

STUDIA GDAŃSKIE

TOM SIEDEMNASTY

STUDIA GEDANENSIA

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XVII

ISSN 0137 - 4341

GEDANI OLIVAE 2004

GDAŃSK OLIVA 2004

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

Redaktor Tomu XVII: ks. Maciej Bała

Adres redakcji:
ul. Cystersów 16
80-330 Gdańsk Oliwa
tel.: (0-58) 552-26-64
fax: (0-58) 552-42-68
e-mail: seminarium@gsd.gda.pl

Druk i oprawa:
Drukarnia Wydawnictwa Diecezji Pelplińskiej "Bernardinum"
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
tel. (058) 536 17 57, fax (058) 536 17 26
e-mail: bernardinum@bernardinum.csc.pl
www.bernardinum.com.pl

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

KS. STANISŁAW ORMANTY
POZNAŃ

Bóg albo pieniądz. Wymagania Kościoła pierwotnego od katechumenów na podstawie perykopy Mk 10,17-31

Jeszcze jakieś 40 lat temu słyszeliśmy następujące wyjaśnienie perykopy Mk 10,17-31: Istnieją dwie drogi w życiu: jedna to droga przykazań dla zwykłych śmiertelników, tzn. dla tych, którzy w życiu chcą cię zadowolić niezbędnym minimum¹; druga – to droga rad ewangelicznych dla tych, którzy wielkodusznie chcą je wypełnić, bo oni pragną czegoś więcej i ci wstępują do zakonów. „Opowiadanie to (...) było rozumiane jako zasadniczy tekst o powołaniu do stanu zakonnego.”² Dzisiaj już powszech-

¹ Jan Paweł II postawił chyba ostateczny kres takiemu rozumieniu: „Jezus wskazuje, że przykazań nie można traktować tylko jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość (por. Kol, 3,14)”, Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 15.

² Zob. C. M. Martini, *Słuchać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Mateusza*, tłum. F. Błaszkievicz, S. Wąsik, Kraków 2000, s. 60. Przykładem takiej interpretacji jest komentarz w. 21: „[...] Czy takie pójście za Jezusem można określić jako radę ewangeliczną? Być może, ale dla niektórych wołanie Jezusa może się stać przykazaniem. A czy w konkretnym wypadku w perykopie o bogaczu chodzi o „radę ewangeliczną” czy też nie? Czy tu Jezus nie postuluje czegoś wyższego niż zachowanie przykazań? Taką drogę wyrzeczenia się całkowitego dóbr obrały niektóre zakony, składając uroczysty i dożgonny ślub doskonałego ubóstwa. Kto w Jezusowych słowach wyczytał takie żądanie i czuje się powołany do kroczenia drogą pełnego ubóstwa, na pewno dobrze uczynił. Jednakże Kościół pierwotny z tych słów Jezusa nie wyciągnął podobnych konsekwencji. Nie wiadomo, czy taka interpretacja słów Jezusa, która chciałaby dokładnie odróżnić pomiędzy przykazaniem a radą, jest całkowicie słuszna. Rada w stosunku do przykazania może mieć najwyższy taki sens, że zobowiązanie się tego rodzaju jak wyrzeczenie się osobistej własności, nie może być wymagane od każdego wierzącego. Na konkretnym przykładzie Jezus zilustrował, że dla owego człowieka zachowanie przykazań nie wystarczyło jednak, by mógł

nie uważa się tę interpretację za fałszywą.³ Jednak odrzucenie tego podziału nasuwa nowe trudności, zwłaszcza tym egzegetom, którzy interpretują tę perykopę w oderwaniu od *Sitz im Leben* Kościoła pierwotnego.⁴ C. M. Martini przypomniał, że tę perykopę należy interpretować w kontekście katechumenatu⁵, a naszym zdaniem także w kontekście Kościoła pierwszego wieku jako *Reszty – Małej trzódki* (Łk 12,32). W kontekście Kościoła masowego, w którym prawie cały świat jest chrześcijański, w którym zlewa się Kościół z państwem, czy ze społeczeństwem, ta Ewangelia staje się utopijna, a nawet poniekąd absurdalna.⁶

Wobec powyższego zamierzaliśmy dać propozycję nowej interpretacji tej perykopy biorąc za podstawę opracowanie Klemensa Stocka⁷ oraz

pójść za Jezusem.” Zob. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1977, s. 246.

³ Zob. R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, 2, Düsseldorf 1971, s. 89n: „spotkanie Jezusa z tzw. bogatym młodzieńcem postawiło zagadnienie tzw. „rad ewangelicznych”, jakoby rzekomo tutaj Jezus ukazał „wyższą” drogę ponad drogę przykazań, która jest drogą zwyczajną. Takiego wniosku Kościół pierwotny nie wyciągnął, Ewangelista przemawia do całej wspólnoty i do każdego poszczególnego chrześcijanina. Tutaj nie może szukać swojego uzasadnienia ani tzw. „dwupiętrowa” moralność, ani rozróżnienie między „przykazaniem” a „radą”. Właśnie Markowe ujęcie wyklucza jakąkolwiek dwuznaczność: Jeśli człowiek chce zostać chrześcijaninem, musi naśladować Jezusa i wyrzec się bogactw, gdyż one najczęściej przeszkadzają w służbie Bogu”. W tym samym sensie wypowiedział się R. Schnackenburg w: *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 47n.

⁴ Takie trudności nasuwa cytowany, wartościowy skądinąd, komentarz H. Langkammera. Do tych trudności wrócimy.

⁵ Por. C. M. Martini, *Być z Jezusem. Medytacje nad Ewangelią św. Marka*, Kraków 1997, s. 23; D. Dziadoń, *Ewangelie jako podręczniki inicjacji chrześcijańskiej według kard. C.M. Martini*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*, red. B. Szierek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 279n: „Katechumen jest zaproszony, by przeszedł tę samą drogę co uczniowie. Droga Dwunastu ukazana w tej Ewangelii prowadzi z zewnętrznej pozycji obserwatora do zaangażowania się w sprawy Królestwa, do bycia wewnątrz niego.”

⁶ „Sprzedaj wszystko, co masz i chodź za Mną”. I w tym miejscu ludzie o mentalności fundamentalistycznej mówią sobie: „Bardzo dobrze, tylko jeżeli cały świat tak postąpi, to trzeba zamknąć wszystkie fabryki, cały przemysł, skończone normalne życie. I dlatego to jest utopijne, to jest absurdalne”, Por. W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus, Kapitel 9,2-16*, Ökumenischer Taschenbuchkommentar, Würzburg 1979, s. 455. I dlatego wyjaśniano sobie tę Ewangelię jako rady ewangeliczne dla tych, którzy chcą czegoś więcej, dla wybranych, którzy są bardziej wielkoduszni i chcą pójść do klasztoru.

⁷ K. Stock, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, Marco 8,27-10,52, PIB Roma 1993, s. 148-154.

uwzględniając nowsze opracowania perykop paralelnych w Ewangeliach według Mateusza i Łukasza. K. Stock wybrał chyba najtrafniejszy tytuł dla tej perykopy: Bogacz a naśladowanie Jezusa (Mk 10,17-31)⁸.

1. Uwagi wstępne

Odgraniczenie perykopy zostało wskazane przez dwa przemieszczenia Jezusa. W 10,17 wybierał się w drogę do Jerozolimy; w 10,32 wyprzedzał uczniów wstępując do Jerozolimy. Perykopa 10,17-31 rozgrywa się w jednym miejscu i została oznaczona inkluzją przez wyrażenie *ζωή αἰώνιος* (*zoe aionios*) – *życie wieczne* (jedyną u Mk w 10,17,30).

Struktura wewnętrzna dzieli się na trzy części: pytanie bogacza 10,17-22; problem zbawienia bogatych 10,23-27; nagroda za naśladowanie Jezusa 10,28-31. Pierwsza część odgranicza się przez przyjście i odejście bogacza 10,17,22, druga przez fakt, że sam Jezus podnosi problem i sam daje odpowiedź 10,23,27; trzecia przez interwencję Piotra i odpowiedź Jezusa 10,28,29-31.

Porównanie synoptyczne wykazuje, że część środkowa występuje u wszystkich trzech synoptyków. Do odcieni najbardziej znaczących ustosunkujemy się przy objaśnieniu tekstu.

2. Objaśnienie tekstu

2.1. Pytanie bogacza i odpowiedź Jezusa 10,17-22

Ta część jest dobrze zbudowana; dwa razy następują pytania bogacza 10,17,20 i odpowiedzi Jezusa 10,18n,21; odnotowuje się reakcję końcową bogacza 10,22.

Pierwsze wystąpienie bogacza (10,17) zostało poprzedzone opisem sytuacji. Tylko u Marka perykopa poprzedzająca została zlokalizowana w domu (10,10-16). Dlatego tylko Marek referuje, że Jezus wychodzi

⁸ Por. tamże, s. 148; H. Langkammer dał tytuł abstrakcyjny, *Stosunek do bogactwa*, dz. cyt., s. 244; Podobnie abstrakcyjny tytuł postawił R. Pesch, por. *Das Markusevangelium*, 2, Feiburg-Basel-Wien 1977, s. 135.

⁹ Termin *droga* – *hodos* występuje w sekcji Mk 8,27-10,52 siedem razy na szesnaście w całej ewangelii. Zwrot *ἐν τῇ ὁδῷ* znajduje się w pierwszym i ostatnim wersecie tej sekcji i stanowi inkluzję, por. K. Stock, dz. cyt., s. 7

z domu i ponownie udaje się w drogę.⁹ Spotkanie z bogaczem zostało usytuowane w momencie wychodzenia *ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν* (*ekporeuomenos* – imieśl. teraźn.).

Przyjście bogacza zostało opisane w sposób dramatyczny: on *przybiegł i upadłszy na kolana przed Jezusem pytał*¹⁰ (nie tak jak u Mt i Łk). Poszczególne elementy wyrażają jego żywe zainteresowanie odpowiedzią Jezusa: *prostreichin* = *przybiec* tylko u Mk

W swojej prośbie bogacz¹¹ używa wyrażenia *Διδάσκαλε ἀγαθε, διδασκαλε αἰώνιον κληρονομίῳ?* (*ti poieso hina zoen aionion kleronomeso*) – *co mam czynić (poiein), abym odziedziczył życie wieczne.*¹²

Pierwsza interwencja Jezusa (10,18n.) odnosi się do wyrażenia w pytaniu *Διδάσκαλε ἀγαθε. – Nauczycielu dobry.* Nie akceptuje po prostu tego wyrażenia, lecz domaga się refleksji nad użytym słowem przez pytającego i przypomina absolutną dobroć Boga (wyrażenia podobne w 2,7; 12,29.32). Ta pierwsza część odpowiedzi nie jest prostą odmową prośby, lecz przywołaniem do refleksji nad tożsamością Jezusa (podobne konstrukcje z *legein* są w 8,27.29; 12,37; 15,12), opierając się na elementach wskazanych.

Jezus najpierw odpowiada pytającemu w ten sposób: „Dlaczego nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry prócz **jedynego** Boga.”¹³ Co to oznacza? Pierwszą rzeczą, jaką Jezus robi, to wyjaśnienie temu człowiekowi, który z Nim rozmawia: „Jeżeli Mnie nazywasz dobrym, to Ja ci mówię, że dobrym jest tylko Bóg. Uważaj dobrze, bo rozmawiasz w tej chwili

⁹ Wydaje się, że tu ewangelista nawiązuje do liturgii chrzcielnej, bo przed rabinem nie pada się na kolana (por. 1,40; 5,22). Podobnie w Izraelu pytali się pielgrzymi wstępując do świątyni: „Co mam czynić, by wstąpić i mieć udział w życiu?” Kapłan wówczas – podobnie jak Jezus w tej perykopie – wskazywał na przykazania (Ps 15; 24,3-6). Taka była też kolejność w liturgii chrztu dorosłych. Wprawdzie świadectwa o instytucji katechumenatu pochodzą dopiero z II wieku (por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 52-75), to jednak zawsze przed chrztem było wyrzeczenie się idoli (tamże, s. 67; 1 Tes 1,9; 2 Kor 1,16).

¹⁰ W Mk 10,17 występuje on jako *pevien człowiek*¹¹ – (dosł. εἷς (*cheis*) – *jeden, ktoś*) a nie żaden młodzieniec, jak tytułuje tę perykopę BT; podobnie zresztą BT pozwala sobie z paralelną perykopą Łk 18,18, gdzie występuje on jako dostojnik, *ἀρχων*, lub zwierzchnik. Tylko w Mt 19, 20 występuje on jako młodzieniec, *ὁ νεανίσκος*.

¹² Idziemy tu za przekładem H. Langkammera jako najwierniejszym oryginałowi greckiemu.

¹³ Idziemy tu za przekładem H. Langkammera, gdyż zawiera on odniesienie do Mk 12,29 *Pan, nasz Bóg, jest jedynym Panem.* Dla bogacza panem są posiadłości.

z samym Bogiem. Ja jestem Bogiem. Jeżeli uznajesz we Mnie Boga¹⁴, Ja ci odpowiem na twoje pytanie”. A więc Jezus konfrontuje tego człowieka z Bogiem. Stawia go przed Jego obliczem.

Według Stocka Jezus tylko przypomina rozmówcy jego znajomość dekalogu, Jezus wylicza niektóre przykazania oczywiście wskazując, co należy czynić, aby odziedziczyć życie wieczne: być posłusznym woli Boga. Wyliczanka zaczyna się od piątego przykazania, a na końcu zostało wymienione czwarte (Wj 20,13-16. 12; Pwt 24,14).¹⁵ To ostanie, tylko u Mar-

¹⁴ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus, Mk 8,27-16,20*, Zürich 1979, s. 86 i 89.

¹⁵ W wersji Mt 19,19 po czwartym przykazaniu jest *miłuj swego bliźniego jak siebie samego*. Otóż zdaniem Orygenes przykazania *Miłuj bliźniego swego jak siebie samego* nie wymienił na tym miejscu Zbawiciel, lecz dodał je ktoś nie rozumiejący kontekstu, w jakim ono zostało wypowiedziane. Za takim przypuszczeniem przemawia przedstawienie tego samego ustępu u Marka i Łukasza, gdyż żaden z nich do przytoczonych w tym miejscu przez Jezusa przykazań nie dodał przykazania: *Miłuj bliźniego swego jak siebie samego*. Kto chce bronić poglądu, iż to przykazanie zostało dodane nie w porę, powie, że jeśliby trzej Ewangelści przedstawili tę samą rzecz różnymi słowami, Jezus nie odpowiedziałby: *Jednego ci jeszcze brak* (Łk 18, 22) temu, który wyznał, iż wypełnił przykazanie: *Miłuj swego bliźniego jak siebie samego*; a to tym bardziej, jeśli według Apostoła: *Przykazania: Nie zabijaj <itd.> i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego* (Rz 13, 9). Lecz ponieważ i według Marka Jezus *spojrzał z miłością* na bogacza, który rzekł: *Wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości* (Mk 10, 20n.), to przez to, jak się zdaje, przyznał mu, że to, <co wyznał>, wypełnił. Przejrząwszy bowiem jego myśli, zobaczył człowieka, który z czystym sumieniem wyznał, że wypełnił wymienione przykazania. Gdyby zaś wyznał, że oprócz innych wypełnił również przykazanie: *Miłuj swego bliźniego jak siebie samego*, Marek i Łukasz nie pominęliby tego podstawowego i największego przykazania, chyba że *ktos będzie sądził*, iż napisano rzeczy podobne, lecz nie tej samej rzeczy dotyczące. Lecz jakim sposobem do człowieka, który oprócz innych wypełnił także przykazanie: *Miłuj swego bliźniego jak siebie samego* jako do tego, który jeszcze nie jest doskonały, mógł Jezus powiedzieć: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim* itd.? Zob. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, red. E. Stanuła, Kraków 1998, s. 245n. Orygenes powołuje się dalej w tej argumentacji na apokryf: „Zbadajmy jednak inaczej to zagadnienie, tak jakby wymienione zostało również to przykazanie: *Miłuj swego bliźniego jak siebie samego*. Napisano w pewnej Ewangelii zatytułowanej *Według Hebrajczyków* (jeśli wszakże ktoś ją uznaje za dobrą nie tyle dla wiarygodności, ile dla ukazania rozpatrywanej sprawy): *Zapytał Go jeden bogaty człowiek: Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie? Odpowiedział mu: Człowiecze, wypełniaj Prawo i Proroków. Odrzekł: Wypełniałem. Rzekł do niego: Idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, potem przyjdź i chodź za Mną. Bogaty zaczął skrobać się po głowie i nie był zadowolony. A Pan powiedział do niego: Jakże możesz mówić: Wypełniałem*

ka, zostało poprzedzone przez zakaz *Μὴ ἀποστερήσης*,¹⁶ (*me apostereses*) – nie oszukuj, nie defrauduj, przykazanie nie obecne w dekalogu (*aposterein* = *pozbawić, defraudować, nie dać tego, co się powinno*, por. 1 Kor 6,7n.; 7,5; 1 Tm 6,5). W Pwt 24,14 (*ouk apostreseis* w kodeksie aleksandryjskim) i w Syr 4,1 (*me apostereses*) przepis odnosi się do zachowania względem ubogiego, któremu powinno się dać zapłatę przed zachodem słońca i który nie może być pozbawiony koniecznej pomocy; obydwa aspekty są bardzo praktyczne dla bogacza.

Głębiej niż K. Stock przemyślał tę scenę W. Schmithals. Oto jego myśl: „Jako wprowadzenie do bezpośredniej odpowiedzi na pytanie bogacza Jezus przypomina przykazania z drugiej tablicy Dekalogu (przykazania etyczne). Te przykazania etyczne zachowywał on od młodości... Ewangelicie chodzi o to, że tzw. przykazania etyczne zasadniczo są możliwe do zachowania. Można żyć bez kradzieży i morderstwa, bez cudzołóstwa i rabunku i bez oszczerstw. To właśnie czynił bogacz. Za to Jezus wyraził mu uznanie... ale widocznie sam pytający wątpi, czy przez samo etyczne postępowanie może odziedziczyć życie wieczne. A Jezus potwierdza mu to wątpienie. Człowiek moralnie dobry, który uświadamia sobie swoją słuszną drogę i nią idzie, jeszcze nie koniecznie jest na drodze do życia wiecznego. Co najmniej brakuje mu „jednego”. To „jedno” odnosi się do „tego

Prawo i Proroków? Przecież napisano w Prawie: Miłuj swego bliźniego jak siebie samego, a oto liczni twoi bracia, synowie Abrahama, za ubiór mają gnój, umierają z głodu, dom zaś twój pełen jest wszelkiego dobra i nic z niego do nich nie wychodzi. Zwróciwszy się zaś do swego ucznia Szymona, który siedział przy Nim, rzekł: Szymonie, synu Jony, łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego. Prawdą jest więc, że bogaty nie wypełnił przykazania: Miłuj swego bliźniego jak siebie samego; wzgardził on wieloma ubogimi i nie udzielił im niczego z tak wielkich swoich zasobów. Niemożliwością jest bowiem wypełnić przykazanie: Miłuj swego bliźniego jak siebie samego, będąc bogatym, a zwłaszcza mając tak wielkie posiadłości”.

Kto więc sądzi, że przykazanie: *Miłuj swego bliźniego jak siebie samego* nie zostało tutaj wtrącone, lecz że Pan naprawdę wymienił je wtedy po pierwszych przykazaniach, ten powie, iż Zbawiciel chcąc łagodnie i bez nienawiści, [nie wysuwając otwartego zarzutu,] wykazać, że bogaty mija się z prawdą, gdy stwierdził, że i tego przykazania przestrzegał, rzekł do niego: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim*; w ten bowiem sposób stanie się jasne, że mówisz prawdę twierdząc, że przestrzegałeś przykazania: *Miłuj swego bliźniego jak siebie samego*”. Zob. tamże, s. 247n.

¹⁶ Zdaniem R. Pescha tym słowem zostały zastąpione przykazania 9 i 10, por. *Das Markusevangelium*, Freiburg – Basel – Wien 1977, s. 139.

wszystkiego” z wiersza dwudziestego. Czy chodzi tu o jeszcze „jedno” przykazanie ubóstwa? Czyżby Jezus sformułował jedenaste przykazanie?... Chodzi o „Tego Jednego, który tylko jest dobry” w. 18 i o „to Jedno” czyli naśladowanie Jezusa. Pytający już w pierwszym pytaniu ujawnił swoją trudność z zachowaniem pierwszego przykazania (ww. 17 i 18), czyli przykazania miłości Boga ponad wszystko (Mk 12,30).¹⁷

Jezus umyślnie, z bardzo chytrą intencją, pomija milczeniem pierwsze przykazanie (Mk 12, 29n). Nie wymienia mu go, trzyma mu je w rezerwie. Zaczyna od innych. Jezus *utkwiał w nim swój wzrok i umiłował go* (*Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν*.) Tu niezwykle ważne jest słowo *ἐμβλέψας*, oznaczające *wejrzał w jego wnętrze*.¹⁸ Niektórzy mówią w tym miejscu: „Oto Jezus znalazł nareszcie młodzieńca szlachetnego, wielkodusznego, wspaniałego, który chce czegoś więcej. I dlatego Jezus patrzy na niego, kocha go, bo znalazł w nim duszę czystą i świętą, która wypełniła wszystkie przykazania i teraz chce jeszcze czegoś więcej.”¹⁹ Dlaczego Jezus w rzeczywistości *utkwiał w nim swój wzrok i umiłował go*? Bo znalazł się przed kimś, kto oszukuje siebie samego. On do takiego stopnia nie zna siebie i żyje w złudzeniach, że jest zdolnym wypowiedzieć wobec Boga, że wypełnił wszystkie Jego przykazania.

Tymczasem Jezus tak mu się przyglądał (*evmble,yaj auytw*) i tak go kochał, jak spojrział się na Judasza, kiedy Go zdradzał, jak spojrział z miłością na Piotra – *kai. strafei.j o« ku,rioj evne, bleyen tw/ Pe, trw* (Łk 22,61), kiedy się Go wyparł. Patrzy się na tego młodzieńca, kochając go, ponieważ znalazł kogoś, kto usiłuje pogodzić swoje bogactwa z wypełnianiem przykazań. W ten sposób wpędził się w sytuację pogmatwaną, ale mimo to kontynuuje życie w swoich złudzeniach. Jest głęboko oszukany.

Tu warto pamiętać o głębokiej interpretacji Jana Pawła II: „Stwierdzenie, że «jeden tylko jest Dobry», odsyła nas zatem do «pierwszej tablicy» przykazań, która wzywa do uznania Boga jako jedynego i absolutnego Pana i do oddawania czci tylko Jemu ze względu na Jego nieskończoną świętość (por. Wj 20,2-11). *Dobro to przynależność do Boga, posłuszeń-*

¹⁷ Por. W. Schmithals, dz. cyt., s. 452n.

¹⁸ Por. I. Gargano, *Lectio divina do Ewangelii św. Marka*, tłum. K. Stopa, Kraków 2001, s. 116. BT: *spojrział z miłością na niego*; H. Langkammer: *przyjrzał mu się*.

¹⁹ Zob. H. Langkammer, dz. cyt., s. 245: „Widocznie jego pragnienie jest szczere i jego postawa prawa, skoro spotobał się Jezusowi, Podobnie jak w 1,16.19; 2,14 Jezus spojrział na niego. Jest tym człowiekiem niezwykle zainteresowany. Jednego mu tylko brak: naśladowania Jezusa. Nie jest ono objęte Torą, gdyż inaczej Jezus musiałby wołać wszystkich, by szli za Nim (por. 5, 19).” Podobnie I. Gargano, dz. cyt., s. 117.

stwo wobec Niego, pokorne obcowanie z Nim, pełnienie sprawiedliwości i umiłowanie życzliwości (por. Mi 6,8). *Uznanie Pana jako Boga stanowi najgłębszą istotę, samo serce Prawa, z którego wypływają i ku któremu prowadzą nakazy szczegółowe.*²⁰

W swojej odpowiedzi (10,20) pewien człowiek teraz używa jedynie zwrotu *didaskale* (Mt i Łk, bez przymiotnika *dobry*) i twierdzi, że zachował wszystkie te przykazania od swojej młodości (*ek neotetos* brak u Mt 19,20, gdyż występuje tu jako młodzieniec, *οφ νεανίσκος*, a więc wyrażenie *od młodości* nie miałyby sensu).

Druga interwencja Jezusa (10,21), która tylko u Marka zaczyna się szerokim wprowadzeniem ukazującym spojrzenie i życzliwość Jezusa względem tego człowieka, zawiera stwierdzenie *jednego ci brakuje* i od razu poucza, jak temu zaradzić: *Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!*

Jezus zachował sobie na później pierwsze przykazanie, pominął je z początku milczeniem²¹. Jezus wiedział, że ten człowiek żył w alienacji, dlatego zastawił na niego pułapkę, żeby go stamtąd wydobyć. I dlatego jakby mu powiedział: „Ach, tak, wykonujesz wszystkie przykazania!?! Z kim rozmawiasz, jak to uzgodnił na początku? Z Bogiem, prawda? Co mówi pierwsze przykazanie?”

Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος οφ θεός ηφμῶν κύριος εἷς ἐστιν,
καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτοῦ μείζων τούτων ἄλλη ἐντολή οὐκ ἔστιν

«*Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą.*

Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych.» (Mk 12,29-31)

W skrócie oznacza to: kochaj Boga ponad wszystkie rzeczy, ponieważ Ja jestem Bogiem – zdaje się mówić Jezus – a pieniądź to jednak coś, udowodnij Mi, że wykonujesz przykazania. Idź do twego domu, sprzedaj wszystko, co masz i daj pieniądze ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Później przyjdź i chodź za Mną. Pierwotni chrześcijanie byli uczniami Jezusa, tymi, którzy szli za Nim.

²⁰ Zob. Jan Pael II, *Veritatis splendor*, 11.

²¹ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 91.

W miejsce *jednego ci brakuje* Mt 19,21 wskazuje warunek *jeśli chcesz być doskonałym*.²² Jan Paweł II komentuje to tak: „To powołanie do doskonałej miłości nie jest zastrzeżone wyłącznie dla jakiegoś kręgu ludzi. Zachęta: «idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim», wraz z obietnicą: «będziesz miał skarb w niebie», dotyczy wszystkich, ponieważ jest bardziej radykalną formą przykazania miłości bliźniego, podobnie jak następne wezwanie: «przyjdź i chodź za Mną» jest nowym, konkretnym wyrazem przykazania miłości Boga. Zarówno przykazania, jak zaproszenie Jezusa skierowane do bogatego młodzieńca, służą jednej i niepodzielnej miłości, która spontanicznie dąży do doskonałości, a której miarą jest sam Bóg: «Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (Mt 5, 48). W Ewangelii św. Łukasza Jezus uściśla jeszcze sens tej doskonałości: «Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny» (Łk 6, 36).²³

Opis postulowanego postępowania bogacza zaczyna się i kończy imperatywem czasu teraźniejszego i zamyka dwa imperatywy aorystem. Pierwszy imperatyw *hypage* = *idź* domaga się odejścia bogacza celem wykonania dwóch czynności: sprzedaży całej własności i rozdania pieniędzy ubogim. W wyniku tych czynności otrzyma skarb w niebie. Ostatni imperatyw *przyjdź i chodź za Mną* wzmocniony przez *potem* domaga się stałego naśladowania Jezusa. Na początku i na końcu interwencji Jezusa jest odniesienie do Jego Osoby: do Jego tożsamości (*dłaczego nazywasz Mnie dobrym*) i do naśladowania (*chodź za Mną*) – to fakty powiązane wewnętrznie między sobą.

*Końcowa reakcja bogacza (10,22) została opisana w sposób równie emocjonalny i obszerny jak jego przyjście w 10,17. Wszyscy synoptycy wspominają o jego smutku.; Łk 18,23 nie mówi o jego odejściu. Mk opowiada, co prowokuje słowo Jezusa w tym człowieku: οφ δέ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος. – On zasmuciwszy się z powodu tego słowa, odszedł rozgoryczony*²⁴. Marek opisuje zmianę wyglądu zewnętrznego (*sty-*

²² Komentarz do tego wersetu w *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998 (skrót BJ), przypomina, że Jezus nie ustanawia kategorii ludzi „doskonałych” lub jakiegoś stanu doskonałości ponad zwykłych chrześcijan. „Doskonałość” oznacza tu przejście do nowej ekonomii zbawienia, która przewyższa i dopełnia starą. Wszyscy są jednakowo powołani do doskonałości, por. Mt 5,48. Lecz do zakładania Królestwa Jezus potrzebuje współpracowników szczególnie dyspozycyjnych i od nich domaga się radykalnego wyrzeczenia się od trosk rodzinnych, Mt 18,12, i od trosk o bogactwa Mt 8,18-20.

²³ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 18.

²⁴ Ten przekład wydaje się najtrafniejszy; por. I. Gargano, dz. cyt., 119; C. M. Martini znakomicie to skomentował: „odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości lub raczej rzeczy, które go posiadały”, zob. C.M Martini, *Słuchać Jezusa...*, dz. cyt., s. 67.

gnos = obrzydliwy, ponury, ciemny; *stygnao* = stać się o wyglądzie ponurym, smutnym; *zasmucać*) i nowy stan ducha (smutek) człowieka, który się oddala od Jezusa. Przyczyna reakcji została jasno ukazana

ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά
 εν γαρ εχηον κτεματα πολλα
 por. 10,21 ὅσα ἔχεις πώλησον
 ηοσα εχηειο πολεσοο

Sytuacja została określona przez *echein*. Dla wyrażenia silnego i trwałego przywiązania tego człowieka do swoich licznych dóbr Mk w 10, 22 nie używa prostego imperfektum (*echein*) lecz konstrukcji opisowej w imperfektum (*ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά εν εχηον*, identycznej z Mt 19,22).

Ów człowiek oszedł smutny. To był efekt tej katechezy. Człowiek przyszedł z entuzjazmem, bo szukał Boga. Przyszedł do Jezusa z całym spokojem, przekonany, że zachowuje przykazania, że ma wiarę w jedyne Boga, a tymczasem przekonał się, że jego zabezpieczeniem życiowym są jego bogactwa. Bóg ma konkurenta w bogactwach, w których ów człowiek utopił swoje serce, pozbawiając się tym samym zdolności do naśladowania Jezusa.²⁵

„Wybór pomiędzy żywym Bogiem i martwymi bogactwami, pomiędzy cierpieniem brata, a ponurym szaleństwem używania i gromadzenia jest jedną z najważniejszych decyzji, często prowadzących do zdrady, porzucenia Chrystusa i do hipokryzji. Jezus w tych sprawach upodobał sobie stwierdzenie lapidarne: *nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem* (Łk 14,33)”²⁶.

Przytoczono ten cytat, gdyż takie było doświadczenie Kościoła pierwotnego, wyznawanie Chrystusa często kończyło się konfiskatą dóbr.²⁷ Św. Cyprian w następujący sposób demaskuje przyczynę odejścia od wiary wielu chrześcijan: „Wielu uwiodła ślepa miłość majątku, bo też rzeczywiście trudno się zdecydować na ucieczkę ludziom²⁸, których mamona krę-

²⁵ „Bogaczowi nie brakuje wyrzeczenia się bogactw jako takich... Jemu brakuje wolności do naśladowania Jezusa, tzn. bezwarunkowego zaufania Bogu... Że bogacz odchodzi smutny, to pokazuje, że nie tylko Bóg jest jego Panem.” Zob. W. Schmithals, dz. cyt., s. 454.

²⁶ Zob. G. Ravasi, *Zgodnie z Pismem. Podwójny komentarz do czytań niedzielnych, rok B*, Wrocław 2000, s. 264n.

²⁷ Por. Św. Cyprian, *Pisma o męczeństwie*, w: *Męczennicy. Ojcowie żywi, t. IX*, Kraków 1991, s. 373, 392.

²⁸ Chodzi tu polecenie Pana: *Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego* (Mt 10,23).

puje, niby kajdanami. To te więzy właśnie wstrzymały pozostających, te łańcuchy sparaliżowały ich męstwo, osłabiły wiarę, zakuły umysł, skurczyły ducha doprowadzając do tego, że przywiązani do rzeczy ziemskich stali się łupem czy pokarmem węża, ziemię pożerającego z Bożego wyroku. Nie darmo Pan, nasz Mistrz w dążeniu do dobrego przestrzega, mówiąc: „Jeśli chcesz być doskonały, sprzedaj wszystko co masz i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; tedy przyjdź i pójdź za mną” (Mt 19, 21). Gdyby tak postępowali bogaci, nie ginęliby przez bogactwa; mając skarb w niebie nie mieliby teraz w domu wroga i rabusia. Bowiem wraz ze swym skarbem tkwiliby w niebie również swym sercem i rozumem.”²⁹

„W Kazaniu na górze Jezus woła: Starajcie się naprzód o królestwo <Boga> i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane (Mt 6,33). Na tym przeciwstawieniu opiera się także dzisiejszy fragment z Ewangelii Marka, którego akcja odbywa się na drodze prowadzącej Jezusa i jego uczniów do Jerozolimy, miasta w którym miał złożyć całkowitą ofiarę z siebie. Bogactwo pogańskie i ubóstwo chrześcijańskie ścierają się w sumieniu każdego człowieka, a bohater naszego opowiadania jest typowy, reprezentuje nieskończoną rzeszę ludzi, którzy w swoim rozdarciu pomiędzy dwiema siłami – Bogiem i Mamoną – dokonali wyboru.”³⁰

2.2. Problem zbawienia bogaczy: 10,23-27

Po odejściu bogacza Jezus pozostał sam z uczniami (10,23-31) i wyjaśnia konsekwencje tego, co się wydarzyło, dla życia wiecznego, bo ten temat został postawiony na początku perykopy w 10,17. W 10, 23-27 staje problem zagrożenia wejścia do królestwa Bożego przez posiadanie wielu dóbr. Ta część została zbudowana na przedłużeniu sekwencji słów Jezusa (10,23.24b-25), na reakcjach emocjonalnych uczniów (10,24a-26) i nacechowana ciągłym crescendo w miarę rozpatrywania wagi problemu. Kończy się słowami Jezusa, który otwiera krąg możliwości ludzkich i dodaje suwerenną i nieskończoną moc Boga (10,27). Jezus okazał specjalną życzliwość względem uczniów; na początku i na końcu Jego spojrzenie zostało skierowane na nich (10,23-27) a Jego centralne i najdłuższe przemówienie zaczyna się słowami *tekna – dzieci* (10,24).

Spoglądając wokoło, *peribleya, meno*j, zdając sobie sprawę z sytuacji, Jezus zwraca się do uczniów (10,23). Okoliczności są podobne do

²⁹ Por. tamże, s. 373n.

³⁰ Zob. G. Ravasi, dz. cyt., s. 266.

tych w 9,8: tam trzej uczniowie widzą tylko Jezusa z nimi, tu Jezus widzi tylko uczniów ze sobą. W swojej wypowiedzi Jezus konstatuje, *jak trudno jest bogatym wejść do Królestwa Bożego* – Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται (w. 23). Wyrażenie *hoi ta chremata* (= *dostatki*) *echontes* odnosi się do *echov ktemata polla* wersetu poprzedniego; to zaś *eis tenbasileian tou theou eiselthein* odpowiada *zoen aionion kleronomesai* (10,17; por 9,45.47) i temu *sothenai* (10,26)

Teraz wróćmy do reakcji uczniów na słowa Jezusa w 10,24):

Mk 9,22 οἱ δὲ συγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ
ho de stygnasas epi to logo
οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ
hoi de ethambounto epi toi logois autou

Uczniowie zostali przerażeni (*thambethai* = *przerazić się* tylko Mk 1,27; 10,24.32; por. 9,15; 14,33; 16,5n.).

W swojej drugiej wypowiedzi Jezus apeluje bezpośrednio do uczniów. Zwrot do uczniów *tekna*, które znajduje się tylko tu (por. J 13,33; 21,5 i w liczbie poj. u Mk 2,5; w Mt 9,2 skierowany do paralytyka, także w kontekście zbawienia) to gest pieszczotliwy, ojcowski. Jezus powtarza swoją wypowiedź w sposób ogólny, nie zacieśniając już jej do bogaczy *Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* – *Dzieci, jakże trudno wejść do królestwa Bożego*³¹ (w. 24). Jezus ilustruje wielkość trudności zbawienia bogaczy za pomocą porównania z sytuacją paradoksalną wielbłąda, który miałby przejść przez ucho igły. Wyrażenie trudności osiągnęło swój szczyt. Temu odpowiada reakcja uczniów jeszcze bardziej przerażonych (10,26). Oni wyrażają swoje przerażenie: *Καὶ τίς δύναται σωθῆναι* – *kai tis dynatai sothenai* – ktoż więc może być zbawiony. Zwrot *sothenai* – w formie biernej sugeruje następną odpowiedź Jezusa: człowiek nie może sam się zbawić, lecz tylko może być zbawiony przez Boga.

Jezus *wejrzawszy w [umysły] uczniów*³² – *evmble,yaj auvtoi/j* (por 10,21.23) uwolnił ich od rozpacz, skierowując ich myśl na wszechmoc Boga: *Παρά ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρά θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρά τῷ θεῷ* – *U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko*

³¹ BT dodaje tu zdanie, którego brak w kilku czołowych rękopisach: <tym, którzy w dostatkach pokładają ufność>, dlatego K. Stock nie zajmuje się nim. W ten sposób BT interpretuje tekst w dobrym kierunku, że chodzi o tych, którym bogactwa zastępują wiarę w Boga. Zdaniem R. Schnackenburga nie jest tu wymagana decyzja całkowitego wyrzeczenia się własności osobistej, por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 92. To zdanie pomija również H. Langkammer, dz. cyt., s. 247.

