</sup>.

Magdalena pozostawiona sama sobie, odwrócona od świata i jego blasków, pogrążona jest w medytacji. „O czymś myśląca o miłościach może o Miłości”. Z całą pewnością jednak o Miłości, bo w tym obrazie trudno doszukać się dawnych miłości. Rozrzucone u jej stóp perły są prawie niewidoczne i dawno zapomniane. A obok świecy leży ta jedna, drogocenna perła, dla której sprzedaje się wszystko, co się posiada (Mt 13,46).

## 2. Golgota

W ewangelicznych opisach męki Pańskiej Maria Magdalena jest jedną z najbardziej aktywnych postaci. To ona wraz z innymi kobietami wytrwała w tych najtrudniejszych chwilach, podczas gdy apostołowie uciekli. Dlatego też podkreślana jest obecność jej i jej towarzyszek pod krzyżem: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria,

<sup>16</sup> W. Kopaliński, dz. cyt., s. 206-208.

<sup>17</sup> Na podst. interpretacji obrazu de la Toura *Św. Maria Magdalena z dwoma świecami* Tadeusza Boruty: *Noc zmysłów*, „Tygodnik Powszechny”, 1998, nr 30.

żona Kleofasa, i Maria Magdalena” (J 19,25) i przy złożeniu do grobu: „A Maria Magdalena i Maria, matka Józefa, przyglądały się, gdzie Go złożono” (Mk 15,47).

Malarze, świadomi wyjątkowej miłości, jaką Magdalena darzyła swojego Mistrza, umieszczali jej postać nie tylko przy przedstawieniach śmierci i pogrzebu Jezusa, ale właściwie przy wszystkich tworzonych przez nich scenach wydarzeń pasyjnych. I tak, Magdalena, co prawda sporadycznie, pojawia się wśród tłumu podczas drogi krzyżowej, ale przede wszystkim w scenach ukrzyżowania, zdjęcia z krzyża, oplakiwania i złożenia do grobu.

Postaci Marii Magdaleny i innych osób w scenie ukrzyżowania pojawiają się w malarstwie dopiero w połowie XIII wieku. Do tej pory pod krzyżem malowana była tylko Matka Boża. Przy ogólnym przeglądzie obrazów ukrzyżowania dają się zauważyć dwa typy przedstawień. Jedne są bardzo tłumne, pod krzyżem panuje chaos: żołnierze, konie, wielu zebranych, a wśród nich dojrzeć można najbliższych Jezusowi: Matkę, Jana, Magdalenę i inne kobiety. Na tego rodzaju przedstawieniach malowani są zazwyczaj także obaj łotrowie.

Późniejszy typ obrazowania Jezusa na krzyżu jest zdecydowanie bardziej ascetyczny. Pod krzyżem znajdują się tylko trzy osoby: Maryja, Jan i Maria Magdalena. Te przedstawienia są o wiele bardziej statyczne. Mniej widowiskowe, a wywołujące więcej refleksji. „Ustosunkowanie postaci Marii Magdaleny do innych osób, biorących udział w *Ukrzyżowaniu* z biegiem czasu uległo zasadniczym zmianom. Modyfikacje te przejawiały się w wysunięciu Marii Magdaleny na plan pierwszy i w umniejszeniu ilości postaci” – pisze Mieczysław Skrudlik<sup>18</sup>. Klasyczny układ postaci w przedstawieniach ukrzyżowania wygląda następująco: obok krzyża po lewej stronie Chrystusa stoi Jan, po prawej Maryja, natomiast Magdalena klęczy lub leży rozpostarta pod krzyżem w geście straszliwej rozpacz. Często obejmuje krzyż, patrząc w górę na Chrystusa, lub całuje Jego stopy. (Jest to odniesienie do jej gestu całowania stóp Jezusa po nawróceniu).

Zdarzają się też inne warianty: Maria Magdalena (sama lub na zbiorowych przedstawieniach wraz z innymi kobietami) podtrzymuje zemdloną Matkę. Czasem odwraca jednak od Niej głowę, wciąż patrząc na swojego Mistrza. Sceptyczny Brykczyński oponuje wobec takich praktyk: „Umieszczanie Maryi Magdaleny u stóp krzyża jest wprost przeciwne

---

<sup>18</sup> M. Skrudlik, dz. cyt., s. 78.

ewangelji, która mówi, było tam wiele niewiast z daleka, między którymi była Maryja Magdalena” (Mt 27,56)<sup>19</sup>.

Jednakże tradycja umieszczania Marii Magdaleny u stóp krzyża nie wydaje się być aż tak nieusprawiedliwiona. Magdalena występuje tam nie tylko jako Jezusowa przyjaciółka i towarzyska, ale także symbolizuje, według barokowej tradycji, grzeszną ludzkość, która kała się u stóp umierającego za nią Zbawiciela.

Trudno przytaczać tu konkretne obrazy, ponieważ temat ukrzyżowania należy do najpopularniejszych w malarstwie, więc wielość tych przedstawień nie jest łatwa do usystematyzowania. Obok dzieł wielkich mistrzów niezliczona jest liczba obrazów ołtarzowych, kościelnych (zarówno w sławnych katedrach jak i w wiejskich kościółkach) i na nich wszystkich Magdalena umieszczana jest właśnie u stóp krzyża. Także ukrzyżowanie w stacji drogi krzyżowej najczęściej ukazywane jest w symetrycznym układzie: Jan i Maryja po bokach krzyża, Magdalena u dołu.

Uderzająca jest różnica pomiędzy tymi dwoma kobietami. Matka stoi nieruchoma splatając ręce w geście niemego bólu. Na wielu obrazach z Jej twarzy emanuje spokój, spowodowany zapewne zrozumieniem misji swojego Syna. Często Maryja zemdlona podtrzymywana jest przez kobiety lub Jana, odcięta jest od tego, co dzieje się wokół Niej. To sprawia, że czasem Jej obecność staje się niezauważalna; malarze sytuują Ją wtedy zmieszaną z tłumem kłębiącym się pod krzyżem, lub z boku obrazu, tym mniej widoczną, że spowitą w ciemne szaty.

Natomiast Magdalena rzuca się pod krzyż, znów leży u stóp swojego Nauczyciela. Na obrazie Masaccia ukazywana jest z rozdartymi ramionami i histeryczną niemal rozpaczą na widok tej śmierci. Magdalena, w kontraście do Maryi, przedstawiana jest bardzo dynamicznie. Płacząc wyciąga ręce w kierunku Ukrzyżowanego, zasłania nimi zapłakaną twarz lub wykonuje inne, pełne żalości gesty. Jej rozpaczająca postać, najczęściej w czerwonych lub jasnych sukniach, czasem z odsłoniętymi rękami i dekoltem („u Jordaensa Magdalena nawet pod krzyżem odsłania swe białe piersi”<sup>20</sup>) wysuwa się na plan pierwszy. Z czasem doprowadziło to w sztuce do przedstawień ukrzyżowania z samą tylko Marią Magdaleną. Przykładem może być całkiem współczesny (z 1931 roku) obraz Antoniego Michalaka *Ukrzyżowanie ze świętą Marią Magdaleną*. Magdalena leży skulona pod krzyżem. Twarz kryje w zagłębieniu łokcia, dotykając nią ziemi. Chrystus niemal dotyka palcami swych stóp jej pleców i spuszcza

<sup>19</sup> H. A. Brykczyński, dz. cyt., s. 63.

<sup>20</sup> M. Skrudlik, dz. cyt., s. 63.

ku niej swą głowę. Od tego przedstawienia bije atmosfera swoistej intymności, więzi dwojga przedstawionych na nim ludzi, połączonych wspólnym cierpieniem.

Równie znaczącą rolę odgrywa Magdalena na obrazach przedstawiających zdjęcie z krzyża i oplakiwanie. Na największą uwagę zasługuje tu z pewnością *Zdjęcie z krzyża* Rubensa. Artysta ten namalował kilka tego typu przedstawień, z czego arcydziełem i ostatecznym efektem jego pracy jest obraz znajdujący się w Ermitażu. Dzieło to stało się wzorem dla innych artystów, a układ postaci powtarzany jest na wielu odrazach tej treści.

Martwe ciało Jezusa zdejmuje z krzyża Jan, Józef z Arymatei i Nikodem. Stojąca z boku w ciemnych szatach Maryja, blada i drobna, wyciąga rękę dotykając lewego boku swojego Syna. Natomiast Magdalena, znajdująca się niemal w centralnej części obrazu, klęczy na jednym kolanie i wydaje się, że to ona ma zaraz przejąć na swoje łono martwe ciało Chrystusa. Wyciąga po nie prawą rękę, a lewą dotyka nadgarstka Jezusa, którego palce dotykają jej odsłoniętego dekoltu. Była jawno grzesznica ma nagie ramiona, odkrytą głowę, jasne, długie włosy opadają w bezładzie, a pod czerwoną suknią wyraźnie rysują się jej rubensowskie kształty.

Dla porównania przytoczyć można opis obrazu z kościoła św. Mikołaja w Kaliszu, który stanowi jedną z wersji rubensowskiego *Zdjęcia z krzyża*: „Na drabinach znajduje się Józef i Jan, przy dość niskim krzyżu stoi Matka Jezusa, pod krzyżem klęczy Maria Magdalena (...). Uwagę widza koncentruje na sobie postać Magdaleny. Jej rozpaczliwy gest wyciągniętych w górę rąk, które chcą objąć opadającą głowę Jezusa, jest pełen dramatycznej namiętności. Ten fragment – patetyczny dialog pokutującej Marii Magdaleny i martwego Zbawiciela – stanowi o przesłaniu tego obrazu. Magdalena – *advocata omnium peccatorum et peccatricum* – jest symbolem postawy, jaką powinien przyjąć każdy grzesznik (...). Gest Marii Magdaleny posiada wymiar sakramentalny: to głębokie pragnienie przyjęcia ciała Chrystusa”<sup>21</sup>.

Kolejnymi przedstawieniami, w których występuje Maria Magdalena, nierzadko w roli pierwszoplanowej, są sceny oplakiwania i złożenia do grobu. „Ten bardzo popularny typ ikonograficzny oparty jest wyłącznie na tradycji i literaturze mistyków”<sup>22</sup>. Oplakiwanie, czyli tzw. *pieta*, wydaje

<sup>21</sup> T. Dziubecki, *Ikonografia męki Chrystusa w nowożytnym malarstwie kościelnym w Polsce*, Warszawa 1996, s. 99.

<sup>22</sup> *Arcydzieło Petera Paula Rubensa: Zdjęcie z krzyża. Ze zbiorów Państwowego Ermitażu w Sankt Petersburgu. Z tradycji przedstawień pasyjnych w ma-*

się być układem zarezerwowanym dla Maryi: zboląta Matka trzyma na kolanach martwe ciało Syna. Pieta Michała Anioła jest tu pierwszym i podstawowym odniesieniem.

Jednakże ilość postaci w tym przedstawieniu w wielu dziełach poszerzona zostaje o Jana Apostoła, Marię Magdalenę oraz inne kobiety, czasem pojawia się też Józef z Arymatei. Jeśli chodzi o Magdalenę, to „na postać tej pełnej żałości płaczki przy zwłokach Chrystusa kładli szczególny nacisk malarze wszystkich epok i szkół. Zwłaszcza czasy baroku lubowały się w kompozycjach tego rodzaju, nacechowanych dramatycznością i patetycznością akcji, wyrazów i gestów”<sup>23</sup>. Znaczenie, jakie odgrywa Magdalena w scenach oplakiwania sprawia, że zdarza się, iż zajmuje ona miejsce należne i charakterystyczne dla Matki Boskiej. Skrudlik wspomina Oplakiwanie Paolo Morando, gdzie przy zwłokach Chrystusa znajduje się tylko postać Marii Magdaleny<sup>24</sup>.

Ale podstawowe miejsce, jakie zajmuje Magdalena w piecie, znajduje się u nóg Chrystusa. To jej charakterystyczne miejsce: padła Jezusowi do nóg na uczcie u faryzeusza, znajdowała się u stóp krzyża, a teraz po raz ostatni całuje nogi swojego Mistrza.

Najbardziej chyba dramatyczny opis oplakiwania zawarł Stefan Żeromski w swym opowiadaniu pt. *Magdalena*, którego przedmiotem jest obraz hiszpańskiego malarza Jusepe de Ribery: „Leżą na ziemi zwłoki Chrystusa, nie zdjęte, nie ściągnięte, lecz zaiste oddarte z krzyża. Jeszcze w lewej nodze tkwi gwóźdź. Z prawej wyrwała żelazo ręka Matki, szalonej z boleści. Usta Magdaleny, która upadła w rozpacz na głowę, przywarły do rany w podeszwie nogi. Wargi wessały się w dziurę rozszarpaną od żelaza, sączącą ze siebie zastygłą krew. Wieczność nie oderwie tych ust od rany tej nogi. Ponad ciałem męczennika siania się Matka. Nie płacze i nie wydaje skarg. Patrzy w oczy widza ślepyimi oczami, dźwiga się bezskutecznie na zemdląłych nogach”<sup>25</sup>.

Tu znów pojawia się ta różnica między Maryją a Magdaleną, zauważalna już przy scenach ukrzyżowania. Matka oniemiała jest z bólu, często zemdlona, jak na obrazach Boticcellego lub Corregia. Podtrzymuje ją wówczas św. Jan. Na innych obrazach, jak np. na tzw. *Piecie z Awinionu*

---

*larstwie i grafice północnoeuropejskiej XVI i XVII wieku. Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie, oprac. i red. nauk. M. Benesz, J. A. Tomicka, Warszawa 2000, s. 59.*

<sup>23</sup> M. Skrudlik, dz. cyt., s. 81.

<sup>24</sup> Tamże, s. 81.

<sup>25</sup> S. Żeromski, *Magdalena*, w: *Opowiadania*, Warszawa 1993, s. 195-196.

z klasztoru w Villeneuve-les-Avignon, Maryja ma twarz statyczną i choć smutną, to jednak spokojną, uduchowioną. Sakralny charakter tego przedstawienia podkreślają Jej złożone ręce.

Natomiast Magdalena jest tu postacią dużo bardziej aktywną, pełną ekspresji. Przyjęło się w tradycji, że Magdalena była osobą energiczną i uczuciową. Opanowana była przez złe duchy, co położyło na nią pewne znamię szaleństwa, odważnie wtargnęła na ucztę u faryzeusza, a już po zmartwychwstaniu jako apostołka apostołów głosiła nauki samym uczniom Jezusa, wystąpiła także przed cesarzem. Ta energiczna, namiętna kobieta także więc w literaturze i sztuce ukazywana jest jako ta, która bardzo ekspresywnie wyrażała swoje uczucia. Nie tylko pożądanie, ale i szaloną rozpacz po śmierci ukochanego przez nią Jezusa. Żeromski ukazuje to dobitnie, ale jakże trafnie: „Usta Magdaleny, która upadła w rozpacz na głowę, przywarły do rany w podeszwie nogi”<sup>26</sup>. „Upaść na głowę” jest przecież w języku potocznym synonimem słowa „oszaleć”.

Magdalena u nóg Chrystusa często rozpacza. Nawet jeśli nie całuje Jego stóp, to siedzi przy nich i płacze. Tak jest na obrazie Correggia, gdzie Magdalena załamuje ręce na kolanach, a oczy ma czerwone od łez i wykrzywione usta. Na wspomnianej już *Piecie z Avinionu* przykłada do zapłakanych oczu poły swojego czerwonego płaszcza.

Smutna Magdalena czasem całuje rękę Chrystusa lub trzyma ją w swych dłoniach (tak jest np. na *Piecie El Greca*). Na *Oplakiwaniu Chrystusa* Rubensa Magdalena jedną ręką trzyma dłoń Jezusa, a drugą przykłada do policzka w wystylizowanym geście rozpacz. Bardzo wyraźna jest jej odkryta pierś, której nie przysłaniają nawet złote włosy opadające na ramiona.