³² BT i H. Langkammer mają: *spojrzał na nich*.

jest możliwe. Przeciwieństwo *u ludzi i u Boga*; obydwa terminy bez rodzajnika podkreślają istotę i jakość: ludzie jako ludzie są niezdolni³³, lecz Bóg jako Bóg może zbawić, uwalniając człowieka od idolatrii.

G. Ravasi skomentował to tak: „Żaden sługa nie może dwom panom służyć... Nie możecie służyć Bogu i pieniądowi”³⁴ „(Łk 16,13). Dobra materialne posiadane w nadmiarze stają się murem nie do przebycia, uniemożliwiającym nawrócenie się i naśladowanie Chrystusa. Tylko cud dokonany przez Bożą łaskę, dla której nic nie jest niemożliwe – dodaje Jezus – może oderwać bogacza od jego bałwochwalstwa i egoizmu, by wprowadzić go na drogę wytyczoną przez Chrystusa cierpiącego i ubogiego.”³⁵

Problem zbawienia bogatych zajmował także umysły ojców Kościoła. Klemens Aleksandryjski³⁶ z jednej strony wylicza zagrożenia dla odziedziczenia życia wiecznego przez bogaczy, z drugiej daje konkretne wskazówki bogatym, jak zgodnie z ewangelią używać bogactw. Jego rozważania skupiają się wokół podwójnego przykazania miłości (Mk 12,29-31). Oto wybór jego charakterystycznych twierdzeń:

„Słowa te o bogaczach, że trudno im wejść do królestwa, należy pojmować w sposób bardziej dociekliwy, a nie nierozumnie, po prostacku i zbyt dosłownie. Intencją ich bowiem jest wyrażenie głębszej myśli. I zbawienie nie polega na rzeczach zewnętrznych ani też na tym, czy jest ich wiele, czy mało; czy są drobne, czy ogromne; czy sławne, czy niesławne; czy przynoszą zaszczyt, czy ujmę – ale na cnocie duszy: na wierze, nadziei, miłości, życzliwości braterskiej, wiedzy, łagodności, skromności i prawdzie, bo za nie właśnie nagrodą jest zbawienie.”³⁷

³³ Jan Paweł II daje taki komentarz: „Człowiek nie potrafi o własnych siłach naśladować i przeżywać miłości Chrystusa. Staje się zdolny do takiej miłości jedynie mocą udzielonego mu daru. Pan Jezus, tak jak przyjmuje miłość swego Ojca, podobnie sam udziela jej darmo swoim uczniom: «Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Wytrwajcie w miłości mojej!» (J 15, 9). *Darem Chrystusa jest Jego Duch*, którego pierwszy «owoc» (por. Ga 5, 22) to miłość: «Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (Rz 5, 5). Św. Augustyn zapytuje: «Czy to miłość sprawia, że przestrzegamy przykazań, czy też raczej ich przestrzeganie rodzi miłość?». I odpowiada: «Któż może mieć wątpliwości, że to miłość poprzedza zachowywanie przykazań? Kto bowiem nie miłuje, pozbawiony jest motywacji dla ich przestrzegania», (*In Iohannis Evangelium Tractatus*, 82, 3: CCL 36, 533), Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 22.

³⁴ **Zamiast Mamonię w BT idziemy tu za BJ: *Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent***. Zob. G. Ravasi, dz. cyt., s. 264.

³⁵ Por. G. Ravasi, dz. cyt., s. 264.

³⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1953.

³⁷ Tamże, s. 22.

„Czy możesz stronić także od bogactwa? Zastanów się: Chrystus nie odwodzi cię od posiadania mienia, Pan nie zazdrości. Ale czy nie widzisz, że posiadanie to jest twoją klęską i zgubą? Zostaw, porzuć, miej w nienawiści, wyrzeknij się, uciekaj. „Jeśli oko twoje prawe gorszy cię – wyłup je co prędzej”. Lepiej jest z jednym tylko okiem wejść do królestwa Bożego, niżli zachowawszy wszystkie członki płonąć w ogniu. Cokolwiek ci przeszkadza w osiągnięciu zbawienia – choćby to była ręka, noga lub nawet życie samo – miej je w nienawiści. Jeśli bowiem tutaj utracisz je dla Chrystusa, w niebie odzyskasz.”³⁸

„Przede wszystkim należy więc miłować Chrystusa, a następnie czcić i szanować tych, co Mu zawierzili. To bowiem, co ucznia spotkało, Pan dla siebie przyjmuje i wszystko czyni swoim. „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, i posiadźcie królestwo zgotowane wam od założenia świata. Albowiem łaknąłem, a nakarmiliście mię; pragnąłem, a daliście mi pić; gościem byłem, a przyjęliście mnie; nagim, a przyodzialiście mię (...). Wtedy sprawiedliwi odpowiedzą mu, mówiąc: Panie, kiedyśmy cię widzieli łaknącym, a nakarmiliśmy cię; i pragnącym, a daliśmy ci pić? (...) A odpowiadając król, rzecze im: Zaprawdę powiadam wam, coście uczynili jednemu z tych moich braci najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25,34nn). Tych swoich wiernych nazywa i Chrystus synami, dziećmi i przyjaciółmi, maluczkimi tu na ziemi w porównaniu z ich wielkością w przyszłości.”³⁹

„A więc jedynie ta zapłata nie ginie. A kiedy indziej: „Czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości, aby, gdy pomrzecie, przyjęto was do wiecznych przybytków (Łk 16,9). W słowach tych wskazuje Chrystus na to, że każde posiadanie jest z natury niesprawiedliwe, jeśli ktoś pragnie posiadać coś tylko dla siebie, jako swoją własność, a nie dzieli się swym mieniem jako dobrem wspólnym z potrzebującymi. Ale niesprawiedliwością tą można się posłużyć do czynu sprawiedliwego – by pokrzepić jednego z tych, którzy mają u Ojca przybytek wieczny. Bacz najpierw, iż Pan nie nakazał, abys czekał, aż zażądają od ciebie albo zaczną ci się naprzykrzać, ale byś sam szukał godnych uczniów Zbawiciela, którym mógłbyś dobrze czynić.”⁴⁰

2.3. Nagroda za naśladowanie Jezusa

Piotr przejmuje inicjatywę, przemawiając w imieniu uczniów, przeciwstawia się zachowaniu bogacza: *Ἴδού η̅φ̅με̅ις ἀφ̅ήκαμεν πάντα καὶ ἠ̅κ̅ο̅δ̅*

³⁸ Tamże, s. 30.

³⁹ Tamże, s. 37n.

⁴⁰ Tamże, s. 39.

λουθήκαμεν σοὶ R. Schnackenburg słusznie zauważył, że w wersji Marka Piotr nie pyta o nagrodę (jak u Mt); takie wrażenie powstaje dopiero na podstawie odpowiedzi Jezusa.⁴¹ W 10,28-31 życie wieczne zostało przedstawione jako nagroda za naśladowanie Jezusa.

*hemeis aphekamen panta kai ekolouthekamen soi
oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą* (10,28).

Długa odpowiedź Jezusa została wprowadzona przez formułę przysięgi: *Ἀμήν λέγω υ̅φ̅μ̅ιν* W pierwszej części (10,29) nawiązuje do konstatacji Piotra, uogólnia ją i konkretyzuje:

*οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφήκεν οἰκίαν ἕνεκεν ἐμοῦ
καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,*

Oudeis ...hos apheken oikian... heneken emou
kai heneken tou euangeliou (10,29)

*Nikt nie opuszcza domu, ...z powodu Mnie
i z powodu Ewangelii,*

Jezus nie mówi tylko o aktualnych uczniach, lecz o wszystkich, którzy będą czynić jak oni. Opuszczenie dotyczy dóbr rodzinnych i materialnych (por. 1,18,20). Zamiast mowy o naśladowaniu bezpośrednim i widzialnym mówi się w sposób bardziej ogólny: *z powodu Mnie i z powodu Ewangelii* (powiązanie z osobą i słowem Jezusa także w 8,35,38; 9,7). Naśladowanie może odnosić się nie tylko do Jezusa widzialnego, lecz także do proklamowanego w Ewangelii.

W drugiej części (10,30) Jezus rozróżnia dwa czasy i ukazuje skutki naśladowania:

żeby nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, ... wśród prześladowań, a życia wiecznego w czasie przyszłym.

Zdaniem J. Gnilki sam Marek wprowadził frazę „wśród prześladowań”, gdyż koresponduje ona świetnie z werselem 31⁴², por. (Mk 8,35). *W czasie obecnym* Jego naśladowcy otrzymają sto razy tyle w rzeczach i osobach, ile opuścili. Nie mówi się jednak o radości niezakłóconej; taki czas jest nacechowany także prześladowaniami (por. 4,17; 13,9-13). *W życiu przyszłym* otrzymają oni życie wieczne. Zapewne obietnica Jezusa dotyczyła tylko życia wiecznego. Jednak z biegiem czasu wspólnoty chrześcijańskie zaczęły interpretować tę nagrodę w *czasie obecnym* jako uzyskanie stokroć tyle domów, braci i siostr właśnie we wspólnocie chrześcijańskiej jako nowej „rodziny” w zamian za opuszczone bogactwa i rodzinę. To rozumienie

⁴¹ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 98.

⁴² Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 91.

przyjął Marek do swojej Ewangelii zgodnie z wypowiedzią Jezusa, który spoglądając na siedzących dookoła Niego rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką» (Mk 3,34n). Wspólnota była bowiem niejako nowym zabezpieczeniem. Marek przez frazę *wśród prześladowań* podkreśla niedoskonałość tego zabezpieczenia i tej nagrody.⁴³ Właściwą nagrodą będzie dopiero życie wieczne.

Perykopa zaczęła się pytaniem bogacza: *co mam czynić, aby odziedziczyć życie wieczne?* (10,17). Odpowiedź brzmi: opuścić wszystko i pójść za Jezusem. W ostatnim wersecie (10,31) Jezus obwieszcza, że obecny *status quo*, ziemski podział na stopnie i pierwszeństwa będzie odwrócony w życiu przyszłym. Kto nie stanie się teraz ostatnim, ten będzie ostatnim w życiu przyszłym (por. 9,35). Może dlatego w wersji Łukasza ten pytający występuje jako *ἄρχων*. Termin ten oznacza w tej Ewangelii przełożonego synagogi, lokalnego sędziego, przywódcę żydowskiego i zwierzchnika pogańskiego.⁴⁴ Rządzący Żydzi najczęściej byli ukazywani w roli przeciwników Jezusa. Chyba takich pierwszych tego świata ma na myśli Marek w wersecie 31: *πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι*

3. Funkcja perykopy w kontekście⁴⁵

Perykopa została zdominowana przez tematykę zbawienia eschatologicznego: *życie wieczne, wejść do Królestwa Bożego, być zbawionymi*. W pierwszej (10,17-22) i trzeciej części (10,28-31) staje się oczywiste, że naśladowanie Jezusa jest drogą do tego celu (por 8,34-38). Widać również jak trudną jest rzeczą nie opierać się już na własnych dobrach ziemskich, w zamian powierzyć się prowadzeniu Jezusa. W części centralnej (10,23-27) zostało ukazane, że to przerasta siły ludzkie i zależy od mocy Boga.

Temat wejścia do Królestwa Bożego wiąże naszą perykopę z poprzednią (10,13-16). Obydwe opisują spotkanie z Jezusem: tamta dzieci, a ta bogacza. Dzieci zostały przyniesione do Jezusa i nie mówią i nie czynią nic. Bogacz przychodzi do Jezusa i pyta: *co powinienem czynić, aby odziedziczyć życie wieczne?* Dzieci i ludzie o ich jakości zostali ogłoszeni właścicielami Królestwa Bożego (10,14). Od bogacza Jezus żąda opuszczenia bo-

⁴³ Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 249; R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 100.

⁴⁴ Por. K. Fuksa, „*Jak trudno bogatym wejść do królestwa*”, w: *Prorok potężny czynem i słowem*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁵ Ten punkt jest przekładem komentarza K. Stocka, dz. cyt., s. 153n.

gactw i poddania się Jego prowadzeniu (10,21). Typowe zachowanie dziecka: zdanie się na to, by być niesionym i kierowanym, nie opierać się o własne bogactwa, lecz powierzyć się trosce drugiego to zbyt trudne dla bogacza.

Perykopa 10,17-31 nacechowana została w sposób wyjątkowy przez emocje i relacje osobiste. Wszystkie osoby zostały w nie wmieszane: zachowanie bogacza, gdy przychodzi i gdy odchodzi (10,17.22); jego pytanie nie teoretyczne, ale odnoszące się do jego osoby (10,17); postawa Jezusa względem bogacza (10,21) i względem uczniów (10,23.24.27); Reakcje uczniów (10,24.26) oraz odniesienie do ich osobistego naśladowania (10,28). We wszystkim co się przyjmuje i w rozmowach Jezusa nie ma dyskusji teoretycznych, lecz traktuje się to na sposób osobisty.

W całej sekcji 8,27-10,52 nasza perykopa jest unikalnym passusem, w którym brak kontrastu między Jezusem a uczniami. Jak mówi Piotr w 10,28: oni są naprawdę tymi, którzy opuścili wszystko i zaczęli naśladować Jezusa. Te same napięcia i kontrasty poświadczają ten fakt. Oni są w szkole Jezusa, biorą na serio Jego słowa i idą zasmuceni losem Jezusa. Ale nawet wtedy, kiedy są uczniami tyle razy głuchymi i opornymi, oni pozostają uczniami Jezusa.

Pytanie bogacza, *co mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?*, wskazuje jeden z głównych tematów naszej sekcji – temat wszędzie obecny, lecz specyficznie potraktowany w 8,34-38; 9,42-49; 10,13-16. Fundamentalną odpowiedzią dla pytającego jest rzeczywista droga Jezusa, która według planu Bożego przez mękę i śmierć (opuszczenie wszystkiego) prowadzi do zmartwychwstania (życia wiecznego). Dlatego Jezus tak uwypukla, szczególnie w naszej sekcji, tę drogę i żąda bezwarunkowego naśladowania od uczniów.

Summary

The article begins with a nontraditional exegetical interpretation of Mark 10, 17-31 in which there exist two paths in the life of man. The first is the path of the commandments, which is for regular mortals, that is, those who are satisfied with fulfilling the minimum. The second is the path of evangelical rules for those, who wish to follow this path because they want something more. These are the people who enter into religious orders.

In the analysis of Mark 10, 17-31, the author of the articles looks at the *sitz in Leben* of the early Church. He follows the thought of C. M. Martini, who sees in the gospel of Mark catechumenal context.

The structure of this biblical fragment is given as follows: the question of the rich man (Mark 10, 17-22); the problem of the salvation of the wealthy (Mark 10, 23-27); the reward for imitating Jesus (Mark 10, 28-31).

After this, the author continues with interpreting the text itself. The final point made is the function of the Mark 10, 17-31 in its context, that is, that the biblical fragment is dominated by the topic of eschatological salvation, eternal life, the entering into the kingdom of God, and of being redeemed.

KS. STANISŁAW ORMANTY
POZNAŃ

Perspektywy biblijne człowieka jako istoty społecznej

Zawarte w *Księdze Rodzaju* (2, 18) zdanie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” można uznać za podstawową, biblijną zasadę społecznego wymiaru człowieka.¹ Oznacza to, że człowiek ukierunkowany jest na innych ludzi; ma skłonność do wspólnoty²; dochodzi do pełnej samorealizacji dopiero we wspólnocie. Choć w ujęciu filozoficznym człowiek jako osoba jest najpierw bytem „dla siebie”³, ale równocześnie – właśnie poprzez ową istotową otwartość rozumu i woli, jest bytem „dla innych”, istnieniem dla innych. W ten sposób człowiek to dialektyczne współgranie istnienia „w sobie” i „dla siebie”.

W Nowym Testamencie podstawową zasadą społeczną jest: „miłuj swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 19, 19). Relacja ludzi pomiędzy sobą powinna być określana przez miłość. Miłość, zgodnie ze swoją istotą, pragnie czynić bliźnim rzeczy dobre; pragnie ona całościowej pomyślności bliźnich.⁴ Centralnym, praktycznym poleceniem Jezusowego przesłania jest urzeczywistnianie tej podstawowej pobudki miłości w konkretnej

¹ Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 219-226; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 97-101.

² Zob. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 65-69.

³ Problematyka ta jest szeroko omawiana w cennej pozycji: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985; tenże: *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985; M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.

⁴ Zob. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, s. 145-155.

wspólnocie z bliźnimi. Dla urzeczywistnienia miłości we wspólnocie kryterium jest miłość siebie w sensie „złotej zasady postępowania”: „Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12). Nowotestamentalny ideał wspólnego życia ludzi to zatem zasada, by ludzka wspólnota w każdej formie była wspólnotą miłości.⁵

Nasuwa się pytanie: co w szczegółach zawiera w sobie ów podstawowy wymiar społeczny? W ujęciu biblijnym wyodrębnić można trzy kompleksy problemowe: człowiek jako mężczyzna i kobieta; człowiek jako członek grupy; człowiek i powszechne braterstwo ludzi.

1. Człowiek jako mężczyzna i kobieta

Podstawową i najważniejszą relacją pomiędzy ludźmi jest w ujęciu biblijnym wspólnota mężczyzny i kobiety.⁶ Dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju zawierają dwa opisy stworzenia, które każdorazowo w innym aspekcie mówią o stworzeniu kobiety. Zasadniczo opisy te należą do literackiego gatunku historii etiologicznych⁷; chcą wyjaśnić zastane rzeczy; wychodzą one szczególnie od socjologicznego tła ówczesnego społeczeństwa patriarchalnego.⁸

Zasadniczą wypowiedzią kapłańskiego opisu dzieła stworzenia jest stwierdzenie, że mężczyzna i kobieta posiadają taką samą osobową godność. Obydwoje zostali stworzeni równocześnie na obraz Boży⁹: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Zgodnie z tymi fundamentalnymi zdaniem człowieczeństwo istnieje tylko w dwupłciowości: mężczyzny i kobiety; przy tym mężczyzna i kobieta są w całkowicie równym stopniu obrazem Boga.

To właśnie zdanie (Rdz, 1,27) może zostać uznane za *Magna Charta* równouprawnienia kobiety. Ponieważ kobieta ze względu na równe podobieństwo do Boga, które jest uzasadnione w sposób głęboko teologiczny,

⁵ Zob. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1999, s. 274-300.

⁶ Zob. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Kraków 1984, s. 107-108.

⁷ Zob. W. Trilling, *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1980, s. 125-126; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 132-133.

⁸ Na temat rodziny patriarchalnej zob. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 203-225; S. Rumiński, *Człowiek w drodze do Boga. Próba syntezy antropologii teologiczno-biblijnej*, CS 18-19(1986/87), s. 123-131.

⁹ Zob. A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, tłum. D. Szumska, Paris 1971, s. 25-35.

posiada taką samą godność jak mężczyzna, posiada ona także prawo do tych samych ludzkich praw. W Nowym Testamencie podana jest fundamentalna reguła chrystologiczna równej wartości kobiety względem mężczyzny¹⁰: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie” (Ga 3,28). Poprzez bycie w Chrystusie wszyscy ochrzczeni posiadają równą godność, niezależnie od przynależności do narodu, stanu czy też płci. W ten sposób mężczyzna i kobieta posiadają całkowicie równą wartość, co jest uzasadnione na sposób jak najgłębiej chrystologiczny.¹¹

W Nowym Testamencie są dane zaczątki równouprawnienia kobiet. Jezus, nie dążąc do jakiejś zasadniczej reformy, w ramach ówczesnego patriarchalnego społeczeństwa realizuje w sposób praktyczny swoją wysoką ocenę i dowartościowanie kobiety. W przypowieściach dobiera także obrazy pochodzące ze świata kobiet; w swych czynach uzdrowienia i odpuszczania grzechów obdarza kobiety taką samą troską jak mężczyzn; przeciwstawia się krzywdzeniu kobiet w ówczesnym prawie rozwodowym; przyjmuje do swojego grona kobiety jako uczennice.

W pierwszych gminach chrześcijańskich na samym początku dokonuje się wielki przełom na rzecz równouprawnienia kobiet we wspólnocie. Podczas gdy kobiety w Izraelu w czasach starotestamentalnych nie były uprawnione do sprawowania kultu, ani do prawnego bycia świadkiem¹², to od zarania chrześcijaństwa kobiety biorą udział w eucharystii i w trakcie nabożeństw sprawują posługi prorockie. Kobiety działają także czynnie jako współpracownice w życiu Kościoła (Rz 16, 1-16), Febe jest przy tym diakonisą (Rz 16, 1), a Juniasa (Junia) apostołką (Rz 16, 7).

Już w pismach apostoła Pawła panuje pewne rozszczępienie w odniesieniu do pytania o wartość kobiety. Podczas gdy w *Liście do Galatów* (3, 28) Paweł przypisuje im taką samą godność, to w 1 Kor 11, 7 wbrew Ga 3, 28 jedynie mężczyznę określa mianem obrazu Boga, a kobietę chwala mężczyznę. W opisie zasad życia domowego w *Liście do Efezjan*¹³ oraz w *Liście do Kolosan* jednoznacznie mowa jest o podporządkowaniu kobiety mężczyźnie (Ef 5, 22-

¹⁰ Zob. F. Mußner, *Der Galaterbrief, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1977, s. 264-266.

¹¹ Zob. E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, Poznań-Warszawa 1978, s. 86.

¹² Zob. H. D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 116-120.

¹³ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, Warszawa 2000, s. 246-274.

24; Kol 3, 18). W *Listach pasterskich* następuje pełny powrót do systemu patriarchalnego, między innymi do zakazu nauczania dla kobiet (1 Tm 2, 11-14).

2. Wzajemne uzupełnianie się we wspólnocie miłości

W Opisie stworzenia w ujęciu Jahwisty kobieta w wymiarze czasowym zostaje stworzona po mężczyźnie i to na dodatek z żebra mężczyzny.¹⁴ Na podstawie czasowego następstwa powstania kobiety po mężczyźnie, opowiadanie o stworzeniu pragnie wyjaśnić zastane podporządkowanie kobiety w społeczeństwie¹⁵; z pewnością także przy pomocy przedstawienia powstania kobiety z mężczyzny usiłuje wyjaśnić, skąd pochodzi siła wzajemnego przyciągania pomiędzy mężczyzną a kobietą. To tutaj ujawnia się głębsze znaczenie tego opisu: mężczyzna i kobieta, uzupełniając się wzajemnie, tworzą wspólnotę miłości.

Opis stworzenia (Rdz 2, 18-24) stwierdza wyraźnie, że kobieta pomyślana jest jako uzupełnienie dla mężczyzny: „uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik”, lub dosłownie: „aby siebie komunikować”; jako partner dialogu, równoważycielka partnerka.

Warto tutaj przytoczyć słowa biblisty Z. Kiernikowskiego¹⁶: „Trzeba zaznaczyć, że nie chodziło o jakąkolwiek pomoc, lecz o taką, by człowiek mógł być prawdziwie obrazem i podobieństwem Boga”.

¹⁴ Zob. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 1, Tuchów 1996, s. 256-259; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11). Rozumieć Stary Testament*, Kraków 1997, s. 64-68.

¹⁵ Zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, dz. cyt., s. 133, (zob. także przypis 60).

¹⁶ *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, s. 47. Tenże sam autor stwierdza dalej w przyp. 15: „Biblia Poznańska tłumaczy: jak gdyby jego odpowiednik. Termin hebrajski ‘ezer’ wyraża treści związane z pomocą, często w kontekście potrzeby obrony (Zob. J. L. Ska, „*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*” (Gn 2-18). A propos du terme ‘ezer – <aide>“, *Biblica* 65(1984), 234-237. Z takim znaczeniem tego terminu spotykamy się potem często w Psalmach, które ukazują, że pomoc dla człowieka potrzebującego obrony jest sam Bóg (zob. np. Ps 30, 20; 70, 6; 115, 9; por. Wj 18, 4; Pwt 33, 7). Wyrażenie *kenegdo* tłumaczone: *odpowiednia dla niego* wskazuje na podobieństwo w relacji. Czasownik *ngd* oznacza *być przed czy w obliczu kogoś, objawiać, wskazywać*. W zestawieniu tego wyrażenia z terminem ‘ezer’ można dopatrywać się otwarcia dynamiki, w której różni odpowiadający sobie stają się jednym ciałem. Każde z nich jest inne i jest tego świadome, i każde – dzięki istnieniu drugiego jako pomocy-obrony przed samym sobą – jest wprowadzane w taki sposób bycia przed drugim, aby być dla niego. To jest właśnie to, co jest konieczne, aby człowiek nie był sam dla siebie (por. F. Raurell, *Lineamenti di antropologia Biblica*, Casale Monferato /ed. Piemme/ 1986, 201-203)”.

Wśród wszystkich zwierząt Adam nie znajduje równoważyciela partnera i dlatego mężczyzna cieszy się na widok kobiety: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23). Równocześnie wyjaśnione zostaje, dlaczego mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną. Rzeczowo oznacza to, że mężczyzna i kobieta tworzą najściślejszą wspólnotę miłości, która wyraża się widzialnie w trwałym wspólnym życiu i także w płciowym zjednoczeniu: „stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24).

Nasuwa się tutaj kilka zasadniczych refleksji; mianowicie przewzięcie patriarchalistycznej interpretacji drugiego rozdziału *Księgi Rodzaju*; wzajemne przyporządkowanie i różnica pomiędzy mężczyzną i kobietą oraz pozytywna wartość seksualności.

Pierwszy patriarchalny wzór interpretacyjny wyprowadzał z (rozumianego dosłownie) powstania kobiety z żebra mężczyzny podporządkowanie kobiety mężczyźnie. Interpretacja ta jednakże sprzeciwia się zasadniczej intencji i kontekstowi symbolicznego przedstawienia Jahwisty.¹⁷ Najgłębszy sens, który wyraża równoważność partnerstwa pomiędzy mężczyzną a kobietą, podkreślał już P. Lombard (+1160).

Drugi patriarchalistyczny wzorzec interpretacyjny wyprowadzał z opisu stworzenia kobiety z żebra niższość kobiety wobec mężczyzny.

Od chwili stworzenia człowieczeństwo istnieje jedynie w formie mężczyzny i kobiety. Ma to następujące znaczenie ontologiczne: istnieje nieusuwalna różnica pomiędzy mężczyzną a kobietą, ponieważ równocześnie mężczyzna i kobieta są samodzielnymi i specyficznie ukształtowanymi osobami. W ten sposób pomiędzy mężczyzną a kobietą panuje jedność w różnicy.

Przy zasadniczym określeniu stosunku pomiędzy mężczyzną a kobietą należy uwzględnić pewne biblijne przesłanki, które wynikają ostatecznie z równego podobieństwa do Boga. Po pierwsze: mężczyzna i kobieta są każdorazowo odrębnymi osobami; są w sposób niezależny od siebie pełnowartościowymi osobami. Dokonując redukcji można powiedzieć: mężczyzna i kobieta bez wspólnoty z partnerem odmiennej płci nie są w pełni zrealizowanymi osobami. Po drugie: mężczyzna i kobieta są wprawdzie odmienni, ale w pełni posiadają równą wartość. Odmienność nie oznacza ani niższości, ani wyższości; nie oznacza ani podporządkowania, ani dominowania. Po trzecie: relacja pomiędzy mężczyzną a kobietą porusza się na płaszczyźnie partnerstwa. Mężczyzna i kobieta posiadają we wzajem-

¹⁷ Zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 170; Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, dz. cyt., s. 35.

nej relacji równą wartość i równe uprawnienia; mogą oni żyć spełniając się we wspólnocie jako partnerzy równorzędni i równouprawnieni.¹⁸

Przyporządkowanie, wzajemne odniesienie do siebie mężczyzny i kobiety jest czymś całościowym, w czym współdziałają elementy biologiczny, psychiczny i osobowy. Miłość osobowa łączy element biologiczny i psychiczny do tęsknoty za całościową wspólnotą, całościową akceptacją i całkowitym bezpieczeństwem. Owa osobowa miłość pragnie trwałości relacji do wybranego „ty” odmiennej płci i żyje wiernością tej relacji. To właśnie staje się podstawą małżeństwa jako trwałej wspólnoty życia i miłości. Osobowa miłość małżeńska dąży ostatecznie do jej szczególnego spełnienia we wspólnym owocu miłości płciowej, w stwórczej prokreacji dzieci.¹⁹

Cały Stary Testament w sposób nieskrępowany mówi o seksualności, która postrzegana jest jako bardzo dobry dar Boga Stwórcy. Jakkolwiek równocześnie ujawnia się wyraziście ambiwalentność seksualności, tzn. jej uszczęśliwiająca i stwórcza moc, gdy używa się jej w sposób dobry i uporządkowany, jak i jej niszczycielska, niosąca wielość cierpień, gdy używa się jej w sposób niewłaściwy i nieuporządkowany. To, że dobre pożądanie seksualne może przekształcić się w niepohamowaną żądzę seksualną, która może doprowadzić do morderstwa, ukazuje przykład Dawida, który wysyłając Uriasza na pole walki powoduje jego śmierć, by posiadać jego żonę Betszebę²⁰ (2 Sm 11). I odwrotnie, starotestamentalna *Pieśń nad Pieśniami* ukazuje bardzo obrazowo, jak głęboko uszczęśliwiająca we wzajemnej miłości może być miłosna relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą.²¹

Także w Nowym Testamencie dochodzi do głosu owa ambiwalentność seksualności. W Listach Nowego Testamentu w wielu miejscach znajdują się ostrzeżenia przed rozwiązłością i wyuzdaniem żądz seksualnej; jakkolwiek już *List do Tymoteusza* odrzuca gnostycką błędną naukę²², która z powodu wrogości do seksualności zakazuje małżeństwa. W *Pierwszym*

¹⁸ Zob. P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972, s. 115-142.

¹⁹ Zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, dz. cyt., s. 127-132.

²⁰ Zob. C. M. Martini, *Dawid. Grzesznik i człowiek wiary*, Kraków 1998, s. 60-66.

²¹ Zob. J. Kudasiewicz, *Biblia-historia-nauka*, Kraków 1986, s. 188-202; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 54-55.

²² Zob. H. Skoczylas, *Strzec prawdziwej doktryny. Pierwszy List do Tymoteusza*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych. Dzieje Apostolskie – Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski; S. Mędrala, t. 9, Warszawa 1997, s. 503-504; tenże w tym samym dziele odnośnie Drugiego Listy do Tymoteusza, s. 530-532; R. A. Wild, *Listy pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. naukowa wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy; red. naukowa wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1445-1446.

Liście do Tymoteusza (4, 4) sformułowana zostaje fundamentalna zasada: „Ponieważ wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać”.

Biblijne przesłanie można streścić następująco: seksualność jest dobrym darem Boga Stwórcy. Istota sprawy leży tutaj w czynieniu z tego daru właściwego użytku. W ujęciu biblijnym nie mamy do czynienia ani z ubóstwieniem, ani z potępieniem seksualności, ani z odmawianiem jej wartości. Jak każda dobra zdolność do czegoś, także seksualność musi być używana we właściwym wymiarze. Aby seksualność mieściła się w obszarze tego, co dobre, należy przede wszystkim przestrzegać zasady miłości, odpowiedzialności, szacunku dla drugiej osoby i godności osobistej. Ostatecznie, mężczyzna i kobieta żyją szczęściem ich miłości w tajemnicy Boga, który jest pełnią nieskończonej miłości.²³

3. Człowiek jako członek grupy – rodzina

W perspektywie biblijnej człowiek jest ze swej istoty zdany na uczestniczenie we wspólnocie; może się rozwijać w pełni tylko w grupie, ponieważ jest istotą społeczną. Ludzkie bycie jest zawsze byciem „z” innymi. Najważniejszymi wspólnotami, jakich człowiek potrzebuje do życia są: rodzina, ród i naród oraz państwo.

Rodzina w ujęciu biblijnym to zarodek ludzkiej wspólnoty.²⁴ Ustanowiona została pierwotnym poleceniem danym mężczyźnie i kobiecie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28). W Starym Testamencie, w którym bezdzietność postrzegana była jako jedno z najgorszych nieszczęść²⁵, rodzina stanowi najmniejszą jednostkę społecznego życia: tak dzieje się np. przy rozdzielaniu żywności, przy składaniu ofiar kultycznych, przy powoływaniu do piechoty wojennej, przy spisach ludności. Listy nowotestamentalne pragną umocnić rodzinę wewnątrz, nawołując stale do miłości jako do podstawowej postawy wspólnego życia. W zasadach życia domowego²⁶ (Ef 5, 21-33; Kol 3, 18-25; 1 Tm 2, 8-15; Tt 2, 1-6; 1 P 3, 1-7) podane są konkretne reguły zachowania dla członków rodziny. Chociaż w myśl tych tekstów w ro-

²³ Zob. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 79-110.

²⁴ Zob. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 1984, s. 306-320.

²⁵ Zob. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, dz. cyt., s. 56-57.

²⁶ Zob. J. Kudasiewicz, *Pieśń nad pieśniami chrześcijańskiego małżeństwa*, w: *U źródeł Bożej mądrości*, red. S. Hareźga, Rzeszów 1997, s. 211-246; A. Czapski, *Społeczno-religijny aspekt Tabel Domowych w "Liście do Efezjan"*, „Novum”, (1977)4-5, s. 44-60.

dzinach panuje system patriarchalny, to można i tutaj znaleźć przesłanki dla przezwyciężenia surowego patriarchalizmu. Na przykład mężczyźni wezwani są do tego, by kierować się zasadą miłości: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25); lub też zaleca się ojcom, by obchodzili się z dziećmi z uczuciem: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha” (Kol 3, 21).

W rodzinie istnieją dwie podstawowe formy wspólnoty. Rodzina podstawowa to wspólnota składająca się z matki, ojca i dziecka; przy dwojce i większej liczbie dzieci rodzina jest wspólnotą rodziców, dzieci i rodzeństwa. W swych zewnętrznych, podstawowych funkcjach rodzina jest wspólnotą elementarną: jest wspólnotą przekazywania życia, w której mężczyzna i kobieta przekazują życie nowej istocie jako twórczy wyraz swojej małżeńskiej miłości. Jest wspólnotą zabezpieczenia potrzeb, w której rodzice troszczą się o swoje utrzymanie i utrzymanie dziecka lub dzieci; jest wspólnotą wychowawczą²⁷, w której rodzice wspierają całościowy osobowy i społeczny rozwój dziecka. Rodzina w niezastąpiony sposób przekazuje wartości osobowe. W atmosferze niezakłóconego życia rodzinnego wzrasta pierwotne zaufanie osoby do życia, gdyż w rodzinie dorastające dzieci mogą doświadczyć następujących rzeczy: żyje z ludźmi, którzy akceptują mnie w miłości, dbają o mnie, wspierają, a równocześnie powodują mój rozwój. W ten sposób rodzina daje podstawowe poczucie bezpieczeństwa, które może dawać siły na całe życie. Rodzina przekazuje w niezastąpiony sposób wartości społeczne. W atmosferze niezakłóconego życia rodzinnego działa tutaj „szkoła życia społecznego”. Ćwiczy się tutaj i praktykuje podstawowe postawy społeczne, takie jak: wzgląd na innych, umiejętność dostosowania się, gotowość do przebaczenia, tolerancja, wdzięczność i świadomość odpowiedzialności. Doświadczą się tutaj pozytywnych skutków partnerstwa, wspólnego życia i solidarności. W sposób intensywny przeżywa się tutaj uczucie szczęścia związane ze wspólną zabawą i wspólnym świętowaniem.

Ponad rodziną, człowiek w ujęciu biblijnym włączony jest do większych wspólnot: do rodu i narodu. Ród i wyrastający z nich naród odgrywają w Starym Testamencie rolę centralną. W szczegółowych opisach dziejów patriarchów: Abrahama, Izaaka, Jakuba i jego dwunastu synów, którzy ustanawiają dwunastopokoleniowy lud Izraela²⁸, do głosu dochodzą dwie

²⁷ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 271-273.

²⁸ Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 137-144; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Lud Bożego Przymierza*, t. 2, Tuchów 1996, s. 22-91; P. Kyle McCarter, *Okres patriarchów. Abraham, Izaak i Jakub*, w: *Starożytny Izrael*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 23-59.

kwestie; jest to po pierwsze ogólna ważność narodu dla człowieka, a po drugie szczególne wybranie Ludu Izraela, które czyni z tego narodu nosiciela szczególnego posłania zmierzającego do zbawienia ludzi.²⁹

W Nowym Testamencie owa naturalna funkcja rodu i narodu zostaje zachowana, jakkolwiek Nowy Testament pragnie połączyć wszystkie ludy w jeden Lud Boży. Nowy Lud Boży, Kościół jest otwarty na wszystkich członków pochodzących ze wszystkich narodów świata.³⁰

W sensie pierwotnym ród, tak jak wykształcił się on w kulturze, jest ogromną pomocą życiową dla jednostki. Jako wspólnota większa, ród oferuje człowiekowi różnorodne wsparcie. I tak, ród ułatwia pojedynczemu człowiekowi utrzymanie się przy życiu, gdyż poszczególni członkowie rodu troszczą się lub wytwarzają pożywienie, które poprzez wymianę ma służyć wszystkim. Następnie, ród wzbogaca życie pojedynczego człowieka, jako że jedynie większa grupa jest w stanie zaspokoić różnorodne potrzeby jednostki. Ponadto, ród wnosi wkład w rozwój indywidualnych zdolności, gdyż poprzez podział pracy pozwala jednostce wykonywać odpowiadający jej szczególnym uzdolnieniom zawód. W końcu ród daje pojedynczemu człowiekowi bezpieczeństwo poczucia przynależności, gdyż dzięki znanemu i wspólnemu językowi oraz kulturze może się on czuć jak u siebie w domu na danym obszarze.