We wszystkich tych przedstawieniach Magdalena usytuowana jest w okolicach nóg Jezusa, podczas gdy Jego ramiona lub tułów podtrzymuje Matka. Jaskrawym dysonansem wobec tego schematu jest obraz Abrahama Janssensa *Oplakiwanie* należący do malarstwa północnoeuropejskiego, wystawiany w ubiegłym roku na pasyjnej wystawie w Muzeum Narodowym w Warszawie. Tu Chrystus leży na marmurowej płycie, mającej symbolizować ołtarz. Z tyłu na ciemnym tle rysują się postaci mężczyzn: Jana, Nikodema i Józefa z Arymatei. Matka klęczy po prawej stronie u nóg Jezusa. Ubrana w czarne zawoje jest prawie niewidoczna zlewając się z tłem. Natomiast w centralnej części obrazu usytuowana jest Magdalena, która przykłada martwą dłoń Chrystusa do swoich ust. Jest ona ubrana w jasną, złotą szatę, blond włosy splecione ma w staranny kok. Jest wy-

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 195.

razista i jasna tak, jak jasny jest leżący Chrystus. To oni właśnie są głównymi bohaterami tego obrazu. Magdalena z zapłakаныmi oczyma przyćmiewa swym blaskiem Matkę, która w cieniu, samotnie pragnie opłakiwać śmierć swojego Syna.

Pełna ekspresji jest Magdalena na *Piecie* Tycjana. Nie klęczy ona u nóg Mistrza, ale nadbiega z lewej strony (z tej, po której znajdują się Jego nogi). Jedną rękę wyciąga w górę w tragicznym geście, a długie, rude włosy jakby za nią frunęły. Rozrzucone są one w szalonym nieładzie, podkreślając rozpacz malującą się na twarzy Magdaleny.

Przeciwieństwem takich przedstawień jest Magdalena na dwóch wersjach *Oplakiwania Chrystusa* Botticellego. Na obrazie z kościoła Santa Maria Maggiore piękna Magdalena w czerwonej szacie i przezroczystej, prawie niezauważalnej chuście na głowie delikatnie przytula policzek do trzymany w dłoniach stóp Chrystusa. Jej smutna twarz jest spokojna, jakby skupiona na tym ostatnim geście, ostatnim dotyku. Natomiast na *Oplakiwaniu* znajdującym się obecnie w Starej Pinakotece w Monachium „smutna Magdalena z przymkniętymi powiekami całuje i czule obejmuje opadającą głowę młodzieńczego Jezusa – (...) całość tej tragicznej sceny cechuje wyważona elegancja i nieuchwytny wdzięk tak charakterystyczny dla Botticellego”<sup>27</sup>.

W przeciwieństwie do oplakiwania scena złożenia do grobu opisywana jest przez ewangelistów. Według nich pogrzebem zajął się Józef z Arymatei, który odstąpił nowy grób w skale. Wyprosił on ciało Jezusa, kupił płótno, w które sam je zawinął i złożył w grobie (Mt 27,57-60; Mk 15,43-46; Łk 23,50-53). Jan wspomina jeszcze o Nikodemie, który przyniósł olejki, którymi namaścił ciało Jezusa. Natomiast Maria Magdalena i Maria, matka Jakuba, względnie również i inne niewiasty, które z Nim przyszły z Galilei (Łk 23,55) jedynie przyglądały się. W żadnej z czterech Ewangelii nie ma mowy o udziale Maryi w pogrzebie Chrystusa. Natomiast „Akta Piłatowe wymieniają Matkę Bożą, Marię Magdalenę i inne niewiasty jako pomocnice św. Jana przy ostatniej posłudze miłości Bogu – człowiekowi”<sup>28</sup>.

Malarstwo nie pomija Maryi przy scenach złożenia do grobu. Są one jakby kontynuacją piety. Na obrazie Tycjana *Złożenie do grobu* (z około 1559 roku) pojawiają się Józef z Arymatei, Nikodem i tradycyjnie św. Jan. Maryja bierze czynny udział w składaniu ciężkiego ciała do grobu: obiema

<sup>27</sup> E. Krawiecka, *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu świętej Marii Magdaleny*, Poznań 1997, s. 33.

<sup>28</sup> P. Ketter, *Chrystus a kobiety*, Warszawa 1938, s. 445.

rękami podtrzymuje ramię Syna. Natomiast Magdalena w białej, lekkiej sukni, zapłakana, próbuje przechylić się tak, by zza otaczających Jezusa ludzi dojrzeć Go jeszcze po raz ostatni, widzieć Go jak najdłużej.

Natomiast w *Złożeniu do grobu* Rafaela Santi to właśnie Magdalena pomaga mężczyznom. Jest ich aż czterech i z trudem niosą oni ciało Zmarłego do odległego grobu. Zemdlona Maryja pozostała z boku, podtrzymywana przez trzy kobiety. Magdalena nie może jednak zostawić swego Mistrza. Idzie wraz z mężczyznami trzymając dłoń Jezusa w swojej, a drugą rękę wyciąga w kierunku Jego twarzy. Pełna jest troski, by mężczyźni jak najdelikatniej nieśli ciało.

### 3. *Noli me tangere*

Scena spotkania zmartwychwstałego Chrystusa z Marią Magdaleną należy do najpiękniejszych scen ewangelicznych, a z pewnością jest najważniejszym epizodem dotyczącym jej życia opisywanym w Piśmie Świętym. Scena ta, zawarta tylko u św. Jana (J 20,11-18), ukonstytuowała Magdalenę jako apostołkę apostołów i to dzięki niej pozostała ona na zawsze w Kościele tą, której pierwszej objawił się Chrystus po swym zmartwychwstaniu. Stanowi ona również wdzięczny materiał zarówno do literackich jak i teologicznych interpretacji<sup>29</sup>.

Nie dziwi więc, że i malarstwo sakralne uczyniło ten epizod jednym z najbardziej popularnych motywów. Obrazy przedstawiające Jezusa objawiającego się Marii Magdalenie znane są ogólnie pod nazwą *Noli me tangere*. To słowa, którymi Jezus powstrzymał rzucającą się ku Niemu Magdalenę: „nie dotykaj mnie” czy też „nie zatrzymuj mnie”. Kompozycje te pojawiły się szczególnie licznie na gruncie sztuki włoskiej końca XV wieku i w następnym stuleciu. Przedmiotem mojej analizy będą najśłynniejsze dzieła tej tematyki: obrazy Tycjana i Correggia, oraz freski Fra Angelico i Giotto.

Jan Ewangelista umieszcza akcję tego doniosłego wydarzenia „wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno” (J 20,1) w ogrodzie, w którym znajdowała się grota będąca grobem Jezusa. W opisie Janowym nie poja-

<sup>29</sup> Por. P. Ketter, *Magdalena i Zmartwychwstały*, w: tenże *Chrystus a kobiety*, Warszawa 1938, s. 451-457; K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*, Poznań 1985, s. 69; A. von Speyr, *Magdalena i wiara. Zmartwychwstały*, w: ta *Trzy kobiety i Pan*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1998, s. 25-32; P. M. Beernaert SJ, *Maria, Marta i inne. Wizerunki kobiet w Ewangelii*, przekł. M. M. Krzeptowska, Kraków 1997, s. 260-263.



wiają się żadne inne kobiety, które idą do grobu wraz z Magdaleną w opisie Marka (Mk 16,1-8) i Łukasza (Łk 24,1-11). Tam spotykają one jednak tylko anioła, który zwiastuje im zmartwychwstanie.

U św. Jana Magdalena zostaje sama w ogrodzie, podczas gdy przyprowadzeni przez nią apostołowie udali się z powrotem do towarzyszy, by powiadomić ich o pustym grobie. Wówczas to płaczącej kobiecie objawiają się aniołowie, a później zmartwychwstały Jezus, którego początkowo nie poznaje myśląc, że to ogrodnik. Dopiero gdy Chrystus zwraca się do niej po imieniu: „Mario”, rozpoznaje ona ukochany głos i prawdopodobnie wykonuje jakiś gest mający pochwycić, dotknąć lub zatrzymać Go. Scena ta pełna jest subtelnej bliskości, łączącej tych dwoje. Magdalena mówi do Jezusa pieszczotliwie „Rabbuni” (zdrobnienie od aramejskiego Rabbi - nauczyciel). Widzi więc w Nim wciąż jeszcze człowieka: przyjaciela i nauczyciela, a nie zmartwychwstałego Zbawiciela. Dlatego Jezus musi ją pohamować od jej ludzkich odruchów, jakimi z pewnością obdarzała Go za Jego ziemskiego życia. Teraz relacja się zmienia, Jezus musi wytłumaczyć nie rozumiejącej jeszcze Magdalenie, że oto: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20,17). Ten właśnie moment, spotkania Jezusa a zarazem przemiany wiary Magdaleny, przedstawiany jest tak chętnie na wielu obrazach.

Wstępem do analizy tych dzieł może być poetycki opis Kazimierza Przerwy-Tetmajera: *Magdalena i Chrystus* (Do obrazu Edelfelta *Christ et Madeleine*):

*Błękitne mgły pajęczę  
owiały drzewa śpiące,  
po siwych wodach tęcze  
włóczyło złote słońce.*

*Słoneczne zamyślenie  
świat ogarnęło cały,  
gdy Marii Magdalenie  
zjawił się Zmartwychwstały.*

*Zgięła ją cześć i trwoga,  
żalność ścisnęła łono -  
a On szedł tam, do Boga,  
w dal senną nieskończoną.*

*W błękitne mgły przejrzyste  
Szedł biały w blaskach słońca,*

*a ona szepcąc: Chryste!...  
patrzała nań klęcząca.*<sup>30</sup>

Klimat wiersza przepojony jest spokojem, ciszą, bezruchem. Magdalena wydaje się być jakby sama na świecie, jakby poza nią i Chrystusem nic nie istniało. Podobnie o poezji Tetmajera pisze Maria Podraza-Kwiatkowska: „Otwarta, niezmierniona, świetlista przestrzeń (...) stanowi jeden z ekwiwalentów nastrojów metafizycznych (...). Nastroje te wyrażane bywają w poezji okresu Młodej Polski z reguły w tonacji spokojnej; bliskie są marzenia, zadumania (...). Pełnią funkcję terapeutyczną; sugeruje się tu bowiem obojętność dla spraw egzystencjalnych wobec istnienia wiecznego, niezmiennego bytu”<sup>31</sup>.

Opisywany przez Tetmajera obraz Edelfelta okazał się trudny do odnalezienia, ale wiersz ten mógłby być z powodzeniem opisem kilku innych obrazów *Noli me tangere*. Jeśli chodzi o przyrodę i niebo, to szczególnie adekwatny wydaje się być opis Tetmajera przy spojrzeniu na dzieła Tytjana i Correggia. Rysujące się z tyłu niebo jest jeszcze ciche, ciemnawe od świtu, choć u dołu przebija się już żółte światło słoneczne, nadając niebu niesamowity, dziwny kolor. Na żadnym z obrazów nie widać grobu. Jest tylko jedno duże drzewo, przy którym stoi Chrystus, i kilka innych, mniejszych w oddali.

Tetmajer przedstawia co prawda Chrystusa już jakby wznoszącego się ku niebu, idącego ku Ojcu („w błękitne mgły przejrzyste szedł biały w blaskach słońca”), ale zabieg ten miał prawdopodobnie zaakcentować dystans, jaki powstał pomiędzy Jezusem a Magdaleną, miał uwypuklić jej poczucie straty. Jezus, mimo iż stoi tuż obok, jest inny, nieosiągalny, nie pozwala się dotknąć, zatrzymywany nie chce zostać, mówi o wstąpieniu do Ojca.

W wierszu Tetmajera delikatnie zarysowana jest owa dwoistość Magdaleny, która staje się już jakby jej nieodłącznym atrybutem. Z jednej strony w wymiarze sakramentalnym zaznacza się jej szacunek do Chrystusa jako Boga: „zgięła ją cześć i trwoga (...) patrzała nań klęcząca”. Te jednak uczucia strachu i kultu należnego Bogu, charakterystyczne dla człowieka wierzącego, w przypadku Marii Magdaleny zostają zmacone przez całkowicie ziemską relację. Dla niej to jest jej przyjaciel, który odchodzi od niej gdzieś tam, do Boga. Ona tego wciąż jeszcze w pełni nie pojmuje.

<sup>30</sup> K. Przerwa Tetmajer, *Poezje*, t. 2, Warszawa 1914, s. 25

<sup>31</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Somnambulicy - dekadenci - herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków 1985, s. 49.

Odczuwa to przede wszystkim jako moment utraty („żałość ścisnęła łono”). Skamieniała i rozżalona patrzy za odchodzącym Jezusem i, nie mogąc już nic zrobić, szepce tylko Jego imię. („Według zwykłej typologii *Noli me tangere* Jezus usuwa się przed Marią Magdaleną, która klęcząc wykonuje gest, rzuca się lub pochyla ku Niemu. Zachowuje się w sposób gwałtowny”<sup>32</sup>).

Magdalena oddająca cześć zmartwychwstałemu Chrystusowi przedstawiona jest na freskach Giotta i Fra Angelico. Ubrana w charakterystyczną dla siebie czerwoną suknię (u Giotta ma przykrytą głowę, co w przypadku Magdaleny jest czymś wyjątkowym; prawdopodobnie ma to podkreślić jeszcze bardziej dostojność chwili), klęczy przed Jezusem. Wyciąga do Niego obie ręce, a Chrystus kieruje ku niej swą prawą dłoń. U Fra Angelico wydaje się, że ich dłonie zaraz się zetkną, natomiast u Giotta jest to wyraźny gest zatrzymujący przed dotykem. Na obu dziełach Chrystus stawia swą prawą stopę tak, jakby miał zaraz odejść. „U Fra Angelico zachowanie Chrystusa jest pełne delikatności, a ponieważ malarz nadał Mu lekkość zjawy (stopy zdają się nie deptać trawy), jest wyrazem pocieszającej czułości”<sup>33</sup>.

Inaczej przedstawione jest to spotkanie na obrazach Tycjana i Correggia. Podkreślone jest tu rozgrywanie się typowo ludzkich kontaktów pomiędzy Magdaleną a Chrystusem. „*Noli me tangere* to przejaw nie tylko niemożności wejścia ziemianki w przeistoczoną rzeczywistość Jezusa–Boga, lecz także podtekstu erotycznego, gdzie Magdalena to symbol cielesności i erotyzmu, Jezus – absolutnej czystości i aseksualizmu”<sup>34</sup>.

Scena spotkania Jezusa i Magdaleny w ogrodzie jest nowotestamentalnym odniesieniem do Pieśni nad pieśniami. „Już św. Bernard z Clairvaux wskazywał na związek postaci Magdaleny i oblubienicy z Pieśni nad pieśniami”<sup>35</sup>. Już spotkanie na uczcie u faryzeusza ma tu swój wydźwięk: „Gdy król wśród biesiadników przebywa, nard mój rozsiewa woń swoją” (Pnp 1,12). W innych wersetach odnaleźć można uczucia Magdaleny w poranek zmartwychwstania: „Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy, szukałam go, lecz nie znalazłam. Wstanę, po mieście chodzić będę, wśród ulic i placów szukać będę ukochanego mej duszy (...). Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto. «Czyście widzieli miłego duszy mej?» Zaledwie ich minęłam, znalazłam umiłowanego mej

<sup>32</sup> M. Jover, *Chrystus w sztuce*, przekł. T. Łozińska, E. Morka, Warszawa 1994.

<sup>33</sup> M. Jover, dz. cyt.

<sup>34</sup> E. Krawiecka, dz. cyt. s. 34.

<sup>35</sup> Tamże, s. 34.

duszy, pochwycałam go i nie puszczać” (Pnp 3,1-4). Jest tu także miejsce dla towarzyszek Magdaleny, które wybrały się wraz z nią do grobu: „Dokąd odszedł twój umiłowany, o najpiękniejsza z niewiast? W którą zwrócić się stronę miły twój, byśmy go wraz z tobą szukały? Miły mój zszedł do swego ogrodu, ku grędom balsamicznym, aby paść stado swoje w ogrodach” (Pnp 6,1-2).

Obrazy Tycjana i Correggia mają w sobie ten właśnie erotyczny i miłosny klimat Pieśni nad pieśniami. Brak tu owego sakramentalnego wydźwięku, jakim przepełnione zostały wcześniejsze freski. Tam Jezus cały spowity był w białe szaty, nad głową miał aureolę, a Magdalena kłęczała przed Nim. Natomiast na wspomnianych obrazach Jezus ma nagi tors, okryty jest tylko symboliczną materią, a u Tycjana jest wręcz prawie nagi. Na obrazie Correggia Magdalena siedzi na piętach, nie wyciąga rąk do Chrystusa, natomiast wpatruje się w Niego żarliwie. On jedną rękę wznosi ku niebu, pokazując jej, dokąd teraz odejdzie, drugą, skierowaną w jej stronę, powstrzymuje ją od wszelkich gestów. I tu również, podobnie jak na freskach, Jezus wysuwa prawą stopę w przeciwnym kierunku, jakby chcąc zaraz odejść. „Malarz zastosował kompozycję po przekątnej, którą wyznaczają nie tylko ręce św. Magdaleny i Chrystusa, ale również ich spojrzenia”<sup>36</sup>.

Jeszcze pełniejszy dynamiki i dramatyzmu jest obraz Tycjana. Magdalena przybita do ziemi ciężarem swoich bogatych, czerwonych szat, ma postawę jakby żebrającą o ten ostatni dotyk. Wygląda, jakby czołgała się za Jezusem na rękach. Opiera się na jednej ręce, a drugą wyciąga ku Chrystusowi z wyraźnym zamiarem dotknięcia Go. Cała jej przykurczona postać pochyla się ku Niemu. Natomiast Chrystus wyraźnie odsuwa się od niej. Nie stoi prosto, lecz wygina się w tył, zabierając nawet swą szatę. Patrzy na Magdalene z smutkiem, chcąc w jak najdelikatniejszy sposób dać jej do zrozumienia, by nie dotykała Go. Ten lekko taneczny ruch, którym Chrystus usuwa się i wymija Magdalene, jakby chcąc przejść dalej, by później zwrócić się w jej stronę, jest cechą często spotykaną, mimo że nie wprowadzoną bezpośrednio przez temat<sup>37</sup>.

W słowach Jezusa „nie dotykaj mnie” jest pewna dwoistość. „Jego zachowanie jest złożone – jest w Nim zarazem wyrozumiałość i chęć odpchnięcia”<sup>38</sup>. Ta ewangeliczna scena pełna jest niejasności. Dlaczego Jezus nie pozwala dotknąć się Magdalene w ogrodzie, podczas gdy później po-

<sup>36</sup> *Sztuka świata*, t. 6, red. nauk. P. Trzeciak, Warszawa 1991, s. 94.

<sup>37</sup> Por. M. Jover, dz. cyt.

<sup>38</sup> Tamże.

zwala na to jej i drugiej Marii: „One podeszły do Niego, objęły Go za nogi i oddały Mu pokłon” (Mt 28,9). Może dlatego, że był to właśnie pełen czci pokłon? Podczas gdy Magdalena w ogrodzie występuje jako oblubienica, nie rozumiejąca jeszcze wiele kochająca kobieta?

Jedno jest pewne: Ta trudna do zinterpretowania scena, pełna dwiistości i subtelnych znaczeń, doczekała się takich właśnie realizacji w malarstwie. Spotykają się tu, jak zwykle w Magdalenie, *sacrum* i *profanum*, miłość ziemską i Bożą, człowieczeństwo i boskość Chrystusa, świętość i kobiecość Magdaleny, *eros* i *tanatos*.

## Zakończenie

Jaka więc była Maria Magdalena? Czy była tylko owładniętą przez siedem złych duchów jawnogrzeznicą, a później, po namaszczeniu stóp Jezusa, wierną Jego uczennicą, której wielka miłość zasłużyła na wyróżnienie spotkania Go tuż po zmartwychwstaniu? Tyle mówi nam Pismo Święte. Jednakże sztuka, opierająca się na tradycji i współtworząca ją, buduje o wiele bardziej złożony obraz Marii Magdaleny.

Na podstawie tak licznych i różnorodnych dzieł odnaleźć można, mimo indywidualnych koncepcji poszczególnych twórców, pewną niezmienną kanwę, na jakiej tworzy się tę postać. W malarstwie widoczne jest to szczególnie w warstwie wizualnej, co starałam się ukazać w powyższym artykule. Utrwalone tam wzorce nie istnieją jednakże tylko dla samych siebie. Myślenie o Marii Magdalenie, a co za tym idzie sytuowanie jej w pewnym porządku w układach malarskich, czy też odwrotnie: miejsce, jakie przydano tej świętej (jak i innym postaciom biblijnym) w dziełach plastycznych implikuje sposób ujmowania jej w innych dziedzinach sztuki. Malarstwem karmi się całymi garściami literatura, czego kilka przykładów podałam powyżej. Również teatr, a przede wszystkim sztuki pasyjne, wzorują się niejednokrotnie w wyobrażeniach męki Pańskiej na dziełach malarskich. Tak więc poszczególne dziedziny sztuki korespondują ze sobą, dodając do biblijnego przekazu poszerzony sposób myślenia o św. Marii Magdalenie.

## Summary

The paper focuses on the motif of Mary Magdalene, one of the most popular biblical characters. Mary Magdalene is traditionally identified with a sinful woman (described as having anointed the Lord's feet) ( Luke 7:36-50) and with Mary of Bethany, the sister of Martha, who also anointed

Jesus\_ (John 12:3), and considered to have been the closest companion of Jesus. Mary Magdalene has been a popular subject of many poems and painting. Magdalene the Penitent is customarily portrayed with long loose hair falling down her naked shoulders. Among her attributes are a nard fiask, a cross, a book and a skuli. The author concentrates on the non conventional painting by Georges de la Tour in which Mary Magdalene is depicted with startling austerity. The saint frequently appears in scenes of Passion where she is positioned at the foot of the cross while the mourning Virgin Mary and Saint John observe at the side from nearby. She is also often seated at the feet of the dead body of Christ in Pietas and appears in scenes of entombment of Christ. All those scenes present dynamic portrayals of mourning Mary Magdalene where always pictured as a prostitute she is an involved participant of the happening. Other popular portrayals are *Noli me tangere* scenes where Jesus appears to Mary after his resurrection. Painters depict the close relationship between Mary Magdalene and Christ marking the changes it had undergone. The character of Mary Magdalene, the inspiration of painters and poets, combines various conflicts: *sacrum* and *profanum*, earthy and noble love, *eros* and *tanatos*. The works of literature and art exploiting the motif of Mary Magdalene have inspired each other.

## RECEZJE I OMÓWIENIA

**J. L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, ss. 66.**

Publikacja starotestamentalisty Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, jezuita J. L. Ska zatytułowana *Glina, taniec i ogród. Studia z antropologii biblijnej* nie jest rozprawą naukową lub prezentacją dociekań egzegetycznych, lecz raczej zapisem biblijnych refleksji autora, bazujących na naukowym podejściu do świętego tekstu. Refleksje dotyczą istoty Boga, niektórych Jego przymiotów oraz związanej z tymi przymiotami pozycji człowieka, jego relacji do Boga i jego przeznaczenia.

W pierwszej części autor wychodzi od stwierdzenia powszechnej obecności przemocy. Życie człowieka zaczyna się z przemocą (narodziny) i kończy się z przemocą (śmierć). Przemocą nacechowane jest także życie zwierząt. Ludzie zabijają zwierzęta, a zwierzęta ludzi. Przemoc istnieje w świecie. Jest niebezpieczna i stanowi zagrożenie dla świata. Swój początek ma w grzechu pierwszych rodziców. Spirala przemocy wydaje się nie do opanowania. Wszechobecnej przemocy można jednak nadać kierunek, można ją kontrolować.

J. L. Ska odwołuje się w swej refleksji do wyroczni proroka Jeremiasza (18,1-10), według której Bóg na podobieństwo garncarza może działać w sposób pozytywny i negatywny, może coś stworzyć, ale potem może to samo również zniszczyć. Bóg jednak unicestwia, aby stwarzać. Niszczy to, co niedoskonałe i zepsute, by stworzyć to, co odpowiada Bożemu planowi. Jako przykład takiego działania Boga autor książki wskazuje biblijny potop (Rdz 6-9). Bóg niszczy świat zepsuty, pełen przemocy, aby go zrekonstruować. Wykorzystuje przemoc wód, aby odnowić to, co wcześniej stworzył, a co uległo przemocy. Załączkiem odnowionego stworzenia jest Noe, jego rodzina i zwierzęta, które były z nim w arce. Fakt, że Bóg działa niszcząco, aby odnawiać, jest, według rzymskiego egzegety, przesłaniem nadziei, jakie przyniesie później również krzyż Chrystusa.

Czy jednak dla pohamowania przemocy, dla jej „kontroli” musi zawsze wkroczyć Bóg ze swoim niszczycielskim działaniem? Człowiek sam nie jest w stanie nic zrobić? J. L. Ska odpowiada nam na te pytania, odwołując się do zakończenia biblijnego opisu potopu. W Rdz 8,20 widzi sugestię pierwszego sposobu kontrolowania przez człowieka obecnej w świecie przemocy. Chodzi o danie jej upustu poprzez rytę ofiarowania

zwierząt. Drugą metodę wskazuje Bóg w Rdz 9,2-3, mianowicie zabijanie zwierząt i jedzenie ich mięsa. Również człowiek może zatem kontrolować istniejącą w społeczeństwie przemoc. Musi tylko znaleźć dla niej akceptowane i konstruktywne ujęcie. O jaką metodę mogłoby chodzić w dzisiejszym społeczeństwie? Czy tylko polowanie, zabijanie i jedzenie zwierząt? Odpowiedź na to pytanie autor pozostawia czytelnikowi.

Drugą część swoich refleksji, zatytułowaną *Bóg tańca*, J. L. Ska wprowadza obrazem hinduskiego boga Sziwy, przedstawianego w tańcu i stąd nazywanego „Panem tańca” (Nataraja). Taniec boga Sziwy ma symbolizować całą tajemnicę egzystencji, której celem jest transformacja świata chaosu, przemocy i absurdu w świat harmonii i piękna. Środkiem tej transformacji jest właśnie taniec, który pozwala ująć brzydocie i absurdowi życia. Po takim wprowadzeniu autor przechodzi do innego świętego „tancerza”, mianowicie króla Dawida, tańczącego przed arką przymierza (2 Sm 6,12-23). Poprzez wniesienie arki do Jerozolimy Dawid czyni to miasto centrum religijnym całego kraju i legalizuje swoją władzę nad wszystkimi plemionami, ponieważ łączy je z najświętszymi wartościami religii Izraela. Wniesienie arki ma charakter religijny i polityczny. Taniec Dawida przed arką jest zatem czynnością króla i kapłana, o czym świadczy chociażby strój Dawida. Po tych stwierdzeniach J. L. Ska pyta o znaczenie tańca i błogosławieństwa, które w czynności Dawida są ze sobą ściśle związane. W próbie odpowiedzi podaje, że w regionie basenu Morza Śródziemnego taniec był rytuałem urodzaju i płodności, w którym król odgrywał istotną rolę. W mentalności ludzi tamtej epoki król był bowiem przekazicielem Bożych dobrodziejstw. Dawid jako król tańczy więc i błogosławi lud, aby zabezpieczyć urodzaj i płodność, czyli pomyślność swojego narodu, a tym samym wskazać, że Bóg Izraela jest źródłem życia i radości. Nic więc dziwnego, że Mikal, która wzgardza tańczącym Dawidem (6,16), pozostaje niepłodna do końca życia (6,23). W konkluzji autor stwierdza, że tajemnica życia jest jak zaproszenie do świętego tańca. Włączenie się w ten taniec gwarantuje owocne życie. Również i tym razem profesor Ska nie idzie jednak dalej i czytelnikowi pozostawia znalezienie odpowiednich form tańca.

*Trzecia część, zatytułowana Bóg Paschy*, rozpoczyna się pytaniem autora o to, jak uczynić doświadczenie śmierci doświadczeniem pozytywnym. Po uwadze, iż uczniowie odczuli boleśnie śmierć w odejściu Jezusa, wyjaśnia, dlaczego Ewangelie nie kończą się śmiercią swego bohatera: Ponieważ niektóre osoby spotkały się z Jezusem zmartwychwstałym i potrafiły te spotkania opisać. Ewangelie nie opisują samego faktu zmartwychwstania, lecz ukazywanie się Zmartwychwstałego, czyli te momen-



ty, w których uczniowie odkrywają, że Jezus zmartwychwstał, co oznacza, że historia Jego życia nie skończyła się wraz z zamknięciem Jego grobu. W dalszym ciągu swojej refleksji profesor Ska odwołuje się do tekstu Łk 24,13-35, mówiącego o uczniach idących do Emaus. Analiza struktury narracyjnej opowiadania pozwala mu skonstatować, iż ewangelista ma intencję pedagogiczną. Nie chodzi mu w tym opowiadaniu o danie lektorom i słuchaczom Ewangelii odpowiedzi na pytanie, czy Jezus zmartwychwstał, lecz jak znaleźć i rozpoznać Zmartwychwstałego w codziennym życiu. Autor odczytuje tę odpowiedź w strukturze liturgicznej opowiadania: Uczniowie rozpoznają Zmartwychwstałego w Jego wyjaśnianiu Pism (liturgia słowa) i przy łamaniu chleba (liturgia chleba). Miejsce, w którym Chrystus zmartwychwstały jest obecny i aktywny - to lektura i interpretacja Pism oraz łamanie chleba z przyjaciółmi. Odkrycie, że Jezus żyje, każe uczniom wierzyć, że żyje również wspólnota Jego uczniów i w konsekwencji wrócić do Jerozolimy. Śmierć Jezusa nie jest zatem końcem. Jezus żyje nadal we wspólnocie, która Go głosi i chce kontynuować sposób życia zainicjowany razem z Nim. Jezus zmartwychwstały jest obecny dla tego, kto jest w stanie Go odkryć w rzeczywistości dnia codziennego, w znakach, które są owocem głębokich doświadczeń tworzonej wspólnie historii, jak na przykład łamania chleba z przyjaciółmi.

Drugim epizodem ewangelijnym, do którego odwołuje się profesor Ska w trzeciej części swoich refleksji, jest ukazanie się Zmartwychwstałego Marii Magdalenie (J 20,11-18). Doświadczenie Marii Magdaleny autor określa jako paradygmat drogi, która prowadzi od smutku do radości paschalnej, od smutku rozłąki do nowej misji wobec braci. Opisanemu w tekście przejściu z jednego stanu ducha w drugi i z niewiedzy do wiedzy towarzyszy ze strony Marii Magdaleny zmiana pozycji. Odwraca się od grobu w kierunku stojącego za jej plecami Chrystusa. Ten zwrot to nowy początek: śmierć jest z tyłu, a z przodu jest życie. Grób staje się punktem wyjścia dla głoszenia radosnej nowiny braciom. Istotne, zdaniem autora, jest również i to, że Maria Magdalena nie może złapać i zatrzymać Jezusa, tak jak oblubienica z Pieśni nad pieśniami czyni ze swoim ukochanym (3,4), ponieważ spotkanie z Jezusem zmartwychwstałym nie jest punktem dojścia, lecz wyjścia. Chrystus znajduje się tylko na drogach, które prowadzą do wspólnoty żyjącej Ewangelią i budującej świat według jej ideału.