Pozytywna siła solidarności, która w poszczególnych rodach (i w narodach wyrastających z rodów) powoduje ich wewnętrzną spójność, ujawnia się często na zewnątrz w walce przeciwko innym rodowi i ludom. Historia ludzkości jest aż po czasy współczesne historią najstraszliwszych wojen pomiędzy poszczególnymi rodami, bądź pojedynczymi narodami. Jednakże właśnie z cierpienia wywołanego przez wojny wyrasta tym silniejsza tęsknota za pokojowym współistnieniem narodów. Wizja globalnej wspólnoty ludów żyjących w pokoju dąży do tego, by wszystkie narody świata połączyły się w przymierzu, w federacji. W przymierzu takim wszystkie narody pozostają autonomiczne, równoważne i równouprawnione. Wszystkie narody zachowują swoją kulturową specyfikę. Chronione jest prawo do życia i kulturowa tożsamość małych narodów, które w większych państwach stanowią mniejszość.

Poza wzrastającymi w sposób naturalny wspólnotami rodu i narodu, człowiek zgodnie z podejściem biblijnym znajduje się stale także w strukturze funkcjonalnej, czyli w państwie, tzn. w określonym systemie sprawowania władzy, bądź w systemie porządkowym dysponującym władzą.

²⁹ Zob. St. Wypych, *Niektóre tematy teologiczne Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 149-151.

³⁰ Zob. J. Stepień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 304-384; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 390-401.

Stary Testament zna rozmaite formy państwowości Ludu Izraela³¹; są to wielcy przywódcy: Mojżesz i Jozue; Sędziowie jako postacie wybawiające i posiadające pełnomocnictwo dyktatorskie; królestwo poczynając od Saula i Dawida; następnie rozmaite formy obcych rządów, przeciwko którym lud się buntował.³²

W Nowym Testamencie zastana władza zwierzchnia jest akceptowana (Jezus: Mk 12, 17; Paweł Rz 13, 1-7). W perspektywie biblijnej państwo nie jest jednakże wielkością absolutną³³: prorocy starotestamentalni poddają panujących gwałtownej krytyce, a w Nowym Testamencie obowiązuje zasada, która umożliwia także bunt przeciwko państwu: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29).

Jezus odpowiedział Piłatowi: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J19, 11). Nie istnieje żadna absolutna władza ludzka – tylko władza Boga jest absolutna.³⁴ Dlatego też nie istnieje absolutne posłuszeństwo, nie istnieje „ślepe” posłuszeństwo wobec ludzkiej władzy, lecz istnieje jedynie posłuszeństwo, które ponosi odpowiedzialność przed sumieniem.

Każdy zatem system państwowy z perspektywy biblijno-chrześcijańskiej musi być mierzony tym, czy poprzez swoją służbę porządkującą przyczynia się do możliwie największej pomyślności wszystkich ludzi.

4. Wszyscy ludzie jako siostry i bracia

Zgodnie z myślą obecną w Starym Testamencie oraz zgodnie z zasadniczą regułą Nowego Testamentu ludzie stanowią wspólnotę obejmującą cały świat; jest to wspólnota braterska; wspólnota siostr i braci. Ta świadomość oddziałuje na podstawowe nastawienie i podstawowe zachowania wobec wszystkich ludzi.

³¹ Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 242-263.

³² Zob. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977, s. 206-220, 240-262, 277-285.

³³ Zob. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 315-332. Bardzo interesujący jest także opracowanie: H. Witczyk, *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, w: *Życie społeczne w Biblii*, dz. cyt., s. 69-111.

³⁴ Zob. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 369; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 380.

a) Wspólny Ojciec i Brat

Dla uniwersalnego braterstwa ludzi w Biblii znaleźć można podwójne uzasadnienie: wszyscy ludzie mają wspólnego Ojca oraz wspólnego Brata.³⁵

Bóg jako stwórca wszystkich ludzi, podtrzymujący ich przy życiu, jest wspólnym Ojcem: „Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca? Czy nie stworzył nas jeden Bóg?” (Ml 2, 10). W ten sposób argumentuje prorok Starego Testamentu – Malachiasz. Jezus jednakże czyni z pojęcia Ojca centralne pojęcie swej nauki o relacji Boga i człowieka, co najsilniej wyraża w modlitwie „Ojcze nasz”. Zakładając, że wszyscy ludzie jako dzieci jednego Ojca stanowią jedną wielką rodzinę, Jezus podkreśla: każdy bliźni jest bratem lub siostrą.

Ponadto, jak akcentują to Listy Nowego Testamentu³⁶, w Jezusie Chrystusie istnieje uniwersalna, braterska więź. Ponieważ to w Jezusie Chrystusie Syn Boży stał się człowiekiem, aby wszyscy ludzie znowu zostali uczynieni dziećmi Bożymi. Dlatego też w Synu Bożym jako wspólnym Bracie wszyscy ludzie są braćmi.

b) Osobowa równość wszystkich ludzi oraz ich solidarność

Wszyscy ludzie są równi jako osoby. W Bogu i Jezusie Chrystusie wszyscy ludzie posiadają taką samą wartość i taką samą godność. Prowadzi to do zniesienia różnic pomiędzy rasami, klasami, płciami, gdyż jak wyjaśnia apostoł Paweł: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie (...). Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 26. 28).

To właśnie jest chrześcijańska podstawa sformułowanych i postulowanych w nowożytności praw człowieka. Uniwersalne braterstwo, a przez to równość godności osobistej wszystkich ludzi, ugruntowana jest w dwóch fundamentalnych zasadach: w byciu obrazem Boga³⁷ oraz w dziecięctwie

³⁵ Zob. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 24-30; J.L. McKenzie, *Moc i mądrość*, Warszawa 1975, s. 154-155.

³⁶ Zob. R.Z. Zdzisarstek, *Chryścianologia świętego Pawła*, t. 1. *Aspekt ontyczny*, Kraków 1989, s. 169-232.

³⁷ Zob. J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, „Znak”, (1977)274, s. 363-370; J. Stepień, *Biblijna idea powołania człowieka*, w: *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 122n.

Bożym wszystkim ludzi³⁸: wszyscy ludzie w równy sposób są obrazem Boga i dziećmi Bożymi; dlatego też wszyscy ludzie posiadają nienaruszalną godność i równe prawa. Jest to bardzo jasna zasada biblijna.

Z świadomości o wspólnym Ojcu i Bracie wynika zasada solidarności wszystkich ludzi. Zasada ta stwierdza: za sprawą istnienia wewnętrznej więzi między ludźmi wszyscy i każdy z osobna jest odpowiedzialny za pomyślność i cierpienia wszystkich ludzi; z powodu istnienia wzajemnej przynależności do siebie, wszyscy ludzie powinni okazywać sobie wzajemnie pomoc i dążyć do sprawiedliwości. Solidarność wynikającą z faktu posiadania wspólnego Ojca postulowana jest już przez Malachiasza w cytowanym uprzednio tekście (2, 10): „Dlaczego oszukujemy jeden drugiego”? Ta solidarność to nic innego jak miłość bliźniego, którą Jezus czyni ośrodkiem wszelkich etycznych wymagań³⁹ oraz miarą odpowiedzialności przed Boskim Sędzią⁴⁰: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40).

W nawiązaniu do Mt 25, 40 w sposób fundamentalny należy uświadomić sobie jedność miłości Boga i bliźniego. Jezus jako Boży Sędzia identyfikuje się w pełni z najmniejszymi, tzn. z wszystkimi potrzebującymi pomocy i cierpiącymi; pozwala nam stwierdzić, że istnieje tożsamość miłości do Boga i miłości do bliźnich, tzn. sama miłość Boga jest już zawsze także miłością bliźniego, a miłość bliźniego jest równocześnie miłością Boga.⁴¹ Wyrażając to konkretnie: miłość do Boga zostaje urzeczywistniona przez to, że ludzie spełniają wobec swoich bliźnich czyny miłości; urzeczywistnienie miłości bliźniego w czynach na rzecz pomyślności bliźnich jest równocześnie urzeczywistnieniem miłości do Boga. Tę zmienną relację streszcza w swym liście św. Jan (1J 4, 20n): „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego”.

Miłość do Boga w żaden sposób nie przeciwstawia się miłości ludzi pomiędzy sobą, lecz jest najgłębszym motywem i najmocniejszą siłą pobudzającą do miłości bliźniego. I odwrotnie, miłość do bliźnich zawsze równocześnie łączy z Bogiem.⁴² Miłość do bliźnich pozwala nam żyć we

³⁸ Zob. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 272n.

³⁹ Zob. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 82-96, 192-199.

⁴⁰ Zob. C.M. Martini, *Cóż mamy zrobić?*, Kielce 1996, s. 149-161.

⁴¹ Zob. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, dz. cyt., s. 95-119.

⁴² Zob. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984, s. 154-169.

wspólnocie z Bogiem, który jest miłością⁴³: „Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4, 16).

Jedność miłości Boga i bliźniego w perspektywie solidarności oznacza konkretne wymiary: więź wynikającą z posiadania wspólnego boskiego Ojca i Brata wymaga praktycznego zaangażowania się na rzecz wszystkich ludzi, którzy są dziećmi jednego Ojca.

Summary

Genesis 2, 18 states that, “It is not good for man to be alone”. This sentence can be considered the fundamental biblical tenet of the social aspect of man. This means that man is directed towards others – he has a tendency towards communities. Only in a community does man become fulfilled.

The basic and most important relation between people – in the Biblical view – is the relation between man and woman. In the first story of the Creation, the central statement is that man and woman have the same personal dignity. They were created in the image and likeness of God.

The article then speaks of the mutual fulfillment that occurs in the communion of love. When keeping in mind family, country, nation – man is a part of a group.

We are all sisters and brothers because we all have One Father and Brother. In consequence, all men are equal. The final topic of discussion is the problem of the solidarity among all people which comes from the knowledge that we have One Father and Brother.

⁴³ Zob. S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 101-103.

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI
GDAŃSK

**„Oko za oko, ząb za ząb”.
Formuła talionu
w biblijnym prawie Izraela¹**

Wprowadzenie

Według Ewangelii Mateuszowej Jezus, wygłaszając „kazanie na górze” (5-7), stwierdził, że celem Jego misji nie jest zniesienie, czyli pozbawienie obowiązującej mocy, nauki, praw i obietnic Starego Testamentu, lecz ich udoskonalenie i wypełnienie (5, 17: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”).² Następnie przy pomocy sześciu antytez ujawnia „nowość” swojej nauki na tle tego, co jego słuchacze znali przejąwszy tradycję przodków („Słyszeliście, że powiedziano przodkom [*çkousate hoti errethç tois archaiois*] ... a ja wam powiadam ...” [5,27-22.33-34 oraz – bez „przodkom” – 5,27-28.31-32.38-39.43-44]). W piątej antytezie (5,38-42) przedmiotem tradycji przodków jest treść wyrażenia „oko za oko, ząb za ząb”, zwanego *formułą talionu*. Zgodnie z tą formułą kara wymierzona sprawcy obrażenia cielesnego (ze śmiercią włącznie) powinna być taka sama, jak szkoda wy-

¹ Niniejszy artykuł został już wydrukowany w „Przeglądzie Religioznawczym”, (2003)2, s. 3-19, jednak niezastosowanie dostarczonej przez autora czcionki do transliteracji słów akadyjskich i hebrajskich sprawiło, że treść argumentów jest w niektórych miejscach całkowicie niezrozumiała.

² Na temat znaczenia w kontekście wyrażen: prawo, prorocy, znieść i wypełnić zob. np. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (PNT III, 1), Poznań 1979, s. 131-132; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20* (NEB I/1), Würzburg ²1991.

rzędzona ofierze³. Jezus powiedział jednak: „Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb! A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!” (5,38-39). Wydaje się więc, iż według przekazu Mateusza Jezus zdystansował się całkowicie od takiej sprawiedliwości, którą by charakteryzowała i propagowała formuła talionu: wobec zła, jakie ktoś wyrządza, nie należy stosować prawa odwetu.

Wyrażenie „oko za oko, ząb za ząb” występuje w Starym Testamencie trzykrotnie, w formie identycznej i to w trzech wielkich zbiorach – kodeksach prawnych: Wj 21,24; Kpł 24,20 i Pwt 19,21. Czyżby więc Jezus w tym przypadku przeczył samemu sobie i „znosił Prawo albo Proroków”? Tak najczęściej – niestety – pojmuję się Jego wypowiedź. Konsekwencją takiego rozumowania jest wskazywanie na rzekomo fundamentalną różnicę między Starym i Nowym Testamentem: Bóg Starego Testamentu jest Bogiem odwetu, zemsty, zaś Bóg Nowego Testamentu Bogiem miłości. Czy jednak rzeczywiście tak jest? Czy formułę talionu w Starym Testamencie należy faktycznie rozumieć w sensie wskazania na karę, która powinna zadać sprawcy takie cierpienie, jak czyn przestępczy? Czy formuła „oko za oko, ząb za ząb” w Starym Testamencie wzywa naprawę do zemsty?

1. Zasada talionu w prawie staroorientalnym

Człowiek Mezopotamii wyznawał zasadę, że to co normalne, jest dobre. Stąd wymierzanie sprawiedliwości w sądzie zmierzało do przywrócenia normalnego stanu – stanu prawa. Procesowe przywracanie stanu normalności charakteryzują dwa, występujące często w hendiadionie, pojęcia, mianowicie sprawiedliwość (*mīšaru[m]*) i prawda (*kittu[m]*). Podstawami przy wymierzaniu prawa były akta sądowe lub prywatne, sporządzone wobec świadków i opieczętowane, poświadczające zmiany stanu posiadania i stanu osób. Prawo procesowe nie znało przestępstw oficjalnych, które byłyby roz-

³ Słowo „talion” pochodzi od łacińskiego terminu *talio*, *-onis*, oznaczającego „odpłatę”, „odwet”, „wynagrodzenie”. Po raz pierwszy jest poświadczane w rzymskim Prawie XII Tablic, gdzie odnosi się do równej odpłaty za szkodę doznaną na ciele (*Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto* – „Jeśli członek ciała [ciała] skaleczył i nie zawarł z nim pokoju, niech będzie talion” [VIII,2]). Zob. *Słownik łacińsko-polski*, V, red. M. Plezi, Warszawa 1979, 334; H.-W. Jüngling, „*Auge um Auge, Zahn um Zahn*”. *Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln*, „Theologie und Philosophie” 59(1984), s. 2-4.

patrywane „z urzędu”. Nawet w przypadku obrażeń cielesnych bądź kradzieży skargę wносиła strona poszkodowana. Podstawowym celem procesów sądowych było *odszkodowanie* (*hititu[m]*). W odpowiedzi na skargę i po zbadaniu dowodów (akt, wypowiedzi świadków) wydawano, jako propozycję zakończenia sporu, wyrok, który nabierał mocy prawnej po wyrażeniu przez obie strony pod przysięgą rezygnacji ze sporu i w tym kontekście uchodził za wyrok sprawiedliwy (*dīnu[m]*). Oczekiwanie, aby w takich samych przypadkach wydawano takie same wyroki, było obce ówczesnej idei sprawiedliwości. Sądownictwo jako takie opierało się całkowicie na prawie zwyczajowym i na przypadkach precedensowych.⁴

Znajdowane w procesach prawne rozstrzygnięcia zaczęto z czasem gromadzić i tworzyć z nich zbiory w analogii do *literatury omenowej*⁵, tak aby mogły jak najlepiej służyć celom szkoleniowym w systemie kształcenia elit intelektualnych. Na podstawie tych artystycznych zbiorów opisowych tekstów prawnych można było, poprzez ekstrapolację fikcyjnych przypadków, uczyć się sztuki podejmowania słusznych decyzji.⁶

⁴ Zob. E. Otto, *Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, XXVIII, ed. H. Baltz i in., Berlin 1997, s. 198-201 (całość 197-209); a także R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (tł. z fr. J. McHugh), London 1994, s. 144-146; A. Tronina, *Prawo i sądownictwo*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 133-134.

⁵ Chodzi o zbiory tzw. *omina* (od łac. *omen*, *ominis*), czyli zestawienia różnych znaków, niekiedy przyjmujących formę konkretnych sytuacji lub zjawisk, interpretowanych jako oznaki uprzedzające czy zapowiedzi rozmaitych zdarzeń. Spisane omnia mają przeważnie postać zdania warunkowego złożonego z poprzednika wprowadzonego przez spójnik „jeżeli” (*summa*), a podającego jakiś konkretny przypadek – znak, i następnika, który formułuje diagnozę lub wskazuje na rezultat. Zbiory literatury omenowej istniały już przynajmniej w II tysiącleciu przed Chrystusem i służyły jako swego rodzaju leksykony lub poradniki dla wróżbity i „widzącego” (*bārû [m]*) w wyjaśnianiu zaistniałych znaków. Więcej na ten temat zob. M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten testaments I. Babylonier, Syrer, Perser* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 4), Stuttgart 1996, s. 89-90.96-101.

⁶ W odniesieniu do funkcji staroorientalnych zbiorów prawnych nie ma wśród uczonych jedności. Obok poglądu przedstawionego wyżej można jeszcze wskazać na hipotezę, według której w owych zbiorach widzi się preskrypcyjne źródła prawa. Słabością tej hipotezy jest jednak fakt, że w posiadanych przez nas dzisiaj licznych pisemnych umowach i aktach procesowych sądowa decyzja ani razu nie odwołuje się do jakiegokolwiek zbioru. Inna jeszcze hipoteza głosi, że zbiory prawne typu Kodeks Hammurabiego są dziełem królewskiej propagandy na podobieństwo królewskich inskrypcji zwycięstwa. O takim charakterze tychże zbiorów miałby świadczyć dołączany do nich prolog i epilog. Również i ta hipoteza ma jednak swoje minusy dostrzegane zwłaszcza w tym,

Wydaje się, że przekazywane ustnie prawo zwyczajowe było niezmiennie. Dopiero moment jego spisania otworzył możliwość formułowania i dokonywania reformacyjnych zmian, będących wynikiem nauczania prawa w szkołach.

Przepisy prawne w mezopotamskich zbiorach cieszyły się własną logiką, niezależną od woli prawnej króla. Właściwie ta niezależność umożliwiła ich redakcję. Król mógł się tymi zbiorami posłużyć, aby zaprezentować się jako „król sprawiedliwości”. W tym celu obramowywał je prologiem i epilogiem oraz kazał publikować na stelach. Najstynniejszym przedstawicielem tego typu zbiorów jest „Kodeks Hammurabiego”. Znamy go dzisiaj dzięki przechowywanej w paryskim Luwrze, wysokiej na 2,25 m, steli z czarnego diorytu, z tekstem orzeczeń prawnych wykutym na niej w języku akadyjskim z polecenia Hammurabiego, króla Babilonu (1792-1750 przed Chr.).⁷

Kodeks Hammurabiego rozpoczyna się prologiem. Jego celem jest przede wszystkim wysławianie władcy jako idealnego króla, który został wybrany przez bogów, aby „sprawiedliwość w kraju zaprowadzić, aby złych i nikczemnych wytracić, aby silny słabego nie krzywdził, aby jak słońce nad ciemnogłowymi [nad ludźmi] wzejść i kraj opromienić” (I, 32-44).⁸ Korpus kodeksu obejmuje 282 przepisy prawne (paragrafy) zapisane w formie zdania warunkowego, rozpoczynającego się od *šumma* („jeżeli”), które wskazywały, jak należy postępować w rozmaitych, konkretnych sprawach wymagających rozstrzygnięć prawnych. W epilogu z kolei, oprócz ponownego podkreślenia swojej godności jako wybrańca bogów oraz przekleństwa rzuconego na tych, którzy nie będą respektować podanych przepisów, Hammurabi kazał wykuć, że te prawa są „wyrokami sprawiedliwości”

iż nie wszystkie kodeksy prawne miały swój prolog czy epilog. Ponadto istnieją tabliczki gliniane zawierające tylko prawną, środkową część zbiorów, które gdzie indziej mają i prolog i epilog. Zob. np. E. Otto, *Recht/Rechtswesen im Alten Orient*, art. cyt. s. 198-201; N. Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg 1999, s. 65-67.

⁷ Stelę odnaleziono dopiero w 1902 roku w Suzie w Iranie. Dotarła tam prawdopodobnie w 1150 r. przed Chr. jako łup elamickiego króla Szutruka-Nachunte I. Zob. M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego* (wprowadzenie i przekład), Warszawa 1996, s. 50-51; B. Hrouda, *Mesopotamien. Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris*, München 2000, s. 30-31; R. Albers, i in, *Frühe Hochkulturen. Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*, Stuttgart 2003, s. 208-209.

⁸ Tłumaczenie własne (tekst: R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke. II: Elemente der Grammatik und der Schrift, Glossar, die Texte in Keilschrift*, Roma 1994, 286 [całość KH 286-314]).

(R XXIV, 1-2) i że zostały zredagowane, „aby silny nie krzywdził słabego, aby sierocie i wdowie była oddawana sprawiedliwość” (R XXIV, 59-62).

Kodeks Hammurabiego (prawdopodobnie r. 1753 przed Chr.) nie był pierwszym zbiorem przepisów prawnych Bliskiego Wschodu. Najstarszym, znanym do tej pory, jest tak zwany „Kodeks Urnamma”. Swoimi sformułowanymi kazuistycznie prawami, Urnamma, król zjednoczonego Sumeru i Akkadu (ok. 2112-2095 przed Chr.), pragnął przede wszystkim przywrócić „sprawiedliwość w kraju”.⁹ Innym starym zbiorem prawnym jest zachowany we fragmentach „Kodeks Lipitiszgara”, króla Isin (ok. 1934-1924 przed Chr.) oraz tak zwane „Prawa z Esznunna”, zapisane już w języku akadyjskim najprawdopodobniej za rządów króla Daduszy (ok. 1795-1780 przed Chr.), a zatem wyprzedzające Kodeks Hammurabiego o okres mniej więcej jednego pokolenia.

Tym, co wyraźnie odróżnia Kodeks Hammurabiego od jego poprzedników, jest surowość sankcji i kar, wyrażająca się przede wszystkim w dużej częstotliwości groźby kary śmierci i w innowacji w postaci *prawa talionu*.¹⁰ O ile wcześniejsze zbiory w przypadku obrażeń cielesnych nakazują odszkodowanie materialne w postaci określonej ilości (sumy) srebra¹¹, o tyle prawo Hammurabiego nakazuje odplacić sprawcy tym samym. Obrażeniom cielesnym poświęcone są paragrafy 196-208, które wyrażają między innymi następujące przepisy:

§ 196: „Jeżeli obywatel (*awi4lu[m]*) wybił oko syna obywatela, jego oko wybija.”,

§ 197: „Jeżeli złamał kość obywatela, jego kość złamają.”,

§ 200: „Jeżeli obywatel wybił ząb obywatelowi równemu sobie, jego ząb wybija.”.

⁹ Urnamma inspirował się najprawdopodobniej dekretemi reformowymi ostatniego króla Lagasz Urukagina (ok. 2380), uznawanego za władcę, który jako pierwszy sformułował wyraźnie ideał sprawiedliwości społecznej, określając przy tym siebie jako „księcia, który zawarł układ z Ningirsu (bogiem miasta), aby bogaci i możni nie czynili więcej niesprawiedliwości biednemu, wdowie i sierocie”. Więcej zob. K.R. Veenhof, *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen (Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe, 11)*, Göttingen 2001, s. 66.74-75.

¹⁰ Zob. np. M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, dz. cyt., s. 19; B. Hrouda, *Mesopotamien*, dz. cyt., s. 31;

¹¹ Np. w Kodeksie Urnamma czytamy: „Jeżeli mężczyzna innemu mężczyźnie odciął nożem [...] jego nogę, zapłaci 10 szekli srebra” (§ 18), albo „Jeżeli on [...] wybił mu ząb, zapłaci mu 2 szekle srebra”. W zbiorze z Esznunna znajduje się przepis: „Jeżeli obywatel /człowiek/ (*awīlu[m]*) ugryzie nos drugiego obywatela i mu go odgryzie zapłaci minę srebra. Za oko zapłaci jedną minę, za ząb pół miny, za ucho pół miny, za spoliczkowanie 10 szekli srebra” (§ 42). Tłumaczenie za: H.-W., Jüngling, *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, dz. cyt., s. 5-6.

Godny podkreślenia jest fakt, że kara talionu ma spotkać sprawcę szkody na ciele wyrządzonej wolnemu obywatelowi (*awīlu[m]*). W przypadku osób bez własności, poddanych (*muškēnu[m]*) lub niewolników (*war du[m]*) wystarczyło odszkodowanie.

Spośród najstarszych znanych, utrwalonych pismem klinowym, staroorientalnych zbiorów prawnych jedynie Kodeks Hammurabiego zna prawo talionu, wszystkie inne przepisują odszkodowanie poprzez wypłacenie określonej sumy pieniędzy.¹² Wobec takiego stanu rzeczy rodzi się pytanie o przyczyny i sposób, w jaki zasada talionu weszła do babilońskiego prawa. Czy jest ona tylko reliktem prymitywniejszego prawa zwyczajowego, czy też owocem prawnej reformy? Dyskusja na ten temat jest ciągle jeszcze żywa. Niektórzy uczeni przyjmują możliwość dostrzeżenia w prawie talionu wpływów kulturowych środowiska półnomadycznych Amorytów, z którego wywodzili się królowie starobabilońscy, a w którym zasada odpłaty (talionu) miała pewne znaczenie.¹³ Bardziej prawdopodobną wydaje się jednak hipoteza, że przepisana w Kodeksie Hammurabiego zasada talionu jest rezultatem historycznego rozwoju prawa i jego reformy. Mogła być odzwierciedleniem wyższej organizacji państwa, które chciało zapewnić jak największą ochronę swoim wolnym obywatelom (*awīlu[m]*) oraz zmniejszyć różnicę między obywatelami bogatymi a biednymi. Zgodnie z prawem talionu bogaci nie byli już tak uprzywilejowani, gdyż dokonawszy przestępstwa obrażenia ciała, łącznie ze śmiercią, nie mogli się wykupić, płacąc wyznaczoną sumę pieniędzy, których mogli mieć pod dostatkiem. Wprowadzenie prawa talionu może być postrzegane również jako zalegalizowanie ograniczenia odwetów w ramach tak zwanej zemsty krwi.¹⁴

Z faktu, iż – jak do tej pory – nie ma żadnego jednoznacznego świadectwa egzekwowania kary talionu przepisanej przez Kodeks Hammurabiego, można wnioskować, że tak jak w całym kodeksie, tak i w przypadku prawa talionu, chodzi o wskazania orientacyjne dla uczących się prawa i zaprawiających się w sztuce sprawiedliwego rozstrzygnięcia sporów.

¹² H.-W., Jüngling, *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, dz. cyt., s. 10.

¹³ Zob. np. H.B. Huffmon, *Lex Talionis*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, New York 1997, s. 322; R. Albertz i in, *Frühe Hochkulturen*, dz. cyt., s. 214.

¹⁴ Zob. np. G.R. Driver – J.C. Miles, *The Babylonian Laws I. Legal Commentary*, Oxford 1952, s. 60; A. S. Diamond, *An Eye for an Eye*, „Iraq”, 19 (1957), s. 153; J.J. Finkelstein, *Amicadua's Edict and the Babylonian „Laws Codes”*, „Journal of Cuneiform Studies”, 15(1961), s. 98; S.M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law (Vetus Testamentum. Supplements, 18)*, Leiden 1979, s. 75-76.

Chodzi o miarę, którą należy stosować przy podejmowaniu prawnych decyzji, aby przyszli znawcy prawa mogli być także stróżami sprawiedliwości społecznej, „aby silny nie krzywdził słabego, aby sierocie i wdowie była oddawana sprawiedliwość” (R XXIV, 59-62).

2. Zbiory prawne Starego Testamentu i ich idee przewodnie

W Starym Testamencie znajdują się trzy wielkie zbiory prawne.¹⁵ Najstarszym z nich i zarazem najstarszą izraelską księgą prawa jest Kodeks /Księga/ Przymierza (Wj 20,22-23,33). W odniesieniu do datacji jego powstania przyjmuje się dość dużą rozpiętość czasową: IX-VIII w. przed Chr. Nie wszystkie jego przepisy muszą też pochodzić z tego samego okresu. Swoją kompozycję Kodeks Przymierza zawdzięcza prawdopodobnie gremium złożonemu z wolnych właścicieli ziemskich i kapłanów, którzy z rozmaitych praw przejętych od sąsiadów (Mezopotamia) i z mnóstwa przepisów obowiązujących w różnych wioskach wybrali to, co wydawało im się być typowe dla Izraela i dla wiary w Boga JHWH, aby stworzyć wzorcową księgę prawa. Być może był on także – podobnie jak Kodeks Hammurabiego – tekstem służącym do nauczania prawa w szkołach, który pośrednio wpływał na sądownictwo. Zestawienie przepisów prawnych oraz przykazań społecznych i religijnych uczyniło z Kodeksu Przymierza coś w rodzaju „wczesnej definicji Izraela”.

Drugim wielkim zbiorem prawnym Starego Testamentu jest Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12-26). Jest on owocem dostosowania starszego prawa (Kodeksu Przymierza) do sytuacji zaistniałej wskutek inwazji asyryjskich (r. 721 i 701 przed Chr.) i stopniowego pograżania się dotychczasowego porządku w gospodarczym i społecznym chaosie. W powstawaniu kodeksu mieli udział promotorzy reformy przeprowadzonej za panowania Jozjasza (622 r. przed Chr.), a więc prawdopodobnie urzędnicy

¹⁵ Zob. E. Zenger, *Die priesterschriftlichen Schichten (»P«)*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, ed. E. Zenger u.a., Stuttgart 1995, s. 97-98.103-105; tenże, *Die vor-priesterschriftlichen Schichten*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, ed. E. Zenger u.a., s. 120-122; J. Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia* (tł. z ang. S. Venturini), Brescia 1996, s. 232-236.242-251.259-261; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998, s. 213-215; N. Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel*, dz. cyt., s. 67-69; K. Grünwaldt, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002, s. 19-30.

królewskiego dworu, wielcy właściciele ziemscy i kapłani. Motywacją, silnie społecznie nastawionego myślenia wyrażonego w przepisach kodeksu, jest wiara w Boga JHWH, wyzwoliciela narodu.

Za najmłodszy kodeks uznawany jest Kodeks /Prawo/ Świątyni (Kpł 17-26). Jako datę jego kompozycji wskazuje się czasy powygnaniowe, ok. 515 r. przed Chr. W przepisach tego zbioru manifestuje się przede wszystkim troska o uświęcenie Izraela, które jest dziełem JHWH. Mieszanie się zakazów i nakazów jest oznaką podwójnej i komplementarnej dynamiki procesu uświęcania, czyli oddzielania od tego co zwyczajne, profanne i zbliżania do Boga. Z tego typu nastawieniem Kodeks Świątyni chce być wyznacznikiem norm dla kultu w drugiej świątyni, ale także regulować życie społeczne, a zwłaszcza rodzinne. Jako taki może być uznawany za pismo programowe dla całego życia Izraela po katastrofie wygnania babilońskiego.

Sam fakt istnienia trzech wielkich kodeksów jest już wyraźnym znakiem, że prawo starotestamentalne nie jest czymś statycznym, wiecznie tak samo obowiązującym, lecz podlegającym zmianom uwarunkowanym historycznie.

W przepisach prawnych Starego Testamentu zawartych w wymienionych kodeksach wielką wartością jest życie ludzkie. Ta cecha prawa otrzymuje uzasadnienie teologiczne: życie jest darem Boga. Prawo Starego Testamentu chroni więc życie człowieka, a w odniesieniu do czynów przeciwko życiu jest bardzo surowe i wyznacza za nie karę śmierci. Śmierć grozi za wykroczenia niszczące życie ludzkie bezpośrednio, jak zabójstwo (Wj 21,12; Kpł 24,17; por. Rdz 9,6; Lb 35,30) oraz te, które wpływają szkodliwie na życie, niejako podcinając je u samych korzeni. Chodzi tu o działania szkodzące rodzinie i niszczące rodzinę, w której życie powstaje i jest podtrzymywane, jak cudzołóstwo, kazirodztwo, homoseksualizm, zoofilia (Wj 22,18; Kpł 20,10-16; Pwt 22,22-25) oraz wykroczenia religijne, które są znakiem odwrócenia się od podstawowego źródła i gwarancji życia, jaką jest Bóg, np. bałwochwalstwo i nakłanianie do bałwochwalstwa (Wj 22,19; Pwt 13,2-16; 17,2-5), bluźnierstwo przeciwko Bogu (Kpł 24,11-16) czy bezczeszczenie instytucji kapłaństwa (Kpł 21,9).

Poza formułą „oko za oko, ząb za ząb ...”, która będzie przedmiotem analizy w dalszej części artykułu, prawo starotestamentalne tylko jeden raz – w Pwt 25,11-12 – wyznacza karę okaleczenia: „Jeśli się bić będą mężczyźni, mężczyzna i jego brat, i zbliży się żona jednego z nich i – chcąc wyrwać męża z rąk bijącego – wyciągnie rękę i chwyci go za części wstydlive, odetniesz jej rękę, nie będzie twe oko miało litości”. Surowość kary wynika z charakteru przestępstwa. Organy płciowe mężczyzny, jako organy prze-

kazywania życia, reprezentują także życie i łańcuch pokoleń w jego rodzinie. Postępek kobiety byłby zatem wykroczeniem przeciwko życiu rodziny, a w takich przypadkach prawo Starego Testamentu jest bezkompromisowe.¹⁶

W porównaniu z Kodeksem Hammurabiego, który jeden raz nakazuje karę chłosty w postaci 60 uderzeń (§ 202), przepis w Pwt 25,1-3 – również jedyny przypadek w kodeksach starotestamentalnych – ogranicza ilość uderzeń: „Otrzyma nie więcej niż czterdzieści uderzeń, aby przez mnożenie razów ponad tę liczbę chłosta nie była nadmierna i nie został pohańbiony twój brat w twoich oczach.” (w. 3). Ograniczenie uderzeń ma zabezpieczać ludzkie prawo do godności, które ma także przestępca.¹⁷

Jeżeli czyn przestępczy *nie narusza granicy ludzkiego życia*, prawo Starego Testamentu przepisuje zawsze odszkodowanie, które ma charakter ekwiwalencji, chyba że – najprawdopodobniej dla celów odstraszących – miara odszkodowania zostaje zwielokrotniona. Na przykład w Wj 22,4-5 czytamy: „Jeśli ktoś wypaść pole lub winnicę i wypuścił bydło, niszcząc cudze pole, wówczas wynagrodzi (*šallēm*) tym, co ma najlepszego na swoim polu i w swojej winnicy. Jeśli powstanie ogień i ogarnie ciernie ogrodzenia, i spali stertę zboża albo stojące na pniu zboże, albo pole, wówczas ten, co wznicił pożar, winien wynagrodzić (*šallēm šallēm*) szkody”. Następny wiersz (Wj 22,6) mówi już o odmiennym przypadku: „Jeśli ktoś dał drugiemu pieniądze lub przedmioty wartościowe na przechowanie i zostałyby to skradzione w domu tego człowieka, a złodziej zostanie wykryty, winien wypłacić dwukrotne odszkodowanie (*šallēm šenājim*).

Występujące w tekście hebrajskim słowo *šallēm*, tłumaczone jako „wynagrodzi”, „odszkoduje”, jest formą *piel* od rdzenia *šlm*, który w koniugacji podstawowej *qal* oznacza: „być nienaruszonym, kompletnym, wypełnionym”¹⁸. W starszych językach semickich, jak akadyjski czy ugarycki, w koniugacji D (od niem. Doppelungsstamm) – odpowiedniku hebrajskiego *piel*, *šlm* przyjmuje znaczenie: „zachować nienaruszonym”, „zatrzymać w całości”, „w pełni odszkodować”, „przywrócić do porządku”.¹⁹ Jeżeli przy-

¹⁶ Zob. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PST II/3), Poznań 1971, s. 236-237; K. Grünwaldt, *Auge um Auge*, dz. cyt., s. 33-34.

¹⁷ Por. G. Braulik, *Duteronomium II: 16,18-34,12* (NEB 28), Würzburg 1992, s. 185.

¹⁸ Od rdzenia *šlm* pochodzi również znany termin hebrajski *šālôm*.

¹⁹ Zob. L. Koeler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon*, II, Leiden 1995, kol. 1419-1421; F. Brown – S.R. Driver – Ch.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody (Massachusetts) 1997, kol. 1022.

miemy, że hebrajskie *piel* wskazuje na czynność rezultatową, sprawiającą zaistnienie jakiegoś stanu²⁰, to wówczas *š'allēm* w zacytowanych tekstach prawnych (Wj 22,4-5.6) można odczytywać w sensie nakazu odszkodowania pełnego – w całości i tym samym przywrócenia porządku naruszonego przez przestępstwo. Ten kierunek w pojmowaniu wynagrodzenia, odszkodowania potwierdza inny przepis: „Kto by w kłótni uderzył bliźniego kamieniem albo pięścią, ale go nie zabił, tylko zmusił do pozostania w łóżku, to gdy ten wstanie i będzie o lasce chodził na dworze, ten, który go uderzył, będzie wolny i tylko mu wynagrodzi przerwę w pracy (*šibtô jittēn*), i dołoży starań, żeby go wyleczyć” (Wj 21,18-19).

Prawo Starego Testamentu zdradza jednak nie tylko szczególną troskę o naprawienie wyrządzonej krzywdy w formie odszkodowania materialnego, ale także o pojednanie, które z kolei jest kategorią międzyludzką i teologiczną. Z jednej strony chodzi więc o pojednanie między sprawcą a ofiarą i jego rodziną. Na przykład Wj 21,28-30 mówi, że wół, który pobódł śmiertelnie człowieka musi zginąć. Jego właściciel pozostaje wolny. Gdyby jednak był to kolejny przypadek, a właściciel wiedział o zagrożeniu stworzonym przez wołu, właściciel winien ponieść śmierć. „Gdyby zaś nałożono mu zapłatę (*kōper* od *kpr* – *piel* – ‘zakryć’), to winien za swoje życie dać (*w^enātan*) taki okup, jaki mu nałożą” (w. 30). Poszkodowana rodzina wyznacza cenę okupu i poprzez wypłacenie go osiąga się pojednanie.²¹ Wina przelania krwi zostaje „przykryta” (hebr. *kpr*) zapłatą i to „przykrywające” zapłacenie okupu przywraca porządek.