W pierwszej chwili tok myślowy zaprezentowanej książki może się wydawać trudny do śledzenia. Sprawia to najprawdopodobniej bogactwo i niezwykła precyzja użytego słownictwa, z jaką być może rzadko spotykamy się na co dzień oraz fakt, że opartą na przesłankach biblijnych re-

fleksję teologiczną autor wzbogaca refleksją filozoficzną. Gdy jednak ofiaruje się lekturze nieco więcej skupienia, można łatwo zatopić się w głębię jej treści i odczuć prawdziwą przyjemność czytania. Wówczas możliwe jest dostrzeżenie głównego wątku treściowego książki, skupiającego się wokół odpowiedzi na pytanie o to, kim jest Bóg, gdzie człowiek może doświadczyć Jego obecności i co ma czynić, by realizować swoje przeznaczenie. Lektura książki może być pomocą i przynieść wielki pożytek tym wszystkim, którzy pragną odkryć i zgłębić w sobie prawdziwy obraz Boga oraz swoje właściwe miejsce wobec Boga i świata.

Ks. Grzegorz Szamocki

**Ernst Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart 1997, ss. 224.**

Autor, Ernst Jenni, emerytowany profesor Starego Testamentu na uniwersytecie w Bazylei (Szwajcaria), należy do grona najlepszych znawców języków biblijnych. Wśród bardziej znanych owoców jego pracy można wymienić podręcznik do biblijnego języka hebrajskiego (*Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*) czy wydany przy współpracy C. Westermanna dwutomowy słownik teologiczny Starego Testamentu (*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*).

*Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments* jest zbiorem 20 artykułów wydanych wcześniej w różnych czasopismach i dziełach zbiorowych. Celem wydawców (B. Huwyler, K. Seybold) było umożliwienie zainteresowanym łatwiejszego dostępu do tych cennych przyczynków dla lepszego zrozumienia przesłania Starego Testamentu.

Autor rozpoczyna swoje artykuły od wskazania na językowo-gramatyczny problem, by potem poprzez niekiedy bardzo zawiłą, ale niezwykle logiczną analizę dojść do rozwiązania, które wskazuje na, jego zdaniem, właściwą perspektywę wyjściową dla wyciągnięcia z orędzia biblijnego słusznych wniosków teologicznych.

Swój pierwszy artykuł Jenni poświęca zagadnieniu sprawczości i przyczynowości czasownika אָבַר („zginąć”). Wbrew gramatykom, którzy w odniesieniu do אָבַר mówią o pokrywaniu się znaczeń form *piel* i *hifil*, Jenni wskazuje na odmienność owych form. Najpierw, odwołując się do zasad gramatycznych języka akadyjskiego, dostrzega podobieństwo znaczeniowe pomiędzy akadyjskim tematem *D* (*D[oppelungs-]Stamm*) i hebrajską formą *piel*: znaczenie sprawcze, tzn. przyczynowe w odniesieniu do stanu (rezultat czynności) oraz akadyjskim tematem *Š* (*Š-Stamm*) i hebrajską formą *hifil*: znaczenie przyczynowe w odniesieniu do czynności lub jej przebiegu. Dzięki niezwykle wnikliwej i precyzyjnej analizie autorowi udaje się wykazać, że czynność wyrażona przez czasownik אָבַר w formie *hifil* ma za przedmiot osobę i ogranicza się do przyszłości, natomiast przy *piel* przedmiotem jest osoba lub rzecz, a w stosunku do sfery czasowej czynność jest obojętna. Idąc konsekwentnie dalej Jenni dostrzega, że w przypadku form *hifil* podmiot działa okazjonalnie (chodzi o czynność, która ma nastąpić w jakimś momencie w przyszłości), zaś przy *piel* habitualnie (chodzi o ogólnie ważne normy). Inna jeszcze różnica dotyczy relacji działania do przedmiotu: w *hifil* działanie odpowiada przedmiotowi, jest zgodne z jego istotą, stąd Jenni nazywa je

wa je substancjalnym, w *piel* działanie jest niekonieczne z punktu widzenia przedmiotu, stąd też autor nazywa je przypadkowym.

Przedmiotem drugiego artykułu jest czasownik בוא („przychodzić”) i jego teologiczne zastosowanie w Starym Testamencie. Profesor Jenni dzieli tradycyjnie teksty na starsze i późniejsze. Owocem jego analizy jest spostrzeżenie, że w tekstach najstarszych w czasowniku בוא chodzi o przychodzenie Boga do ludzi w jakimś określonym przypadku, by walczyć dla ich dobra. W tekstach młodszych, zwłaszcza prorockich, przyjście Boga ma na celu sąd i zbawienie, a także pozostanie. Autor słusznie wnioskuje, że w Starym Testamencie nie ma określeń nominalnych, które mówią o Bogu jako o „tym, który przyszedł” lub „przychodzącym”. Dopiero w Nowym Testamencie Bóg otrzymuje tytuł ἐρχόμενος („przychodzący”) (Ap 1,4.8; 4,8).

Kolejnym tematem analizowanym przez starotestamentalistę z Bazylei jest sposób wyrażania w języku hebrajskim idei „chcieć” i „nie chcieć”. Znów w toku dokładnej analizy autor wykazuje, że istnieją dwa terminy, uzupełniające się jako para słowna, która obejmuje wyrażenie odpowiedzi na czyjeś wezwanie lub życzenie („chcieć” lub „nie chcieć”). Pierwszym jest לא w wewnętrznie-przyczynowym *hifil*, wyrażającym intencjonalność i zgodność z podmiotem i z tej racji w normalnych warunkach jest ono nie negowane („chcieć”). Drugim terminem jest אבה (w *qal*), oznaczające faktyczne, przygodne „chcieć”, które w hebrajskim biblijnym jest prawie zawsze zanegowane („nie chcieć”).

Następnym zagadnieniem jest zastosowanie w Starym Testamencie przyimka עתה („teraz”). Autor wskazuje na dwa zasadnicze sposoby użycia עתה, mianowicie jako wprowadzenie reakcji na poprzedzającą ekspozycję (najczęściej יעתה - „i/a teraz”) oraz jako przysłówki czasu dla bliższego określenia orzeczenia, który daje orientację na osi czasu.

Niezwykle interesujący i bardzo przekonujący jest artykuł o funkcji w hebrajszczyźnie biblijnej form zwrotno-biernych. W odróżnieniu od tradycyjnego podziału czynności na prostą, intensywną i przyczynową, Jenni proponuje najpierw podział na czynność aktualną i rezultatową. Następnie w ramach czynności aktualnej mówi o czynności prostej, obejmującej formę *qal*, która wyraża działanie w jego trakcie („aktualne”) i formę *nifal*, która wyraża aktualną czynność na podmiocie (bierną lub zwrotną) oraz o czynności przyczynowej, obejmującej formę *hifil*, która wyraża spowodowanie jakiegoś zdarzenia lub działania (nie stanu) i formę *hofal*, która jest formą bierną w stosunku do *hifil* i oznacza „bycie spowodowanym” do jakiegoś aktywnego zdarzenia czy aktywnej czynności (nie do zdarzenia biernego). Czynność rezultatową, czyli

sprawcze powodowanie jakiegoś stanu, wyrażają formy *piel*, jako formy czynne, *pual* - formy bierne do *piel*, wskazujące na rezultatywne bycie przeniesionym w jakiś stan, i *hitpael* - zwrotne w stosunku do *piel*, w których chodzi o działanie na sobie samym, przez które podmiot zostaje przeniesiony w jakiś stan. Podstawową nowością a zarazem kluczową tezą analizy Jenni'ego jest zatem rozróżnienie pomiędzy aspektem aktualnym czynności, wyrażonym przez formy *qal*, *nifal*, *hifil* i *hofal*, podkreślającym działanie jako takie i podmiot, który podlega działaniu, a aspektem rezultatywnym, wyrażonym w formach *piel*, *pual* i *hitpael*, w którego centrum jest przedmiot i jego stan powstały wskutek działania.

W szóstym artykule autor porusza problem odróżnienia zdania nominalnego od verbalnego przy czasownikach przymiennych, takich jak  $\text{כָּבַד}$  czy  $\text{זָקַן}$ . Po oparciu na tradycyjnych założeniach (zdanie nominalne bez *verbum finitum*), ale dosyć zagmatwanej analizie wskazuje na dwie możliwości w przypadku zdania nominalnego: wypowiedź z kontrastującym orzeczeniem przed podmiotem ( $\text{כִּי} + \text{O} + \text{P}$ ) i zdanie podające okoliczności ( $\text{וְ} + \text{P} + \text{O}$ ) oraz dwa schematy zdania verbalnego: z szykiem normalnym ( $\text{O} + \text{P}$ ) i z inwersją ( $\text{וְ} + \text{S} + \text{P}$ ) dla podkreślenia podmiotu lub podania okoliczności.

Wiele łatwiejsze w czytaniu i w zrozumieniu jest studium dotyczące czasownika „uciekać” w akadyjskim i hebrajskim zastosowaniu językowym. Profesor Jenni pokazuje, że akadyjski czasownik *naparšudu* odpowiada hebrajskiemu  $\text{נָס}$ : obydwie mówią o uciekaniu przed życiowym niebezpieczeństwem lub jakąś życiową katastrofą. Akadyjski *nābutu* koresponduje natomiast z hebrajskim  $\text{בָּרַח}$ : mówią o uciekaniu w sensie unikania położenia, które jest nie do zniesienia, zmiany stanu socjalnego.

Przy analizie Ps 118,23 Jenni zwraca uwagę na rozwój zdań z przyimkiem  $\text{מִן}$  w połączeniu z określeniem Boga dla wskazania na Niego jako przyczynę: od poświadczenia ukrytego działania Boga aż do teologicznego objaśniania biegu historii.

W następnym, znów niezwykle zagmatwanym i pisanym bardzo długimi zdaniami artykule, nasz starotestamentalista bada czasowe zastosowanie przyimka  $\text{מִן}$  u Deutero-Izajasza, wykazując, że większość z jego zastosowań ma charakter „kierunkowy” a w prawie połowie z nich  $\text{מִן}$  występuje w podwójnej formule kierunkowej „od ... do”. Tak samo jak  $\text{עַד}$  tak i  $\text{מִן}$  ukierunkowane jest od czasu wcześniejszego na późniejszy, przy czym punkt wyjścia przy  $\text{מִן}$  może znajdować się niezależnie od mówiącego zarówno w przeszłości jak i w przyszłości.

W analizie rzeczownika טרה w Pwt 19,16 (przedmiot kolejnego studium) autor odwołuje się do akadyjskiego czasownika *sarāru* (być fałszywym, oszukiwać). Z jego badań wynika, że termin טרה może pochodzić od rdzenia טרר i wówczas oznacza „zaprzestanie” albo od rdzenia טרר, za czym przemawia odpowiednik akadyjski, i wtedy może oznaczać bądź „buntowniczość”, „przekorę”, bądź też „fałsz”, który najprawdopodobniej jest treścią טרה w Pwt 19,16.

W jedenastym artykule profesor Jenni wyjaśnia znaczenie końcowych formuł doksologicznych w psalterzu (41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48). Wyrażenie טרך והיה, na które autor zwraca szczególną uwagę, miało w liturgii pierwotnie charakter odpowiedzi na Boże działanie, reakcji na czyn Bożego błogosławieństwa. Słowo אמן natomiast potwierdza, że to, co zostało powiedziane wcześniej jest prawdziwe i uznawane za zobowiązujące. Doksologie nie są zatem kontynuacją treści danych psalmów, lecz odpowiedzią podsumowującą to, co jest wcześniej.

Kolejny artykuł Jenni poświęca zwrotowi „Idź w pokoju”, który po hebrajsku wyrażany jest przez לשלום lub בשלום. Autor wyjaśnia najpierw, że słowo שלום, tłumaczone najczęściej jako „pokój”, jest rzeczownikiem pochodzącym od rdzenia שלם i oznacza „nienaruszalność”, „dobre samopoczucie”, „pomyślność”. שלום nie jest więc ani rzeczą, ani miejscem, lecz abstrakcyjnym pojęciem kwalifikującym. Wyrażenie לך בשלום („Idź w pokoju”) oznacza „pójście” w aktualnie zachodzących pokojowych, pomyślnych okolicznościach, natomiast לשלום לך „pójście” bardziej ogólne, które włącza także okoliczności nieaktualne, oczekiwane w przyszłości.

W próbie wyjaśnienia opuszczanego w tłumaczeniach (także w BT) wyrażenia לירושלם („do Jerozolimy”) w zwrocie z Jr 3,17: לשם והיה לירושלם, którego nie ma w LXX, profesor z Bazylei dochodzi do wniosku, że przyimek ל, który w klasycznym hebrajskim w połączeniu z określeniem miejsca nie służy do wskazania celu, przybiera sens kierunkowy w pismach późniejszych, przede wszystkim w kronikarskim dziele historycznym. Profesor Jenni postrzega więc wyrażenie לירושלם jako zapożyczenie znaczenia aramejskiego dla słowa hebrajskiego. W późnym aramejskim (IV-III), który wpływał na poklasyczny hebrajski, przyimek kierunkowy אל został zastąpiony przez על i ל. Zwrot z Jr 3,17, w którym występuje ל także z racji treściowych, jawi się jako późniejsze uzupełnienie kontekstu, który już sam w sobie jest późniejszy od zasadniczej wypowiedzi proroka.

Artykuł czternasty poświęcony jest znanemu problemowi wyrażenia מראשית w Rdz 1,1. Na podstawie szczegółowej analizy niektórych przykła-

dów z określeniami czasowymi Jenni zauważa, że hebrajski nie odróżnia w wyrażeniach czasowych wartości ekstremalnych od nieekstremalnych. W odniesieniu do Rdz 1,1 sugeruje, że ראשית jest w regularnym stanie niezależnym (*status absolutus*) bez rodzajnika, a wyrażenia בראשית nie należy rozumieć w sensie ekstremalnym („najpierw”, „jako pierwsze”), lecz nieekstremalnym i tłumaczyć odpowiednio jako „na początku” lub „całkiem na początku”.

Przy analizie roli przyimka ב w zwrocie בפיהם w Hi 16,10 autor pokazuje, że wyrażenia przyimkowe z ב zastępują dopełnienie bliższe i wszystkie tego rodzaju przypadki odnoszą się do określonej kategorii czasowników i dopełnień, mianowicie do czasowników poruszania jakiejś części ciała, przy czym owo poruszenie części ciała nie jest następstwem zwykłej, codziennej cielesnej funkcji życiowej, lecz znakiem, sygnałem, który ma służyć komunikacji. Stąd Jenni nazywa te czasowniki *verba gestus* („czasowniki gestu”) lub *verba gesticulationis* („czasowniki gestykulacji”), a ב, które im towarzyszy, *bet gesticulationis*.

Przedmiotem kolejnego studium, przedstawionego w sposób bardzo skomplikowany, jest określana jako *crux interpretum* szósta prośba Modlitwy Pańskiej: „Nie wódź nas na pokuszenie”. Autor skupia się najpierw na konstrukcji greckiej i wskazuje na istnienie tzw. funkcyjnej struktury czasownikowej (FSC), składającej się z czasownika funkcyjnego εισφέρειν („wprowadzać”, „wieść”) i rzeczownika odczasownikowego περιρασμός („pokuszenie”, „próba”). Zastosowanie FSC sprawia, że sens wypowiedzi jest bardziej ogólny niż przy zastosowaniu czasownika podstawowego πειράζειν („kusić”, „próbować”). W drugiej części, skupiając się na - jego zdaniem - aramejskim oryginale, Jenni widzi trudność w tłumaczeniu przyczynowego (hafel) עליל („wprowadzić”), które można oddać podobnie jak przyczynowość hebrajską przez wyrażenie obejmujące szeroki zakres: od zyczliwego przyzwolenia aż do wrogiego przymusu. W interpretacji owego *crux interpretum* Jenni, radząc zatem uwzględnić hebrajską / aramejską przyczynowość i grecką funkcyjną strukturę czasownikową, sugeruje wewnątrzno-przyzwoleniowe rozumienie prośby, jednak do końca nie precyzuje, na czym takie zrozumienie miałoby polegać.

Artykuł zatytułowany przez autora *Filologiczne i lingwistyczne problemy hebrajskich przyimków*, po wymienieniu najważniejszych przyimków i stwierdzeniu, że ich dokładne znaczenie w określonym tekście wynika z relacji pomiędzy ich abstrakcyjnym znaczeniem podstawowym a semantycznym otoczeniem przed i po przyimku, które stawia w relacji dwie wielkości, w dokładniejszej analizie ogranicza się jednak tylko do przyimka ב i ב. W wyrażeniu בארם z Rdz 9,6a widzi tzw. *bet pretii* i propo-

nuje tłumaczenie „za tego człowieka” (nie *bet instrumenti* jak np. w BT: „przez ludzi”, czy TOB: „par l'homme”). W przypadku zwrotu בצלמו w Rdz 9,6b chodzi o *bet essentiae*, zestawiające dwie wielkości, między którymi zachodzi tożsamość odniesienia. Przyimek כ w wyrażeniu ברמותו בצלמו Jenni postrzega jako termin formy spostrzeżenia, sprawiający, że ברמותו nie jest bliższym określeniem do działania, a konkretnie do „uczynienia” (נעשה), lecz apozycyjnym bliższym określeniem do צלב i oznacza „coś, co jest nam podobne”. Zwrot ברמותו בצלמו należy zatem tłumaczyć: „jako nasz obraz, jako coś, co jest nam podobne”.

Sposób łączenia czasownika נבה w *hifil* z dopełnieniem bliższym w zdaniu והבנו רבני אבנר z 2 Sm 2,31 stanowi kolejny przedmiot badań. Według Jenni'ego lekcję מאנשי z 4QSm<sup>a</sup> należy uznać za *lectio faciliior*, gdyż jest rezultatem późniejszego upodobnienia przyimka כ do מן. W 2 Sm 2,31 obok מן *partitivum* obecne jest, zdaniem autora, כ *participationis*, które wskazuje zarówno na całość jak i na jedną część. 2 Sm 2,31 informuje więc, że przegrana dotyczy jednej z części Benjamina (מבנותן) i to właśnie „mężów Abnera” - jako całość (רבני אבנר), z których część - 360 mężów - zostało zabitych, podczas gdy pozostali wrócili do Machanaim (w. 29).

Na przykładzie analizy semantycznej czasownika הרל Jenni wykazuje, że to nie tzw. „hebrajskie myślenie”, ale odmienne, w porównaniu z naszymi, kategorie językowe powodują, że dzisiejsze leksykony hebrajskie nie rozróżniają między tym, co w terminologii łacińskiej gramatycy nazywają *inchoativus* (akcentujący początek czynności) a *durativus* (podkreślający trwanie czynności). W konsekwencji autor każe rozumieć czasownik הרל jako „rozpocząć nie działać”, a nie „zaprzestać działać”.

W ostatnim, dwudziestym artykule, autor wskazuje na istnienie w niektórych tekstach wyrażen pleonastycznych służących porównaniu. Jako przykład podane zostały zwroty z dwóch psalmów, w których zamiast zwykłego כ jest בערך כ: וראה אנוש בערכו: בערך כ (Ps 55,14a) lub המהנהח כ: ברמותו המהלמו כ (Ps 58,5a).

Żadnemu z artykułów profesora z Bazylei nie można odmówić precyzyjności, logicznego i konsekwentnego przeprowadzania analiz oraz wnikliwego dochodzenia w celu rozwiązania niekiedy bardzo drobnych, ale z drugiej strony istotnych problemów podejmowanych tematów. Poruszanie się w obrębie tych tematów z wielką finezją umożliwia mu wyciąganie odważnych wniosków, często także modyfikujących a nawet zmieniających powszechnie stanowiska tradycyjne.



Faktem jest, że język artykułów jest niekiedy bardzo zawiły. Napotykane od czasu do czasu przeskoki myślowe, oczywiste dla wielkiego profesora i znawcy języków semickich, mogą stanowić niemałą trudność dla początkujących hebraistów. Niemniej wielka wiedza autora w dziedzinie Starego Testamentu sprawia, że w przeprowadzonych przez niego analizach można znaleźć wiele cennych wskazówek dla zrozumienia orędzia teologicznego pierwszej części chrześcijańskiej Biblii. Książkę profesora Jenniego można by polecić przede wszystkim każdemu, kto poszukuje problemów filologicznych w Starym Testamencie i pragnie je owocnie rozwiązywać.

Ks. Grzegorz Szamocki

**Dale C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, ss. 396.**

Książka składa się z dwóch zasadniczych części oraz siedmiu dodatków (Appendices). Część pierwsza nosi tytuł *Mojżesz jako typ poza Ewangelią Mateusza* i zawiera dwie sekcje: 1) Figury żydowskie, 2) Figury chrześcijańskie; część druga zatytułowana jest *Nowy Mojżesz w Ewangelii Mateusza* i również zawiera dwie sekcje: 1) Przegląd tekstów, 2) Konkluzje. Allison stara się wykazać, że elementy typologii Mojżesza znajdujemy w bardzo wielu biblijnych opowiadaniach, mianowicie w opowiadaniu o Jozuem, Gedeonie, Samuelu, Dawidzie, Eliaszu, Jozjaszu, Ezechielu, Jeremiaszu, Ezdraszu, Baruchu, w pieśniach o Cierpiącym Słudze Jahwe. Dużą uwagę Allison poświęca tekstowi o „proroku jak Mojżesz” w Pwt 18,15 i 18, podaje cztery różne interpretacje tego tekstu i podkreśla, że oczekiwania na „proroka jak Mojżesz” oparte na Pwt 18,15 i 18 były bardzo żywe w Palestynie w pierwszym wieku po Chrystusie. Wykazuje on, że w literaturze rabinistycznej znajdujemy opinię, według której „ostatni Zbawiciel (Mesjasz) będzie tak jak pierwszy (Mojżesz)”. Według Allisona rozdziały trzeci i siódmy Dziejów Apostolskich są silnym argumentem na to, że gmina pierwotna uważała Jezusa jako „Proroka jak Mojżesz”. Całe dwuczęściowe dzieło Łukasza – Ewangelie i Dzieje Apostolskie są pełne paralelizmów Jezus – Mojżesz. Paralelizmy te Allison zestawia w dwóch kolumnach na trzech stronach (98-100). Dalej Allison wykazuje, że porównywanie Jezusa z Mojżeszem spotykamy także w apokryfach i pismach Ojców Kościoła, np. u Euzebiusza, Cyryla Jerozolimskiego, Afraatesa i in. W pismach tych z Mojżeszem porównywani są także między innymi: Apostoł Piotr, Apostoł Paweł, Grzegorz Cudotwórca. Kończąc część pierwszą książki Allison pisze, że typologia Mojżesza była bardzo często używana zarówno w literaturze żydowskiej jak i wczesno-chrześcijańskiej, służyła ona do podkreślenia wielkości bohatera danego utworu literackiego.

W drugiej części swojej książki Allison analizuje 21 tekstów Ewangelii Mateusza pod kątem typologii Mojżesza, między innymi: narodzenie Jezusa i opowiadanie o dzieciństwie, kuszenie, Kazanie na Górze, dwa błogosławieństwa, Jezus i Tora, zakończenie Kazania na Górze, rozdziały 1-8, rozdziały 8-9, kazanie misyjne, deuterio-Izajaszowy sługa, domaganie się znaku, rozmnożenie chleba, przemienienie itd. Analizy te Allison podsumowuje stwierdzeniem, że typologia Mojżesza jest szczególnie wyraźna w opowiadaniu o dzieciństwie Jezusa i w Kazaniu na Górze, w rozdziałach 1-7 oraz w 11,25-30; 17,1-9; 28,16-20, prawdopodobnie jest

obecna też w opowiadaniach o rozmnożeniu chleba, w 21,1-17 oraz w 26,17-25.

Allison zwraca uwagę na paralelizm kolejności pewnych tematów w Ewangelii Mateusza i w Pięcioksięgu:

|          | Mt            | Pięcioksiąg                |
|----------|---------------|----------------------------|
| 1-2      | Wj 1,1-2,10   | opowiadanie o dzieciństwie |
| 3,13-17  | Wj 14,10-31   | przejście przez wodę       |
| 4,1-11   | Wj 16,1-17,7  | kuszenie na pustyni        |
| 5-7      | Wj 19,1-23,33 | góra nadania prawa         |
| 11,25-30 | Wj 33,1-23    | wzajemna znajomość Boga    |
| 17,1-9   | Wj 34,29-35   | przemienienie              |
| 28,16-20 | Pwt 31,7-9    | posłanie                   |
|          | Joz 1,1-9     | następcy                   |

Treścią *Dodatków* (str. 293-329) jest omówienie prac mających związek z tematem „typologia Mojżesza” następujących biblistów: B. W. Bacona, W. D. Daviesa, M. D. Goulder, J. D. Kingsbury’ego, T. L. Donaldsona oraz O. Betza.

Nie wszystkie wnioski Allisona są słuszne, np. nie można zgodzić się z nim, że typologia wyjścia nie znajduje się w kazaniu misyjnym, żądaniu znaku i w mowie eschatologicznej. Metoda, jaką on zastosował, nie pozwoliła mu odkryć typologii w tych tekstach – pozwala na to dopiero analiza struktury Ewangelii Mateusza i Pięcioksięgu. Trudno się też zgodzić z jego twierdzeniem, że typologię Mojżesza Mateusz zastosował dla podtrzymania w chrześcijaństwie, które się coraz bardziej hellenizowało, związków z przeszłością żydowską. Natomiast zasługą Allisona jest wykazanie ciągle jeszcze nie docenianej przez biblistów wielkiej roli typologii Mojżesza w Ewangelii Mateusza.

Ks. Andrzej Kowalczyk

**X. Tilliette, *Les philosophes lisent la Bible*, Cerf, Paris 2001, ss. 200.**

Czy filozof może zastąpić egzegetę? Czy istnieje filozoficzna interpretacja Pisma Św.? Z pewnością dzisiaj coraz częściej dostrzega się związki, które mogą, a nawet powinny nastąpić, w relacji między refleksją filozoficzną a interpretacją tekstu uważanego przez chrześcijan za natchniony. Według Jana Pawła II (*Fides et ratio*, 80) w Piśmie Świętym znaleźć można cały zespół elementów, dostępnych bezpośrednio lub pośrednio, które pozwalają zbudować wizję człowieka i świata o znacznej wartości filozoficznej. Chociażby przekonanie, że rzeczywistość, którą postrzegamy, nie jest absolutem: nie jest niestworzona i nie zrodziła się sama. Biblia zawiera także wizję człowieka jako *imago Dei*, która zawiera konkretne wskazania dotyczące istoty człowieka. Ale przede wszystkim Słowo Boże stawia pytanie o sens istnienia i udziela na nie odpowiedzi, kierując człowieka ku Jezusowi Chrystusowi. Filozofia także ze swej strony może „przysłużyć się” Biblii; chociażby prace hermeneutyczne Gadamera czy Ricoeura zostały docenione i omówione w Dokumencie Komisji Biblijnej na temat interpretacji Pisma Św. w Kościele katolickim.

Książka Tilliette'a *Filozofowie czytają Biblię* wydana w serii *Filozofia i Teologia* przez dominikańskie wydawnictwo Cerf jest doskonałą pracą ukazującą możliwość interesującego spotkania pomiędzy filozofią a Pismem Św. Omawianą publikację można potraktować jako drugą część jego wcześniejszego dzieła poświęconego filozoficznej interpretacji postaci Chrystusa, gdzie usiłuje zarysować swoistą chrystologię filozoficzną (X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996). Trudno byłoby interpretować postać Chrystusa bez odwoływania się do kart biblijnych, jednakże ostaną pracą francuskiego filozofa dotyka problematyki staro- i jak i nowotestamentalnej.

Autor jest świadomy, że jakakolwiek lektura filozoficzna Biblii budzi lęk, zarówno u filozofów, jak i u egzegetów. Ci pierwsi obawiają się, że interpretując tekst uważany przez chrześcijan za tekst zawierający Objawienie będą musieli jasno ustosunkować się do prawd tam zawartych, albo je akceptując albo odrzucając. W pierwszym wypadku mogłaby filozofia zatracić swój autonomiczny charakter, w drugim może być oskarżona o naturalizm i próbę budowania religii filozoficznej. Z tych samych powodów obawy formułowane są przez egzegetów i teologów: czy filozof, który z zasady musi pominąć akt wiary w procesie refleksji racjonalnej, może zrozumieć tekst, dla którego podstawową prawdą jest istnienie Boga i zaufanie Mu. Czy bez wiary lektura Biblii odkryje jego autentyczny sens?

Tak więc według francuskiego filozofa refleksje o charakterze filozoficznym na temat tekstów biblijnych „są zadaniem o dużym ryzyku” (s. 11). Najczęściej postawa filozofii wobec Biblii związana jest z postawą wobec religii samej w sobie. Wydaje się, że ta relacja między Biblią a filozofią może zostać sprowadzona do relacji między Objawieniem a filozofią. Bardzo słuszna jest uwaga Tilliette’a, iż tym, co łączy Biblię z filozofią jest jasne odwoływanie się do pojęcia prawdy. Biblia się do niej odwołuje, a cała filozofia jest ciągłym jej poszukiwaniem. Dlaczego więc filozof nie może przemyśleć, z całym swym aparatem krytyczny prawd proponowanych na kartach Pisma Św. Niestety, w dzisiejszej dobie sekularyzacji jest to problem, gdyż lektura Biblii jest zwyczajnie ignorowana. Nawet jeśli pewni filozofowie okazywali wielkie zainteresowanie Biblią, a nawet podziw dla niej, to jednak nie wkraczali na jej teren jak np. Kartezjusz, Leibniz, Jaspers. Jedną z ważniejszych postaci jest tutaj Spinoza. Nie chciał on sprowadzać sensu Pisma tylko i wyłącznie do zawartości czysto racjonalnej, a Chrystusa postrzega nawet jako najwyższego filozofa. Z kolei myśliciele religijni, tacy jak Szestow czy Pascal, krytycznie odnoszą się do filozofii i jej możliwości na terenie wiary. Pismo jest najwyższą instancją, to ono najwyżej może dokonać jakiejś oceny systemów filozoficznych. Przykładem zależności może być Cohen czy Rozenzweig, którego *Gwiazda Zbawienia* o tyle jest niezwykła, że centralnym miejscem w Piśmie Św. dla jest nie tyle Księga Wyjścia, co Pieśń nad pieśniami.

Interpretacje filozofów zostały zgrupowane wokół kilku tekstów ze Starego Testamentu, takich jak stworzenie, Kain, ofiara Abrahama, walka Jakuba z Aniołem, krzak ognisty, Hiob, księgi Mądrości, oraz Nowego Testamentu. Tu zostały przedstawione filozoficzne odniesienia do narodzenia Chrystusa, Jego chrztu w Joradanie, kuszenia na pustyni. Uzupełnieniem tych „filozoficznych” komentarzy jest kilka tekstów poświęconych interpretacjom Nietzschego oraz egzegezie lirycznej XIX w.