Z drugiej jednak strony jakiegokolwiek przestępstwo narusza porządek ustanowiony przez Boga i stąd z naprawianiem szkody wiąże się także pojednanie z Bogiem. Pwt 21,1-9 rozstrzyga przypadek znalezienia na polu trupa zabitego człowieka, gdy nieznaną jest ten, kto uderzył. W takiej sytuacji starsi miasta leżącego najbliżej trupa mają wziąć jałowicę i złamać jej kark w rzece. Następnie mają umyć ręce nad jałowicą i powiedzieć: „Nasze ręce tej krwi nie wylały, a oczy nasze jej nie widziały. Panie, oczyść (dosł. ‘zakryj’ [*kappēr*]) z winy lud swój, Izraela, któregoś wybawił, i nie obarczaj krwią niewinną ludu swego, Izraela” (ww. 7-8). Pan – JHWH jest

²⁰ Do takich spostrzeżeń doszedł E. Jenni (*Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich 1968; zob. tenże, *Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen*, w: *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, ed. B. Huwlyer – K. Seybold, Stuttgart 1997, s. 51-60).

²¹ Zob. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville 1974, s. 473.

zatem tym, który przywraca naruszony porządek. Wina za niewinnie przelaną krew zostaje „zakryta” i Izrael może znowu żyć w pokoju.²²

Zaprezentowane wyżej spostrzeżenia, chociaż nieliczne, pozwalają już na wyciągnięcie wniosku, iż w przypadku popełnienia przestępstwa prawo starotestamentalne nie ma na celu karania sprawcy. O ile tylko wyrządzona szkoda nie dotyka granicy życia, prawo nakazuje odszkodowanie, które ma być środkiem w odbudowie naruszonego zdrowego porządku²³. Sprawiedliwe wyrównanie szkody chroni pozycję ofiary we wspólnocie i zabezpiecza jej normalne, takie jak do czasu przestępstwa, warunki życia. Sankcje prawne mają prowadzić do tego, aby umożliwić na nowo wspólne życie poszkodowanych i sprawców.

3. Prawo talionu w Starym Testamencie

Po omówieniu zagadnień uznanych za punkt wyjścia i fundament dla najpełniejszego zrozumienia formuły talionu w prawie starotestamentalnym, czyli miejsca i roli zasady talionu w pozabiblijnym prawie starożytnego Bliskiego Wschodu oraz zasadniczego charakteru kodeksów prawa w Starym Testamencie, zwłaszcza w zakresie prawa wyznaczającego sankcje za przestępstwa, czas, by przyjrzeć się bliżej trzem tekstom biblijnym, w których pojawia się sławne wyrażenie.

3.1. Wj 21,23b-25

Najstarsze biblijne świadectwo formuły talionu znajduje się w Księdze Przymierza, w prawie odnoszącym się do zranienia ciężarnej kobiety (Wj 21,22-25):

„²²Jeżeli mężczyźni pokłócą się i potrąca kobietę brzemienną, tak że poroni (dosł.: tak że wyjdą jej dzieci), ale nie wyniknie dalsza szkoda,

²² Zob. G. Braulik, *Deuteronomium II*, dz. cyt., s. 753-754.

²³ Biblia Hebrajska nie ma nawet terminu oznaczającego dosłownie „karę”. Stąd niektórzy bibliści preferują – wydaje się, że słusznie – mówienie o sankcji, a nie o karze. Sankcja miałaby oznaczać konsekwencję prawną przestępstwa, która ma związek z samym przestępstwem, podczas gdy kara może abstrahować od czynu przestępczego, np. kara więzienia, której zresztą w prawie starotestamentalnym nie ma. Konsekwentnie mówi się, że ST nie zna prawa karnego, a tylko prawo cywilne, którym rządzi zasada odszkodowania, i prawo śmierci w przypadkach naruszania granicy życia. Zob. K. Grünwaldt, *Auge um Auge*, dz. cyt., s. 31-32.

to ('winny') zostanie ukarany grzywną, jaką mu wyznaczy mąż tej kobiety, i da ją za pośrednictwem sędziów.²³ Jeżeli wyniknie inna szkoda, wtedy dasz życie za życie,²⁴ oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę,²⁵ oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec.²⁶

Tekst przedstawia konkretny przypadek prawny: Kobieta brzemienna wtrąca się w kłótnię dwóch mężczyzn i przypadkowe uderzenie (potrącenie) jednego z nich powoduje poronienie.²⁴ Mężczyzna, który uderzył, musi wówczas wypłacić odszkodowanie. Występującą w tekście liczbę mnogą „jej dzieci” (*j'ladēhā*) niektórzy odczytują dosłownie – chodzi o więcej dzieci²⁵, inni zaś traktują jako twór abstrakcyjny, podkreślający, że kształt dziecka w sensie wyrażonym tu przez termin *jeled* nie jest jeszcze do rozpoznania²⁶. Sytuacja mogłaby więc dotyczyć pierwszych miesięcy ciąży, w których jest ona jeszcze mało widoczna na zewnątrz, co z kolei tłumaczyłoby brak ostrożności u kłócących się mężczyzn wobec będącej przy nich ciężarnej kobiety.

Sama formuła talionu, rozpoczynająca się w wierszu 23b, dotyczy ewentualności innej szkody (*'im'āsōn jihjeh*), która może wynikać wskutek owego uderzenia, mianowicie obrażenia cielesnego lub śmierci.²⁷

Dyskusja nad znaczeniem intrygującej formuły idzie dziś w różnych kierunkach. Według hipotezy zaproponowanej przez F. Crüsemanna²⁸ prawo talionu może być traktowane jako protest przeciwko praktyce wykupywania się pieniędzmi od winy, zaciągniętej na przykład przez spowodowanie obrażeń ciała, stosowanej przez bogatych i możnych: „Nie pieniądze i wpływy, lecz ma obowiązywać oko za oko, rana za ranę”.²⁹ Crüsemann argumentuje swój pogląd odwołując się do skarg prorockich, zarzucających bogatym i możnym nawet cielesne znieważanie biednych i tych, którzy znajdują się na marginesie społecznym, np. Am 2,7: „w prochu ziemi depcą głowy biednych [...]”, czy Iz 3,15: „Jakim prawem uciśkacie mój lud i przygnębiacie oblicza ubogich?”. Dla takich czynów prawo talionu miałyby być sprawiedliwym wyrównaniem.

²⁴ Taka jest powszechna interpretacja zwrotu „wyjdą jej dzieci”.

²⁵ Np. F. Crüsemann, *Auge um Auge ... (Ex 21,24f). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch*, „Evangelische Theologie”, 47 (1987), s. 413.

²⁶ Np. L. Schwienhorst-Schönberger, *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, „Bibel und Liturgie”, 63(1990), s. 164-165.

²⁷ Terminowi *'āsōn* słowniki przypisują kilka znaczeń, np. szkoda, nieszczęście, zło, śmiertelny wypadek. Zob. L. Koeler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon*, I, dz. cyt., s. 71; F. Brown – S.R. Driver – Ch.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, dz. cyt., kol. 62.

²⁸ F. Crüsemann, *Auge um Auge ...*, dz. cyt., s. 411-426.

²⁹ Tamże, s. 426.

Teza Crüsemanna brzmi dosyć przekonująco, jednak dyskutuje się dzisiaj³⁰ nad zasadnością tego, iż autor najpierw umieszcza formułę talionu w specyficznym kontekście społeczno-historycznym (VIII w. przed Chr.), a dopiero potem wyjaśnia tekst. Tymczasem wydaje się, że kierunek interpretacji powinien być odwrotny.

Inna interpretacja³¹ bierze za punkt wyjścia słowa Lameka przekazane przez Rdz 4, 23-24: „²³Lamek rzekł do swych żon, Ady i Silli: «Słuchajcie, co wam powiem, żony Lameka. Nastawcie ucha na moje słowa: Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec! ²⁴Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy»,. Wypowiedź Lameka zdradza wyraźnie jego pragnienie zemsty, która zatraciła swoją miarę. W takim kontekście formuła talionu miałyby ograniczać zemstę i żądać wyrównania zachowującego sprawiedliwe proporcje: Tylko jedno życie za jedno życie i tylko jedna rana za jedną ranę (odpłata „lustrzana”).

Tego rodzaju wyjaśnienie nie bardzo jednak współbrzmi ze wskazanymi w zarysie w poprzednim punkcie artykułu głównymi ideami prawa Starego Testamentu, a także pozostawia trudność uzgodnienia tak rozumianej zasady talionu z innymi przepisami szczegółowymi.

W Wj 21,22-25 chodzi bez wątpienia o *nieumyślne* spowodowanie śmierci lub obrażeń ciała. Gdy jednak w grę wchodzi śmierć, prawo wyznacza miejsca, w których „nieumyślny zabójca” może znaleźć azyl przed mścicielem krwi (Wj 21,13: „W tym jednak wypadku, gdy [sprawca] nie czyhał na niego [ofiare], a tylko Bóg dopuścił, że sam wpadł w ręce, wyznaczę ci miejsce, do którego będzie mógł uciekać zabójca”; zob. też Lb 25,9-34). Czyżby więc zasada z Wj 21,23 stała w opozycji do przepisu z Wj 21,13?

Natomiast w przypadku obrażeń cielesnych prawo nakazuje sprawcy wynagrodzenie za przerwę w pracy i pokrycie kosztów leczenia (Wj 21,18-19). Ponadto kara okaleczenia w prawie starotestamentalnym praktycznie nie jest nakazywana poza jednym, omówionym już, przypadkiem opisanym w Pwt 25,11-12. Jeżeli zatem ktoś chciałby widzieć w formule talionu z Wj 21,23-24 wskazanie na odpłatę „lustrzaną”, to znaczący w taki sam sposób i tym samym („jedno życie za jedno życie i jedna rana za jedną ranę”), to musiałby w jakiś sposób rozwiązać problem wskazanych wyżej trudności.

³⁰ Zob. np. K. Grünwaldt, *Auge um Auge*, dz. cyt., s. 127.

³¹ Jej rzecznikiem jest ostatnio np. H.J. Boecker (*Wegweisung zum Leben*, Stuttgart 2000, 127-134). Zob. także H.B. Huffmon, *Lex Talionis*, dz. cyt., s. 321.

Argumentem przeciwko rozumieniu formuły talionu w sensie odpłaty „lustrzanej” i równocześnie wskazującym na konkretną, inną interpretację jest obecność i funkcja czasownika „dawać” (*ntn*) na początku tej formuły (w. 23b: „wtedy dasz życie za życie” [*w^enātattāh nepēš taḥat nepēš*]). W Kodeksie Przymierza czasownik „dawać” (*ntn*) występuje 13 razy, z tego 5 razy we fragmencie 21,12-32 dotyczącym zabójstwa, zranienia bądź czynnego znieważania³². W tym właśnie bloku odnosi się do płacenia pieniędzy i to jako rekompensaty za spowodowaną zranieniem przerwę w pracy oraz za koszty leczenia (21,19) lub jako odszkodowania za życie zabitego przez wołu (21,30.32) i za poronienie (21,22). Wydaje się więc, że również w 21,23 prawodawca ma na myśli *odszkodowanie pieniężne* za życie albo zranienie kobiety.

Za pojmowaniem formuły talionu w Wj 21,23b-24 jako wezwania do odszkodowania pieniężnego przemawiają jeszcze inne spostrzeżenia. Na przykład, połączenie wyrazów „*x th9t x + ntn*” („*x za x + dawać*”) odpowiada akadyjskiemu zwrotowi „*x kima x + nada4nu*”. Niemiecki egzegeta H.-W. Jüngling przebadiał teksty akadyjskie ze wspomnianym zwrotem i doszedł do konkluzji, iż chodzi w nim o ustaloną terminologię prawną, stosowaną wówczas, gdy było przewidziane odszkodowanie, przy czym zawsze zdaje się podkreślać aspekt równości.³³

Pewien problem w interpretacji Wj 21,23b-24 stanowi także przejście w tekście z trzeciej osoby (w.22) na drugą osobę (w. 23b: „wtedy dasz życie za życie” [*w^enātattāh nepēš taḥat nepēš*]). R. Westbrook³⁴ jest zdania, że słowa „[ty] dasz [...]” odnoszą się do wspólnoty (gminy). Ta wspólnota, ponieważ są trudności ze wskazaniem winnego, ma zapłacić wartość życia mężowi owej kobiety. Tekst biblijny nie mówi jednak nic o niemożliwości ustalenia sprawcy. Raczej przeciwnie, sugeruje jego identyfikację. On ma zapłacić grzywnę, jaką nałoży na niego mąż kobiety, która poroniła.

Słowa „[ty] dasz [...]” najprawdopodobniej nie odnoszą się też do wspólnoty, która powinna domagać się czegoś od sprawcy (np. życia). W takim wypadku czasownik „dawać” nie miałby sensu. Adresatem formuły talionu może być więc tylko ten, kto wyrządził szkodę. Formuła stanowi zatem wezwanie do naprawienia szkody, które „nie ma nic wspólnego z odwetem, lecz jest równocześnie zewnętrzną stroną pojednania”.³⁵

³² Podział i określenia według M. Petera w Biblii Poznańskiej (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, I: Stary Testament*, red. M. Peter, Poznań 1991, s. 127-128).

³³ Por. H.-W. Jüngling, *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, dz. cyt., s. 19-20.

³⁴ *Lex Talionis and Exodus 21,22-25*, „Revue Biblique”, 93 (1986), s. 62-67.

³⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, dz. cyt., s. 166.

Jak jednak to naprawianie szkody miałyby wyglądać w praktyce? Czy można sobie wyobrazić, żeby ktoś dawał swoje oko za oko, które wybił i ząb za ząb? Czy miałby ofiarować swoje życie, za życie które zniszczył? Czy miałby oparzyć siebie, skoro oparzył kogoś innego? Takie rozumowanie jest absurdalne, pozbawione sensu. Takie pojmowanie formuły talionu byłoby sprzeczne z jedną z podstawowych idei starotestamentalnego prawa, jaką jest wyrównanie szkody w celu umożliwienia normalnego życia.

Przedstawione wyżej argumenty i spostrzeżenia prowadzą do wniosku, że formuła „[ty] dasz życie za życie, oko za oko [...]” w Wj 21,23b-24 nie jest na pewno poleceniem zemsty, wykonywania kary śmierci, okaleczania samego siebie lub innych, lecz nakazem zapłaty, osobie poszkodowanej lub jej rodzinie, sumy pieniędzy odpowiadającej wartości zniszczonego życia, oka, zęba itd.

Za argument potwierdzający słuszność zaproponowanej interpretacji można uznać również sposób rozumienia zasady talionu w tradycji judaistycznej. W traktacie talmudycznym Baba Qamma 83b czytamy: „Kto zranił swojego bliźniego, jest mu winien pięć rzeczy: odszkodowanie, wynagrodzenie za ból, koszty leczenia, wynagrodzenie za przerwę w pracy i za zhańbienie. Odszkodowanie: Jeżeli on mu oślepił oko, odciął rękę albo złamał nogę, należy go potraktować jak niewolnika, który ma być sprzedany na rynku i ocenić ile był wart przedtem, a ile jest wart teraz”.³⁶ Cenną informacją w tym tekście wydaje się być wzmianka o sposobie wyceny konkretnego obrażenia.

3.2. Kpł 24,19-20

Następnym tekstem, w kolejności kanonicznej, w którym występuje formuła talionu jest należący do Prawa Świętości fragment Kpł 24,17-21:

„¹⁷Kto zabije człowieka, musi ponieść śmierć. ¹⁸Kto zabije sztukę bydła, ma ją wynagrodzić, życie za życie.

¹⁹Kto przyda skazę bliźniemu, temu będzie uczynione to samo, czego on się dopuścił:

²⁰Złamanie za złamanie, oko za oko, ząb za ząb. Według tego, jaką skazę przydał on temu człowiekowi, tak będzie jemu przydane.

²¹Kto zabije sztukę bydła, ma ją wynagrodzić. Kto zabije człowieka, będzie zabity.”

Wiersze 17 i 18 oraz 21 stanowią ramy zewnętrzne tekstu. Wiersz 17 i 21b przepisują sankcję śmierci za zabicie człowieka (por. Wj 21,12

³⁶ *Der Babylonische Talmud*, tł. L. Goldschmidt, VII, Frankfurt am Main 2002, s. 280.

oraz Rdz 9,5-6). Natomiast wiersze 18a i 21a mówią o konieczności wynagrodzenia zabitej sztuki bydła (*ješall^emennāh*). W wierszu 18b mamy człon formuły talionu „życie za życie”, który jest jednak oddzielony od pozostałych członów (w. 20). Ponadto wyrażenie „życie za życie” nie znajduje się w przepisie wskazującym na następstwo prawne „zemsty krwi”, gdzie jest „musi ponieść śmierć” (*môt jūmāt w ʾb*), lecz w przepisie wskazującym na następstwo prawne odszkodowania materialnego („ma ją wynagrodzić” – *ješall^emennāh*). Człon formuły talionu „życie za życie” w wierszu 18b nie powinien być więc rozumiany w sensie zemsty krwi, lecz jako wskazanie na odpowiedniość w naprawieniu wyrządzonej szkody.

W miarę dosłowne tłumaczenie wierszy 19-20 pomaga oprzeć się pozornemu wrażeniu, że zawarto w nich myśl o zemście. Formy biernie czasowników „uczynić” (*šh*) i „przydać” (*ntn*) oraz ich użycie bez dopełnień sugerują inną interpretację. Inaczej niż w Kodeksie Hammurabiego, gdzie w §§ 196 i 197, wskazujących wyraźnie na odpłatę „lustrzaną”, rzeczowniki „oko” i „kość” występują jako dopełnienia czasowników „wybić” i „złamać”, w Kpł 24,20 słowa „złamanie”, „oko”, „ząb” umieszczone są asyndetycznie i bez rządzących nimi czasowników. Tym samym zastosowane są w innym sensie: „[...] temu będzie uczynione, czego się dopuścił: złamanie zamiast złamania, oko zamiast oka, ząb zamiast zęba”. Ponieważ w Starym Testamencie praktycznie nie ma kary okaleczenia, dlatego też sensem najbardziej odpowiednim dla wyrażen z wiersza 20 będzie odpowiedniość zapłaty odszkodowującej umyślne obrażenie ciała. Takie postrzeganie treści wiersza znajduje potwierdzenie w przytaczanym już przepisie z Wj 21,18-19, który w przypadku zwinionego zranienia nakazuje wypłacić odszkodowanie za przerwę w pracy i pokryć koszty leczenia.

K. Grünwaldt dostrzega jeszcze inny aspekt znaczeniowy przepisu z Kpł 24,19-20, zwracając uwagę na specyficzne znaczenie skazy (*mūm*), którą ktoś przydaje swemu bliźniemu. Zwierzę ze skazą nie może być złożone w ofierze (Kpł 22,20-24), a mężczyzna ze skazą nie może spełniać funkcji kapłańskiej (Kpł 21,17). Skaza uniemożliwia zbliżenie się człowieka do Boga (Kpł 21,18). Jeżeli więc ktoś przydaje skazę swemu bliźniemu, wyklucza go z kultu i z obcowania z Bogiem. Prawodawcy miałoby więc chodzić nie tyle o samo wyrządzenie skazy, ale o skutek takiego czynu. Stąd Grünwaldt proponuje tłumaczenie: „Zgodnie z tym, co on spowodował, należy uczynić w odniesieniu do niego”, a to znaczy, że tak jak sprawca spowodował, że poszkodowany został wyłączony z kultu, tak odpowiednio staje się ze sprawcą: również on jest przez to wyłączony z kultu.³⁷ Dostrzeżone przez Grünwaldta

³⁷ Por. K. Grünwaldt, *Auge um Auge*, dz. cyt., s. 129-130.

odniesienie przepisu z Kpł 24,19-20 do kultu, z sankcją (czasowego) wyłączenia z niego, nie wyklucza, co zaznacza sam Grünwaldt, obecności w tym przepisie idei uiszczenia odpowiedniej zapłaty w celu naprawienia umyślnie wyrządzonej szkody.

3.3. Pwt 19,21

Trzecim świadectwem formuły talionu w Starym Testamencie jest prawo odnośnie fałszywych świadków w Kodeksie Deuteronomicznym w Pwt 19,16-21:

„¹⁶Jeśli powstanie świadek złośliwy przeciw komuś, oskarżając go o przekroczenie Prawa, ¹⁷dwu ludzi wiodących między sobą spór stanie wobec Pana przed kapłanami i przed sędziami urzędującymi w tym czasie. ¹⁸Jeśli ci sędziowie, zbadawszy sprawę dokładnie, dowiodą fałszu świadkowi – jeżeli świadek taki fałszywie oskarżył brata swego – ¹⁹uczynicie mu, jak on zamierzał uczynić swemu bratu. Usuniesz zło spośród ciebie, ²⁰a reszta słysząc to, ułęknie się i nie uczyni więcej nic takiego pośród siebie.

²¹Twe oko nie będzie miało litości. Życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę.”

Podobnie jak w wyjaśnianym wcześniej (p. 3.1) prawie o zranieniu kobiety ciężarnej w Wj 21,22-25, tak i w zacytowanym wyżej prawie o fałszywych świadkach formuła talionu znajduje się na końcu jednostkowego przepisu (Wj 21,23b-25; Pwt 19,21b). Można to odczytywać jako jedną z oznak wskazującą, iż formuła ta jest wtórnym dodatkiem do zamkniętego już tekstu. O ile jeszcze w Wj 21,23-25 połączono ją syntaktycznie z kontekstem poprzedzającym („Jeżeli wyniknie inna szkoda, *wtedy dasz życie za życie, [...]*”), o tyle w Pwt 19,21 stoi asyndetycznie poza konstrukcją zdania, które jest przed nim. W celu więc wyjaśnienia sensu formuły talionu dołączonej do podanego wyżej prawa, należy najpierw zrozumieć samo prawo.

Najogólniej można powiedzieć, że chodzi w nim o zabezpieczenie procesów sądowych. W starożytnym Izraelu świadek był w nich równocześnie oskarżycielem. Świadek lub ofiara przestępstwa miał prawo i obowiązek udać się do – złożonego ze starszych miasta i działającego w bramie tego miasta³⁸ – sądu i przedstawić całą sprawę. Jego wypowiedź

³⁸ Szerzej na ten temat zob. np. G. Szamocki, *Motyw bramy w Nowym Testamencie. Przyczynek do teologii biblijnej*, Pelplin 2001, s. 34-36.

była często decydująca dla zapadającego wyroku. O tym, że w praktyce dochodziło w takich procesach do nadużyć, i to związanych z krzywoprzysięstwem, informują niektóre teksty biblijne (np. 1Krl 21,1-16 [sąd nad Nabotem]; por. Am 5,10.12). Prawdopodobnie z tego powodu, gdy w grę miała wchodzić kara śmierci, tradycja deuteronomistyczna wprowadziła do izraelskiego prawa tak zwaną regułę dwóch świadków (Pwt 17,6: „Na słowo dwu lub trzech świadków skaże się na śmierć; nie wyda się wyroku na słowo jednego świadka”), którą później dodano także do Pwt 19,15, gdzie nabrała cech uniwersalności, odnosząc się do wszystkich przypadków („Nie przyjmie się zeznania jednego świadka przeciwko nikomu, w żadnym przestępstwie i w żadnej zbrodni. Lecz każda popełniona zbrodnia musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków”).³⁹

Na wielkie znaczenie składanych pod przysięgą świadectw w staroizraelskich procesach sądowych wskazuje również obecność zakazu krzywoprzysięstwa w formie przykazania dekalogu (dziewiątego – według liczenia żydowskiego oraz prawosławno-reformowanego lub ósmego – według numeracji katolików i luteran): „Nie będziesz fałszywie świadczył przeciw bliźniemu twemu” (Pwt 5,20).

Prawo wyrażone w Pwt 19,16-21 ma najwyraźniej na celu ochronę oskarżonych przed fałszywymi świadkami. Za krzywoprzysięstwo temu kto je wypowiada, należy wyznaczyć taką samą karę, jaka spotkałaby fałszywie oskarżonego, gdyby owo fałszywe świadectwo zostało uznane za prawdziwe: „[...] jeżeli świadek [...] fałszywie oskarżył brata swego – uczynicie mu, jak on zamierzał uczynić swemu bratu” (19,18-19). Słowa wiersza 20 stwierdzają jednoznacznie, że celem takiego prawa jest odstraszenie od fałszywego świadczenia: „[...] a reszta słysząc to, ulęknie się i nie uczyni więcej nic takiego pośród siebie”. Dołączona zaś na końcu formuła talionu „życie za życie, oko za oko [...]” (w. 21b) ma to odstraszenie spotęgować i uczynić jeszcze bardziej skutecznym. Ponieważ jednak, jak już zauważyliśmy, w Starym Testamencie praktycznie nie występuje kara okaleczenia, dlatego również i w Pwt 19,21 formułę „życie za życie, oko za oko [...]” należy rozumieć w sensie przenośnym jako zasadę sprawiedliwego wyrównania, a nie zemsty.

³⁹ Za takim wnioskiem przemawia także to, że wiersz 15 różni się od wierszy 16-20 pod względem formy jak i treści. Zasada w w. 17 ma charakter apodyktyczny i domaga się dwóch świadków dla wszystkich przypadków, zaś prawo w ww. 16-20 jest kazuistyczne i mówi o przypadku wiążącym się z jednym świadkiem. Zob. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy* (New Century Bible Commentary), London 1987, s. 289; G. Braulik, *Duteronomium II*, dz. cyt., s. 142-143.

Zakończenie

Według biblijnej tradycji stwarzanie świata było ukierunkowane na życie i to w jego najwyższej formie, jaką jest życie człowieka (zob. Rdz 1,3-31), zaś pochodzące od Boga prawo ma to życie chronić, zwłaszcza przez regulowanie relacji z Bogiem, zapewniającej uszczęśliwiające błogosławieństwo (por. Pwt 12,28; 15,9-10; 26,16-19). W tym prawie jest także formuła talionu „oko za oko, ząb za ząb”. Jej interpretacja zaproponowana powyżej może niektórych dziwić, a nawet zaskakiwać, jednak takie rozumienie tejże zasady wydaje się odpowiadać głównym ideom starotestamentalnego prawa. Formuła talionu we wszystkich trzech kontekstach, w których występuje, została zastosowana dla wyrażenia troski prawodawcy o życie człowieka, a szczególnie o harmonijne życie w ludzkich wspólnotach. Za każdym razem, być może jako owoc obecności w szkolnym systemie nauczania prawa – we wspaniałej, mnemotechnicznie dojrzałej formie, wyraża zasadę, że każda niesprawiedliwość, każde przestępstwo musi być sprawiedliwie wyrównane. Przestępca nie może mieć korzyści ze swojego złego czynu. Stąd przy pomocy tej formuły i w odniesieniu do różnych przykładów osób potrzebujących szczególnej ochrony w rozmaitych sytuacjach, jak ciężarna kobieta, która poroniła i odniosła inne obrażenia, gdy próbowała godzić sprzeczących się mężczyzn, jak niewinnie wykluczony z kultowej wspólnoty z Bogiem czy jak człowiek oskarżony przez fałszywych świadków, wskazuje na konieczność odpowiedniości zapłaty odszkodowującej wyrządzoną krzywdę i sprawiedliwego wyrównania. Przy takim zastosowaniu tej formuły chodzi wreszcie o to, aby sprawca nigdy nie żył kosztem swej ofiary, lecz aby oboje mogli żyć dalej w pokoju (*b^ešālôm*).

Ewangelista Mateusz, wkładając formułę talionu w usta Jezusa (Mt 5,38) i cytując ją jako formułę samodzielną i niezależną od jej połączeń kontekstowych w Starym Testamencie, najprawdopodobniej rozumiał ją w sensie i zemsty, i odszkodowania. Na zrozumienie w sensie zemsty wskazują dalsze słowa Jezusa: „A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi” (5,39). Natomiast na odszkodowanie może wskazywać kolejne zdanie: „A temu, kto chce się z tobą sądzić i zabrać ci tunikę, zostaw także płaszcz” (5,40). Według takiej interpretacji słowa Jezusa z formułą talionu byłyby kierowane nie do sprawcy lub wspólnoty – jak w przykładach ze Starego Testamentu – lecz do poszkodowanego, aby ten w imię miłości zrezygnował nie tylko z odwetu, ale i z należącego mu odszkodowania. Można sobie wyobrazić, że niekiedy odszkodowanie wiązało się z trudnościami i mogło prowadzić do in-

nego rodzaju nadużyć czy nawet przemocy. A wolą Boga jest, aby nie było przemocy (por. Rdz 6,11.13). Czyż więc słowa Jezusa w Mt 5,38-42 nie są faktycznie świadectwem, że On wypełniał Prawo? A może właśnie tego rodzaju Jezusowa wypowiedź intensyfikuje wymagania stawiane uczniom, tak samo jak na przykład pierwsza i druga antyteza z „kazania na górze” (5,21-22 i 5,27-28)? A może po prostu w Mt 5,38-42 Jezus odsłania, podobnie jak w innych miejscach, pierwotny i właściwy sens orędzia Bożego wyrażonego na kartach ksiąg Starego Przymierza?

Summary

This paper presents an interpretative study of the talion formula: “eye for eye, tooth for tooth”, occurring in three law codes of the Old Testament, shown against a background of history, function and meaning of this principle in the oldoriental law, particularly in the Code of Hammurabi, as well as in fundamental rules of the oldtestamental law.

The research has showed that the famous formula of the Bible should be understood in the meaning of a rule, which confirms the legislator’s intention to protect a human life, especially in the dimension of the social human relations. The expression “eye for eye, tooth for tooth”, stated in the context of a concrete law regulation cannot be understood as a calling to retaliate, revenge, but as an order to rightly pay for harms and give equivalents. Such form of satisfaction should also be an external sign of conciliation between an offender and their victim, what would make possible a new common life in peace.

Ks. ANDRZEJ KOWALCZYK
GDAŃSK

Pismo Święte o działalności złego ducha

W książce *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori* czytamy o wezwaniu papieża Pawła VI do wznowienia badań nad działalnością złego ducha.¹ Według Papieża we współczesnej teologii zbyt mało uwagi poświęca się temu tematowi. Nie jest dzisiaj wyjątkiem, nawet w środowisku chrześcijan, opinia, że zły duch nie może ingerować w życie człowieka. Dzieło zbawcze Jezusa, Jego męka i zmartwychwstanie, jest rozumiane przez wielu jako definitywna klęska szatana, po której nie ma on już prawa wpływać na człowieka i na świat. Zło jest przez nich interpretowane jako dzieło wyłącznie ludzkiej złej woli. Szatan, według nich, może kusić do zła, ale nie ma sensu mówić o demonicznych zniewoleniach. Czy można się zgodzić z tą opinią? Celem tego artykułu jest przedstawienie w wielkim skrócie nauki Pisma Świętego o działalności złego ducha.

1. Stary Testament

W ST mowa jest o złych duchach pod różnymi imionami, które wskazywały na szczególne zło, z którym je łączono. Tak więc oprócz określenia „zły duch” (1 Kr1 22,22; 2 Krn 18,21) mowa jest o duchach niezgody (Sdz 9,23; 1 Sm 16,14-16,23; 18,10; 19,9), duchach zniszczenia (Jr 51,1), okrutnych aniołach (Prz 17,11), aniołach śmierci (Prz 16,14), zwiastunach

¹ *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków 1986, s. 118.

klęski (Ps 78,49) oraz o aniołach zniszczenia (Wj 12,23; 2 Sm 24,16; Iz 54,16; 1 Krn 21,15). Bóg zesłał ducha złego na Saula (1 Sm 16,14n.23; 18,10; 19,9), anioła niszczyciela zesłał na Egipt, na Jerozolimę, na armię asyryjską (Wj 12,23; 2 Sm 24,16).

W ST nie znajdujemy wyraźnej nauki odnośnie natury złych duchów i ich stosunku do Boga, są one przedstawiane jako istoty nieczyste, rywalizujące z Bogiem i starające się zaszkodzić człowiekowi.

Autorzy ST nadają przywódcy wszystkich złych duchów nazwę „szatan” od czasownika hebrajskiego *satan* tzn. atakować, oskarżać. Rzeczownik hebrajski *satan* oznacza ‘nieprzyjaciel’. W Zach 3,1-3 Szatan oskarża arcykapłana Jozuego przed aniołem Pana na swego rodzaju przewodzie sądowym w niebie. Anioł Pana bierze w obronę Jozuego. Szatan objawia się tutaj jako ten, który nie chce dopuścić do zrealizowania planów Bożych. W Księdze Hioba szatan wchodzi w dialog z Bogiem (Hiob 1,6-12; 2,1-7). Domaga się, aby Bóg pozwolił mu poddać Hioba próbie i to pozwolenie otrzymuje. W tym przypadku szatan nie występuje zdecydowanie jako zły duch, raczej jako oskarżyciel, kusiciel na służbie Boga. Według autora Księgi Kronik (21,1) szatan skłonił Dawida do grzechu, który polegał na policzeniu Izraela i przyniósł wielką klęskę Izraelowi.

Refleksja autorów ksiąg ST zmierza do odkrycia w złym duchu źródła wszelkiego zła. W Księdze Mądrości, która powstała w pierwszym wieku przed Chrystusem, czytamy: *A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła* (Mdr 2,24). Chodzi tu nie tylko o śmierć, ale i o grzech pierwszych rodziców, którego śmierć była skutkiem.

2. Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie

W pierwszych trzech Ewangeliach działalność Jezusa poprzedzona jest wspomnieniem kuszenia Jezusa przez szatana. Mateusz i Łukasz wydarzeniu temu nadają dużą wagę, opisują nawet w jaki sposób Jezus był kuszony. Należy podkreślić, że według Mateusza Jezus został przez Ducha Świętego wyprowadzony na pustynię, aby być kuszonym. Działalność zbawcza Jezusa miała rozpocząć się od sprzeciwu szatanowi, właśnie walka z szatanem będzie jedną z cech działalności Jezusa. W opisach kuszenia szatan ukazany jest jako osoba inteligentna, przebiegła, świadoma swojej potęgi i swojej władzy nad ludźmi, jednocześnie pyszna, żądająca dla siebie kultu równego Bogu.

Ewangeliści określają złego ducha różnymi imionami. W perykopie o kuszeniu Jezusa Mateusz trzykrotnie nazywa go diabłem, a na końcu

szatanem, Marek – szatanem, a Łukasz używa wyłącznie imienia „diabeł”. W dalszej części Ewangelii synoptycznych zły duch określany jest demone, Belzebubem, księciem demonów (Mk 3,22), szatanem (Mk 3,23), duchem nieczystym (Mk 3,30), diabłem (Łk 8,12) i Złym (Mt 13,19).

Jest znamienne, że w Ewangelii Marka pierwszym dziełem Jezusa dokonanym na oczach wybranych przez siebie uczniów jest oprócz nauczania w synagodze wypędzenie złego ducha z człowieka opętanego (Mk 1,23-28). Marek opisuje cztery egzorcyzmy Jezusa (1,23-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29). Mateusz i Łukasz mają po jednym egzorcyzmie mniej (Mateusz nie ma pierwszego, a Łukasz trzeciego).

Od chrztu Jezusa w Jordanie i kuszenia na pustyni złe duchy wiedziały, kim Jezus jest i w obecności Jezusa czuły się zagrożone, krzyczały, rzucały się albo oddawały Mu pokłon. We wspomnianej perykopie Markowej zły duch woła: *Czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić. Wiem, kto jesteś: Święty Boży* (Mk 1,24). Dwaj opętani w krainie Gadareńczyków krzyczą: *Czego chcesz od nas, <Jezusie>, Synu Boży? Przyszedłeś tu przed czasem dręczyć nas* (Mt 8,29). Marek w perykopie paralelnej pisze o jednym opętanym i wspomina, że opętany oddał pokłon Jezusowi: *Skoro z daleka ujrzał Jezusa, przybiegł, oddał Mu pokłon i zawołał wniebogłosy: Czego chcesz ode mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, nie dręcz mnie!* (Mk 5,7). W opowiadaniu o uwolnieniu opętanego epileptyka czytamy: *Na widok Jezusa duch zaraz począł szarpać chłopca, tak że upadł na ziemię i tarzał się z pianą na ustach* (Mk 9,20).

Najczęściej przypadki opętania opisywane przez ewangelistów łączą się z chorobą fizyczną. Mateusz w 12,22 pisze: *Wówczas przyprowadzono Mu opętanego, który był niewidomy i niemy. Uzdrowił go, tak że niemy mógł mówić i widzieć*. Opętany chłopiec uwolniony przez Jezusa tuż po przemienieniu na górze cierpiał na ataki przypominające epilepsję. Ojciec chłopca tak mówi do Jezusa: *Panie, zlituj się nad moim synem! Jest epileptykiem i bardzo cierpi; bo często wpada w ogień, a często w wodę. Przyprowadziłem go do Twych uczniów, lecz nie mogli go uzdrowić* (Mt 17,15-16). Można by sądzić, że rzeczywiście chodzi o chorobę, ale dalej Mateusz pisze: *Jezus rozkazał mu surowo, i zły duch opuścił go* (Mt 17,18). W jednym przypadku opisanym przez wszystkich trzech ewangelistów synoptycznych wpływ złego ducha doprowadził opętanego do szaleństwa. Marek tak pisze: *Ledwie wysiedli z łodzi, zaraz wybiegł Mu naprzeciw z grobów człowiek opętany przez ducha nieczystego. Mieszkał on stale w grobach i nawet łańcuchem nie mógł go już nikt związać. Często bowiem wiązano go w pęta i łańcuchy; ale łańcuchy kruszył, a pęta rozrywał, i nikt nie zdołał go poskromić. Wciąż dniem i nocą krzyczał, tłukł się kamienia-*

mi w grobach i po górach (Mk 5,2-5). Syrofenicjanka prosząc Jezusa o uwolnienie swojej córki mówi o dręczeniach przez złego ducha: *Ulituj się nademną, Panie, Synu Dawida! Moja córka jest ciężko dręczona przez złego ducha* (Mt 15,22b). Dodajmy, że Jezus uwalnia jej córkę na odległość. Jest to jedyny w Ewangeliach przypadek egzorcyzmów na odległość. Niekiedy zły duch przed opuszczeniem opętanego manifestuje swoją złość. W synagodze w Kafarnaum duch nieczysty „targał” człowiekiem i wyszedł z krzykiem (Mk 1,26).