To, co jest interesujące w pracy Tilliette’a, to uniknięcie prostego zestawienia tekstów, kto i jaki filozof powiedział na temat np. Abrahama. Pragnie raczej ukazać, w jaki sposób filozofowie posługują się tekstami filozoficznym. Najczęściej ich refleksje są podporządkowane ściśle określonym założeniom konkretnego systemu. Dla Kierkegaarda Abraham jest postacią, która najlepiej ukazuje konieczność zerwania z interpretacją tylko i wyłącznie etyczną całej rzeczywistości. Logika etyki winna być przewyżniona przez wyższą celowość, co dokładnie ilustruje posłuszeństwo Abrahama, który wbrew etyce pragnie złożyć w ofierze swojego syna. Dla Hegla Abraham, jest z kolei przykładem świadomości nieszczerliwej, której konsekwencją może być tylko zbrodnia.

Czytelnik ma okazję dokładnie prześledzić całe bogactwo inspiracji biblijnych, które można odnaleźć w filozofii. Na szczególną uwagę zasługują jednak te fragmenty Pisma Św., które wydają się mieć bardzo słaby związek z filozofią np. chrzest Jezusa lub kuszenia na pustyni. W przypadku tekstów o stworzeniu, Abrahamie, mądrości jest to bardziej zrozumiałe. Chrzest Jezusa jest wydarzeniem, które uważa się za początek jego publicznej działalności oraz objawieniem tajemnicy Trójcy Św. Jednym z filozofów, który zainteresował się tym wydarzeniem, był Hegel, czego świadectwem są jego wczesne pisma. Dla niego wydarzenie to oddaje poszukiwania przez człowieka rzeczywistości nieskończonej, zanurzenie się skończonego człowieka w bezmiarze wód. Czy nie jest to świadectwem pragnienia ludzkiego ducha, aby odnaleźć się w nieskończoności? Tak przynajmniej interpretuje ten fragment Hegel.

Trudno tutaj omówić wszystkie interpretacje przytoczone przez Tilliette'a w jego książce, ale to, co wydaje się najbardziej istotne, to ukazanie jak lektura Pisma Św. może stać się głęboką inspiracją dla reelekcji czysto filozoficznej. Przy czym ta ostaną nie powinna stracić nic na swojej autonomiczności. Czy jest to możliwe? Tak, ale pod warunkiem, że tekst biblijny stanie się tekstem, wobec którego człowiek może zacząć rozumieć samego siebie, używając terminologii hermeneutycznej. Propozycja takiej relacji znajdujemy w samym zakończeniu książki, gdzie stwierdza, że najbardziej oryginalną, „filozoficzną” lekturę tekstów można znaleźć w pracach Ricoeura. To nie filozof ma zrozumieć tekst biblijny np. tworząc filozofię religii, lecz to Biblia przemienia od wewnątrz dyskurs filozoficzny. Centralnym przekonaniem Ricoeura jest moc ontologiczna języka. W przeciwieństwie do strukturalizmu, który usiłuje zredukować język do funkcjonowania wewnętrznego systemu kodów semiotycznych, Ricoeur był przekonany, że język odnosi się zawsze do czegoś. Wyrażenia językowe są pośrednikami bycia, a w wypadku religii ekspresja językowa jest pośrednikiem absolutu, który się objawia.

Trzeba tylko żałować, że w pracy Tilliette'a zabrakło analiz współczesnej filozofii zainteresowanej Biblią, chociażby wspomianej przez niego w zakończeniu hermeneutyki Ricoeura. Nie mniej jednak warto sięgnąć po lekturę *Filozofów czytających Biblię*, aby odkryć po raz kolejny, jak religia i filozofia mogą wzajemnie się przenikać i inspirować.

Ks. Maciej Bała

**A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, Znak, Kraków 2001, ss. 264.**

Polski czytelnik otrzymał do rąk bardzo interesujące dzieło z zakresu filozofii religii, jakim jest praca żydowskiego myśliciela A. J. Heschela, *Człowiek nie jest sam*. Z pewnością jego twórczość nie jest, poza wąskim gronem specjalistów, szerzej znana, tym bardziej cieszy obecne tłumaczenie. Zainteresowania żydowskiego filozofa, zmarłego 1972 r. były, wszechstronne. Obejmowały one komentarze biblijne, poezję, twórczość filozoficzną, również ważne w jego życiu było zaangażowanie społeczne (protestował przeciwko dyskryminacji rasowej, wojnie w Wietnamie) czy praca na polu dialogu międzyreligijnego.

Zasadniczym tematem jego filozofii religii jest związek między człowiekiem a Bogiem. Jego początkiem jest zdziwienie, ale samo w sobie nie konstituuje ono jeszcze religii. Człowiek winien odkryć „to, co niewysłowione”, w każdym elemencie otaczającej go rzeczywistości. Więcej, przede wszystkim w samym myśleniu. Podstawą tego myślenia jest właśnie to, co przekracza to myślenie, to, dzięki czemu sam akt myślenia jest możliwy: „pomyślawszy Go, uświadamiamy sobie, że to dzięki Niemu możemy Go pomyśleć” (s. 109). Heschel wprowadza pojęcie „aluzyjności bytu”, on zawsze odsyła nas do tego, co go przekracza, do czegoś, czego nawet nie potrafimy nazwać i nie mamy właściwych środków wyrazu. W tą zdolność wyposażony jest każdy człowiek. Nawet poznanie naukowe, empiryczne poszerza raczej a nie ogranicza zakres tego, co niedrukowalne, wiedza nie niweluje naszego zdumienia, ona je potęguje. Znakiem tego nieskończonego sensu jest każdy byt, nawet najbardziej skończony, gdyż niesie w sobie ową „nadwyżkę” sensu. Człowiek niestety ucieka przed metafizyką, która pozwoliłaby mu to odkryć. Woli zadowolić się odpowiedzią, jak działa natura, a nie dla czego i ze względu na kogo.

Mimo to Heschel dość sceptycznie podchodzi to możliwości spekulatywnego, metafizycznego uzasadnienia istnienia Boga. Argumenty z przyczynowości prowadzące do konieczności jego istnienia opierają się na odkryciu zasad rządzących rzeczywistością. Dla żydowskiego filozofa „zasady te nie tkwią jedynie w faktycznych relacjach między składnikami rzeczywistości, ale wykazują one również wewnętrzną racjonalność, o ile nasze umysły są zdolne ją uchwycić” (s. 48). Argumenty można podzielić na kosmologiczne, wychodzące od świata, i antropologiczne, dla których punktem wyjścia jest człowiek. Słabością ich wszystkich jest to, że nie rozpoczynają od tego, co religijne. One prowadzą jedynie do hipotezy Boga, a nie do spotkania z żywym Stworzycielem. Celem filozofii religii ma

być nie jakieś wierzenie, rytuał, ale nie analiza źródła tego wszystkiego, co człowiek doświadcza, ale dlaczego tego doświadcza i dlaczego to akceptuje. W tej perspektywie Bóg przestaje być przedmiotem ludzkich poszukiwań, nawet najbardziej wzniosłych. On jest ich podmiotem. Myśleć o Bogu, to tyle co odnaleźć się w Nim. Bóg nie może być ani rzeczą, ani ideą nawet najdoskonalszą, On jest w nich wszystkich, a jednocześnie poza nimi.

Najważniejszym punktem w antropologii Heshel'a jest odwrócenie tradycyjnego kierunku w relacji Bóg-człowiek; to nie my szukamy Boga, lecz to On na szuka. Religia nie powstaje w wyniku poszukiwań człowieka, lecz rodzi się z doświadczenia „bycia zapytanym”. „Filozofia zaczyna się od ludzkiego pytania; religia zaczyna się od boskiego pytania i ludzkiej odpowiedzi” (s. 69). To człowiek jest przedmiotem Boga, a On podmiotem. Nawet Biblia nie jest jakąś wizją Boga, ludzką czy nadprzyrodzoną lecz jest Boską wizją człowieka. Poprzez jej karty Stwórca nie objawia tajemnic swojej natury, lecz swoje poznanie człowieka i miłość do niego. Ale Bóg jest Bogiem ukrywającym się. Jego ukrywanie się nie jest Jego istotą, lecz specyficznym działaniem ukierunkowanym na człowieka. Heshel przytacza tutaj piękną opowieść z życia rabina Barucha. Wnuk tego mędrca bawił się z dziećmi w chowanego i nagle odkrywa w swojej kryjówce, że wszystkie dzieci już poszły i nikt go nie szuka. Kiedy przybiega z płaczem do swojego dziadka, ten także rozplakał się i powiedział: „Bóg również mówi: «Ukrywam się, ale nie ma nikogo, kto by mnie szukał»” (s. 132).

Czym jest wiara? - to kolejne ważne pytanie pojawiające się kartach książki. Jest ona silnie powiązana z pamięcią, wierzyć, to właściwie pamiętać. Tajemnica mądrości nie tkwi w tym, że człowiek jest zdolny zatracić się w chwilowym nastroju, w przyjemnościach życia, w chwilowych ekstazach, lecz w tym, aby z powodu chwilowej krzywdy nie tracić z oczu prawdziwych wartości, aby nie porzucać przyjaźni z racji chwilowej krzywdy, aby w cierpieniu nie zapomnieć o ogromie doznawanej miłości. Wspomnienia, pamięć to najbardziej wartościowe rzeczy, które pozwolą to osiągnąć. I to właśnie one są źródłem wiary: „wiele z tego, czego wymaga Biblia, można zawrzeć w jednym słowie: Pamiętaj” (s. 137). W tym sensie wiara jest także wiernością, lojalnością wobec przeszłych doświadczeń i wydarzeń.

Ciekawe jest także odróżnienie wiary i wierzenia. Ten drugi termin ma zastosowanie do wielu dziedzin i oznacza przyjęcie jakieś prawdy czy idei na drodze zaufania i autorytetu, a to ma miejsce wielokrotnie w naszym życiu codziennym. Wierzenie należy do porządku epistemolo-



gicznego, a nie teologicznego. Wiara nie jest aprobatą idei, nawet w oparciu o największy autorytet, lecz „zgodą na Boga” (s. 139). Ważną jej cechą jest wzajemność, tylko pod tym warunkiem jest ona prawdziwa. Czy to oznacza, że nie tylko my wierzymy, lecz również Bóg wierzy? Heschel twierdzi, że tak: „człowiek może polegać na Bogu, jeśli Bóg może polegać na człowieku. Możemy pokładać w nim nadzieję, ponieważ on pokłada nadzieję w nas. Posiadać wiarę znaczy uzasadnić wiarę Boga w człowieka” (s. 147).

Drugą część swojej filozofii religii żydowski filozof poświęca kwestii naszego życia. Mamy wiele potrzeb, które codziennie odkrywamy, od potrzeb biologicznych do potrzeb duchowych. Moralność próbuje odróżnić potrzeby słuszne od niesłusznych. Ustalić ich hierarchię. Ale nie jest to droga najwłaściwsza, bo łatwo możemy zatracić z oczu to, co najistotniejsze, mianowicie sens i cel naszego życia, a one wcale nie muszą pokrywać się z naszymi potrzebami. Człowiek nie tylko ma potrzeby, ale przede wszystkim chce czuć się potrzebnym. Czy ja jestem komuś potrzebny? W ten sposób Heschel definiuje istotę ludzkiego szczęścia: „pewność bycia potrzebnym” (s. 166). Ale komu? Czy naturze, czy tylko społeczeństwu? A może właśnie Bogu. Wypełnianie potrzeby innych ludzi i samego Boga - w tym tkwi najpiękniejsze powołanie każdego z nas. Ale trzeba równocześnie nauczyć się je odczytywać, dostrzegać, odszyfrować, i to nie tylko te banalne, codzienne, skądinąd też ważne, lecz przede wszystkim potrzeby najbardziej istotne, dotyczące mojego ducha i człowieczeństwa, i nie chodzi tu o moje własne pragnienia, lecz tych, których kocham: ludzi i Boga.

Ostatnia część książki poświęcona jest religii i prawdziwej pobożności. Heschel występuje przeciwko tym wszystkim teoriom, które chciałyby widzieć w niej tylko zaspakajanie ludzkich potrzeb, takich jak pragnienie nieśmiertelności, potrzeba czci itp. Takie zdefiniowanie religii „jako poszukiwanie osobistego spełnienia lub zbawienia to uczynić z niej wyrafinowany rodzaj magii” (s. 197). Jest ona odpowiedzią człowieka na to, co przychodzi spoza niego. A realizuje się to w konkretnych czynach i działaniach, tych małych i konkretnych. Siła świętości tkwi nawet w tym, co cielesne, w sposobie jak zaspakajamy nawet nasze małe potrzeby. Nie mamy gardzić naszym krótkim i ubogim życiem, lecz mamy je uszlachetnić, przemienić, wypełnić blaskiem; nie złożyć je w ofierze, lecz nadać mu wspaniały sens. Jak to się dokonuje? Między innymi przez pamięć, iż żaden nasz problem nie jest tylko naszym. Istota życia polega na dzieleniu go z innymi i z Bogiem. Temu towarzyszy nieustanny, stały wysiłek, ale nie tylko „podjęcie jakiegoś kroku od czasu do czasu, ile podążanie drogą,

bycie w drodze; nie tyle akty wypełniania Prawa, ile stałe zaangażowanie w zadanie, przynależność do porządku, w którym pojedyncze uczynki, nagromadzenie uczuć religijnych, sporadyczne odczucia, epizody moralne stają się częściami całościowego wzoru” (s. 227). Nawet pobożność to nie spontaniczne akty kultu, ale ciągła wewnętrzna postawa człowieka zachwyconego obecnością Boga w jego codziennym życiu.

Filozofii religii Heschel’a można postawić wiele konkretnych zarzutów. Czy jest to filozofia religii czy raczej piękna filozofia religijna? Żydowski myśliciel bardzo łatwo odwołuje się do argumentów religijnych i do doświadczeń człowieka religijnego. Czy człowiek daleki od religii może zrozumieć i uchwycić jej fenomen? Jego zdaniem na pewno nie. Ale przez to filozofia traci swój autonomiczny, obiektywny charakter i staje się myśleniem religijnym. Innym przykładem może być sposób argumentowania istnienia Boga, np. człowiek odkrywa konieczność bycia potrzebnym komuś. Potrzebni jesteśmy tylko Bogu. Heschel wpisuje się w krąg tych wszystkich filozofów, którzy usiłowali budować argumentację, a raczej wskazywać na konieczną obecności Boga odwołując się do wrodzonego charakteru pewnych pragnień i tęsknot. Nie da się jednak uzasadnić prawdziwości zdania o istnieniu Boga przez odwołanie się do teorii idei lub przekonań wrodzonych. Jeżeli przyjmiemy tezę, że przekonanie dotyczące Boga jest wrodzone, oraz że każde wrodzone przekonanie jest prawdziwe, to w konsekwencji przekonanie dotyczące Boga winno być prawdziwe, a zatem Bóg istnieje. Problem polega jednak na tym, że drugiej przesłanki nie jesteśmy w stanie racjonalnie udowodnić. Takich zarzutów można by postawić wiele, gdybyśmy krytycznie przyjrzeni się filozofii religii Heschel’a, ale niewątpliwie jest to przykład niezwykle pięknego i głębokiego opisu - dokonanego przez człowieka wierzącego – relacji, jaka zachodzi między człowiekiem a szukającym go Bogiem.

Ks. Maciej Bała

**M. Szram, *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, Hosjanum, Olsztyn 1998, ss. 84.**

W wydawnictwach teologicznych ostatnich lat temat kapłaństwa pojawia się coraz częściej. Świadczą o tym dosyć liczne nowe publikacje i wznowienia prac wielu teologów polskich i zagranicznych. Obok znanych papieskich listów do kapłanów wydawanych co roku z okazji Wielkiego Czwartku należałoby przytoczyć publikacje książkowe: bpa Kazimierza Romaniuka, *Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1994; Maxa Thuriana, *Tożsamość kapłana*, Znak, Kraków 1996; Winfrieda Wertmera, *Kapłan z powołania*, Pomoc, Częstochowa 1998 czy abpa Józefa Michalika, *Przypatrzcie się bracia, wierze Waszej*, Emaus, Korczyna 1999. Do wzrostu zainteresowań kapłaństwem niewątpliwie przyczyniły się wspomnienia Jana Pawła II, wydane w 1996 r., pt.: *Dar i Tajemnica*, z okazji pięćdziesiątej rocznicy święceń kapłańskich. Również wspomnienia kapłanów prześladowanych w systemie władzy komunistycznej, zsyłanych do gułagów, mogły wreszcie ujrzeć światło dzienne, chociaż jeszcze do niedawna tematyka ta stanowiła białą kartę historii i martyrologii duchowieństwa nie tylko polskiego.

Na tle przykładowo tylko nadmienionych publikacji *Antologia* ks. M Szrama, adiunkta i wykładowcy teologii patrystycznej – greckiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pomimo małej objętości jest książką ważną. Wypełnia ona w minimalnym tylko stopniu lukę, jaką niewątpliwie na rynku polskim stanowi brak prac i monografii omawiających kapłaństwo w oparciu o nauczanie Ojców Kościoła. Praca tym bardziej cenna, że oparta na nauce Orygenesusa, co w kontekście sporów chociażby odnośnie święceń kapłańskich tego wielkiego teologa, żywych po dzień dzisiejszy, jest bardzo ważna i interesująca.

Książka podzielona jest na 2 części. W części pierwszej ks. Szram dokonuje bardzo wnikliwej analizy nauki autora *De Principis* w odniesieniu do kapłaństwa. Naukę Orygenesusa osadza w bardzo ważnym i przejrzystym kontekście historycznym. Otóż gdy aleksandryjski katecheta przebywał w 215 r. w Cezarei, pomimo młodego wieku zachwycił słuchających jego nauki biskupów, którzy pozwolili Orygenesowi na publiczne wyjaśnianie i interpretację Pisma Świętego. Biskup Aleksandrii Demetriusz wezwał teologa do siebie, dając do zrozumienia w liście skierowanym do biskupów palestyńskich, że jest czymś kuriozalnym, aby osoba świecka głosiła naukę w obecności biskupów i to w obcej diecezji. Z odpowiedzi dowiadujemy się, że takie przypadki, pewnie nieliczne, mia-

ły jednak miejsce (por. s. 10). Same święcenia otrzymał Orygenes w 231 r., na wniosek biskupa Teoktysta z Cezarei i Aleksandra z Jerozolimy. Naruszona więc została jurysdykcja biskupa Demetriusza, ale chyba jeszcze bardziej jego osobista duma. Zazdrość nieobca była również Kościołowi starożytnemu. Wprawdzie synod aleksandryjski w 231 r. zakazał Orygenesowi sprawowania urzędu kapłańskiego w Aleksandrii, nie podważył jednak ważności jego święceń. Co do osobistej dyspozycji Orygenes, nic nie wskazuje na to, iż nie chciał ich przyjąć (por. s. 11-12). Jediną nieprawidłowością w przyjęciu święceń był brak zgody własnego ordynariusza.

Również problem samokastracji Orygenes jest wyjaśniony w tej części pracy. Same wypowiedzi Aleksandryjczyka jak i skąpa ilość źródeł (Euzebiusz z Cezarei) każą nam z dużą ostrożnością podchodzić do tego zarzutu. Również konieczność uniknięcia błędu anachronizmu (kastracja jako przeszkoda do święceń została zdefiniowana dopiero na soborze nicejskim!), stawia w zupełnie innym świetle domniemane okaleczenie Orygenes. Monografia ks. Szrama nie stanowi apologii Aleksandryjczyka, ale już sam kontekst historyczny wraz z niejednoznaczną postawą biskupa Demetriusza stanowi ważne źródło poznania prawdy.

Ważniejszym jednak zagadnieniem, bardzo dogłębnie zanalizowanym przez autora niniejszej pracy, jest sam stosunek Orygenes do kapłaństwa, wyrażony jego nauczaniem na temat tego sakramentu.

Na podstawie wspomnianych wnikliwych analiz, których wartość jest pomnożona przez licznie cytowane teksty w języku greckim, jawi się nam głęboka teologia kapłaństwa, stanowiąca fundament wielu dzisiejszych refleksji teologicznych. Orygenes daje świadectwo głębokiego pragnienia świętości kapłana (por. s. 19), który będąc nawet grzesznikiem nie traci nieusuwalnego „charakteru” (por. s. 20-21). Aleksandryjski teolog jako jeden z pierwszych podkreśla, że termin „charakter” oznacza nieusuwalny znak, jaki zostaje wyciśnięty w momencie święceń (por. tamże).

Nauczanie Aleksandryjczyka w odniesieniu do kapłaństwa dotyka wszystkich jego przejawów. Wielkim walorem monografii jest ukazanie kapłaństwa w kontekście aleksandryjskiej szkoły alegorycznej na potrójnej płaszczyźnie interpretacji biblijnej: literalnej, moralnej i duchowej. Orygenes ukazuje rozwój idei kapłaństwa w Starym Testamencie, jako cienia „umbra”, obrazu „imago” Nowego Testamentu i jego rzeczywistości „res” w Liturgii Niebieskiej. Podkreśla też, że pełnię kapłaństwa posiada Chrystus, w którym uczestnictwo mają kapłani na mocy święceń. Ciekawa jest również alegoria Chrystusa – prawdziwego biskupa, patriarchów – prawdziwych prezbiterów, aniołów – prawdziwych diakonów, jako doskonałej

hierarchii niebieskiej, której odbiciem jest hierarchia ziemską (por. s. 26-27).

Wiele uwagi poświęca Aleksandryczyk kapłaństwu powszechnemu wszystkich wiernych na mocy chrztu świętego. Mają oni składać na ołtarzu własnej duszy ofiary duchowe, jak: miłość, cierpliwość, modlitwa, pokuta... Godność tego kapłaństwa jest podtrzymywana przez rozważanie Pisma Świętego i życie z nim zgodne (por. s. 28). Również wiele miejsca poświęca Orygenes kwestiom obowiązków duchownych jak i świeckich wobec kapłaństwa urzędowego. Strzeżenie depozytu wiary, głoszenie Słowa Bożego, a nade wszystko osobista świętość to rdzeń nauczania orygenesowskiego (por. s. 29-34).

Część drugą monografii stanowią teksty, będące ilustracją i potwierdzeniem analiz z części pierwszej. Znajdują się tu fragmenty komentarzy i homilii Orygenesesa do księgi Jozuego, Liczb, Sędziów, proroka Jeremiasza, Ezechiela, Pieśni nad pieśniami, do Ewangelii Łukasza, Mateusza, Jana, do listu świętego Pawła do Rzymian, a przede wszystkim do Księgi Kapłańskiej. W antologii zawarte są również teksty z apologii *Contra Celsum* i traktatu *O modlitwie*.

Monografia księdza Mariusza Szrama to głębokie spojrzenie na teologię kapłaństwa jednego z największych pisarzy wczesnochrześcijańskich, Orygenesesa. Książka niewątpliwie będzie przydatna na biurkach specjalistów – patrologów, ale przede wszystkim powinna stać się uważną lekturą kapłanów jak i świeckich, pragnących odkryć czy pogłębić kapłaństwo powszechne i sakramentalne – niezwyklej dar od Chrystusa, Najwyższego Kapłana.

Ks. Sławomir Czalej

***Poradnictwo psychologiczno-pastoralne. Teoria i praktyka*, red. J. Makselon, Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego, Kraków 2001, ss. 225**

Nie ulega wątpliwości, że współczesny świat społeczny jest w coraz większym stopniu poddany oddziaływaniu psychologii. Psychologia zajmuje się każdą dziedziną ludzkiego życia, każdą niemalże relacją międzyludzką. Z tej wzrastającej roli nie wynika jednak, że automatycznie jest ona pozytywna. Może być nieraz wprost przeciwnie. Jak zauważył jeden ze współautorów omawianej tu książki ks. Marek Dziewiecki (*Antropologiczne podstawy poradnictwa psychologiczno-religijnego*) „okazuje się, że poradnictwo psychologiczne jest często nieadekwatne. Nierzadko zdarza się, że interwencja danego psychologa pogarsza jeszcze sytuację człowieka, który szuka pomocy. Bez przesady można powiedzieć, że współczesne poradnictwo psychologiczne także przeżywa kryzys. Odnotowujemy niepokojący fakt, że wzrostowi ilości psychologów towarzyszy wzrost liczby osób chorych psychicznie” (s. 11). Problem staje się jeszcze poważniejszy w obszarze zetknięcia się psychologii z wiarą człowieka i jego moralnością. Kiedy takie spotkanie jest szansą dla człowieka, a kiedy zagrożeniem? Jak realizować poradnictwo w tym obszarze? Jakie są granice kompetencji psychologa? Jakie są wspólne obszary zainteresowań i działania psychologa i księdza, duszpasterza?

Na te i wiele innych pytań poszukiwano odpowiedzi w czasie obrad Sekcji Psychologii Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej we wrześniu 2000 roku w Radomiu. Ich owocem jest prezentowana tu książka. Jej układ jest trzyczęściowy. W części pierwszej zatytułowanej *Antropologiczno-etyczny kontekst poradnictwa* zamieszczono artykuły wskazujące na potrzebę osadzenia poradnictwa w kontekście właściwej antropologii, ujmującej integralnie, realistycznie i personalistycznie człowieka. Obok cytowanego wyżej artykułu ks. Marka Dziewieckiego problem ten został ukazany także w innych referatach. Podkreślono rolę zgodności światopoglądów psychologa i człowieka szukającego pomocy (ks. Bronisław Grulkowski, *Zagadnienie światopoglądu w poradnictwie psychologicznym*). Szczególnie ważne dla pracy psychologa praktyka jest odróżnienie zaburzeń i problemów psychologicznych od opętania (ks. Andrzej Jagiełło, *Kryteria opętania*). Na konieczność uwzględnienia w poradnictwie osób wierzących wymiaru obecności Boga, np. poprzez modlitwę zwrócił uwagę ks. Romuald Jaworski (*Poradnictwo i terapia w doświadczeniach psychologów chrześcijańskich*).

Okazuje się, że nie ma jednego optymalnego modelu poradnictwa psychologiczno-religijnego; jest ono zależne od wielu różnych czynników (ks. Józefi Makselon, *Optymalny model poradnictwa psychologiczno-religijnego*). Ks. Marian Stepulak zwrócił uwagę na wiele zagadnień (m. in. problem tajemnicy zawodowej) związanych z pracą psychologa w sądach duchownych (*Problemy etyczno-zawodowe biegłego psychologa pracującego w Trybunałach Kościelnych*). W pierwszej części szczególnie interesujący jest artykuł ks. Zenona Uchnasta (*Osobowe wymiary duchowego rozwoju w podejściu chrześcijańskim*). Autor zwraca uwagę, że jednym z celów poradnictwa powinna być pomoc w kształtowaniu w człowieku prężności ego, która oznacza zdolność osoby „do działania adekwatnego do wymogów otoczenia oraz jej zdolność do dostrajania i harmonizacji własnych pragnień i dążeń do warunków otoczenia i własnych sprawności” (s. 88). Szczególnie cenne w tym artykule jest uchwycenie psychologicznego znaczenia ośmiu błogosławieństw. Potrzebę uwzględnienia w poradnictwie wymiaru duchowego osobowości człowieka podkreśla także artykuł ks. Mariana Wolickiego (*Poradnictwo logoterapeutyczne*).

Druga część książki nosi tytuł *Skuteczność poradnictwa*. Ks. Wiesław Błaszczak SAC ukazał znaczenie poradnictwa psychologicznego w rozeznaniu kondycji psychicznej kandydatów do kapłaństwa (*Poradnictwo religijno-psychologiczne w duszpasterstwie powołań. Zadania i cele*). Pani Ewa Kosińska prezentuje znaczenie praktyczne uwzględniania duchowości człowieka w poradnictwie (*Psycholog świecki wobec problemów noetycznych*). O. Borys Soński OFM w artykule *Pomoc psychologiczna w Wyższych Seminariach Duchownych w praktyce* dochodzi do interesującego wniosku: „Dwa spojrzenia na pomoc psychologii w formacji seminaryjnej wydają się być komplementarnymi. Z jednej strony widać troskę wychowawców o zapewnienie właściwej pomocy psychologicznej alumnom polskich seminariów duchownych, ale z drugiej strony może zastanawiać fakt, że sami alumni, być może, nie uświadamiają sobie w pełni znaczenia psychologii w formacji ludzkiej, która ma przecież być fundamentem ich formacji kapłańskiej” (s. 138-139). W tej części książki ukazany jest konkretny przykład adekwatnego antropologicznie i psychologicznie poradnictwa (ks. Władysław Szewczyk, *Poradnictwo pastoralne na przykładzie „ARKI” – Poradni Specjalistycznej i Telefonu Zaufania w Tarnowie*). Szczególnie cenne jest też uzasadnienie konieczności kształtowania dziś, w dobie kultu „ja”, postaw prospołecznych (Jacek Śliwak, *Postawy prospołeczne w poradnictwie psychologiczno-religijnym*).

Z treścią części drugiej koresponduje trzecia, będąca zapisem dyskusji panelowej, do której wprowadzenie i podsumowanie przedstawił ks. Władysław Prężyna. W tej części książki zaprezentowano wystąpienia ks. Henryka Krzysteczko (*Pastoral Counseling*), ks. Czesława Cekierey SDS (*Poradnictwo uzależnień*), Agnieszki Kulik (*Refleksje nad poczuciem sensu życia u młodzieży zaangażowanej w formację religijną*), ks. Franciszka Głoda (*Poradnictwo wśród bezdomnych mężczyzn*) i ks. Jana Dziedzica (*Pomoc psychologiczna osobom terminalnie chorym*).

Z zaprezentowanego powyżej omówienia i prezentacji treści książki *Poradnictwo psychologiczno-pastoralne* wynika, że otrzymujemy bardzo cenną pozycję. Jest ona tym cenniejsza, że przy wzrastającej roli psychologii i poradnictwa w życiu współczesnego człowieka, uświadamiamy sobie także fakt istnienia teoretycznego, metodologicznego i praktycznego braku dostatecznego uporządkowania i właściwej interpretacji osiągnięć psychologii. Bardzo cenną i owocną próbą takiego uporządkowania i, na miarę człowieka i jego powołania, interpretacji i wskazania zastosowań jest powyższa pozycja, odwołująca się do antropologii chrześcijańskiej.

Ks. Bronisław Grulkowski



**R. Woods, *Christian Spirituality. God's Presence through the Ages, Christian Classics, A division of Thomas More Publishing, Allen, Texas 1996, ss. 400.***

Pewnego dnia na palestyńskiej ziemi pojawił się Jezus. Nie był On religijnym fanatykiem i nie należał do stanu kapłańskiego; nie był też jednym ze starotestamentalnych proroków. Był za to sprawcą cudów i niezwykłych znaków. Uzdrawiał chorych, niewidomych, chromych; przebaczał grzechy i odpuszczał winy. Jego nauczanie opierało się na głoszeniu orędzia miłości, pokoju i sprawiedliwości. Trzy lata publicznej działalności wystarczyły, aby wokół siebie skupić uczniów, którzy postanowili żyć Jego słowem. Powołał też apostołów; to oni stali się Jego następcami. Założył Kościół.