Jezus poucza, że zły duch raz wyrzucony z człowieka, może do niego wrócić: *Gdy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku, ale nie znajduje. Wtedy mówi: „Wrócę do swego domu, skąd wyszedłem”; a przyszedłszy zastaje go niezajętym, wymiecionym i przyozdobionym. Wtedy idzie i bierze z sobą siedmiu innych duchów, złośliwszych niż on sam; wchodzi i mieszka tam. I staje się późniejszy stan owego człowieka gorszy, niż był poprzedni* (Mt 12, 43-45). Z tego pouczenia wynika też, że duchy złe różnią się między sobą złością i mocą.

Podstępność i przebiegłość szatana objawia się w sposobie kuszenia Jezusa na pustyni: szatan namawia Jezusa do czynu – wydaje się dobrego – aby przemienił kamienie w chleb, bo jest głodny. Takiej przemiany mógłby dokonać dla tych, którzy też odczuwają głód. Szatan posługuje się nawet tekstem Pisma Świętego. Oczywiście jego interpretacja Pisma jest fałszywa – i Jezus mu to wykazuje. Warto dodać, że złe duchy potrafią też odwoływać się do Boga. W scenie egzorcyzmów opętanego w kraju Gerazeńczyków zły duch zwraca się do Jezusa w słowach: *Czego chcesz ode mnie Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, nie dręcz mnie* (Mk 5,7).

Wypędzanie złych duchów jest według Jezusa znakiem nadejścia królestwa Bożego. Jezus mówi faryzeuszom zarzucającym Mu współpracę z Belzebubem: *Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do Was królestwo Boże* (Mt 12,28). Jezus wybierając Apostołów i określając ich zadania ściśle łączy głoszenie nadejścia królestwa niebieskiego z uzdrawianiem i wyrzucaniem złych duchów: *Wtedy przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów i udzielił im władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszystkie słabości* (Mt 10,1); *Idźcie i głoscie: „Bliskie już jest królestwo niebieskie”. Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy!* (Mt 10,7-8).

Władzę wypędzania złych duchów posiadało także wysłanych przez Jezusa na misję galilejską siedemdziesięciu dwóch uczniów. Po powrocie z misji z radością opowiadają Jezusowi: *Panie, przez wzgląd na Twoje imię, nawet złe duchy nam się poddają* (Łk 10,17).

Według Marka i Łukasza złe duchy wypędzał też w imię Jezusa ktoś, kto nie był Jego uczniem (Patrz Mk 9,38-41; Łk 9,49-50).

W Ewangelii Marka Jezus przed swoim wniebowstąpieniem nie tylko nakazuje apostołom głosić Ewangelię i udzielać chrztu, ale także zapewnia: *Tym zaś, którzy uwierzą, takie znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać[...]* (Mk 16,17). A zatem wypędzanie złych duchów ma być znakiem królestwa Bożego również po wniebowstąpieniu Jezusa, a władza egzorcyzmowania wiąże się z samym przyjęciem Jezusa jako Zbawiciela. Biorąc pod uwagę potęgę złego ducha i jego nienawiść do człowieka powstaje problem, czy egzorcyzmy nie stanowią zagrożenia dla człowieka, który się ich podejmuje. Otóż Jezus w powyższym tekście Markowym uspakaja nas, że nie należy się obawiać: *Tym zaś, którzy uwierzą, takie znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą; węże brać będą do rąk, i jeśli by co zatrute go wypili, nie będzie im szkodzić* (Mk 16,17-18). Jeszcze wyraźniej Jezus mówi na ten temat w Ewangelii Łukasza, w perykopie o powrocie siedemdziesięciu dwóch z misji galilejskiej: *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica. Oto dałem wam władzę stapania po węzach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi* (Łk 10,18-19).

Działalność złego ducha według Ewangelii synoptycznych nie ogranicza się tylko do dręczenia człowieka. W przypowieści o siewcy zły duch przedstawiony jest jako nieprzyjaciel Jezusa, który stara się, aby Ewangelia nie wydała owoców w ludzkim sercu. Jezus przyrównuje go do ptaka porywającego ziarno, czyli Słowo Boże (Mk 4,7).

Starotestamentalny obraz szatana – oskarżyciela pojawia się w Ewangelii Łukasza, w opowiadaniu o Ostatniej Wieczerzy. Jezus mówi Szymonowi: *Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiał jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci* (Łk 22,31-32). Co oznacza tutaj „presiać”? Niewątpliwie „wypróbować”, ujawnić wszystkie słabości, aby móc oskarżyć przed Bogiem.

Łukasz w Dziejach Apostolskich wspomina opętania, ale nie koncentruje się na dręczeniach przez złego ducha i egzorcyzmach. W opowiadaniu o Ananiaszu i Safirze zły duch doprowadza do kłamstwa: małżeństwo to okłamuje Apostoła Piotra odnośnie kwoty uzyskanej ze sprzedaży posiadłości. Piotr oświecony przez Ducha Świętego poznaje prawdę. *Ananiaszu – powiedział Piotr – dlaczego szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś Duchowi Świętemu i odłożyłeś sobie część zapłaty za ziemię?* (Dz 5,3).

W Dziejach Apostolskich mamy dwa opowiadania o walce złego ducha z ewangelizacją. W pierwszym opowiadaniu mowa jest o tym, jak

falszywy prorok żydowski Bar-Jezus przeciwstawia się Pawłowi i Barnabie i nie chce dopuścić do przyjęcia chrześcijaństwa przez prokonsula Cypru Sergiusza Pawła. Apostoł Paweł nazywa go „synem diabelskim” (Dz 13,6-12). Treścią drugiego opowiadania są wydarzenia w Filipii związane z dziewczyną opętaną przez ducha wróżby. Biegła ona za Pawłem i Barnabą wołając, że są oni sługami Boga i głoszą drogę zbawienia (Dz 16,16-18). Apostoł Paweł wyrzuca złego ducha z dziewczyny. Zwróćmy uwagę, że zły duch, aby zaszkodzić dziełu ewangelizacji, głosi prawdę, ale w konsekwencji doprowadza do uwięzienia Pawła i Barnaby.

3. Listy

Św. Paweł Apostoł na określenie złego ducha używa terminów: szatan, diabeł, demon, zły (Ef 6,16), kusiciel (1 Tes 3,5) oraz bóg tego świata (2 Kor 4,4). Według Apostoła Bóg już uwolnił nas spod władzy szatana; por. 1 Kol 1,13: *On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna* – ale walka Jezusa z szatanem nie jest skończona, będzie się ona toczyć aż do ponownego przyjścia Jezusa na świat i zmartwychwstania ciał. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisze: *I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie jego przyjścia. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc* (15,22-24). Szatan nie chce dopuścić do szerzenia się Ewangelii oraz przeszkadza Pawłowi w odwiedzaniu gmin. W Pierwszym Liście do Tesaloniczan Apostoł usprawiedliwia się: *Dlatego chcieliśmy przybyć do was, zwłaszcza ja, Paweł, jeden raz i drugi, ale przeszkodził nam szatan* (2,18). Apostoł jest świadomy niebezpieczeństwa ze strony szatana grożącego narwóconym na chrześcijaństwo. W tym samym liście, nieco dalej, pisze on: *Dlatego nie mogąc tego dłużej znosić, posłałem [go], aby zbadać wiarę waszą, czy przypadkiem nie zwiódł was kusiciel i czy trud nasz nie okazał się daremny* (1 Tes 3,5). Nieporozumienia i zamieszanie, jakie powstały w gminie koryntkiej, Paweł przypisuje szatanowi. W Drugim Liście do Koryntian zapewnia on członków tej gminy: *Co bowiem wybaczyłem, o ile coś wybaczyłem, uczyniłem to dla was wobec Chrystusa, ażeby nie zwiódł nas szatan, którego knowania dobrze są nam znane* (2,11). Szatan w swojej walce z Jezusem i Kościołem może posłużyć się ludźmi, którzy mają na ustach Boga i Ewangelię, może przeobrazić się w uosobienie pobożności. O takim pod-

stępny działaniu szatana Paweł pisze w rozdziale jedenastym Drugiego Listu do Koryntian: *Ci fałszywi apostołowie to podstępni działacze, udający apostołów Chrystusa. I nic dziwnego. Sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości. Nic przeto wielkiego, że i jego słudzy podszywają się pod sprawiedliwość. Ale skończą według swoich uczynków* (11,13-15). Lenistwo, wtrącanie się w nie swoje sprawy, gadulstwo, plotkarstwo, którym ulegają niektóre młode wdowy w gminach, to według Apostoła zejście na drogę szatana (1 Tym 5,15). Św. Paweł jest przekonany, że odrzucanie prawdy o zbawieniu przez konkretnego człowieka wiąże się z wpływem diabła, który go zwodzi i trzyma jakby w sidłach. Dlatego Paweł zachęca pasterzy gmin, aby nie tracili cierpliwości wobec przeciwników Ewangelii: *[Sługa Pana] powinien z łagodnością pouczać wrogo usposobionych, bo może Bóg da im kiedyś nawrócenie do poznania prawdy i może oprzytomnieją i wyrwą się z sidła diabła, żywcem schwytani przez niego, zdani na wolę tamtego* (2 Tym 2,25-26). Mamy tutaj także ważną myśl, godną podkreślenia, mianowicie o zniewoleniu przez diabła. Człowiek zniewolony znajduje się jakby w sidłach diabła i nie jest wolny w swoim działaniu.

Według św. Pawła narażamy się na atak diabła popełniając grzech. Chrześcijan w Efezie Apostoł poucza: *Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami. Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce! Ani nie dawajcie miejsca diabłu! Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść[...]. Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa[...]* (Ef 4,25-29).

Apostoł przypomina Efezjanom, że wierzący w Chrystusa będzie nieustannie narażony na ataki złego ducha, dlatego powinien być „mocny w Panu”: *W końcu bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczymy bowiem walki przeciw ciału i krwi, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich* (Ef 6,10-12).

Według św. Pawła drugie przyjście Jezusa Chrystusa poprzedzi „odstępstwo” i objawienie się „człowieka grzechu” (2 Tes 2,3). Będzie to czas wielkiej aktywności złego ducha. Apostoł tak pisze: *Pojawieniu się jego [tzn. „człowieka grzechu”] towarzyszyć będzie działanie szatana, z całą mocą, wśród znaków i fałszywych cudów, [działanie] z wszelkim zwodzeniem ku nieprawości tych, którzy giną, ponieważ nie przyjęli miłości prawdy, aby dostąpić zbawienia. Dlatego Bóg dopuszcza działanie na nich oszustwa, tak iż uwierzą kłamstwu, aby byli osądzeni wszyscy, którzy nie uwierzyli*

prawdzie, ale upodobali sobie nieprawość (2 Tes 2, 9-12). Zwróćmy uwagę na to, jak Apostoł tłumaczy skuteczność działania szatana: pisze on, że Bóg dopuszcza działanie szatana, aby ci, którzy „upodobali sobie nieprawość” zostali osądzeni.

Według Pawła szatan przez dręczenie człowieka, który wpadł w jego sidła przez grzech, może przyczynić się do jego opamiętania i nawrócenia. W Pierwszym Liście do Tymoteusza Apostoł pisze, że oddał szatanowi pewne osoby: *Niektórzy odrzuciwszy je [tzn. wiarę i dobre sumienie] ulegli rozbiciu w wierze; do nich należy Hymenajos i Aleksander, których przekazałem szatanowi, ażeby się oduczyli bluźnić* (1,19-20). W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł poleca, aby sprawcę wielkiego zgorszenia w gminie wydać szatanowi: *Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa* (5,4-5). „Zatracenie ciała” może tutaj oznaczać jakieś szkody materialne, a nawet chorobę.

Demonia wspominają także w swoich listach Apostołowie: św. Jakub, św. Piotr i św. Juda. Św. Jakub w bardzo ostrych słowach wyrzuca czytelnikom listu uleganie złym żądzom i zazdrości, które prowadzą do walk i kłótni. Przypomina też, że „przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem” (4,4). Wreszcie upomina: *Bądźcie więc poddani Bogu, przeciwstawiajcie się natomiast diabłu, a ucieknie od was* (Jak 4,7).

Apostoł Piotr kończąc swój Pierwszy List wzywa wiernych do czujności: *Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik was, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawcie się jemu!* (1 P 4,8-9). W Drugim Liście św. Piotr pisze o aniołach, którzy zgrzeszyli i oczekują na sąd: *Jeżeli bowiem Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuszczył, ale wydał [ich] do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd[...]* (2,4). Tymi aniołami są złe duchy. Mamy więc tutaj wyraźną naukę o tym, że złe duchy były stworzone jako dobre, później przez grzech stały się duchami złymi.

Apostoł Juda pisze, że Bóg ukarał aniołów, „którzy nie zachowali swojej godności”: *Pragnę zaś, żebyście przypomnieli sobie, choć raz na zawsze wiecie już wszystko, że Pan, który wybawił naród z Egiptu, następnie wytracił tych, którzy nie uwierzyli; i aniołów, tych, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie, spętanych wiekiestymi więzami zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia[...]* (Jud w. 6). Nieco dalej Juda wspomina jakąś rozprawę archaniola Michała z diabłem; por Jud w. 9.

4. Pisma Janowe

W przeciwieństwie do synoptyków Jan Ewangelista nie wspomina w swojej Ewangelii egzorcyzmów dokonywanych przez Jezusa, ale to nie znaczy, że pomija zupełnie temat złego ducha, przeciwnie, w samej Ewangelii mówi o złym duchu aż 14 razy. Ponadto Jan wspomina złego ducha 7 razy w Pierwszym Liście i 27 razy w Apokalipsie. Określa go sześcioma terminami: „diablos”, „satanas”, „daimonion”, „ho poneros” (Zły), „Smok” i „Wąż” (te dwa ostatnie terminy spotykamy dopiero od rozdziału dwunastego).

Po raz pierwszy w Ewangelii Jana o działalności złego ducha czytamy w Prologu:

*a światłość w ciemności świeci
i ciemność jej nie ogarnęła* (J 1,5).

„Ciemność” to królestwo złego ducha. W dialogu z Nikodemem Jezus nazywa ciemnością zło, z którym identyfikują się ludzie czyniący nieprawość (por. J 3,19). Termin „diablos” występuje po raz pierwszy w Ewangelii Jana w perykopie o chlebie życia. Jezus nazywa nim jednego z dwunastu: Judasza (por. J 6,70).

Po przemówieniu w czasie Święta Namiotów Żydzi zarzucają Jezusowi, że jest opętany przez złego ducha (por. J 7,20), natomiast Jezus zarzuca im, że mają diabła za ojca, ponieważ nie chcą słuchać jego nauki, a nawet chcą Go zabić (por. J 8,44). W przemówieniu tym Jezus tak charakteryzuje diabła: *Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa* (J 8, 44b). Żydzi ponownie zarzucają Jezusowi, że jest opętany: *Odpowiedzieli Mu Żydzi: «Czyż nie słusznie mówimy, że jesteś Samarytaniem i jesteś opętany przez złego ducha?»* (J 8,48). Zarzut opętania Jezusa znajdujemy także w związku z następną mową Jezusa, w kontekście przypowieści o dobrym pasterzu i zapowiedzi zmartwychwstania Jezusa: *Wielu spośród nich mówiło: «On jest opętany przez złego ducha i odchodzi od zmysłów. Czemu Go słuchacie?» Inni mówili: «To nie są słowa opętanego. Czyż zły duch może otworzyć oczy niewidomym?»* (J 10,20-21).

Po uroczystym wjeździe do Jerozolimy Jezus mówi o nadejściu sądu nad złym duchem: *Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony* (12,31). W powyższym kontekście Jezus mówi też o niebezpieczeństwie ciemności: *Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła* (J 12,35).

W opisie Ostatniej Wieczerzy znajduje się wzmianka o tym, że w Judasza wszedł szatan: *Umoczywszy więc kawałek [chleba], wziął i po-*

dał Judaszowi, synowi Szymona Iskarioty. A po spożyciu kawałka [chleba] wszedł w niego szatan[...] (J 13,26b-27). Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus nazywa złego ducha „władcą tego świata”: *Już nie będę z wami wiele mówił, nadchodzi bowiem władca tego świata. Nie ma on jednak nic swego we Mnie (14,30). On zaś gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie[...] (w. 11) wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony (J 16, 8-11).*

W Modlitwie Arcykapłańskiej Jezus zwraca się do Ojca tymi słowami: *Nie proszą, abys ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego (17,15).*

Jan w swojej Ewangelii rozwija temat demona głębiej niż synoptycy, nie zatrzymuje się na poszczególnych spektakularnych epizodach walki Jezusa z nim, lecz zwraca uwagę na skierowaną przeciwko Bogu i Jezusowi działalność demona w świecie, w ludziach, którzy przeciwstawiają się prawdzie oraz ostrzega przed niebezpieczeństwem z jego strony. W Prologu do Ewangelii Jan Słowu Wcielonemu, które porównuje do światła koniecznego do życia, przeciwstawia demona, którego nazywa ciemnością. Demon nie zachowuje się biernie wobec Słowa Wcielonego, ale stara się Je zniszczyć. Nienawiść do Jezusa ma swoje źródło w odrzuceniu prawdy. Jezus mówi, że „prawdy w nim nie ma” oraz że jest kłamcą i „ojcem kłamstwa”. A właśnie Jezus przyszedł po to na świat, aby dać świadectwo prawdzie; por. J 18,37. Demon pragnie zabić Jezusa, ponieważ jest „zabójcą od początku”. Według Jana pierwsze zabójstwo, o którym mówi Biblia, jest dziełem diabła – „Kain pochodził od Złego”. Zabójca „od początku”, przez którego śmierć przysłała na świat, musiał skierować swoją nienawiść ku Jezusowi, przez Jezusa bowiem człowiek miał otrzymać życie i to w obfitości; por. słowa Jezusa: *Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości (J 10,10).* Wreszcie diabeł stał się przeciwnikiem Jezusa, ponieważ Jezus przyszedł uwolnić człowieka od grzechu; por. słowa Jana Chrzciciela: *Oto Baranek Boży, który przyszedł zglądzić grzech świata (J 1,29).*

W Ewangelii św. Jana demon ukazany jest jako osoba: jest „zabójcą od początku” i „ojcem kłamstwa” (por. J 8,44b). Tego stwierdzenia „od początku” nie należy jednak rozumieć, iż został stworzony jako zły, Jezus bowiem mówi o nim na innym miejscu, że *w prawdzie nie wytrwał (J 8, 44b)*, z czego można wnioskować, że początkowo żył „w prawdzie”, a więc był aniołem dobrym. Diabeł według Ewangelii Jana jest przeciwieństwem Słowa Wcielonego i nie posiada żadnej pozytywnej cechy w sensie moralnym: o ile Jezus jest „światłością”, demon jest „ciemnością”. Jezus mówi Apostołom o demonie, że *Nie ma on jednak nic swego we Mnie (J 14,30).*

Według Jezusa demon w sposób istotny może wpływać na ludzi. Wpływ diabła przejawia się między innymi w odrzuceniu nauki Jezusa. Jezus zarzuca swoim przeciwnikom: *Dlaczego nie rozumiecie mowy mojej? Bo nie możecie słuchać mojej nauki. Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa (J 8,43-44).* Według Jezusa wpływ diabła na ludzi, na grupy społeczne, struktury społeczne, na świat, jest potężny. Dlatego Jezus nazywa diabła „władcą tego świata” (por. J 12,31). W Ewangelii Jana, podobnie jak w Ewangeliach synoptycznych, mowa jest o opętaniu. Przeciwnicy Jezusa nazywają Go opętanym, ponieważ Jego naukę o swojej równości z Ojcem uważają za bluźnierstwo; por. J 8,48. W opisie Ostatniej Wieczerzy Jan zdradę Judasza przypisuje działalności złego ducha: *W czasie wieczerzy, gdy diabeł już nakłonił serce Judasza Iskarioty, syna Szymona, aby Go wydać[...] (J 13,2).*

W pierwszym Liście św. Jan dwukrotnie pisze o zwycięstwie wierzących w Chrystusa nad „Złym”: *Piszę do was, młodzi, że zwyciężyliście Złego (1 J 2,13b); [...]napisałem do was, młodzi, że jesteście mocni i że nauka Boża trwa w was, i zwyciężyliście Złego (1 J 2,14b).* Przestrzegając przed grzechem św. Jan pisze: *Kto grzeszy, jest dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku. Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła (1 J 3,8); Dzięki temu można rozpoznać dzieci Boga i dzieci diabła: każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga, jak i ten, kto nie miłuje swego brata. Taka bowiem jest wola Boża, którą objawiono nam od początku, abysmy się wzajemnie miłowali. Nie tak, jak Kain, który pochodził od Złego i zabił swego brata (1 J 3, 10-12).* W zakończeniu pierwszego Listu św. Jan jeszcze raz ostrzega przed działalnością „Złego”: *Wiemy, że każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie dotyka. Wiemy, że jesteśmy z Boga, cały zaś świat leży w mocy Złego (1 J 5,18-19).* Należy podkreślić ostatnie zdanie. Apostoł jest przekonany o wielkim wpływie, jaki szatan wywiera na świat. W czym się on objawia? W grzechu, o którym pisze w poprzednim zdaniu i który tak ostro potępia w całym liście.

Według Jana działalność Jezusa i Jego misja uderzała ostatecznie w złego ducha i taki był między innymi cel przyjscia na świat Syna Bożego: *Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła (1 J 3,8).*

W Apokalipsie zły duch wspomniany jest pod różnymi imionami i symbolami. Jezus przełożonemu Kościoła w Smyrnie objawia: *Oto diabeł ma niektórych spośród was wtrącić do więzienia, abyście próbie zostali*

poddani, a znosić będziecie ucisk przez dziesięć dni. Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia (Ap 2,10). Przełożonemu Kościoła w Pergamonie Jezus przesyła następujące słowo: *Wiem, gdzie mieszkasz: tam, gdzie jest tron szatana, a trzymasz się mego imienia i wiary mojej się nie zaparłeś, nawet we dni Antypasa, wiernego świadka mojego, który został zabity u was, tam gdzie mieszka szatan* (Ap 2,13). Kościół w Tiatyrze Jezus wzywa do odrzucenia fałszywej doktryny nazwanej „głębinami szatana”: *Wam zaś, pozostałym w Tiatyrze, mówię, wszystkim, co tej nauki nie mają, tym, co – jak mówią – nie poznali „głębin szatana”; nie nakładam na was nowego brzemienia, to jednak, co macie, zatrzymajcie, aż przyjdę* (Ap 2,24-25). Przełożonemu Kościoła w Filadelfii Jezus mówi: *Oto Ja ci daję [ludzi] z synagogi szatana, spośród tych, którzy mówią o sobie, że są Żydami – a nie są nimi, lecz kłamią. Oto sprawię, iż przyjdą i padną na twarz przed twoimi stopami, a poznają, że Ja cię umiłowałem* (Ap 3,9). W wizji trąb złe duchy przedstawione są jako niezwykła szarańcza: *A z dymu wyszła szarańcza na ziemię, i dano jej moc, jaką mają ziemskie skorpiony. I powiedziano jej, by nie czyniła szkody trawie na ziemi ani żadnej zieleni, ani żadnemu drzewu, lecz tylko ludziom, którzy nie mają pieczęci Boga na czołach* (Ap 9,3-4); *Mają nad sobą króla – anioła Czełuści; imię jego po hebrajsku ABADDON, a w greckim języku ma imię APOLLYON* (Ap 9,11). W tejże wizji są one przedstawione także jako niszczycielska konnica: *I zostali uwolnieni czterej aniołowie, gotowi na godzinę, dzień, miesiąc i rok, by pozabijać trzecią część ludzi. A liczba wojsk – konnicy: dwie miriady miriad – posłyszałem ich liczbę* (Ap 9,15-16). Diabelska konnica zniszczyła jedną trzecią część ludzi, ale to nie doprowadziło do nawrócenia wszystkich pozostałych, nieco dalej czytamy: *A pozostali ludzie, nie zabici przez te plagi, nie odwrócili się od dzieł swoich rąk, tak by nie wielbić demonów ani bożków złotych, srebrnych, spiżowych, kamiennych, drewnianych, które nie mogą ni widzieć, ni słyszeć, ni chodzić. Ani się nie odwrócili od swoich zabójstw, swych czarów, swego nierządu i swych kradzieży* (Ap 9,20-21). W wizji o dwóch Świadcach mowa jest o wojnie mocy piekielnych z dwoma Świadcami: *A gdy dopełnią swojego świadectwa, Bestia, która wychodzi z Czełuści, wyda im wojnę, zwycięży ich i zabije* (Ap 11,7). W obrazie Niewiasty i Smoka również ukazana jest wojna złego ducha tym razem z Niewiastą, która jest symbolem Maryi oraz Kościoła: *I inny znak ukazał się na niebie: Oto wielki Smok barwy ognia, mający siedem głów i dziesięć rogów[...]* (Ap 12,3). Do walki ze Smokiem stanął Michał i jego aniołowie: *I nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie prze-*

mógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie (Ap 12,7-9). W następnym wierszu diabeł został nazwany „oskarżycielem”: *I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie: «Teraz nastąpi zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym* (Ap 12,10). Klęska diabła napelnia radością mieszkańców nieba, ale diabeł nie zostaje całkowicie pokonany, teraz podejmuje walkę z mieszkańcami ziemi: *Dlatego radujcie się, niebioso i ich mieszkańcy! Biada ziemi i biada morzu – bo zstąpił do was diabeł, palając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu». A kiedy ujrzał Smok, że został strącony na ziemię, począł ścigać niewiastę, która porodziła Mężczyznę. I dano niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, by na pustynię leciała na swoje miejsce, gdzie jest żywiona przez czas i czasy, i połowę czasu, z dala od Węża... I rozgniewał się Smok na Niewiastę, i odszedł rozpocząć walkę z resztą jej potomstwa, z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa. I stanął na piasku [nad brzegiem] morza* (Ap 12,12-18). Walkę Smoka z Kościołem Jan przedstawia w następnej wizji jako walkę z „Bestią wychodzącą z morza”. Bestia działała mocą Smoka: *A Smok dał jej swą moc, swój tron i wielką władzę* (Ap 13,2b). Bestia zadziwiła świat i ludzi „pokłon oddali Smokowi” (Ap 13,4). Później pojawiła się inna Bestia, która mówiła jak Smok i czyniła wielkie znaki (por. Ap 13,13). Na poddanych Smokowi przychodzą jednak plagi. Po szóstej pladze z paszczy Smoka, i z paszczy Bestii, i z ust Fałszywego Proroka wychodzą „trzy duchy nieczyste jakby ropuchy: a są to duchy czyniące znaki – demony” (por. Ap 16,12-14). Następnie Jan widzi wielką Nierządnicę – Babilon siedzącą na Bestii i dowiaduje się o jej upadku (por. Ap 17,1-19,2). Upadły Babilon stał się siedliskiem demonów: *«Upadł, upadł Babilon – stolica. I stała się siedliskiem demonów» i kryjówką wszelkiego ducha nieczystego* (Ap 18,2b). Bestia i Fałszywy Prorok zostają pochyceni i wrzuceni do ognistego jeziora (por. Ap 19,20), również Smok, czyli „Wąż starodawny” albo „diabeł” i „szatan” został przez posłanego przez Boga anioła wtrącony do Czełuści na tysiąc lat (por. Ap 20,1-3). Po tysiącu latach szatan ma być na krótki czas uwolniony (por. Ap. 20,3b.8), wtedy dojdzie do walki szatana i jego poddanych z „obozem świętych”. Klęskę szatana Jan tak przedstawia:

*Wyszli oni na powierzchnię ziemi
i otoczyli obóz świętych i miasto umiłowane;
a zstąpił ogień od Boga z nieba*

*i pochłonął ich.
A diabła, który ich zwodzi,
wrzucono do jeziora ognia i siarki,
tam gdzie Bestia i Falszywy Prorok.
I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na
wieki wieków (Ap 20,9-10).*

Jak widzimy Jan dużo miejsca w Apokalipsie poświęca walce Boga i Kościoła ze złym duchem. Z wizji, jakie tam przedstawia wynika, że walka ze złym duchem będzie towarzyszyła Kościołowi aż do czasu Sądu Ostatecznego, będzie ona bardzo ciężka, wielu ludzi zostanie przez złego ducha zwiedzionych fałszywymi znakami.

Zakończenie

Stwierdzamy, że zarówno autorzy Starego, jak i Nowego Testamentu wierzą w istnienie złego ducha i w jego wpływ na człowieka. Wpływ ten jest destrukcyjny, zły duch stara się pociągnąć człowieka do zła, oddzielić od Boga i poddać swojej woli. Według ST źródłem wszelkiego zła na świecie jest właśnie zły duch. Nauka o złym duchu została jeszcze bardziej rozwinięta w pismach NT. W ewangelicznych opowiadaniach o kuszeniu Jezusa szatan jest przedstawiony jako osoba bardzo inteligentna, posiadająca wielką moc i żądna czci równej Bogu. Szatan chciał narzucić Jezusowi swój plan działania. Jezus odrzuca pokusy szatana. Według Ewangelii synoptycznych walka z szatanem jest obok głoszenia dobrej nowiny i uzdrawiania istotną cechą działalności Jezusa. Jezus wyrzuca złe duchy z opętanych, nakazuje to samo czynić Apostołom i uczniom oraz zapowiada, że władzę nad złymi duchami będą posiadali wszyscy wierzący. Egzorcyzmy były i będą według Jezusa znakiem przyścia królestwa niebieskiego. Jezus zapewnia, że nie należy się bać wypędzania złych duchów. Działalność złego ducha bardzo często wspomina w swoich listach św. Paweł Apostoł. Uważa on, że przeszkody w głoszeniu Ewangelii, zamieszanie w gminach, odrzucanie przez ludzi Słowa Bożego są wynikiem podstępów szatana. Według Apostoła chrześcijanin przyłączając się do Jezusa musi być gotowy do walki z istotami duchowymi: Zwierchnościami, Władzami i rządcami świata ciemności. Do czujności w walce z diabłem wzywają w swoich listach Apostołowie Jakub i Piotr. Równie często działalność demona wspomniana jest w pismach św. Jana Apostoła. W jego Ewangelii Jezus nazywa szatana „ojcem kłamstwa” i ze względu na wpływ, jaki wywiera na świat – „władcą tego świata”.

W Pierwszym Liście Jan pisze, że celem przyścia Syna Bożego na świat było właśnie zniszczenie dzieła diabła. W Apokalipsie od rozdziału dwunastego Jan ukazuje walkę Boga i Kościoła z szatanem, która skończy się dopiero z chwilą Sądu Ostatecznego. Walka ta będzie zawierała dramatyczne epizody, będą ofiary po stronie „świętych”, szatan poprzez niezwykle znaki będzie zwodził świat, będzie posługiwał się wielką mocą, ale ostateczne zwycięstwo przypadnie Barankowi, czyli Jezusowi i Jego Kościołowi.

Summary

Authors of the OT assumed the existence of the demons. They show them as creatures competing with the God and trying to conduct man to the evil, but they define neither their nature nor their relation to the God. Reflections of the Authors of the OT head toward discovering the source of all evil in the demons. In the Book of Wisdom, which was written in the first century before Christ, we can read: *But by the envy of the devil, death entered the world* (Wis 2,24). The NT gives the more developed teaching about the demons. In the Gospel narratives about the temptation of Jesus the Satan is shown as a very intelligent person who possesses big power and lusts for idolatry. According to the Synoptical Gospels the fight against the Satan is the essential characteristic of the Jesus' activity similarly to the preaching of Good News and healing of sick people. Jesus gets the demons out the demoniacs, He orders Apostles to do the same and announces, that all believers will possess power over the demons. According to Jesus exorcisms will be the signs of the forthcoming reign of God. The activity of the devil is mentioned by saint Paul Apostle in his letters. He thinks that the obstacles in the preaching of the Gospel, confusions in communities and rejection of the Word of God are the result of the Satan's ruse. The Apostles Peter and Jacob call on believers to be vigilant in the battle against the devil. The activity of the demons is also mentioned very often in the works of saint John. In his Gospel Jesus calls Satan "the father of lies" and because of the influence that he exerts on the world – "the world's prince". In the First Letter John Apostle writes that the aim of Jesus' coming to the earth was the destruction of the devils' works. From the chapter twelve in the Revelation on John shows the battle of the God and Church against the Satan. This battle will be finished on the day of the Last Judgment. The battle will not be free from dramatic episodes, there will be victims on the part of the "saints", the Satan will delude the world by means of the signs, but Jesus and His Church will achieve the final victory.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

Wzajemna relacja człowieka i świata w teologii doby ekologii

1. Ekologia w teologii

Żyjemy od dłuższego już czasu w cywilizacji cechującej się szczególną wrażliwością wobec szeroko rozumianego środowiska. Słowo „ekologia” stało się zaś elementem naszego codziennego języka. Związane jest ono z całością problematyki zajmującej się z jednej strony wykorzystywaniem i powolną destrukcją naszej planety poprzez działalność człowieka, a z drugiej z możliwością jej ratowania i coraz bardziej racjonalnego korzystania z jej zasobów. Myślenie ekologiczne wyznacza dzisiaj kierunek wielu decyzji i programów tak w skali społecznej i politycznej, jak i staje się częścią świadomości pojedynczych ludzi. Można też powiedzieć, że na wielu płaszczyznach ekologia stała się w ostatnim czasie modna.¹

Myśl ekologiczna bierze swój początek z rozwoju naukowo-technicznego minionego stulecia, który doprowadził do nowej, nie istniejącej wcześniej świadomości związanej z możliwością ukierunkowywania przez człowieka swojego rozwoju jak i ogromnego wpływu człowieka na los całego świata. Rozwój wyposażył w pewnym momencie człowieka w możliwości i jednocześnie w odpowiedzialność, której wcześniej nie posiadał. Człowiek stał się „ekologicznie dominujący”. Rosnąca dominacja człowieka, a jednocześnie rosnąca degradacja środowiska domagały się konkretnej odpowiedzi. Na płaszczyźnie wielu dyscyplin naukowych oznacza to nowe lub odnowione spojrzenie tak na człowieka, jak i na świat, w którym on żyje.

¹ Por. S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999, s. 7.

Nie tylko kwestia mody i podjęcia „politycznie poprawnej” tematyki, choć i tych czynników nie można negować, skłoniły także teologię do ponownego przemyślenia wzajemnej relacji człowieka i świata. „Ponownego” dlatego, że dla myśli chrześcijańskiej nie jest to zagadnienie całkowicie nowe. Temat zarówno człowieka jak i świata jest głęboko zakorzeniony w tradycji biblijnej; znalazł także swoją szeroką kontynuację w rozważaniach poszczególnych epok historii chrześcijaństwa. Intensywna obecność tematyki ekologicznej w teologii ma miejsce od początku lat osiemdziesiątych do dnia dzisiejszego.

2. Kontekst „współwiny”

Teologia nie podjęła tematu ekologii w oderwaniu od całości myśli związanej z zagadnieniem. Stało się tak m. in. dlatego, że myśl chrześcijańska jest niekiedy uznawana jako współwinną obecnego stanu rzeczy, jeżeli chodzi o degradację środowiska naturalnego. W ten sposób chrześcijaństwo podjęło temat ekologii częściowo wywołane do odpowiedzi.

Płaszczyzną, która jednoczy dużą część współczesnej myśli związanej z refleksją nad relacją człowiek-świat, jest krytyka pozycji, która traktuje świat jako pewien zasobnik dóbr, w wolny i nieograniczony sposób wykorzystywanych przez człowieka w celu uzyskania lub polepszenia stanu jego dobrobytu. Jest to krytyka stanowiska, które często jest określane jako silny antropocentryzm. Ta właśnie postawa jest często wskazywana jako przykład podejścia niewrażliwego i pozbawionego jakichkolwiek kryteriów w odniesieniu do przyrody ożywionej i świata nieożywionego. Podejście to jest rozpoznawane jako przyczyna ekologicznych problemów we współczesnym świecie.

Według szeregu autorów postawa taka wpływa bezpośrednio z pryncypiów tworzących cywilizację Zachodu. Miałaby ona być efektem chrześcijańskiego ujęcia relacji człowieka i środowiska, w którym on żyje oraz rozumienia świata charakterystycznego dla myśli kartezjańskiej. Chrześcijaństwo widziane jest w tym kontekście niekiedy jako determinujące postawę skrajnego antropocentryzmu. Posiadałby on swoje korzenie przede wszystkim w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju, gdzie ma swoje źródło, nie posiadająca precedensu, swoista „sekularyzacja” świata. Świat jest tam przedmiotem stworzenia; nie pozostawiono mu niczego z jego boskości, charakterystycznej dla pozabiblijnych opisów powstania świata i człowieka. Człowiek zaś miałby się stać niepodzielnym władcą nad tak

rozumianych stworzeniem. Takie rozumienie relacji świat-człowiek miałyby zostać także przejęte przez chrześcijaństwo.

Wzmocnienie tak rozumianego stosunku człowieka i świata nastąpiło w czasach nowożytnych. Nauka okresu nowożytnego podjęła poglądy Kartezjusza związane z oddzieleniem wymiaru myśli, a więc człowieka i świata zewnętrznego, czyli środowiska. Takie ujęcie jest często spostrzegane jako redukcja zewnętrznego świata człowieka do swoistego zespołu automatów, które podlegają badaniu i wykorzystaniu. Oba sposoby widzenia, dla wielu, cechuje skrajnie zdesakralizowany stosunek do świata zredukowanego do prostego przedmiotu, pozostającego do dyspozycji w zależności od potrzeb człowieka.²

3. Odpowiedź chrześcijańska – ku antropocentryzmowi biblijnemu

Z pewnością chrześcijańska wizja relacji człowieka i świata nie jawi się tak jednoznacznie, jak prezentują to niektórzy przedstawiciele myśli ekologicznej. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że droga do przekonania o absolutnym panowaniu człowieka nad światem jest w myśli zachodniej stopniowa. Na pewno nie można cofnąć się tutaj dalej niż do epoki renesansu, gdy rodziła się myśl nowożytna. To dopiero Odrodzenie doszło do przekonania, że ze strony człowieka mamy do czynienia ze swoistym *dominium terrae*. „Odkryto” wówczas ponownie tematy związane z biblijnym opowiadaniem o stworzeniu. Dopiero od tego momentu z intensywnością nieznaną epokom poprzednim zaczyna się podkreślać wielkość i niezależność człowieka. Jednak zmiana zasadnicza ma miejsce jeszcze później, bo w XVIII stuleciu. Wtedy to właśnie biblijne wezwanie człowieka do reprezentowania Boga zaczęło w zdecydowany sposób być rozumiane jako *nakaz* do nieskrępowanego panowania nad całą rzeczywistością stworzoną. Jest to sytuacja, zwróćmy uwagę, gdy człowiek epoki nowożytnej jest już jednak często oderwany od biblijnego Boga-Stwórcy.³ Patrząc na historyczny moment zaistnienia i rozwoju skrajnego antropocentryzmu współczesna myśl chrześcijańska nie chce dostrzegać w nim prostej pochodnej biblijnego i chrześcijańskiego sposobu widzenia człowieka oraz świata.

² Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Teologia della creazione*, Roma 1988, 170-174; S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, dz.cyt., s. 36-38; R. Gerardi, *Introduzione*, w: *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, red. R. Gerardi, Roma 1990, s. 22-33.

³ Por. R. Schenk, *Człowiek koroną stworzenia?*, „Communio”, 12(1992)6, s. 31.

Czy myślenie ekologiczne w ujęciu chrześcijańskim oznacza jednak zrezygnowanie z centralnej pozycji człowieka? Czy oznacza rezygnację z charakterystycznego dla myśli biblijnej wskazania na człowieka jako tego, który jednak w jakiś sposób „posiada” ziemię?

Podstawowym efektem przemyśleń ostatniego czasu jest odejście od schematu przedstawiającego człowieka jako *absolutnego* władcy ziemi – była to tendencja obecna w myśli chrześcijańskiej przede wszystkim w jej wydaniu protestanckim. Z drugiej strony przemyślenia prowadzą do odejścia od, charakterystycznego dla tradycji katolickiej, propagowania swoistej „ucieczki od świata” (*fuga mundi*), mającej swe szerokie konsekwencje w duchowości oraz w negatywnym stosunku w przeszłości np. do wymiaru ludzkiej cielesności.⁴

Efektom stawianych pytań i problemów jest nowe wczytanie się w biblijny opis stworzenia. Ponowna lektura przekazu biblijnego zaowocowała przede wszystkim zaakcentowaniem wymiaru dobra w stworzeniu – podkreślonego w opowiadaniu o stworzeniu w Księdze Rodzaju siedmiokrotnie i zaakcentowanego błogosławieństwem dnia siódmego. Z drugiej strony ponownie dowartościowano opis świata poprzedzający stworzenie człowieka z prochu ziemi – rozdział II Księgi Rodzaju. To m. in. opis ogrodu charakteryzującego się niezmiernym pięknem i bogactwem.

Pojęcie stworzenia przestaje być rozumiane w pierwszym rzędzie jako deklaracja relacji zależności – zależności świata od Boga i wtórnie świata od człowieka. Stworzenie zaczyna być rozumiane jako zaistnienie m. in. obiektywnego piękna. Dostrzeżone zostają w nim wartości, jakie posiada ono samo w sobie. Świat nie może być rozumiany wyłącznie jako swoista scenografia dla dramatu zbawienia mającego na nim miejsce od samego początku. Akt stworzenia jest ukazaniem Boga, który kocha życie i je powołuje do istnienia. Świat nie jest jedynie czymś biernym, pozbawionym teologicznego sensu. Dlatego tradycja biblijna Starego Testamentu niejednokrotnie ukazuje stworzenie jako biorące w aktywny sposób udział w chwale Boga – np. Ps 148. Przy czym podkreśla się różnorodność zaangażowanych stworzeń ukazujących potęgę Stwórcy, który odbiera chwałę od jak najszerzego wachlarza istot zamieszkujących ziemię.⁵

Refleksja nad relacją człowieka i świata w dużym stopniu zawsze była oparta na rozumieniu biblijnego polecenia przekazanego Adamowi „bądźcie płodni i rozmnażajcie się [...], abyście czynili sobie ziemię pod-

⁴ Por. J.-R Flecha, *Il rispetto del creato*, Milano 2001, s. 85-88.

⁵ Por. S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, dz. cyt., 84-85.

daną” oraz na fakcie stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo Boga”. Wskazuje się jednak dzisiaj na kontekst zdecydowanie szerszy powyższych wypowiedzi, które nie mogą być analizowane tylko w odniesieniu samego opowiadania o stworzeniu. Powinny one znaleźć swoje uzupełnienie w postaci wielkiego kosmicznego horyzontu związanego z przymierzem popotopowym. Biblijna tęcza – charakterystyczny znak tego przymierza – nie jest tylko znakiem obietnicy niepowtórzenia kataklizmu, ale na zawsze staje się przypomnieniem zawartego wówczas przymierza (Rdz 9,12). Często nie pamięta się, że było to przymierze zawarte nie tylko z człowiekiem, ale także z *wszystkimi istotami żywymi* „po wszystkie czasy”. Nie tylko ludzkość zostaje wezwana do wierności wobec przymierza – zarysowany horyzont zbawienia dotyczy wszystkich istnień żywych.

W tej samej Księdze Rodzaju także nazywanie zwierząt po imieniu przez Adama (por. Rdz 2,20) nie jest dzisiaj widziane jako przejaw dominacji, ale jako wyrażenie relacji przyjaźni i bliskości, jaką człowiek posiada właśnie z *wszystkimi istnieniami żywymi*.

Umykającym często naszej uwadze szczegółem biblijnym jest fakt, że dopiero w po-potopowym przymierzu człowiekowi zezwala się na żywienie się zwierzętami. Według pierwotnego planu – wyrażonego w dwóch pierwszych opowiadaniach Księgi Rodzaju – w relacji człowieka i stworzeń żywych nie mieści się tego typu treść. Swoista przemoc, jaka istnieje w naturze, jest owocem sytuacji grzechu, a nie elementem porządku bezpośrednio wyrażonym przez Stwórcę. Liczne teksty prorockie mówią zaś o czasach życia w obfitości, które będą się charakteryzowały pokojowym współżyciem pomiędzy człowiekiem i zwierzętami. Miłość Boga-Stwórcy jest źródłem zbawienia dla ludzkości, ale także dla świata ożywionego w całej jego zróżnicowanej złożoności.

W innym miejscu, w Ps 104 autor ukazuje pełną miłości troskę Boga znowu wobec *każdego żyjącego stworzenia*, łącznie z morskimi potworami. Nie przez przypadek także Księga Jonasza zamyka się konkluzją ze strony Boga, który mówi o swojej litości nad Niniwą, a w tym „nad mnóstwem zwierząt” (Jon 4,11) w niej mieszkających. Wobec Boga-Stwórcy człowiek – szczególnie partner przymierza – nie jest jednak jedynym przedmiotem miłości Boga, ani jedynym odbiorcą działania Boga, bądź jedynym, który został obdarzony wartością.⁶

Odczytywane dzisiaj na nowo biblijne miejsce człowieka wobec stworzenia nie daje się tak po prostu wpisać w antropocentryzm charakte-

⁶ Por. tamże, s. 85-86.

ryzujący myśl nowożytną. Podkreśla się, że jeżeli Jahwe jest „Panem ziemi i tego wszystkiego, co ona zawiera” (Ps 24,1b), ludzkość nie może przywłaszczać sobie stworzenia, czyniąc z niego zbiór obiektów postawionych do jej dyspozycji. Każdy człowiek jest swoistym gościem swojego Stwórcy, powołanym do administrowania światem, który można nazwać „domem życia”. To zarządzanie musi odbywać się w duchu relacji braterstwa z innymi ludźmi, ale także w relacji bliskości – choć w odmienności – ze „współtowarzyszami” *calego* stworzenia⁷.

Jednak ten szeroki horyzont podkreśla jeszcze bardziej szczególną rolę człowieka jako tego, któremu powierzono nie co innego jak określoną troskę i odpowiedzialność. Biblia wskazuje więc na antropocentryzm, ale jest to antropocentryzm stonowany – ukierunkowany na odpowiedzialność i obowiązek strzeżenia brata. Jeden z autorów stwierdza: „Arka umieszczona na wodach potopu przedstawia zawsze aktualną przestrożę, że życie ludzkie nie może zostać uratowane samo; wraz z nim musi zostać zachowane życie zwierząt.”⁸

Perspektywa biblijna podkreśla więc centralną rolę człowieka. Jednak powinna ona być rozważana w kontekście jego słabości i wielkości jednocześnie. Człowiek – obraz Boga na ziemi – jako jedyny jest w stanie włączyć stworzenia w dynamikę biblijnego błogosławieństwa lub przekleństwa. Człowiek poprzez swoje działanie może uczynić stworzenie kwitnącym ogrodem, może także je zniszczyć. W tym samym kierunku wydaje się zmierzać sugestywna idea człowieka jako kapłana stworzenia, charakterystyczna dla tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Człowiek jest wezwany w niej do działania przygotowującego stworzenie do jego ostatecznej przemiany końca czasów⁹.

Dyskusja wokół roli człowieka w świecie dotyka także bezpośrednio kwestii etycznych. Terminem wyrastającym z odnowionej świadomości relacji człowieka i świata jest termin „ascezy ekologicznej”. Jest to wezwanie skierowane do wszystkich, tak na płaszczyźnie międzynarodowej jak i indywidualnej, aby wytworzyć w sobie mentalność umiaru, samokontroli, która w szerszej perspektywie prowadzi do sprawiedliwości społecznej i solidarności międzyludzkiej¹⁰.

⁷ S. Mosso, *L'impegno dell'uomo per la giustizia, l'ecologia e il lavoro alla luce della fede cristiana nella creazione*, w: *La creazione*, dz. cyt., s. 108-115.

⁸ P. Stefani, *La Bibbia, il creato, gli animali*, w: *La Parola e il commento. Dodici letture bibliche*, red. P. Stefani, Firenze 1993, s. 31.

⁹ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 1999, s. 251-255.

¹⁰ Por. P. Góralczyk, *Kształtowanie postawy odpowiedzialności ekologicznej*, „Communio”, 12(1992)6, s. 72.

Obrońcą antropocentryzmu w etycznym spojrzeniu na zagadnienie ekologii jest A. Auer. Dla niemieckiego autora natura realizuje się w pełni w człowieku i tylko w nim osiąga swoje pełne znaczenie. Bazując na objawieniu biblijnym Auer podkreśla, że całość świata jest przyporządkowana przez Jahwe człowiekowi. Bóg komunikuje się z naturą wyłącznie jako z tłem historycznej działalności człowieka. Dystansuje się od silnego antropocentryzmu mówiąc o dwuznacznym charakterze panowania człowieka nad ziemią. Jego panowanie nie może w żadnym wypadku odbywać się jako wykorzystywanie stworzenia, lecz powinno polegać na działaniach, które w swoim ostatecznym celu zmierzają do takiego przekształcenia ziemi, aby mogła się ona stać „mieszkaniami” Boga. Z drugiej strony powszechny, zbytni optymizm dotyczący rozwoju technicznego wymaga opracowania etyki, która zajmie się szczegółowo zarządzaniem dobrami naszej planety. Chodzi o wypracowanie szeroko rozumianej świadomości związanej z dopuszczalnymi limitami wykorzystania środowiska.¹¹

Dla A. Rizzi odrzucenie wszelkich form ubóstwienia świata nie może ponownie prowadzić do traktowania go jako czysty przedmiot, stojący do dyspozycji człowieka. Świat nie jest boski, ale jest boży; jest przede wszystkim stworzeniem bożym i należy do Boga. Taki właśnie świat zostaje powierzony człowiekowi. Człowiek widziany jest w perspektywie biblijnej jako „ubogi”, któremu powierzany jest dar mający zaradzić jego ubóstwu. Wykluczona w ten sposób musi zostać jakakolwiek ostateczna celowość w ramach świata samego w sobie. Wartość świata jako całości i jego poszczególnych elementów związana jest z ich odniesieniem do człowieka. Wszelki rozwój powinien mieć na celu „promocję” świata. Ma on być swoistym „uzdatnianiem” świata, nadawaniem mu pełni, której sam w sobie całkowicie nie posiada.¹²

Wielu autorów podkreśla swoistą zbieżność pomiędzy miłością bliźniego, punktem centralnym etyki chrześcijańskiej, a miłością wobec świata. Pogwałcanie równowagi, jaka istnieje w naturze, jest przede wszystkim pogwałceniem planu Stwórcy, a jednocześnie złem dla całej rodziny ludzkiej zarówno na chwilę dzisiejszą, jak i na przyszłość.¹³

¹¹ Por. A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988, s. 54-55.209-215.

¹² Por. A. Rizzi, *Eco-logia. Terra, paese dell'uomo*, w: *L'Europa e l'Altro. Una teologia della liberazione per l'Occidente*, red. A. Rizzi, Cinisello Balsamo 1991, s. 206-261.

¹³ Por. E. Chiavacci, *Considerazioni etiche*, w: *Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente*, red. G. Colzani, Padova 1995, s. 88-102.

4. Kosmocentryzm?

W kontekście problematyki środowiska nie brakuje i innych prób ustalenia wzajemnej relacji pomiędzy człowiekiem a światem. Chodzi o całkowite odejście od perspektywy antropocentrycznej.

Już w połowie XX stulecia mieliśmy do czynienia z pierwszymi sformułowaniami tzw. etyki ziemi, której reprezentantem jest Amerykanin A. Leopold. Perspektywa ta odmawia człowiekowi możliwości traktowania ziemi jako swojej własności. Jest ona bardziej widziana jako wspólny dom. Nie chodzi przy tym o całkowite odejście od traktowania ziemi jako m. in. źródła szeroko pojętych surowców naturalnych. Zastrzega się jednak konieczność absolutnego zachowania określonych miejsc w stanie nie naruszonym. Moralnie dozwolone staje się to, co zmierza do utrzymania integralności, stabilności i piękna całości biostanu. Błędne jest to, co reprezentuje tendencje przeciwne. Natura nie jest przedmiotem wyłącznie indywidualnego zainteresowania. Staje się ona środowiskiem koegzystencji człowieka wraz z innymi stworzeniami. Jest to wizja holistyczna. Zadaniem człowieka jako członka obdarzonego świadomością jest zrozumienie i podtrzymanie zdolności ziemi do samoodnowy.¹⁴

Krokiem radykalizującym poglądy A. Leopolda jest tzw. „głęboka ekologia”, biorąca początek w myśli norweskiego etyka A. Naessa. Naess uważa za całkowicie zbędne wszelkie różnicowanie wartości poszczególnych elementów w ramach całości świata. Tylko poprzez utożsamienie się z najszerzej pojmowaną całością możemy brać udział w jej tworzeniu i zachowaniu. Mówi się w tym kontekście o specyficznej „empatii ekologicznej”, skierowanej ku wszystkim elementom całości, którą współtworzy także człowiek.¹⁵ Wśród kontynuatorów myśli Naessa dominuje rozumienie funkcjonowania świata jako realizacji wielkiego Bytu. Jego wzrost i rozwój związany jest z realizacją całego potencjału zawartego we wszystkich bytach. Rola człowieka widziana jest nierzadko w sposób bardzo ograniczony. Człowiek postrzegany jest raczej jako przeszkoda w rozwoju harmonijnego kosmosu. Mamy do czynienia z negacją twórczości człowieka o charakterze kulturowym, rozumianej jako niepotrzebna narośl na naturze interpretowanej jako biosfera.¹⁶

¹⁴ Por. A. Leopold, *L'etica della terra*, w: *Almanacco di un mondo semplice*, red. A. Leopold, Como 1997, s. 163-185.

¹⁵ Por. A. Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, Como 1994.

¹⁶ Por. B. Deval – G. Sessions, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Torino 1989, s. 25.188.

Ciekawy jest także kontekst ewolucyjny problematyki. Dla niektórych materia nie jest traktowana czysto deterministycznie. Nie jest ona jakimś elementem biernym, pozbawionym wszelkiego znaczenia, gdy brakuje człowieka, który nadaje jej formę. Materia jest widziana niejednokrotnie jako pewnego rodzaju matryca, posiadająca jednak swój własny dynamizm. Posiada ona swoją własną twórczość. Nie brakuje tutaj także wizji całościowych, które nie traktują poszczególnych elementów analizowanych przez biologię i fizykę jako istniejących niezależnie od reszty. Podkreśla się, że ich łączenie się w związki bardziej złożone nie jest czysto przypadkowe. Przeciwnie, poszczególne elementy nabierają sensu, kształtu dopiero w ramach wielkiej sieci związków, systemów, które coraz bardziej muszą być brane pod uwagę przy opisie tego, czym jest świat.¹⁷ Tego typu poglądy są coraz częstsze. Także tu widać odejście od wizji kartezjańskiej, która widziała np. zwierzęta jako czyste automaty.

Śledząc dalej myśl ekologiczną w teologii, nie brakuje także przejawów opinii bardziej radykalnych. Zmierzają one do określenia relacji człowiek-kosmos na korzyść tego ostatniego. Powstaje wizja kosmocentryczna. Niektórzy autorzy mówiąc np. o materii używają w tym kontekście takich terminów jak doświadczenie czy intencjonalność, choć zaznaczają, że występują one jedynie w sensie analogicznym.¹⁸

W poglądach krańcowych wyrażana jest opinia, że świat całkowicie posiada sens swojego istnienia w sobie. Jako owoc działania Stwórcy posiada on rację bytu także i bez człowieka, którego istnienie nie jest konieczne dla jego własnej pełni.

Dla niektórych w świetle obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się świat, mówienie o człowieku w kategorii np. korony stworzenia jest dalece nieadekwatne. Korona kojarzy się z czymś pięknym, wieńczącym wspaniałe dzieło. Ogólna sytuacja ekologiczna prowadzi zaś do wniosku, że owo uznawanie człowieka za koronę stworzenia przyniosło tragiczne zgoła skutki.¹⁹

5. Ku teocentryzmowi

W odpowiedzi na podkreślanie centralnej pozycji świata, w celu rozwiązania dylematu „człowiek czy świat” zaproponowano jeszcze inną

¹⁷ Por. S. De Freitas Branco Paes, *Troska o kosmos jako żywy organizm*, „Communio”, 22(2002)2, s. 102.

¹⁸ Por. S. Morandini, *Nel tempo dell'ecologia*, dz. cyt., s. 91.

¹⁹ Por. R. Schenk, *Człowiek koroną stworzenia?*, art. cyt., s. 21.

możliwość. Jest to wskazanie na Boga jako tego, który jest kluczem do zrozumienia zarówno człowieka, jak i świata jednocześnie, bez konieczności rozstrzygnięcia w/w dylematu.

Np. dla J. Moltmanna, jeżeli chcemy mówić o koronie stworzenia, to trzeba mieć na uwadze, w kontekście opowiadania o stworzeniu, że zwrot „korona stworzenia” nie jest biblijny. Według tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej świat zawdzięcza swoje istnienie przede wszystkim miłości Boga i został stworzony dla Jego chwały, a nie tylko jako przygotowanie na pojawienie się człowieka. W kontekście opowiadania o stworzeniu „koroną stworzenia” mógłby być nie człowiek a szabat – odpoczynek samego Stwórcy, który „odpoczywa w swoim stworzeniu”. Tutaj nie człowiek, a Bóg jest ostatecznym celem stworzenia. Boży „odpoczynek” jest kresem wszelkiego mówienia o sensie w świecie.²⁰

Właściwie ujęte centralne miejsce Boga w rozumieniu celowości powstania świata pozwala na zachowanie przez człowieka szczególnej roli w kosmosie, a jednocześnie umożliwia odpowiednie skorygowanie jednostronnego antropocentryzmu. Z drugiej strony nie zachodzi obawa przed zbyt daleko posuniętą sakralizacją świata i kosmosu charakterystyczną np. dla ruchów New Age.

W kontekście akcentowania roli świata trzeba też zauważyć, że na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci nie zabrakło zbyt dużego bratania się z ideami związanymi z ruchami „zielonych”. Dzisiaj jednak wnioski wynikają bądź właśnie z zaakcentowania roli Stwórcy, bądź przede wszystkim z ponownego wczytania się w biblijny tekst o stworzeniu. Dane biblijne są wystarczające do wyprowadzenia interesujących wniosków. Z drugiej strony ruchy ochrony środowiska zdają sobie coraz częściej sprawę z nowych perspektyw powstałych na gruncie teologii chrześcijańskiej, uznając istniejący w niej potencjał. Dzisiaj niektóre gałęzie ruchu „zielonych” także odwołują się właśnie do wniosków teologicznych jako wyrazu określonej tradycji głęboko związanej z kulturą Zachodu, a jednocześnie odległej od indywidualistycznie pojmowanego antropocentryzmu.

Teologia w kontekście swojej refleksji ekologicznej pragnie coraz bardziej ułatwić człowiekowi świadome funkcjonowanie w ramach świata, w którym żyje. Nie chce ona z jednej strony zredukować się do głoszenia Ewangelii indywidualnego zbawienia, marginalizując przy tym dzieło stworzenia i reprezentując postawę, która jedynie w nawróceniu indywi-

²⁰ Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1987, s. 45.

dualnego człowieka widzi rozwiązanie wszystkich problemów. Z drugiej strony myśl chrześcijańska nie może zgodzić się z poglądem, że kryzys ekologiczny jest problemem technicznym, rozwiązywalnym tylko i wyłącznie przy pomocy środków technicznych, przy marginalizacji takich zagadnień jak sprawiedliwość i pokój, struktura zła związana z człowiekiem i z niektórymi aspektami rozwoju cywilizacyjnego.

Nie do przyjęcia są, z innej strony, pewne nostalgiczne spojrzenia wstecz, poza epokę przemysłową jako na doskonalszy stan relacji człowieka do Boga i do środowiska, bezpowrotnie zniszczony przez epokę industrialną. Negacja dynamizmu nauki i technologii jest negacją rozwoju wpisanego przez Stwórcę w człowieka.²¹

Na pewno chrześcijańskie poszukiwania określenia na nowo związku pomiędzy człowiekiem a światem nie zostały jeszcze zakończone. Dzisiejsza tendencja jednoznacznie wskazuje na uwypuklenie aspektu troski, odpowiedzialności i solidarności z dziełem całego stworzenia. Cały czas tworzy się, także na płaszczyźnie religijnej, nowa świadomość człowieka w tym zakresie.

Somario

Il tema della creazione ha visto diminuire la propria rilevanza all'interno della riflessione teologica nel mondo della „civiltà tecnologica”. Ma la consapevolezza crescente della interdipendenza del mondo e l'urgenza della questione ecologica sollecitano oggi la teologia a riprendere criticamente il principio – creazione, il quale si manifesta a partire dal racconto biblico, anche per riconsiderare la questione del senso “fare” dell'uomo e della sua “destinazione”. Nell'articolo viene rilevata la risposta cristiana biblica alla crisi ecologica nonché delineate varie tendenze all'interno della teologia cristiana di un nuovo approccio alla questione del rapporto uomo-mondo.

²¹ Por. R. Hoekman, *The Ecological Degradation*, „Angelicum”, 67(1990), s. 65.

Ks. ANDRZEJ PENKE
GDAŃSK

**Problem cierpienia niewinnego
u Fiodora Dostojewskiego
na podstawie powieści *Bracia Karamazow***

Nikołaj Bierdjajew stwierdza, że cała twórczość Dostojewskiego w sposób jasny ukazuje, że pisarz zmagał się z problemem teodycei¹, co spowodowało, że misterium zła obecnego w świecie i próba jego usprawiedliwienia osiągają w jego powieściach niezwykle klimat dramatu. Zagadnienia poruszane przez Dostojewskiego zostały później dopracowane przez P. Florenskiego, N. Bierdjajewa, S. Franka i S. Bułgakowa, którzy pogłębili w myśli rosyjskiej problem teodycei. Jednakże nie bez znaczenia pozostała lekcja Dostojewskiego, który postawił pytanie i poszukiwał zadawalającej odpowiedzi ze strony rozumu ludzkiego wobec cierpienia niewinnego i winowajcy tegoż cierpienia. Twórczość pisarza rosyjskiego zainspirowała jego czytelników, nie tylko wielu filozofów i teologów, do zatrzymania się nad próbą wy tłumaczenia trudnego problemu cierpienia, zwłaszcza gdy dotyka on istot niewinnych.

Sam problem cierpienia występuje już w Biblii. Z czasem jednak pojawia się nowa myśl, głębsza, najwyraźniej ukazana w księdze Hioba: cierpienie niewinnego. Jak je pojąć? Jak je wyjaśnić? Hiob, człowiek sprawiedliwy, nawet niejako wyzywa Boga na sąd, żeby Bóg wytłumaczył się, dlaczego on, który jest niewinny, cierpi. Podobną myśl również znajdujemy nieco później w psalmach: wszystko to na nas spadło, chociaż byliśmy wierni (por. Ps 44).

Cierpienie istot niewinnych staje się często przyczyną do oskarżenia Boga o jego niesprawiedliwość i brak miłości wobec swoich stworzeń.

¹ N. Berdjajew, *L'idea Russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Milano 1992, s. 106.

Do momentu, kiedy zło jest konsekwencją popełnionego grzechu czy decyzji osobistej, nie sprawia trudności znalezienie mniej, czy bardziej zadowalającej odpowiedzi. Dramat pojawia się wtedy, gdy zło dotyka istot niewinnych, pozbawionych jakiegokolwiek możliwości obrony, stawiając w centrum zainteresowania niezłomne pragnienie poszukiwania zadowalającej i przyswajalnej odpowiedzi ze strony rozumu ludzkiego. Ten temat został poruszony przez Dostojewskiego w jednej ze stworzonych przez siebie postaci, jaką jest Iwan, najmłodszy z braci Karamazow.

1. Protest skierowany do Boga z powodu istnienia niezawinionego cierpienia

Problem cierpienia, przede wszystkim stworzeń bezbronnych i niewinnych, wyłania się w swoim dramatyzmie za każdym razem, gdy bierze się pod uwagę obecność zła w świecie i szuka się usprawiedliwienia postępowania Boga. Istnieje wtedy tzw. „odwieczne ryzyko” człowieka, przejawiające się w redukcji koncepcji Boga dla jego własnych potrzeb. Tę drogę wybiera Iwan, którego argumentacja przesiąknięta jest czystą logiką ludzką, wykluczającą szukanie odpowiedzi w świetle innej logiki, jaką powinno być odwołanie się do misterium Boga. Niezdolność wytłumaczenia racjonalnie tego, co przekracza granice racjonalności i na dodatek bez żadnej pomocy światła ze strony Boga, prowadzi – jak zobaczymy u Iwana – do postawienia pod znakiem zapytania atrybutu wszechmocy Boga. Iwan jest w stanie zaakceptować ideę Boga jako Bytu dobrego i najwyższego, przyjmując nieuchronność zła jako konsekwencję upadku pierwszych rodziców, nie sprawia mu także trudności przyjęcie idei nieśmiertelności, ale nie jest w stanie przyjmując i zrozumieć jednej rzeczy, a mianowicie tej, że dla osiągnięcia harmonii uniwersalnej mogą zostać poświęcone niewinne dzieci.²

Decydujący moment, który poprowadzi Iwana do buntu przeciw Bogu, to miłość do tego świata, a jednocześnie nie pogodzenie się z tym,

² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, tł. A. Wat, Wrocław 1994, s. 457-458. Iwan, który nie może zrozumieć cierpienia dzieci, w rozmowie z Aloszą, tak mówi: „setny raz powtarzam – pytań jest wiele, lecz wziąłem tylko sprawę dzieci, ponieważ ten przykład najlepiej wyjaśnia, co chcę powiedzieć. Słuchaj, jeżeli wszyscy powinni cierpieć, aby cierpieniem okupić wieczną harmonię, to co tu robią dzieci, powiedz mi, proszę? Zupełnie nie mogę zrozumieć, czemu one mają cierpieć i dlaczego mają cierpieniem okupić harmonię? Dlaczego one też stały się mierzwą do użyźniania jakiejś przyszłej harmonii? [...] ta prawda jest nie z tego świata i dla mnie niepojęta.” Tamże, s. 457.

że może on być splamiony krwią dzieci niewinnych. To właśnie ta niedoskonałość dla Iwana staje się skandalem, który później doprowadzi go podważenia istnienia Wszechmocnego Boga. Świat bowiem tak stworzony przez Boga, w którym On sam jawi się jako okrutny, ze względu na przyzwolenia zła, nie może być zaakceptowany przez Iwana: „Wiele już słów wypowiedziano na ten temat. Zdaje się, że jestem już chyba na dobrej drodze, co? A przecież, wyobraź sobie, że w ostatecznym rezultacie nie uznają jednak tego świata Bożego -nie przyjmują go, chociaż wiem, że istnieje, mimo to nie przyjmują go wcale. Uważaj – nie Boga nie uznają, lecz świata przezzeń stworzonego, świata Bożego nie uznają i nie mogą go uznać.”³

Nie można zatem zaakceptować świata, w którym zło i cierpienie są rzeczywistością niezrozumiałą i absolutnie nie do przyjęcia, a co więcej, według Iwana, mają one swoje miejsce w sercu wszechświata historii ludzkiej. Idąc po linii rozumowania Iwana, wystarczy istnienie jednego tylko dziecka cierpiącego do stworzenia przesłanek absurdu istnienia świata stworzonego przez Boga. Wnioski te poprowadzą w konsekwencji do negacji Boga. Najmłodszy z braci Karamazow zapomina, że nie można domagać się uleczenia końcowej harmonii w świetle czystej logiki. Pomiędzy końcową harmonią i cierpieniem niezaskuszoną „istnieje nieprzezwycięzalna niezgodność, ponieważ żadne istnienie harmonii jest możliwe, jeżeli cierpienie pozostanie bez wyzwolenia, i z drugiej strony, gdy nie istnieje żaden środek zdolny je odkupić.”⁴ Rozumieć cierpienie niezaskuszone tylko jako winę ciążyącą nad całą ludzkością i jako ranę nieuleczalną, oznacza proklamację absurdu egzystencji. W tym znaczeniu cierpienie niezaskuszone nie może stać się wiatykiem zbawienia, środkiem do nawrócenia serca.⁵

Dostojewski kreując literacką postać Iwana, ukazuje, że tylko wiara może wypełnić pustkę intelektu. Ale dla intelektu, który pozostanie wierny samemu sobie, ta pustka nie zostanie wypełniona. Nieracjonalność pozostaje nieracjonalnością. W ten o to sposób niewytłumaczalne cierpienie dzieci prowadzi do absurdu i pewności, że także one muszą cierpieć, aby móc „okupić” wieczną harmonię, co przekształca się w głęboki niepokój podczas dialogu z Aloszą: „Słuchaj, jeżeli wszyscy powinni cierpieć, aby

³ Tamże, s. 441-442. U A. Camusa znajdujemy podobną myśl, która prowadzi do buntu z powodu nie pogodzenia się ze światem, w którym króluje cierpienie niewinne: „Nigdy nie będę kochał tego świata, gdzie dzieci są torturowane.” A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, w: tenże, *Eseje*, Warszawa 1971, s. 351.

⁴ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.

⁵ Zob. P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, „Sapienza”, (1996)3, s. 278.

cierpieniem okupić wieczną harmonię, to co tu robią dzieci, powiedz mi, proszę? Zupełnie nie mogę zrozumieć, czemu one mają cierpieć i dlaczego mają cierpieniem okupić harmonię? Dlaczego one też stały się mierzwą do użyżniania jakiejś przyszłej harmonii? Rozumiem, że ludzie mogą być solidarni w grzechu, rozumiem solidarność w odwecie, ale przecież dzieci nie mogą być z nami solidarne w grzechu, a jeżeli jest prawda, że i one muszą odpowiadać za grzechy swoich ojców, to ta prawda jest nie z tego świata i dla mnie niepojęta. [...] jeżeli cierpienia dzieci mają dopełnić sumy cierpień, która jest niezbędna do kupienia prawdy, to z góry twierdzą, że cała ta prawda nie jest warta takiej ceny.”⁶

2. Negacja Boga jako konsekwencja stworzenia świata niezrozumiałego dla „umysłu euklidesowego”

W pierwszym etapie tez wysuwanych przez Iwana, nie trudno zorientować się, że nie ma on żadnego interesu w tym, aby odrzucić Boga, ale cały jego atak skierowany wobec świata, który, według Iwana, staje się królestwem cierpienia niesprawiedliwego, niezasłużonego. To wszystko prowadzi do „rozłamu metafizycznego”. W ten sposób dzieło stworzenia, zamiast opiewać chwałę Boga, staje się zanegowaniem Jego wszechmocy i dobra. Oddzielenie Boga od dzieła stworzenia, musi doprowadzić Iwana w konsekwencji do zanegowania idei samego Boga. I tak Iwan, który czuje się na siłach podjąć dialog i wyrazić swój sąd na temat świata stworzonego przez Boga, odrzuca każdy argument, który nie jest dostępny dla umysłu euklidesowego: „[...] jeżeli Bóg istnieje i jeżeli istotnie stworzył ziemię, to, jak nam wiadomo, stworzył ją wedle geometrii euklidesowej i uzbroił rozum ludzki w rozumienie jedynie trzech wymiarów przestrzeni. A przecież byli i są dziś jeszcze matematycy i filozofowie, i to najpoważniejsi, którzy podają w wątpliwość, czy istotnie cały wszechświat, a raczej całe istnienie, stworzone było jedynie według geometrii euklidesowej. Co więcej, ośmielają się twierdzić, że dwie linie równoległe, które podług praw Euklidesa nie mogą zetknąć się na ziemi, stykają się może jednak gdzieś w nieskończoności. Otóż ja, mój drogi, rozstrzygnąłem to sobie w ten sposób, że jeżeli mój umysł nie może tego pojąć, to gdzieżbym mógł pojąć Boga i przyznaję z pokorą, że jestem absolutnie niezdolny do rozstrzygnięcia takich kwestii, że umysł mój jest euklidesowy, ziemski, skądże więc

⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz.cyt., s. 457-458.

mam wyrokować o tym, co nie jest z tego świata. I tobie też nie radzę, bracie, o tym myśleć, zwłaszcza o Bogu, czy jest, czy Go nie ma.”⁷

Tak więc Iwan, w poszukiwaniu odpowiedzi na palący dla niego problem, zamyka się w trzech wymiarach przestrzennych, zapomina, że do mówienia o problemach, które „dotykają” tajemnicy Boga i szukania odpowiedzi na nurtujące go dylematy, niezbędny jest jeszcze czwarty wymiar, którym jest wymiar duchowy.⁸

Dla „umysłu euklidesowego” cierpienie w świecie i istnienie Boga wzajemnie się wykluczają. A takie rozumowanie prowadzi do stwierdzenia: Jeżeli bowiem Bóg dopuszcza cierpienie, to jest Bogiem okrutnym, a nie miłosiernym Ojcem; jeżeli nie dopuszcza, a nie może temu cierpieniu w żaden sposób przeciwdziałać, to wtedy jest Bogiem bezsilnym, a takiemu nie warto ufać. Stąd właśnie rodzi się tzw. „teodycea ludzka”, która z przymiotu dobra Boga wyprowadza ideę negatywną, która ujmuje Stwórcę jako tego, który pozbawia „czegoś” człowieka. W tym sensie, dla młodego Karamazowa, „istnieje nowa teodycea, przewrócona do góry dnem, czyli teodycea nieistnienia Boga.”⁹ Gdyby Bóg istniał – według Iwana – to nie pozwoliliby na cierpienie istot, które w niczym nie zawiniły. Dla poparcia swoich tez, Iwan, odwołuje się do przedstawienia niektórych scen z życia dzieci, w których cierpienie zostało przedstawione za pomocą najbardziej wyrafinowanych i bestialskich tortur, przypominających najbardziej przeraźliwe kroniki w gazetach.¹⁰

Błąd Iwana, który chce wyprowadzić egzystencję Boga z absurdu cierpienia obecnego w świecie, polega na skupieniu się tylko na fakcie samego cierpienia, na jego przyczynach, a nie na poszukiwaniu znaczenia, sensu tegoż cierpienia. Iwan, na początku, nie stawia sobie pytania dotyczącego cierpienia niewinnych, ale ogranicza się do zacytowania faktów pełnych brutalności, mówiących o cierpieniu dzieci. W ten oto sposób – dla niego – pytanie dlaczego to cierpienie, które znajduje swoje odzwierciedlenie w torturach, mękach niewinnych, staje się pytaniem szukającym swojej odpowiedzi wyłącznie w przyczynach cierpienia. Bez postawienia sobie pytania o sens cierpienia, bez próby poszukiwania tegoż sensu, można dojść do wniosku, tak jak to uczynił Iwan, że męki przeżywane przez

⁷ Tamże, s. 441.