„Dzisiaj, XX wieków później, czwarta część ludzkości na ziemi to chrześcijanie. Połowa z nich należy do Kościoła, który od czasów reformacji nazywa się «Rzymsko – Katolicki». Nieustannie rośnie na świecie liczba katolików – szczególnie w Trzecim Świecie: w Ameryce Łacińskiej, w Afryce, w południowo-wschodniej Azji.”

Takimi słowami rozpoczyna się interesująca książka, której autorem jest amerykański dominikanin Richard Woods. W swoim dorobku ma on kilka pozycji dotyczących duchowości chrześcijańskiej oraz ponad 50 artykułów; jest profesorem teologii duchowości w Institute of Pastoral Studies, Loyola University of Chicago oraz wykładowcą teologii i filozofii w Dominican College w Oxford University.

Richard Woods w fascynujący sposób ukazuje w swej pracy przesłanie, jakie Jezus pozostawił pierwszym świadkom swego życia i zmartwychwstania. Tym przesłaniem, tym najważniejszym orędziem Jezusa jest „obecność”: obecność Boga w Jezusie, obecność Boga w ciele wierzących, którzy gromadzą się w imię Jezusa, a równocześnie obecność Boga w każdym człowieku – nie tylko chrześcijaninie. Ta Boża obecność trwa przez wieki. Bóg – ten sam, który mówił do Abrahama, Mojżesza i proroków, stał się Emanuelem – Bogiem pośród nas, Bogiem z nami.

Duchowość – tak jak wielka rzeka – przepływa, a równocześnie jest ciągle obecna w chrześcijańskiej historii. Przynosi życie i nadzieję, nawadnia nieuprawy grunt, jest tam, gdzie nie ma pokoju i są konflikty. Zagadnienie duchowości chrześcijańskiej to temat realizowany z powodu niewypowiedzianej oraz niezaprzeczonej Obecności Tego, który nieustannie jest na drogach i ścieżkach ludzkich doświadczeń.

W *Christian Spirituality* Richard Woods tłumaczy i wyjaśnia, w jaki sposób ów zmysł, owa świadomość Boga była obecna już w narodzie izraelskim (hebr. *szekinah*), a następnie, jak rozwijała się i rozprzestrzeniała od czasów Jezusa, poprzez poszczególne wielkie okresy chrześcijańskiej historii, aż do naszej – pełnej konfliktów – ery. Autor ukazuje postawę zwykłych ludzi, którzy w niezwykle sposób posiadli nadzwyczajną wiarę. Właśnie ta wiara, szczególnie w okresie prześladowań, wielkich ekspansji, niepokoju, a równocześnie w czasie podejmowanych prób odnowy życia w Kościele, stała się dla nich wręcz pewnością, iż ów milczący Boży Duch jest wciąż wśród nich obecny i daje im zapał i siłę, pokój i miłość oraz ostatecznie – nieśmiertelność. Także i dzisiaj wiele kobiet i mężczyzn wciąż w to wierzy. To są święci i mistycy, którzy w pełni uświadamiają sobie tę Bożą moc, a równocześnie możliwości rodzaju ludzkiego.

Czym jest w ogóle „duchowość”? Co należy rozumieć pod tym pojęciem? – pyta Richard Woods. Dzisiaj dla wielu z nas to słowo może oznaczać prawie wszystko: począwszy od nauczania świętych, szczególnie tych żyjących w XVII i XVIII wieku, aż do postawy np. zespołu wykonującego muzykę – niekoniecznie poważną. Woods w swej pracy wydobywa najbardziej właściwe, a równocześnie najbardziej głębokie, transcendentne znaczenie tego pojęcia. A zatem czym jest „duchowość” dla autora omawianej książki?

Duchowość to realna i konkretna wiara oraz postawa ludzi, którzy odczuwają z jednej strony respekt, a z drugiej szacunek wobec ludzkiego ducha – zarówno w postawach indywidualnych, jak i zbiorowych. Tak jak doświadczenie, tak i duchowość, ma zawsze istotny społeczny wymiar. Duchowość każdego człowieka rozwija się bowiem w dialogu ze wspólnotą oraz w dialogu we wspólnocie. Duchowość to także studia nad nauczaniem świętych, którzy pojawili się i jednocześnie ciągle pojawiają się w historii naszego Kościoła.

W *Christian Spirituality* autor używa terminu „duchowość” w celu ukazania wyjątkowych, szczególnych dróg, którymi chrześcijanie różnych wieków podążali, aby zrozumieć orędzie Jezusa Chrystusa oraz aby być Jego świadkami wszędzie tam, gdzie przyszło im żyć, pracować, a nie rzadko także i cierpieć dla Jego imienia.

Według Richarda Woods’a jesteśmy ignorantami, gdyż nie wiemy zbyt dużo na temat duchowości pierwszych chrześcijan. Jednakże jedno wiemy na pewno: od samego początku chrześcijańska duchowość oparta była na żywej świadomości wiary; na trwałej oraz stałej obecności Boga Ojca, Syna i Ducha. Bóg nie był dla pierwszych chrześcijan jedynie biernym partnerem – On żył w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym, który

przemieniał i przekształcał poszczególne osoby oraz całe wspólnoty i społeczności czyniąc z nich „nowe stworzenie”.

W wędrówce przez wieki chrześcijańskiej duchowości Woods wprowadza nas w świat starożytny. *Christian Spirituality* szczegółowo opisuje Kościół pierwszych wieków, gdyż to właśnie on stał się wzorcem dla późniejszych praktyk i zachowań wielu pokoleń chrześcijan. W poszukiwaniu mądrości uwagę zwraca osoba Pawła z Tarsu, którego duchowość wyrosła z wiary w obecność zmartwychwstałego Chrystusa. Kościół pierwszych wieków to także konflikty i kontrowersje związane z rozumieniem teologicznych prawd, które szarpały, ale jednocześnie umacniały wiarę uczniów. Jednym z takich spornych tematów była kwestia paruzji – oczekiwania na powtórne przyjście Pana. Kiedy On przyjdzie? Czy stanie się to niebawem, czy też za jakiś czas? Chrystus podpowiada nam, że nikt nie zna dnia ani godziny, kiedy Syn Człowieczy przyjdzie (por. Mt 24,26; Mk 13,21). Poza tym chrześcijanin zawsze powinien być przygotowany na spotkanie ze swym Zbawicielem, pamiętając jednocześnie, że każdego dnia może spotkać Go w Eucharystii, w lekturze Pisma Św., poprzez modlitwę, dzieła miłosierdzia czy też w różnych wydarzeniach historii. Chrystus jest bowiem Panem czasu – konkluduje Richard Woods.

Duchowość pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa kształtowała śmierć męczenników. Szczepan, pierwszy z nich, rozpoczyna ów chwalebny korowód uczniów Jezusa, którzy oddali swe życie dla Jego imienia i przez to stali się Jego świadkami (grec. *martyros* to świadek). Ten pochód męczenników trwa aż po czasy nam współczesne – wspomnieć choćby ks. Jerzego Popiełuskę, misjonarzy zamordowanych w Afryce czy Środkowej Ameryce. Zawsze bowiem, w każdym czasie i w każdej epoce historycznej, dla najbardziej oddanych uczniów Chrystusa ich życie nigdy nie było bardziej wartościowe niż wierność Bogu, prawda Ewangelii oraz jedność Kościoła Świętego jako Ludu Bożego. Chrystus jest obecny w śmierci swoich świętych, którzy mistycznie jednoczą się ze swoim Panem. W II wieku Tertulian zapisał, że krew męczenników stała się nasieniem chrześcijaństwa, natomiast w III wieku kult męczenników przyczynił się do pogłębienia duchowości w Kościele.

Z relacji Woods'a dowiadujemy się, że wczesna duchowość Kościoła była wybitnie liturgiczna; koncentrowała się na odkrywaniu i przeżywaniu obecności Jezusa w sprawowanych sakramentach chrztu i eucharystii.

Istotne miejsce w starożytnym Kościele zajmowała też posługa diakonów i diakonis, którzy nie tylko zanosili komunie św. do chorych czy więźniów, ale także czuwali np. przy rozdawaniu żywności i odzieży dla biednych. Charytatywne instytucje były pomocą dla wdów, sierot

i chorych. Do 251 roku Kościół w Rzymie opiekował się ponad 1500 wdowami i ubogimi. Chrześcijanie odwiedzali więźniów i niewolników. Szczególna pomoc organizowana była w czasie głodu, trzęsienia ziemi, zarazy czy wojny. Chrześcijańska *caritas* obejmowała także przygotowanie pogrzebu dla ubogich.

W wędrówce przez poszczególne okresy historii Richard Woods wprowadza nas w świat ojców pustyni i ojców kapadockich, w duchowość św. Augustyna i św. Benedykta; ukazuje św. Bernarda z Clairvaux (1090-1153) jako jednego z najmocniejszych i najbardziej interesujących postaci w średniowieczu – pierwszego wielkiego doktora mistycznego, teologa, poetę i reformatora. Podkreśla znaczenie papieża Innocentego III, pod rządami którego Kościół średniowiecza potwierdzał swą istotną rolę i miejsce w Europie. To właśnie za jego pontyfikatu papieża zaczęto nazywać „Zastępcą Chrystusa”. Kościół wieków średnich to także czas św. Franciszka z Asyżu i św. Klary, to epoka Mistrza Eckharta i św. Katarzyny ze Sieny.

*Christian Spirituality* ukazuje, iż duchowość Kościoła nowożytnego nie może pozostać obojętna wobec odrodzenia humanizmu, wystąpienia Marcina Lutera w 1517 roku czy też powstania Kościoła anglikańskiego (rok 1534 – król Henryk VIII). Odpowiedzią Kościoła katolickiego jest Sobór Trydencki (1545-63). W ten okres wpisuje się św. Ignacy Loyola i św. Teresa z Avila.

Oczami Amerykanina Richard Woods dokonuje także swoistego podsumowania XX wieku. Według niego właśnie wtedy daje się zauważyć tendencja w rozwoju chrześcijańskiej duchowości poprzez manifestowanie swojej wiary. Wiek XX to powrót do źródeł – do najgłębszych apostoelskich podstaw. Sobór Watykański II, zainteresowanie Biblią, dialog z Kościołami protestanckimi, ekumeniczne ożywienie, ruch charyzmatyczny jako kontynuacja Pięćdziesiątnicy – to wszystko świadczy o nowej jakości, o mocy Ducha, który nieustannie odnawia oblicze Kościoła. Odrodzenie życia monastycznego, powrót do dawnych mistycznych tradycji św. Franciszka, św. Katarzyny ze Sieny, św. Ignacego Loyoli, zainteresowanie mistycyzmem Karmelu: św. Teresa z Avila, św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Lisieux, akcje społeczne na rzecz ubogich, na rzecz pokoju, posługa biednym i potrzebującym jako podstawowe wyzwanie dla chrześcijan (Bracia od Dobrego Pasterza, Siostry Misjonarki z Matką Teresą z Kalkuty) – to tylko niektóre zwiastuny nowych czasów i powiewu Ducha, który szczególnie po II Soborze Watykańskim w wyjątkowy sposób dał znać o sobie.

Z drugiej jednak strony nie można pozostać obojętnym wobec szerzącego się w tym samym czasie gnostycyzmu, New Age czy też *numerological spiritualities*. Racjonalizm oświecenia, sceptyczny empiryzm ery Darwina, Marksa i Engelsa odbiły się echem w szerzeniu tzw. teologii śmierci Boga.

Niezależnie od tego, co można by jeszcze powiedzieć o duchowości czy też anty-duchowości XX wieku, jedno jest pewne: ludzkość minionego stulecia nie straciła swego religijnego instynktu i poczucia Absolutu, nawet jeśli czasem może się wydawać, że szukała Boga jakby po omacku, na oślep.

W tej długiej podróży przez wieki chrześcijańskiej duchowości, którą każdy z nas może odbyć poprzez lekturę książki R. Woods'a, Bóg nieustannie wzywa człowieka do pełnej dojrzałości, kieruje go w stronę jego własnej, osobistej przyszłości; przypomina mu o swej nieuchwytniej Obecności zarówno na początku, jak i na końcu dziejów – niezależnie od tego, jak długą drogę człowiek ma jeszcze przed sobą.

Ks. Robert Kaczorowski

## SPIS TREŚCI

### Artykuły

|  |     |
|--|-----|
| <b>Ks. Jacek Bramorski</b><br><i>Rachunek sumienia jako istotny element chrześcijańskiego nawrócenia.....</i>  | 5   |
| <b>Ks. Janusz Balicki</b><br><i>Ubóstwo w Polsce w ostatniej dekadzie XX.w.....</i>  | 19  |
| <b>Ks. Grzegorz Rafiński</b><br><i>Chrześcijańskie doświadczenie daru usprawiedliwienia.....</i>   | 39  |
| <b>Ks. Andrzej Kowalczyk</b><br><i>Przyczyny zwięzłości mateuszowych opowiadań o cudach.....</i>   | 79  |
| <b>Ks. Grzegorz Szamocki</b><br><i>Chrześcijańskie wchodzenie do królestwa niebieskiego na podstawie Jezusowego wezwania „Wchodźcie przez ciasną bramę! ...” (Mt 7,13-14).....</i> | 99  |
| <b>Ks. Wiesław Dyk</b><br><i>Celowość przyrody w świetle zasad antropicznych.....</i>  | 131 |
| <b>Ks. Maciej Bała</b><br><i>Ontologia teologiczna jako opis relacji między bytem koniecznym a stworzeniem.....</i>  | 149 |
| <b>Ks. Maciej Bała</b><br><i>Ricoeurowska próba przezwyciężenia aporii zła.....</i>  | 170 |
| <b>Ks. Mirosław Paracki</b><br><i>Celebracja sakramentu pokuty i pojednania w Kościele gdańskim.....</i>   | 183 |
| <b>Ks. Adam Romejko</b><br><i>Polskie szkolnictwo katolickie i ośrodki wychowawcze w Wielkiej Brytanii .....</i>   | 201 |
| <b>Ks. Bronisław Grukowski</b><br><i>Aspekt psychologiczny sakramentalności małżeństwa.....</i>  | 237 |
| <b>Ks. Szymon Buda</b><br><i>Role Playing Game. Wyobrażenia nieskrepowana.....</i>   | 277 |

**Ks. Rafal Dettlaff**

*O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym w nauczaniu Jana Pawła II*..... 297

**Magdalena Maria Borek**

*Postać świętej Marii Magdaleny w malarstwie*..... 313

### Recenzje i omówienia

**Ks. Grzegorz Szamocki**

J. L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, ss. 66. .... 337

**Ks. Grzegorz Szamocki**

Ernst Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart 1997, ss. 224..... 341

**Ks. Andrzej Kowalczyk**

Dale C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, ss. 396. .... 348

**Ks. Maciej Bała**

X. Tilliette, *Les philosophes lisent la Bible*, Cerf, Paris 2001, ss. 200. .... 350

**Ks. Maciej Bała**

A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, Znak, Kraków 2001, ss. 264..... 353

**Ks. Sławomir Czalej**

M. Szram, *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, Hosjanum, Olsztyn 1998, ss. 84..... 357

**Ks. Bronisław Grulkowski**

*Poradnictwo psychologiczno-pastoralne. Teoria i praktyka*, red. J. Makselon, Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego, Kraków 2001, ss. 225..... 360

**Ks. Robert Kaczorowski**

R. Woods, *Christian Spirituality. God's Presence through the Ages*, Christian Classics, A division of Thomas More Publishing, Allen, Texas 1996, ss. 400..... 363