⁸ Por. H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, w: Tenże, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992, s. 251.

⁹ L. Pareyson, *La filosofia di fronte al male*, w: *La ragione e il male*, red. G. Ferretti, Genova 1988, s. 39.

¹⁰ Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz.cyt., s. 449-455.

dzieci niewinnych stają się normą w tym świecie.¹¹ Takie wnioskowanie odniesione do stworzeń bezbronnych – jak zauważa Bułgakow – domaga się odpowiedzi wyłącznie intelektualnej, dokładnie takiej, jaką jest natura Iwana, niezdolna do wyjścia poza przestrzeń czysto intelektualną. Dla Iwana zamyka się droga powrotu, ponieważ należy on do tego grona osób, dla których problemy metafizyczne nie mają nic wspólnego z prostymi refleksjami teoretycznymi, ale stają się rzeczywistością żywą i namacalną. Dlatego nie wchodzi tu w grę problem psychologiczny, gdyż najistotniejsza nie jest tu odpowiedź lub szukanie rozwiązania na postawione problemy. Ale to, co liczy się najbardziej u Iwana, to że owe pytania nie mogą zostać nie postawione i nie otrzymać zadawalającej odpowiedzi.¹²

Brak zadawalającej odpowiedzi, skłania Iwana do zanegowania przykazania miłości bliźniego. Można kochać drugiego o tyle, o ile on znajduje się daleko ode mnie, a miłość ta staje się niemożliwa w spotkaniu z konkretnym człowiekiem.¹³ Skoro niektóre osoby są zdolne do zadawania cierpień niewinnym, to, według Iwana, to, co nazywane jest miłością bliźniego staje się tylko pewnym spojrzeniem konwencjonalnym wobec drugiego, pewną formą obojętnego estetyzmu.¹⁴

3. Otwarty bunt Iwana wobec Boga

Jak można mówić o przebaczeniu, jeżeli Bóg wydaje się winnym niezawinionego cierpienia? Czy jest możliwe przyjęcie postawy obojętnej wobec krzyku i łez dzieci niewinnych? Iwan, w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytania, nie dopuszcza porażki intelektu. A jeżeli nie rozumie się czy nie chce zrozumieć, że misterium cierpienia dzieci nie można wytłumaczyć racjonalnie, ale przyjmuje się w wierze, to takie cierpienie

¹¹ Zob. A. Carrara, *L'epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei Fratelli Karamazov*, Milano 1990, s. 16.

¹² Zob. S. Bułgakow, *Iwan Karamazov come tipo filosofico*, w: *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, red. S. Givone, Milano 1991, s. 75.

¹³ Iwan m. in. wyznaje: „Czytałem gdzieś kiedyś, że „Jan Miłosierny” (pewien święty) przygarnął kiedyś do swego łóżka głodnego, straszliwie chorego i zmarzniętego wędrowca, objął go, własny swój oddech zmieszał z oddechem gnijących i cuchnących jego ust. Jestem przekonany, że zrobił to nieszczerze, z wymuszonej miłości, podyktowanej przez dobrowolnie wzięty na siebie obowiązek. Człowieka można kochać, gdy jest ukryty, ledwo zaś pokaże swoją twarz, miłość znika.” F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 445.

¹⁴ Por. P. Evdokimow, *Dostoevskij e il problema del male*, Roma 1995, s. 173.

wyduje być się narzędziem służącym wyższym planom Boga. W takim przypadku, niewątpliwie, bez pomocy wiary, dochodzi do buntu. Iwan, nie mogąc rozstrzygnąć konfliktu pomiędzy racjonalnością i nieracjonalnością, wypowiada Bogu posłuszeństwo.

Obwinić Boga oznaczałoby stwierdzić, że zło jest inspirowane i chciane przez Boga. W tym świetle Bóg objawia się jako okrutny tyran, a świat przez niego stworzony jawi się jako odbicie niedoskonałości. Iwan uważa, że w takiej sytuacji, nie można przyjąć postawy obojętnej. Skoro nie można zaufać Bogu w świecie, w którym torturuje się dzieci, to w takim razie wyznaje Iwan: „Chcę raczej zostać z nie pomszczonymi cierpieniami. Wolę zostać przy swoich nie pomszczonych cierpieniach, przy oburzeniu, choćbym i nie miał racji. Za drogo zresztą oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najprędzej oddać bilet. Jeżeli jestem uczciwym człowiekiem, powinienem go oddać jak najprędzej. To właśnie czynię.”¹⁵

Brak przyjęcia postawy, wyrażającej się w pokornym otwarciu na misterium Boga jest nie do pogodzenia z gloryfikacją prawa rozumu. Ta niemożliwość, ukazana dogłębnie przez Dostojewskiego, prowadzi do wolnego arbitrażu, przeciwstawiając się prawdziwej wolności, która jest prawdziwym aktem posłuszeństwa i rozpoznania wobec Stworzyciela. Z tego powodu cierpienie niezasłużone staje się cierpieniem „nieużytecznym”. Cierpienie „nieużyteczne” to cierpienie, które z powodu nadmiaru bólu i nie możliwości „udźwignięcia” tego trudnego doświadczenia jakie przeżywa człowiek, nie może stać się ani drogą oczyszczenia i odkupienia, ani środkiem dojrzałości duchowej. To cierpienie, które nie osiąga innego skutku, jak zrodzenie następnego cierpienia, bowiem nie otwiera ono drogi do zbawienia, lecz prowadzi do śmierci duchowej.¹⁶

Nie trudno, według Iwana, znaleźć usprawiedliwienie cierpienia dorosłych, ono jest zasłużone, gdyż spowodowane przez akt zjedzenia owocu zakazanego, jak sam wyznaje: „[...]dorośli biorą odwet: zjedli jabłko, poznali dobre i złe i stali się „jako bogowie”. Nie przestają go jeść i teraz. Ale dzieci nic nie jadły i są jeszcze zupełnie niewinne. Czy kochasz dzieci, Alosza? Wiem, że kochasz i zrozumiesz, dlaczego chcę teraz tylko o nich mówić. Jeśli zaś i one na świecie tak strasznie cierpią, to tylko za swoich ojców, karane są za ojców, którzy zjedli jabłko. Ale takie rozważa-

¹⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 459-460.

¹⁶ Por. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filozofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993, s. 172.

nie jest nieludzkie, toteż jest niezrozumiałe dla ludzkiego serca. Niewinny nie powinien cierpieć za winnego.¹⁷ Dorośli – według najmłodszego Karamazowa – zasłużyli więc sobie na swoje cierpienie. niesprawiedliwość natomiast przekraczająca każdą z możliwych granic racjonalności, dotyczy niewinnych dzieci. W tym znaczeniu symbol biblijny zostaje pozbawiony swojego znaczenia uniwersalnego. Iwan nie uznaje grzechu pierwotnego: rozumie go jako grzech indywidualny, a co za tym idzie, na podstawie takiego wniosku nie godzi się, aby cierpienie w świecie dotykało także niewinne dzieci.

4. Odpowiedź Dostojewskiego dana Iwanowi

W hermeneutyce myśli Dostojewskiego, pomiędzy krytykami twórczości pisarza, istnieje spór, który dotyczy przypisania poglądów Iwana samemu Autorowi. Spór ten został zapoczątkowany zwłaszcza przez V. Rozanowa, który w swoim dziele wysunął tezę, że Iwan i jego tezy, a w konsekwencji stworzenie figury Wielkiego inkwizytora, zbiegają się z poglądami Dostojewskiego.¹⁸ Naszym zadaniem nie jest w tym miejscu przedstawienie argumentów, które – moim zdaniem – łatwo by podważyły tezę Rozanowa, ale skupienie się na odpowiedzi, którą Dostojewski dał Iwanowi.

Zbuntowanemu Iwanowi, młodszemu z braci Karamazow, na wszystkie zarzuty dotyczące cierpienia tak odpowiedział Alosza: „Pytałeś przed chwilą: Czy jest na świecie Istota, która by mogła i miała prawo przebaczać. Ale Istota taka jest i Ona może przebaczyć wszystkim i wszystko, i za wszystko. Bo Sama oddała swoją niewinną krew za wszystkich i za wszystko.”¹⁹ Odpowiedź Aloszy, która jest chrześcijańską odpowiedzią na cierpienie niewinnych, zawarta jest w imieniu Jezusa Chrystusa. Alosza wskazuje na Chrystusa jako na Baranka Bożego. Baranek w Biblii, jak również w innych kulturach, jest symbolem niewinności, kogoś, kto nie jest w stanie uczynić drugiemu nic złego, a jedynie może być skrzywdzony. Pierwszy List świętego Piotra nazywa Chrystusa barankiem niepokalanym i bez zwały (por. 1P 1,19), który *dźwigał nasze boleści* (Iz 53,4), jak czytamy w księdze Izajasza, gdzie po raz pierwszy w pismach ST znajdujemy myśl o zastępczym zadośćuczynieniu, odpokutowaniu Sługi Pańskiego za

¹⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 446.

¹⁸ V. Rozanov, *La legenda del Grande Inquisitore*, Genowa 1989, s. 121.

¹⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 460.

cudze, czyli za winy wszystkich ludzi. To właśnie *On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie* (Iz, 53, 5).

Jezus innymi słowy jest w pełnym tego słowa znaczeniu Niewinnym, który cierpi. Jezus nie przyszedł, aby dać nam mądre wyjaśnienia cierpienia, ale przyszedł, żeby wziąć je w milczeniu na siebie. To prawda, iż z jednej strony istnieje okrzyk ludzkości skierowany do Boga z powodu niewytłumaczalnego cierpienia, ale jest także prawda, że Odkupiciel zamiast dać jego wyjaśnienie, zechciał wziąć cały ciężar tego cierpienia na swoje barki. Biorąc je na siebie przemienił je od wewnątrz: z przekleństwa uczynił je narzędziem odkupienia. To Chrystus – jak pisze św. Jan – *jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko nasze, lecz również za grzechy całego świata* (1J 2,1). W Chrystusie cierpienie, które w Starym Testamencie było często postrzegane jako przekleństwo, zyskało nową jakość, którą jest tajemnica współcierpienia z Chrystusem.

Autor rosyjski stara się pogłębić, poprzez losy swoich bohaterów, problem cierpienia poruszony przez Iwana przy pomocy pojęcia powszechnej winy i uniwersalnej solidarności w winie. A zatem społecznego wymiaru grzechu: *zgrzeszywszy, każdy człowiek zgrzeszył już wobec wszystkich i każdy człowiek choćby w czymkolwiek jest winien cudzemu grzechowi*²⁰. Najlepiej odnotowujemy to na przykładzie Dmitryja, jako niewinny z pełną świadomością wyraża zamiar poniesienia ciężaru innych w odpokutowaniu winy nie popełnionej: „Ponieważ wszyscy są za wszystkich odpowiedzialni, także i małe i duże dzieci, *Za wszystkich pójdę, ponieważ musi przecież ktoś pójść za wszystkich, Nie zabiłem ojca, ale powinienem pójść. Przyjmuję.*”²¹ Dostojewski wyraża w Dmitryju, z wielką głębokością teologiczną, pojęcie solidarności uniwersalnej w poniesieniu winy. Tylko Bóg jeżeli cierpi, to cierpi niewinnie. Dlatego na *szczyt tej nowej skali wielkości* stoi Jezus Chrystus, „Baranek bez zwały”, który choć nie popełnił żadnego grzechu cierpiał za wszystkie winy, *a Pan zwał na Niego winy nas wszystkich* (Iz 53,6). Cierpienie istot niewinnych, które zarówno dla umysłu ludzkiego, jak i w mentalności tego świata jest największym, niezrozumiałym zgorzeniem, staje się dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem.²²

²⁰ Starzec Zosima naucza: „Obarcz siebie odpowiedzialnością za wszystek grzech człowieka. Przyjacielu, przecież tak jest naprawdę, albowiem ledwo uczynisz się szczerze odpowiedzialnym za wszystkich i wszystko, natychmiast zobaczysz, że tak jest w istocie rzeczy i że i ty właśnie za wszystkich i za wszystko ponosisz winę.” Tamże, s.587.

²¹ Tamże, s. 464.

²² Zob. R. Cantalamessa, *Rozgłaszajcie na dachach*, Wrocław 1998, s. 40.

Iwan, podobnie jak Camus, uderza w cierpienie stworzeń niewinnych. Tak, jak Prometeusz ściera się z potęgą bożków, tak Iwan pragnie zmierzyć się z potęgą tajemnicy Boga. W tym sensie nie można zrozumieć istnienia misteryjnej solidarności niewinnych, partycypujących w cierpieniu Jedyne go niewinnego. O ile dla Iwana inspiracją do refleksji nad Bogiem i światem staje się geometria euklidesowa, to dla Aloszy, Raskolnikowa, Sonii, starca Zosimy, inspiracją jest Chrystus ukrzyżowany. Tylko w Nim krew wszystkich niewinnych otrzymuje wyzwoleńczą moc, płynącą z tajemnicy krzyża. Wszystkie cierpienia człowieka, także cierpienie niewinne, zostały objęte i przemienione zbawczym cierpieniem Chrystusa.

Dostojewski więc, w odpowiedzi Aloszy danej Iwanowi, zaprasza nas do spojrzenia na Jezusa na krzyżu. Iwan zapomina, że harmonia uniwersalna nie może być zbudowana na łzach ludzkości, lecz na misterium Jedyne go niewinnego, jakim jest Chrystus.²³ To cierpienie pozostanie wielką tajemnicą miłości Boga do człowieka; jak to się dzieje, że niewinne cierpienie jednoczy się w jakiś sposób z cierpieniem Chrystusa, dopełnia je, pozostanie na zawsze tajemnicą dla rozumu ludzkiego. Dlatego warto skupić się nad efektami tegoż cierpienia, a nie szukać w pełni satysfakcjonującej racjonalnej odpowiedzi dla umysłu ludzkiego, bowiem musi się ona zmierzyć z misterium wiary. Dlaczego na człowieka bogobojnego spadają nieszczęścia, jaki jest sens cierpienia niezawinionego? Te pytania nieustannie towarzyszą człowiekowi od zarania dziejów. Po Oświęcimiu problem cierpienia niezawinionego stał się jeszcze bardziej palący. Trudno zliczyć książki i sztuki napisane na ten temat. Przypomina to proces, podczas którego słyszy się głos sędziego rozkazujący oskarżonemu, by wstał. Oskarżonym w tym przypadku jest Bóg.

Milczenie Boga ma w sobie coś z tajemnicy Wielkiego Piątku. Dlaczego Bóg zdecydował się przybrać postać sługi? Dlaczego Syn Boży chciał doświadczyć opuszczenia i ogołocić samego siebie z blasku chwały i mocy (zob. Flp 2,7). Odpowiedzi trzeba szukać w tajemnicy miłości Boga, w tajemnicy miłości Ojca, który na krzyżu ofiarował swojego Syna z miłości do człowieka. „Czy Bóg?” – stawia pytanie Jan Paweł II – „mógł niejako usprawiedliwić siebie samego wobec dziejów człowieka, tak głęboko nasładowanych cierpieniem – inaczej aniżeli stawiając w centrum tych dziejów właśnie krzyż Chrystusa?”²⁴ Soteriologia chrześcijańska ukazuje, że

²³ Zob. P. Evdokimov, *Dostoevskij...*, dz. cyt., s. 181.

²⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messori*, Lublin 1995, s. 65.

to właśnie Chrystus Ukrzyżowany „jest dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem.”²⁵

Sommario

Il problema della sofferenza, soprattutto quello delle creature vulnerabili ed innocenti, emerge immancabilmente nella sua drammaticità tutte le volte in cui si prende in considerazione la presenza del male nel mondo e si cerca la giustificazione nell'agire di Dio di fronte ad esso. Ivan ne *I fratelli Karamazov*, nella ricerca della risposta a tali interrogativi, non ammette la sconfitta dell'intelletto per cui afferma che non si può vivere in un mondo in cui domina la sofferenza immeritata e il male. Dostoevskij in Ivan mostra, che quando non si comprende o piuttosto non si vuole comprendere che anche il mistero della sofferenza dei bambini non si spiega razionalmente, ma si accetta nella fede, tale sofferenza risulta essere strumentalizzata esclusivamente per i piani superiori di Dio. In questo caso, indubbiamente, senza l'aiuto della fede, si risale alla ribellione. L'armonia universale non è fondata sulle lacrime dell'umanità, ma sul mistero della sofferenza del Bene innocente. La sofferenza inutile dei bambini a causa della sua strumentalizzazione per l'armonia eterna è diventata per Ivan una pietra di scandalo. Ciò che Ivan non comprende, il mistero dell'Unico innocente che non è venuto a spiegare il male, ma ad assumere su di sé il male del mondo tutto intero, trova la risposta in Dmitrij, la risposta che converte lo scandalo in espiazione.

L'unica risposta, secondo Dostoevskij, che può essere data a Ivan e ai seguaci della sola intelligenza umana, non può essere che quella del Cristo sofferente, espressa dallo scrittore russo tramite Alëša. Senza il Cristo, il Redentore, che fornisce l'unica risposta possibile ed esauriente, ogni tentativo della ragione umana già a priori è destinato a fallire. Il Redentore invece di dare una spiegazione ha voluto caricare tutto il dolore sulle proprie spalle. Solo la sofferenza di Dio può essere data come una risposta al problema del dolore, perché essa contrappone alla sofferenza inutile il vero scandalo della sofferenza del Redentore.

²⁵ Tamże, s. 66.

Ks. JACEK NAWROT
GDAŃSK

Duchowość współzależnionych czyli o sztuce posiadania siebie w dawaniu siebie

Zacznijmy od przypomnienia pewnego starego opowiadania: „Żył sobie kiedyś bardzo stary człowiek, który miał zwyczaj medytować wczesnym rankiem pod wysokim drzewem, na brzegu rzeki. Pewnego dnia, po skończeniu medytacji starzec otworzył oczy i zobaczył skorpiona bezradnie dryfującego z silnym prądem rzeki. Kiedy skorpion został wyrzucony bliżej drzewa, uchwycił się jego długich korzeni. Skorpion walczył szaleńczo, ale coraz bardziej zaplątywał się w sieć korzeni.

Zobaczywszy to starzec natychmiast położył się na korzeniach, aby sięgnąć skorpiona i uratować go z topieli. Jednak gdy tylko go dotknął, zwierzę szarpnęło się i gwałtownie go ukąsiło. Instynktownie człowiek cofnął rękę, jednak po odzyskaniu równowagi znowu się wyciągnął, by ratować udreżonego skorpiona. Za każdym razem jednak, gdy starzec znajdował się w zasięgu skorpiona, ten kąsał go mocno swym zatrutym ogonem. Wkrótce jego ręce spuchły i zaczęły krwawić, a twarz wykrzywił ból.

W tej chwili jakiś przechodzień zobaczył starca rozciągniętego na korzeniach i zmagającego się ze skorpionem. – Hej starcze – zawołał. – Co robisz? Tylko głupiec ryzykuje życie, by ratować takie wstrętne, bezużyteczne stworzenie. Czy nie wiesz, że możesz sam zginąć. Starzec odwrócił powoli głowę i spojrzał łagodnie w oczy obcego. – Przyjacielu – powiedział – czy dlatego, że naturą skorpiona jest kąsać, mam zrezygnować z własnej natury, która karze mi go ratować.”¹

¹ H. Nouwen, *Ziarna nadziei*, Poznań 1997, s. 178-179.

1. Określenie tematu

W temacie odwołałem się do zasady mówiącej, że człowiek, aby mógł zacząć dawać innym, sam musi najpierw otrzymać, musi znaleźć swoje własne źródło siły. Właśnie to życiowe źródło, miejsce z którego człowiek czerpie, określamy terminem „duchowość”.

Trzeba określić, co będziemy nazywali pojęciem „duchowość” posługując się nim w artykule. W znaczeniu psychologicznym mówiąc o duchowości określamy relację człowieka do świata poza nim, jego życie wewnętrzne, a więc wszystko co określa go jako osobę. W znaczeniu teologicznym natomiast mówiąc o duchowości określamy relację człowieka do świata ponad nim, czyli do świata nadprzyrodzonego (np. w chrześcijaństwie stosunek do osobowego Boga-Ojca).²

Wypada też przedstawić sam termin: współzależnienie. Czym jest? Według najnowszych badań jest tak samo chorobą jak każde uzależnienie, np. alkoholizm. Dla przybliżenia znaczenia tego terminu posłużmy się przewodnikiem dla Dorosłych Dzieci Alkoholików: „Możliwe, że już jako dziecko tak bardzo wzorowałeś się na osobowości rodzica-uzależnionego, że z chwilą wejścia w dorosłe życie nie wiedziałeś, kim naprawdę jesteś i miałeś niewielkie wyobrażenie o tym, jaką postawę powinieneś przyjąć w kontaktach z innymi ludźmi. Celem dostosowania się do życia w rodzinie wyrobiłeś sobie nawyk odczuwania nadmiernej odpowiedzialności za innych i zmieniania się w zależności od potrzeby, by ich zadowolić. Mogłeś nauczyć się wielu przymusowych zachowań, aby wypełnić pustkę w miejscu, gdzie powinna się rozwijać świadomość samego siebie. Te nawyki z dzieciństwa tak bardzo zrosły się z poczuciem Twojej tożsamości, że mogą one rodić, rozciągające się na okres całego życia, uzależnienia w kontaktach z innymi ludźmi, w kontaktach wszelkiego typu! To bolesne, a zarazem przymusowe uzależnienie się od akceptacji innych (lub inne przymusowe zachowania) jako podstawy poczucia bezpieczeństwa, poczucia własnej wartości i tożsamości, nazywane jest współzależnieniem.”³

Historia starca i skorpionia wykazuje wielkie podobieństwo do historii relacji osoby Boga i osoby współzależnionej. Im bardziej człowiek skrzywdzony i zagubiony, tym bardziej broni się przed Bogiem, traktując

² Por. G. Bunge, *Gliniane naczynia. Praktyka osobistej modlitwy według tradycji świętych Ojców*, Kraków 2000, s. 23.

³ T. Cermak, J. Rutzky, *Czas uzdrowić swoje życie. Przewodnik do pracy nad sobą. Kroki w stronę zdrowienia Dorosłych Dzieci Alkoholików*. tłum. J. Pasternak-Winiarska, Warszawa 1998, s. 113.

Go jako zagrożenie. Współzależnionych cechuje z zasady okazywana nieufność. I tak człowiek, z jednej strony chce się otwierać na Boga, bo Go potrzebuje, a z drugiej broni się przed Bogiem, bo traktuje Go jako nieprzewidywalne zagrożenie. Podobnie sprawa będzie się układała w relacji do innych ludzi: pragnienie bliskości będzie się kłóciło z panicznym poczuciem zagrożenia. Jakie są zatem najbardziej charakterystyczne znamiona duchowości człowieka dotkniętego chorobą współzależnienia.

2. Znak pierwszy: Utrata głębi, czyli zanik poczucia własnej odrębności

Ojciec Antoni Rachmajda czyni trafne spostrzeżenie: „Głębia nie jest dodatkiem do człowieka, lecz jego miarą, wymiarem duchowym, właściwym jego kondycji zamierzonej przez Boga. A ponieważ człowiek jest jednością, nie będzie w pełni sobą, jeśli jej nie zrealizuje – bo nie osiągnie swej miary. Brak głębi oznacza życie bez ducha, brak wolności, a to oznacza – nie panowanie nad sobą, brak świadomego kształtowania swego życia.

Efektom tego jest kryzys człowieka, przejawiający się dziś w upadku moralności, rozkładzie relacji międzyludzkich, życia społecznego. Wieczna niedojrzałość człowieka sprowadza życie na poziom zmysłów, emocji, które nie pozwalają wybierać, lecz go uzależniają, czynią z niego wiecznie nienasyconego konsumenta. W efekcie człowiek nie wie, czego chce, nie chce mu się chcieć, nie umie wytrwać w realizacji tego, co chce.”⁴

„Duchowość” to poczucie własnej odrębności, a więc zdolności do określenia siebie jako kogoś innego od tych, z którymi żyje. Kiedy człowiek współzależniony jest nieustannie zajęty rozwiązywaniem konfliktów swoich bliskich i szukaniem sposobu zaspokojenia potrzeb emocjonalnych członków swojej rodziny, wtedy nie ma czasu, by w ogóle uświadomić sobie, że jest kimś osobnym (osobą) i ma jakieś potrzeby, że też coś przeżywa i odczuwa. Trzeba zatem sięgać w głąb siebie po to, aby siebie samego określić jako osobę. Zdecydowanie trzeba zaprzeczyć jakoby cały świat pragnień i potrzeb osób współzależnionych stanowiły uczucia i potrzeby innych ludzi, które odbieramy przez poziom zmysłów. Współzależnieni często święcie wierzą, że doznania zmysłowe i powierzchowne uczucia są ich całym światem, że w ogóle nie mają żadnej własnej głębi. Taki człowiek nie pomaga

⁴ A. Rachmajda, *Głębia człowieka u św. Jana od Krzyża*. „Zeszyty Karmelitańskie”, (2002)3, s. 72.

innym dlatego, że chce, ale pomaga dlatego, że musi. Jeśli ludzie przestaną czegoś od niego chcieć albo coś wobec niego odczuwać, wówczas traci cały swój świat. Ludzie doświadczeni współzależnieniem żyją w przekonaniu, że ja i inni to to samo i nie ma żadnego mojego odrębnego świata uczuć i potrzeb. To jest oczywistą nieprawdą i dopóki tak myślimy, nasze wewnętrzne dziecko śpi w nas głęboko i jest śmiertelnie znudzone.

W życiu religijnym taka postawa także jest utrapieniem. Taki człowiek bowiem stając przed Bogiem na modlitwie wiecznie stoi tam wyprostowany na baczność i nie wie, że wolno mu poskakać przed Bogiem i nawet czasami pokazać Mu język, jak się jest obrażonym. Taki człowiek nie bardzo może odpowiedzieć Bogu na jego wołanie słowami proroka Izajasa: „Oto ja, pošlij mnie”, ponieważ ma kłopot z określeniem swego „ja jestem” i wiarą w to, że naprawdę jest kimś.

Właśnie przekonanie o własnej odrębności i osobistej wartości trzeba wzmacniać i pielęgnować. Trzeba szukać własnej głębi. Do tego zaś pierwszym i być może najważniejszym krokiem jest uwierzyć, że taka głębia naprawdę istnieje. Człowiek ze współzależnieniem nie jest jak skazany z nieodwołalnym wyrokiem w rękach. Współzależniony może się uwolnić od tego, co go ogranicza i odbiera mu pragnienie życia. Tak jak każdy człowiek, potrafi on dotrzeć do swojej głębi i spotkać tam Boga.

3. Znak drugi: Niebezpieczna zamiana miejsc – dziecko staje się Siłą Wyższą dla rodziców

Normalny obraz przedstawia rodziców trzymających dziecko za rękę albo dziecko trzymane na rękach przez rodziców. To przypomina zasadę, że rodzice noszą swoje dzieci i udzielają im wsparcia. Czymś naturalnym i zdrowym jest, kiedy dzieci mogą liczyć na swoich rodziców, że mogą się na nich oprzeć i czerpać od nich siłę. Rodzice stają się dla dziecka pierwszą i niezastąpioną Siłą Wyższą.

Choroba współzależnienia wywołuje zaburzenie tego normalnego obrazu. Zostaje on odwrócony do góry nogami i utrwalaony czasami na całe dorosłe życie. Jeśli zapytamy dlaczego dorosłym współzależnionym żyje się tak ciężko, dlaczego ciągle mają pod górkę, nawet jeśli idą po prostej drodze, to odpowiedź tkwi w zaburzonym obrazie duchowego porządku, według którego dzieci noszą na rękach swoich rodziców.

Duchowość jest życiowym źródłem, świątynią, z której zawsze mogą liczyć na wsparcie i na moc. Kiedy się jednak jest współzależnio-

nym, odwraca się zdrowy obraz. I wtedy widzimy dzieci, które trzymają swoich rodziców za rękę albo dzieci, które niosą rodziców na swoich rękach. Kiedy się to narysuje, wygląda to śmiesznie i żaden człowiek nie powie, że to jest prawdziwy obraz. Każdy wręcz powie, że to niemożliwe i będzie miał rację. Ale kiedy się w takim układzie żyje, można tego nie widzieć i nie wiedzieć, dlaczego nie ma się skąd czerpać siły, a po drugie nie wiedzieć, dlaczego nie ma się siły dźwigać swoich rodziców. Wreszcie można z tego powodu stać się ofiarą nieustannego poczucia winy, że powinno się umieć zawsze sobie poradzić i powinno się umieć zaradzić słabości swoich rodziców. To jest jednak nieprawda, bo dzieci nigdy nie są Siłą Wyższą dla swoich rodziców.

4. Zasada teologiczna: łaska bazuje na naturze.

Konsekwencje tej niebezpiecznej zamiany miejsc i zajęcia przez dziecko pozycji Siły Wyższej przerzucają się dalej na relacje człowieka z Bogiem. Kiedy współzależniony pozna Boga, liczy na Jego pomoc i pragnie stać się Jego dzieckiem. Ale ponieważ działa stary obraz, szybko okaże się, że ta relacja z Bogiem ma wyglądać tak, że to nie Bóg mnie nosi, ale to ja muszę nosić Boga na swoich rękach. Jest to jednak niemożliwe, więc często w relacji takiego człowieka z Bogiem szybko pojawia się zniechęcenie oraz silny lęk. I jest to zrozumiałe. Bo jak tu się nie bać wiedząc, że kiedy oddam się Bogu jak dziecko, to On wykorzysta mnie i obciąży swoim ciężarem. Takie myślenie musi budzić słuszne przerażenie i sprzeciw.

Istnieje wiele osób, które wierząc w Boga pragnęły szczerze Mu się ofiarować, ale wtedy niespodziewanie pojawiał się strach, który uniemożliwiał im spokój, a nawet nie pozwalał wypowiadać słów oddania. Niewłaściwy obraz Siły Wyższej w relacji rodziców i dziecka może znacznie utrudnić normalny rozwój życia duchowego. Najpierw trzeba zatem cierpliwie i łagodnie popracować nad zmianą tego obrazu relacji dziecka do rodziców, a potem zbudować swój obraz relacji z Bogiem.

Każde poważne nadużycie (takie jak bicie, fizyczne wykorzystanie seksualne, podnoszenie głosu na dziecko, ośmieszanie go, porzucenie, przesadne kontrolowanie czy też szantaż emocjonalny) jest równocześnie nadużyciem duchowym, ponieważ podważa zaufanie do Siły Wyższej. Wielu ludziom nie bardzo odpowiada wyobrażanie sobie Boga jako Ojca, ponieważ jedyne skojarzenie, jakie budzi w nich to słowo, to ich własny ojciec, który dopuszczał się wobec nich nadużyć. Dlatego pracując z oso-

bami współzależnymi często określa się Siłę Wyższą jako „siłę większą od ciebie i od twoich rodziców.”⁵

Istnieje teologiczna zasada, według której łaska Boża buduje na naturze człowieka. To znaczy, że w relacji człowieka z Bogiem każda strona daje swoją część. Człowiek oddaje swoją naturę, która jest słaba, a Bóg oddaje swoją łaskę, która jest wszechmocna. Tak wygląda zdrowy obraz relacji człowieka z Bogiem. I dopiero kiedy człowiek ma wewnętrzną zgodę na taki obraz relacji z Bogiem, pojawia się możliwość owocnego wyciągnięcia ręki do Boga z prośbą o wsparcie. Trzeba zatem pracować nad zmianą błędnego myślenia podpowiadającego, że ciągle muszę coś Bogu dawać, coś dla Niego robić, że muszę Go nosić, że jestem odpowiedzialny za Boga.

5. Znak trzeci: Utrata więzi uczuciowej z rodzicami i uwięzienie w bólu osamotnienia

W zdrowej rodzinie uwaga rodziców jest skupiona na dziecku, poświęca się mu dużo czasu, a przede wszystkim dużo uczucia. Dziecko nabiera w ten sposób pewności, że jest kochane. Rodzice w rodzinie z uzależnieniem skupiają całą swoją uwagę na swoim problemie, co sprawia, że dziecko zostaje emocjonalnie porzucone. Uzależnienie sprawia, że np. pijący ojciec jest skupiony na butelce, a niepijąca matka jest skupiona na ojcu. Prowadzi to do tego, że dziecko zostaje pozostawione samo sobie, że zostaje porzucone, czyli duchowo osierocone. Rodzi się wówczas „duchowa sierota”, czyli dziecko, które nie ma opiekunów dla swojej uczuciowości, bo duchowość to także uczuciowość. Utrata emocjonalnej więzi z miłością rodziców, brak zrozumiałych dla dziecka komunikatów, że jest kochane, utrwała lęk przed samotnością i wywołuje zaborcze poszukiwanie bliskości.

Henry Nouwen mówi o tym tak: „Przyjaźń i miłość nie powinny się przemieniać w lękliwe przylgnięcie do siebie. Domagają się łagodnej, wolnej od lęku przestrzeni, w której możemy się do siebie zbliżać i od siebie oddalać. Dopóki nasze osamotnienie trzyma nas razem dzięki nadziei, że wspólnie nie będziemy już sami, dopóty będziemy się nawzajem dręczyć naszymi nierealnymi pragnieniami miłości. (...) Na pierwszy rzut oka zadziwia fakt, że ludzie, którzy mieli tak trudne układy z rodzicami, brąc-

⁵ P. Mellody, *Toksyczne związki, anatomia i terapia współzależnienia*, Warszawa 1993, s. 164.

mi czy siostrami, rzucają się na oślep w związki obarczone odpowiedzialnością w nadziei, że od tej chwili wszystko się zmieni.”⁶

Pierwszy krok w pracy nad tą słabością to zmiana myślenia na temat samotności i zaprzestanie panicznej ucieczki przed nią. H. Nouwen określa ten proces jako znajdowanie w sobie odwagi, aby „wyjść na pustynię osamotnienia i zmienić ją drogą łagodnych, ale uporczywych wysiłków w ogród samotności.”⁷ Wydaje się zatem, że zmiana, która ma się dokonać, oznacza przeniesienie punku ciężkości z fizycznej bliskości na bliskość duchową. Zatem miłość jako poczucie duchowej więzi nie polega głównie na trzymaniu się ciągle za ręce, ale raczej na wewnętrznej wierze, że doświadczana od kogoś miłość jest prawdziwa.⁸ Zatem kiedy współzależny zamieni potrzebę fizycznej bliskości na duchową wiarę w prawdziwość kochających osób, wtedy właśnie wywołująca lęk pustynia osamotnienia zacznie zamieniać się w wypełniony pokojem ogród samotności. Najtrudniej jest uwierzyć. Kiedy jednak odważyć się uwierzyć, wtedy staje się wolny.

Psychiatra Jack Dominion pisze: „Szacunek dla siebie ma w duchowości takie znaczenie, że wymaga to dalszego wyjaśnienia. Każdy z nas rodzi się jako istota bezradna i w swym przetrwaniu zależy całkowicie od rodziców. Możemy przetrwać, ponieważ żywią nas; uczymy się kochać innych, ponieważ najpierw poczuliśmy, że jesteśmy kochani przez nich. Zdobywamy poczucie znaczenia, odczucie, że jesteśmy chciani i cenieni. (...) Co się jednak dzieje, kiedy dziecko z tej czy innej przyczyny nie doświadcza uczucia, że jest kochane i chciane przez rodziców? W warunkach, w jakich się znajduje, jest za małe i bezradne, by ryzykować ganieńnię ich za ten brak.

⁶ H. Nouwen, *Ziarna nadziei*, dz. cyt., s. 24.

⁷ Tamże s. 28.

⁸ „Jeśli będziemy się zwracać do naszych bliźnich, zakładając, że potrafią spełnić nasze najgłębsze potrzeby, popadniemy w coraz większą frustrację. Oczekując bowiem od przyjaciela czy kochanka, że będzie w stanie oddalić nasz najgłębszy ból, spodziewamy się po nim tego, czego nie może nam dać. Żaden człowiek nie może nas w pełni zrozumieć, żaden człowiek nie może nam ofiarować nieprzerwanie uczucia, żaden człowiek nie może wejść w rdzeń naszej istoty i uzdrowić naszego wewnętrznego połamania. Jeśli o tym zapomnimy i będziemy oczekiwać od innych więcej, niż mogą nam dać, bardzo szybko się rozczarujemy. Kiedy bowiem nie otrzymamy tego, czego będziemy się spodziewać, szybko popadniemy w urazę, zgorzknienie, chęć zemsty, a nawet gwałtowność. Słowa Spinozy: ‘Natura nie znosi próżni’ wydają się doskonale do nas odnosić, a chęć by zwalczać intymność i bliskość, które nie zostawiają wolnej przestrzeni, jest rzeczywiście bardzo duża. Wiele cierpienia wynika z takiej duszącej bliskości”, tamże, s. 80-81.

W rzeczywistości zachodzi coś innego: dziecko gani siebie, czyli przyjmuje oskarżenie rodziców, że jest złe i naprawdę nie posiada żadnych wartości.”⁹

Zatem to, co mamy uczynić, aby odebrać niszczącą moc naszemu osamotnieniu, to pozwolić sobie na przebywanie z ludźmi, którzy naturalnie okazują ciepło, obok których czujemy się akceptowani. Nie muszą to być głębokie związki intymne. Wystarczą spotkania pełne życzliwości, ale warunkiem będzie przełamanie nieufności i otwartość na gesty życzliwości. Trzeba się odważyć zbliżyć do innych, trzeba też odważyć się uwierzyć, że nic ode mnie nie chcą, ale przebywają ze mną bezinteresownie.

W relacji duchowej jest podobnie. Jeśli przez lata dzieciństwa pozostawało się odciętym od uczuć miłości ze strony swoich rodziców, to przez te lata utrzymywało się złe przekonanie o sobie i zanikało poczucie własnej wartości. Najtrudniej wówczas uwierzyć słuchając słów o miłości Boga. Dziecko doświadczało, że ktoś się nim zajmuje (karmi, ubiera, kładzie spać), ale nie miłuje (nie interesuje się jego uczuciami). Kiedy rodzice nie potrafili długo i cierpliwie patrzeć na swoje dziecko z miłością, wtedy rośnie w nim przekonanie, że jest przedmiotem. Trudno zmienić takie przekonanie. Ale kiedy człowiek jest dorosły, potrafi inaczej spojrzeć na swoje życie. Cierpliwe budowanie przekonania o swojej wartości przez uczenie się emocjonalnej relacji z ludźmi może je zmienić i w rezultacie umożliwić budowanie relacji miłości z Bogiem.

6. Znak czwarty: Utrata kontaktu z pojęciem normy i pogrążenie się w chaosie

Ważną cechą świata duchowego jest ściśle określony świat wartości, a więc obowiązujący system zasad postępowania i norm oceniania rzeczywistości. W normalnej rodzinie ustala się pewien system zasad, których przestrzegają rodzice i które mogą być przestrzegane także przez dzieci. Zasady te stają się stopniowo podstawami systemu wartości dzieci. Zdrowe funkcjonalne zasady muszą mieć co najmniej dwie ważne cechy: muszą być zrozumiałe i możliwe do wykonania przez człowieka. Nieludzkie zasady to takie, według których nikt nie może żyć.

W rodzinie dysfunkcyjnej albo w ogóle nie ma żadnego systemu zasad, albo te, które istnieją, są tak mętne i sprzeczne ze sobą, że życie według nich staje się udręką. Może też być tak, że rodzice żądają od dzieci

⁹ J. Dominian, *Cykle afirmacji ludzkich*, Warszawa 1986, s. 32.

przestrzegania zrozumiałych i rozsądnych zasad, ale sami ich nie przestrzegają. Dzieci otrzymują komunikat: „Postępujcie tak, jak wam mówimy, a nie jak postępujemy. My nie musimy przestrzegać tych zasad. Jesteśmy ponad zasadami. Jesteśmy bogiem tej rodziny”. Przykładem może być ojciec, który nigdy nie chodzi do kościoła, ale dzieciom powtarza, że zawsze muszą tam chodzić w niedzielę.

W domu, w którym panują nieludzkie zasady, dzieci ustawicznie starają się osiągnąć coś, co jest nieosiągalne, wobec czego ciągle błądzą i nieustannie są zawstyżane. Wobec rodziców zaczynają być nieszczerze i uczą się kłamstwa jako normy. Jeśli bowiem uda się oszukać rodziców nie zostaną ukarani, a jeśli ich zadowolę, to jeszcze uzyskam ich pochwałę. W relacji do Boga takie dzieci zaczynają wierzyć, że On także oczekuje, że będą żyły według tych nieludzkich zasad i mają w związku z tym poczucie winy wobec Boga i przekonanie, że w żaden sposób nie mogą zasłużyć, aby Bóg ich kochał.¹⁰

Aby się wyrwać z takiego świata nieludzkich zasad i błędnego systemu wartości, trzeba zacząć szukać wzorca, a więc uczyć się normalnych zasad i szukać prawdziwego świata wartości. W tym celu trzeba poszukiwać autorytetu, któremu zaufam i pozwolę się poprowadzić. Dla osoby wierzącej nieocenioną rolę może odegrać dobry kierownik duchowy, który będzie towarzyszył osobie współzależnionej w odszukiwaniu prawdziwego świata wartości i zdrowych zasad postępowania.

Zakończenie

Trzeba pamiętać, że pozytywne zmiany zaczynają się w nas samych, a nie poza nami. Objawy uzdrowienia są owocem wiary w obecność Siły Wyższej i wiary we własne możliwości. Bóg mi nie pomoże, jeśli nie ofiaruję mu wyznania wiary. Tak samo człowiek nie pomoże mi, jeśli nie odważę się zaufać swojej wartości. Pia Mellody mówi: „weź w objęcia swoje demony, bo ugryzą cię w tyłek.”¹¹ To znaczy, że masz wziąć odpowiedzialność za swoją przeszłość, a wówczas życie przestanie być udręczeniem (wziąć odpowiedzialność oznacza najpierw porozdzielać co w moim życiu jest moją odpowiedzialnością, a co nie należy do mnie; następnie odciąć się od tej czę-

¹⁰ Por. P. Mellody, *Toksyczne związki, anatomia i terapia współzależnienia*, dz. cyt., s. 166-167.

¹¹ Tamże, s. 181.

ści, która nie należy do mnie; potem zaś zaopiekować się tym, co faktycznie należy do mnie i jest moją częścią odpowiedzialności). Oznacza to także, że jeśli staniesz się panem swego życia, będziesz mógł dać życie komuś innemu, będziesz zdolny dzielić się samym sobą. Jednym słowem znakiem prawdziwej duchowości jest: „posiadać siebie w dawaniu siebie”.

Trzeba na koniec powiedzieć, że tym co daje człowiekowi życie, jest miłość. Tym zaś co do miłości prowadzi, jest wiara i zaufanie. Miłość bowiem wymaga ufego powierzenia siebie komuś drugiemu i otwartego przyjęcia kogoś drugiego. Jak mówi Henri Nouwen: „Miłość wymaga całkowitego rozbrojenia.”¹²

Zusammenfassung

Das Streben des Menschen in der Geistessphäre (Spiritualitätssphäre) ist der Wunsch nach der Vereinigung mit Gott. Dazu jedoch braucht der Mensch die geordnete Persönlichkeit. Die menschliche Persönlichkeit ist oft verformt durch Lebenserfahrungen, die den Menschen in seinen Geistesstreben anhalten.

Dieser Artikel stellt eins von solchen möglichen Hindernissen vor, das die Krankheit der Mitabhängigkeit ist.

Der Artikel soll die Frage beantworten, was es mit der Geistigkeit der menschlichen Person geschieht, wenn die Persönlichkeit der Mitabhängigkeit unterwirft.

¹² „Spotkanie w miłości to spotkanie bez broni. Kto wie, czy rozbrojenie podczas indywidualnego spotkania nie jest trudniejsze od rozbrojenia międzynarodowego. Potrafimy doskonale ukrywać swoje strzelby i noże nawet w najbliższych związkach. Dawne gorzkie wspomnienie, lekkie podejrzenie co do motywów czy mała wątpliwość, mogą być równie ostre jak nóż trzymany za plecami jako broń na wypadek ataku. Czy potrafimy spotkać się z przyjacielem lub kimś obcym bez jakiegokolwiek ochrony? Objawić drugiemu całą swą bezbronność? Oto sedno naszego pytania. Czy mężczyzna i kobieta potrafią wykluczyć władzę w swoich relacjach i stać się całkowicie otwarci dla drugiego?” H. Nouwen, *Ziarna nadziei*, dz. cyt., s. 83.

Ks. ROBERT KACZOROWSKI
GDAŃSK

Liturgia i muzyka w Biblii w ujęciu Józefa Ratzingera

1. Wstęp

Józef Ratzinger, największy teolog wśród kardynałów i najwybitniejszy kardynał wśród teologów¹, prefekt watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary, należy do ścisłej czołówki chrześcijańskich teologów XX wieku. W swoich pracach badawczych zajmuje się teologią dogmatyczną i fundamentalną. Wiele dzieł poświęcił tajemnicy Kościoła. Tematem jego działalności naukowej jest także osoba Jezusa Chrystusa. Ratzinger jest zwolennikiem oryginalnej chrystologii sensu, w której zawarta jest teza, że Jezus Chrystus jest wtopiony w całą historię świata i ludzkości, nadając jej nowy sens. Jest autorem ponad 60 książek oraz kilkuset artykułów opublikowanych w międzynarodowych czasopismach teologicznych i dziełach zbiorowych.²

Wśród wielu prac Ratzingera znajduje się także książka zatytułowana *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*³, która zawiera szereg jego prelekcji dotyczących relacji mię-

¹ Słowa ks. prof. dr. hab. Ignacego Deca, rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu wypowiedziane 27 października 2000 roku w związku z nadaniem kard. Ratzingerowi godności doktora honoris causa, zob. http://pryzmat.pwr.wroc.pl/Pryzmat_136/136wdoc.html.

² Por. *tamże*.

³ Wyd. Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1995. Polskie tłumaczenie książki: *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1999. Wersja angielskojęzyczna: *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*, translated by Martha M. Matesich, The Crossroad Publishing Company, New York 1997.

dzy liturgią a muzyką kościelną ukazanych z teologicznego punktu widzenia. Poprzez solidne studium autor krok po kroku, coraz wyraźniej uświadamiał sobie, że tak naprawdę jego refleksja dotyka samej istoty liturgii.⁴ W taki więc sposób teksty dotyczące relacji: liturgia – muzyka kościelna stały się rozważaniami o istocie chrześcijańskiej służby Bożej.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie biblijnego kontekstu teorii sztuki (muzyki) w ujęciu Józefa Ratzingera. Aby ów cel osiągnąć, podjęte zostaną następujące kroki: analiza semantyczna Ps 47,8 i ewolucja hebrajskiego słowa *maskil* w greckie *psalate*, omówienie biblijnego imperatywu, teorii sztuki oraz struktury opowiadania o stworzeniu świata (Rdz) i budowie świętego przybytku (Wj). Natomiast zakończenie ukaze aktualność biblijnej teorii sztuki w czasach współczesnych.

2. *Psalate synetos oraz psallite sapienter* czyli Ps 47,8

W świecie biblijnym Księga Psalmów jawi się jako swoisty śpiewnik, który zrodził się nie tylko z praktyki liturgicznego śpiewu i muzykowania. Psalterz zawiera bowiem także elementy teorii muzyki powstałej w wierze i dla wiary. W ten sposób stanowi on swoisty pomost między Prawem a Prorokami. I choć wyrósł z potrzeby kultu świątynnego, z Prawa, to jednak przyswajany poprzez modlitwę i śpiew coraz bardziej odsłaniał jego profetyczne centrum, wyprowadzał poza rytuał i jego przepisy ku „ofierze wysławiania”, ku „ofierze słownej”, którą człowiek otwiera się na Logos i w ten sposób wraz z Nim staje się adoracją.⁵

⁴ Na temat związku muzyki z liturgią, zob. J. Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, w: *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von R. Guardini*, red. J. Ratzinger, Düsseldorf 1985, s. 121-144; R. Guardini, *Liturgische Bildung. Versuche*, Rotenfels 1923; tenże, *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966. „Natural religious instinct urges man to honour God by means of music as well as by the other arts, and to heighten his religious exaltation by joyous singing.” (<http://www.newadvent.org/cathen/10648a.html>.) „Since church music is faith that has become a form of culture, it necessarily shares in the current problematic nature of the relationship between Church and culture” (M. Miller, *Cardinal Ratzinger on liturgical music. "Sing Artistically for God": Biblical Directives for Church Music*, w: <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Homiletic/2000-07/miller.html>.)

⁵ „The Bible contains its own hymnal: the Psalter, born from the practice of singing and playing musical instruments during worship. Furthermore this practical tradition contains essential elements of a theory of music in faith and for faith. Within the Old Testament, the Psalter is like a bridge between the Law and the Prophets; it also serves as a

W punkcie wyjścia Ratzinger ukazuje biblijny werset, do którego często powraca się w teologicznej refleksji nad podstawami i rozwojem muzyki kościelnej, gdyż oddaje on podstawowe ukierunkowanie Księgi Psalmów. Chodzi o Ps 47,8.

Grecki przekład Biblii *Septuaginta* wers te tłumaczy przez „psalate synetos” – czyli śpiewajcie w sposób rozumiały; śpiewajcie rozumnie, a więc tak, abyście sami rozumieli oraz aby to było rozumiały; śpiewajcie z ducha i dla ducha; śpiewajcie w sposób godny ducha i zgodny z duchem, zdyscyplinowanie i czysto. Natomiast św. Hieronim pisze: „psallite sapienter”. Według niego śpiew psalmów powinien mieć w sobie coś z istoty mądrości. *Sapientia* rozumiana była jako zachowanie człowieka oznaczające integralność całej osoby we wszystkich wymiarach jego egzystencji. W takim sensie – uważa Ratzinger – istnieje pokrewieństwo między mądrością a muzyką. W muzyce bowiem ujawnia się integracja człowieczeństwa i jedność z odwiecznym Logosem.

W podobnym kontekście (Ps 33,3) wyrażenia „śpiewać dobrze” (*bene cantare*) używa Wulgata. Św. Augustyn słowa te interpretował w duchu *ars musicae* i pewnie dlatego w świadomości Kościoła pojawił się z czasem postulat, aby muzyczny wyraz oddawanej Bogu czci odznaczał się zawsze wysokim poziomem artystycznym.

Wśród współczesnych przekładów na uwagę zasługuje m.in. *Einheitsübersetzung*⁶, który interesujący nas werset przetłumaczył następująco: „śpiewajcie pieśń psalmiczną” (*Psalmenlied*). Inne przekłady (np. Buber czy Rosenzweiga) podają: „grajcie w sposób pełen natchnienia” wskazując na artystyczną inspirację, z której winna wynikać pieśń. Natomiast A. Deissler słowo *Psalmenlied* tłumaczy jako „pieśń kunsztowna, piękna” (*kunstvolles Lied*).⁷ Podobne tłumaczenie znajdujemy także u H.J.Krausa: „śpiewajcie pieśń pełną sztuki” (*Kunstlied*)⁸ oraz w Biblii Jerozolimskiej: „grajcie Bogu, jak tylko potraficie najpiękniej” (*Sonnez pour*

bridge connecting the two Testaments. From the earliest days of the Church, the psalms are prayed and sung as hymns to Christ, the Son of David the psalmist. Christ himself thus becomes the choir director who teaches us the new song and gives the Church the tone and the way in which she can praise God appropriately and blend into the heavenly liturgy.” (M. Miller, *Cardinal Ratzinger on liturgical music. "Sing Artistically for God": Biblical Directives for Church Music*, w: <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Homiletic/2000-07/miller.html>.)

⁶ Jest to jednolite dla niemieckiego obszaru językowego tłumaczenie Biblii wydane w 1979 roku.

⁷ A. Deissler, *Die Psalmen*, Düsseldorf 1964, s.192.

⁸ H.J. Kraus, *Psalmen I*, Neukirchen 1960, s.348.

Dieu de tout votre art).⁹ Także współczesne polskie tłumaczenia Pisma Świętego hebrajskie słowa Psalmu 47 oddają podobnie: „śpiewajcie Bogu najpiękniejszą pieśń”¹⁰, „śpiewajcie pieśń pochwalną”¹¹, „hymn zaśpiewajcie!”¹² Powyższe tłumaczenia jasno ukazują całe spektrum znaczeniowe, jakie kryje się w hebrajskim słowie *maskîl*.

3. Ewolucja hebrajskiego słowa *maskîl* w greckie *psalate* (śpiewajcie)

W swojej refleksji kardynał Ratzinger zwraca uwagę, że zanim hebrajskie słowo *zamir* stało się greckim *psalate*, po drodze miała miejsce kulturowa i duchowa ewolucja, która zdeterminowała całą późniejszą historię. Już sam wybór hebrajskiego *maskîl* wskazuje na decyzję o znaczeniu kulturowym akcentującą specyfikę Izraela w dziejach religijnych Bliskiego Wschodu.

Słowo *zamir* wywodzi się z rdzenia wspólnego dla wszystkich języków starożytnego Wschodu i oznacza śpiew z towarzyszeniem instrumentu lub a cappella. Był to zazwyczaj śpiew artykułowany, odniesiony do tekstu, z reguły z towarzyszeniem instrumentu, zawsze jednak przyporządkowany pewnej określonej wypowiedzi treściowej.¹³

Zamir wskazuje na muzykę związaną z Logosem, która przyjmuje otrzymane słowo albo słowne wydarzenie i odpowiada na nie pochwałą, prośbą, podzięką lub skargą.

⁹ *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris 1955, Ps 47,8.

¹⁰ *Biblia Poznańska*, Poznań 1984.

¹¹ *Księga Psalmów*, tł. Cz. Miłosz, Paryż 1981.

¹² *Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1989.

¹³ „Zamára (=czasownik akkadyjski, z którego słowo to się wywodzi) nie oznacza w żadnym razie ‘muzyki’ instrumentalnej bez artykułowanego śpiewu. W języku akkadyjskim oba znaczenia: ‘śpiewać’ i ‘grać’, są tak ściśle ze sobą związane, że trafniej byłoby mówić o dwóch aspektach jednego znaczenia: jedna czynność ma charakter zarazem ‘wokalny’ i ‘instrumentalny’ (...). W długim szeregu słów wyrażających hymniczne uwielbienie *zmr* zajmuje w tym sensie środkową pozycję, że łączy w sobie artykułowany, mówiący w zrozumiałych słowach i nieartykułowany, wyrażający się w okrzykach i dziwnym zachowaniu sposób uwielbienia. Wysławianie artykułowane uzyskuje przez to rozmach, którego samo z siebie nie posiada, a nieartykułowane – jasność, której mu zazwyczaj brak.” (Por. Ch. Barth, art. *zmr*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. II, red. H.J. Botterweck – H. Ringgren, s.603-612.)

Natomiast Septuaginta wybrała słowo *psallein*, które dla Greka oznaczało tyle, co „dotykać, potrącać struny, przebiegać palcami, zwłaszcza przy grze na instrumencie strunowym” i w ogóle „grać na instrumencie strunowym”; treść słowa *psallein* nigdy jednak nie wskazywała na śpiew, słowo to nie znaczyło: „śpiewać”. Mimo tego Biblia grecka nadała greckiemu słowu *psallein* nowy sens i tym samym zainicjowała zwrot kulturowy. Podczas gdy wcześniej greckie słowo *psalmós* oznaczało instrument strunowy, teraz oznacza ono natchnione wiarą śpiewy Izraela. Odpowiednio do tego czasownik otrzymuje znaczenie „śpiewać”, jednakże w całym nowym znaczeniu, w kulturowo i religijnie określonym sensie: śpiewać w taki sposób, w jaki Izrael śpiewa swojemu Bogu. W takim znaczeniu – uważa Ratzinger – słowo *psallein* jest neologizmem, przy pomocy którego Biblia wprowadza w grecki świat nowe zjawisko. Mianowicie oznacza ono śpiew, jaki w tradycji modlitewnej Izraela znalazł swoją wyraźnie określoną postać muzyczną: „ponieważ liczba zgłosek w wersie nie była ściśle określona, nie chodzi tu o śpiew ze szczegółowo skomponowaną melodią, lecz o... recytatyw, który zapewne tylko na początku i na końcu wersów pozwalał na ruchy tonów tworzące melodię.”¹⁴

4. Znaczenie biblijnego imperatywu

Tryb rozkazujący jest formą, która przewija się przez całe Pismo Święte; występuje także w Księdze Psalmów m.in. w interesującym nas fragmencie Ps 47,8.

Dla Ratzingera biblijny imperatyw jawi się jako konkretna forma wezwania do uwielbienia i czci Boga, która ukazana została jako najgłębsze powołanie osoby ludzkiej. Jednakże samo mówienie, milczenie lub też konkretny czyn już nie wystarczają. Gdy człowiek odpowiada objawiającemu się Bogu, musi uwzględnić także wyraz muzyczny. Oznacza to ów całościowy sposób wyrażania przez człowieka wszystkich swoich uczuć, jaki dokonuje się właśnie poprzez muzykę i śpiew. Jest to konieczne, gdyż także i Bóg zawsze zwraca się do człowieka uwzględniając wszystkie aspekty jego psyche i jego istnienia.

Słowo *psallite* obejmuje szerszą treść niż jego współczesny odpowiednik „śpiewać”; nie wymaga bezwzględnie towarzyszenia instrumen-

¹⁴ M. Hengel, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst*, w: *Weisheit Gottes. Weisheit der Welt*, t. I, Festschrift J. Ratzinger, wyd. W. Baier i in., St. Ottilien 1987, s.388.

talnego, jednakże poprzez swoje pochodzenie wskazuje na instrumenty, w których jest obecny i dźwięczy głos całego stworzenia. Biblijna adaptacja tego słowa zwraca obecnie uwagę na śpiew czyli na muzykowanie połączone ze słowem.¹⁵

Oprócz tego muzyczny imperatyw, z jakim spotykamy się w Piśmie Świętym, wskazuje także na swoisty środek wyrazu, jaki wytworzyła wiara biblijna. Ratzinger uświadamia, że decyzja wiary jest decyzją kulturową, gdyż zawsze ma istotny wpływ na człowieka: kształtuje go, tworzy kulturę i jest zdolna do spotkania z innymi współczesnymi kulturami. Zdolność ta znajduje swój wyraz w powracającym jak refren imperatywie „śpiewajcie Panu pieśń nową.”¹⁶

Zbawcze doświadczenia dokonują się ciągle na nowo i dlatego wymagają głoszenia Bożego „dzisiaj”. Być wiecznym – dla Ratzingera – nie oznacza nic innego, jak być obecnym w każdym czasie i wyprzedzać każdy czas. Stara pieśń stała się teraz nową i winna być jako taka ciągle na nowo śpiewana.

W taki też sposób wezwanie, aby śpiewać Panu nową pieśń, rozumieli pierwsi chrześcijanie, którzy upatrywali w nim potrzebę przejścia ze Starego do Nowego Przymierza, do chrystologicznej transpozycji psalmów – jak pisze Ratzinger.¹⁷ „Nowa pieśń” ogłasza całemu światu nowy czyn Boga oraz sławi Chrystusa: Jego śmierć i zmartwychwstanie.¹⁸

¹⁵ Por. H. Gese, *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, w: tenże, *Vom Sinai zum Sion*, München 1984, s.147-158.

¹⁶ „The faith decision as such entails a cultural decision (...). Faith itself creates culture and does not just carry it along like a piece of clothing (...). This cultural given (...) is capable of encountering other contemporary cultures (...). This ability to exchange and flourish also finds its expression in the ever-recurring imperative, ‘Sing to the Lord a new song.’ (M. Miller, *Cardinal Ratzinger on liturgical music. „Sing Artistically for God”: Biblical Directives for Church Music*, w: <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Homiletic/2000-07/miller.html>.)

¹⁷ „To the early Church the psalm appeared as a gift of the Spirit. The epistles also give evidence of exalted Christological hymns newly composed in Greek. By the second century, however, as a precaution after the musical innovations of the Gnostic sect, the Church reduced liturgical music to the Psalter. The theology of the Psalter sufficed and set the standard in terms of content, but also the way of making music specified by the Psalter became the musical model of emerging Christendom.” (Tamże.)

¹⁸ „The Christological interpretation of the psalms is a particularly dramatic example of this capacity for development in what is an irrevocable and fundamental cultural form (...). The New Testament, by both frequent citation and explicit command, takes up the psalm tradition as an integral part of its own teaching and worship. ‘When you come together, each one has a hymn [Gk: *psalmon*], a lesson, a revelation, a tongue, or an interpretation. Let all things be done for edification (1 Cor. 14:26).’ (Tamże.)

Natomiast semantyka drugiego członu Ps 47,8 zawarta jest pomiędzy dwoma użytymi w przekładach słowami: *sapienter* oraz *cum arte*.¹⁹ Ewolucja słowa *sapienter* przypomina proces, jaki pokonać musiał czasownik *psallere* w greckim przekładzie Starego Testamentu. A zatem mówiąc o śpiewie „mądrościowym” równocześnie wskazuje się na sztukę związaną ze słowem, którym jest sam Bóg, odwieczny Logos. Śpiewać mądrze znaczy tyle, co uprawiać muzykę w duchu Logosu. Bogu bowiem, który od samego początku jest nadającym sens Słowem, odpowiada sztuka, nad którą prymat sprawuje Logos tworząc symfonię stworzenia.

Zaś termin „cum arte” zwraca uwagę, że spotkanie z Bogiem stanowi wyzwanie dla najwyższych zdolności człowieka. Ma to miejsce wtedy, gdy w miarę swoich możliwości „wkłada” on w swoją odpowiedź całą godność piękna czyli wzniosłość rzeczywistej „sztuki.”²⁰

5. Biblijna teoria sztuki

Wraz z opisem budowy świętego przybytku Księgi Wyjścia przedstawia i rozwija teorię sztuki. Istotne są w niej trzy elementy. Po pierwsze: to nie artyści decydują o tym, co może być godne Boga i piękne, gdyż sam człowiek własnym wysiłkiem nie jest zdolny do tego dojść. To Bóg poucza szczegółowo Mojżesza, jak ma wyglądać Jego święty przybytek. A zatem twórczość artystyczna jest jedynie odzwierciedleniem tego, co Bóg ukazuje jako model. Wymaga to wewnętrznego spojrzenia na prawzór, czyli de facto przetworzenia Bożej wizji i nadania jej konkretnego, lecz już osobistego kształtu.

Dla Ratzingera twórczość artystyczna w rozumieniu Księgi Wyjścia jest „współpatrzeniem z Bogiem” i uczestnictwem w Jego twórczości; jest odsłanianiem istniejącego, lecz ukrytego piękna. Owo „współpatrzenie” nie umniejsza bynajmniej godności artysty, lecz przeciwnie – ugruntowuje ją.²¹

¹⁹ „The various meanings to be found in the second word of our psalm verse range between the two translations *sapienter* and *cum arte*. Singing in accordance with wisdom implies a word-oriented art, which is not concerned merely with intelligibility but ‘stands under the primacy of logos’ and makes demands upon our highest moral and spiritual powers.” (Tamże.)

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, s. 86-111; F. Rainoldi – E. Costa, *Canto e musica*, w: D. Sartore – A.M. Triacca, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, s.198-219.

²¹ Por. art. *The sociological challenge vs. true Christian anthropology. The Image of the World and of Human Beings in the Liturgy and Its Expression in Church Music*, w: <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Homiletic/2000-07/miller.html>.

Po drugie: do budowy świętego przybytku „Pan powołał imienne” (por. Wj 35,30) tych, których sam chciał. A zatem starotestamentalny artysta obdarzony był takim samym powołaniem jak prorok (por. np. Jr 1,4-10). Artystami nazywano tych, którzy zostali napełnieni duchem Bożym, mądrością umysłu, rozumem do poznania, wiedzą i znajomością wszelkiego rzemiosła (por. Wj 35,31; 36,1). I wreszcie trzecim elementem jest wymaganie, aby do pracy nad dziełem budowy świątyni wszystkich artystów „skłaniało ich serce” (por. Wj 36,2).

Biblia nie odnotowuje, aby zasady, jakimi kierowali się artyści przy wznoszeniu przybytku Boga Jahwe (zasady sztuk plastycznych) obowiązywały jednocześnie muzyków świątynnych²². Jednakże można zastosować tu pewną analogię. Król Dawid, któremu przypisuje się autorstwo Księgi Psalmów i który dał Bogu mieszkanie w Izraelu na świętej górze, jest odnowicielem kultu. To on ukazał bowiem ludowi sposób, w jaki mają godnie wielbić Boga. Tak więc słowa „bene cantare” występujące w Psalterzu jak najbardziej można odnieść do sztuki w ogóle, do tego, co Stary Testament ma do powiedzenia o jej istocie i godności, także do szeroko rozumianej muzyki świątynnej i liturgicznej.²³

6. Struktura opowiadania o stworzeniu i budowie przybytku

W rozważaniach o teorii sztuki biblijnej J. Ratzinger zwraca uwagę na interesujące podobieństwo w konstrukcji i redakcji dwóch tekstów. Chodzi mianowicie o paralele między relacją kapłańską o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1-2,4a) a budową świętego przybytku (Wj 40,16-33).²⁴ Siedmiu dniom stworzenia odpowiada siedmiokrotne powtórzenie słów: „jak to Pan nakazał Mojżeszowi” w opisie budowy świątyni. Natomiast tekst Rdz 2,1nn znajduje swoje echo w Wj 40,33: „w ten sposób Mojżesz dokonał dzieła”, po czym następuje opis teofanii odpowiadający szabato-

²² Pomocą może być praca: P.M. Ernetti, *Principi filosofici e teologici della Musica*, t. I, Rzym 1980. Zob. także: C.M. Johansson, *Music and ministry. A biblical counterpoint*, Peabody Massachusetts 1984 oraz G. Ravasi, *Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia*, Piemme 1990.

²³ Zob. także inne prace J. Ratzingera, np. *Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium (an interview with Peter Seewald)*, San Francisco 1997.

²⁴ Por. cały fragment traktujący o budowie świętego przybytku: Wj 35-40.

wi po sześciu dniach stworzenia. Strukturę dwóch interesujących nas tekstów ukazuje poniższa tabela:

Dzień stworzenia	Rdz 1-2,4a budowy świątyni	Etap	Wj 40,16-33
1	1-5: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy	1	19: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
2	6-8: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień drugi	2	21: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
3	9-13: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień trzeci	3	23: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
4	14-19: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień czwarty	4	25: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
5	20-23: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień piąty	5	27: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
6	24-31: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty	6	29: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
7	2,1: „w ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie jej zastępy stworzeń”	7	32: jak to Pan nakazał Mojżeszowi 33: „w ten sposób Mojżesz dokonał dzieła”
dzień święty – szabat	2,3: „wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając”	teofania	34-35: „wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo poczywał na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek”.

Podobieństwo między tymi dwoma biblijnymi tekstami niewątpliwie świadczy o randze, jaką przypisywano świątyni jerozolimskiej, której budowę (w siedmiu etapach) porównano do symbolicznego opisu stworzenia świata. Tak jak Bóg uczynił doskonale dzieło rąk swoich w ciągu siedmiu dni, tak i Mojżesz – mąż Boży i wybraniec Jahwe – w takim samym czasie uczynił mieszkanie dla Boga Jahwe.

Zakończenie

Choć koncepcja sztuki biblijnej, jaką przedstawia Józef Ratzinger, ma swoją długą historię, to jednak na uwagę zasługuje jej interpretacja: spójność, jasność, precyzja i logika. Autor, wybitny teolog, nie zajmuje się kwestiami stricte muzykologicznymi, ale stawia pytania dotyczące punktów stykowych między wiarą a sztuką. Próbuje wyjaśnić, w jaki sposób wiara przygotowuje przestrzeń dla sztuki. Według niego wszystkie źródła zależą od prąźródła, którym jest Biblia.

Ukazując teorię sztuki biblijnej Ratzinger jednocześnie patrzy w przyszłość i pragnie odczytywać ją w kontekście czasów współczesnych. Według niego potrzebny jest dzisiaj dialog między Kościołem a kulturą, który winien być dwustronny. Tak jak Kościół musi stawiać czoła trudnym problemom, tak też kultura musi ciągle zadawać sobie pytanie o swoją istotę i otworzyć się na ponowne wewnętrzne pojednanie z religią, z którą przez wieki żyła w symbiozie.

Poglądy J. Ratzingera pozostają zbieżne z nauczaniem Jana Pawła II, który w „Liście do artystów” z 4 kwietnia 1999 tak pisze: „Aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki. Musi bowiem sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca. Musi zatem wyrażać w zrozumiałych formułach to, co samo w sobie jest niewyraźne. Otóż sztuka odznacza się sobie tylko właściwą zdolnością ujmowania wybranego aspektu tego orędzia, przekładania go na język barw, kształtów i dźwięków, które wspomagają intuicję człowieka patrzącego lub słuchającego. Czyni to, nie odbierając samemu orędziu wymiaru transcendentnego ani aury tajemnicy. Kościół zatem potrzebuje sztuki. Czy można jednak powiedzieć, że także sztuce potrzebny jest Kościół? Pytanie to może brzmieć prowokacyjnie, ale jeśli je właściwie rozumiemy, okazuje się uprawnione i głęboko uzasadnione. Artysta nieustannie poszukuje ukrytego sensu rzeczy, z wielkim trudem stara się wyrazić rzeczywistość niewysłowioną. Nie sposób zatem nie dostrzec, jak wielkim źródłem natchnienia może być dla niego ta swoista «ojczyzna duszy», jaką jest religia. Czyż to nie w sferze religii człowiek zadaje najważniejsze pytania osobiste i poszukuje ostatecznych odpowiedzi egzystencjalnych? W rzeczywistości temat religijny należy do najczęściej podejmowanych przez artystów każdej epoki. Kościół zawsze odwoływał się do ich twórczych zdolności, aby wyjaśniać ewangeliczne orędzie i ukazywać jego konkretne zastosowania w życiu chrześcijańskiej wspólnoty. Ta współpraca stała się źródłem wzajemnego ubogacenia duchowego. Ostatecznie przyczyniło się to do lepszego zrozumienia człowieka, jego autentycznego oblicza, jego prawdy. Ujawniła się także szczególna więź między sztuką a chrześcijańskim objawieniem. (...) O ileż uboższa byłaby sztuka, gdyby oddaliła się od niewyczerpanego źródła Ewangelii!”²⁵

²⁵ Tekst za: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jpii_let_23041999_artists_pl.html.

Summary

In our times Joseph Ratzinger is the greatest theologian among cardinals and the most prominent cardinal among theologians. As a professor of theology, but not only, he wrote many books, e.g. “A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today”, where he shows relations between liturgy and music of the church. The article by Robert Kaczorowski tells about Ratzinger’s biblical context of art and music. The author presents the analysis of Ps 47,8 and the evolution of Hebrew’s word *maskil* to Greek’s word *psalate*. Kaczorowski adds that the biblical theory of art and music is still current.

Ks. TOMASZ BIEDRZYCKI
GDAŃSK

Trzeci sektor – pojęcie i jego rola w państwie

Trzeci sektor to określenie mało znane w Polsce. Dotyczy ono organizacji pozarządowych i całej rzeczywistości non profit we współczesnym państwie. Celem niniejszego artykułu jest zdefiniowanie pojęcia, określenie miejsca i roli społecznej tego sektora, a także wyznaczenie obszarów działania. Pobieźnej analizie zostaną poddane również dobra, które produkuje i sposoby finansowania. W ostatnim punkcie poniższy artykuł będzie starał się znaleźć odniesienie Nauczania Społecznego Kościoła do tej rzeczywistości życia społecznego.

1. Miejsce trzeciego sektora w nowoczesnym państwie

Dobrze funkcjonująca gospodarka lat powojennych przyzwyczała ludzi bogatego Zachodu do wygody życia, bezpieczeństwa socjalnego, do dobrobytu. Dzięki temu państwo mogło stać się podstawą dobrobytu, rzeczywiste „państwo dobrobytu” *Welfare State* (państwo socjalne). Niestety w drugiej połowie lat siedemdziesiątych ekonomia traci swój wigor, co ogranicza możliwości państwa w zakresie finansowania spraw społecznych. W konsekwencji system *Welfare* zaczął przeżywać swój kryzys. Państwo nie było w stanie finansować wszystkich wydatków socjalnych, ponieważ ich koszt systematycznie wzrastał z racji rozwoju technologicznego oraz starzenia się społeczeństwa. Owe zmiany społeczne i technologiczne wymogły na społeczeństwach wysokoprzemysłowych nowy sposób organizacji systemu *Welfare*. Zawiódł dotychczasowy system solidarności

społecznej bazujący na wymianie międzypokoleniowej, pomiędzy generacją ludzi w sile wieku a starszymi i słabymi, pomiędzy zdrowymi a chorymi. Stało się to z powodu powstałej w wyniku zmian demograficznych nieproporcjonalności tych grup. Solidarność czysto mechaniczna, o której mówią socjologowie, jako baza do zorganizowania życia społecznego nie jest już wystarczająca. Wymiana pomiędzy pewnymi grupami społecznymi, motywowana jedynie chęcią zabezpieczenia własnego interesu i własnej korzyści i bezpieczeństwa, to za mało. Dzisiejsze społeczeństwo potrzebuje nowej solidarności, takiej, która nie tylko z matematyczną dokładnością odmierza wkład w dobro i bezpieczeństwo innych, aby był proporcjonalny do otrzymanych dóbr od społeczeństwa, ale która próbuje pomóc drugiemu nawet czasem wbrew własnej korzyści. Niezastąpiony i istotny wkład w poszukiwanie takiej solidarności daje aktualny papież Jan Paweł II, który bardzo często w swoim nauczaniu odwołuje się do solidarności, a w encyklice *Sollicitudo rei socialis* wprost ją definiuje i precyzuje jej znaczenie w kontekście panoramy problemów współczesnego świata.¹ Solidarność, o której mówi papież, nie jest interesowna i nie jest ukierunkowana jedynie na zaspakajanie swoich potrzeb, choć w dalszej perspektywie także i te zabezpiecza, ale przede wszystkim ukierunkowana jest na dobro innych i jest definiowana jako zaangażowanie się w dobro wspólne, dobro innych, wszystkich i każdego.

Niezależnie od kierunków rozwoju nauczania Stolicy Apostolskiej dzisiejsze społeczeństwo na własną rękę poszukuje rozwiązania zaistniałego problemu socjalnego. Samodzielnie próbuje zaspokoić te potrzeby społeczne, których nie jest w stanie samoistnie zaspokoić wolny rynek, a jednocześnie musi uzupełniać państwowe systemy *welfare*, których niewystarczalność jest odczuwana coraz dotkliwiej. W tym celu społeczności wysokoprzemysłowe, obok rynku i państwa, stworzyły trzeci element życia społecznego: trzeci sektor, czyli całość organizacji solidarności społecznej, które działają nie dla celów lukratywnych (działalność non profit) oraz tworzą dobra i usługi użyteczne dla społeczeństwa (działalność pożytku publicznego). Nie są to organizacje państwowe, ani nie są od państwa zależne, choć mogą być przez nie finansowane. Są one wyni-

¹ „Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią – jako postawa moralna i społeczna, jako cnota – jest solidarność. Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 38.

kiem prywatnej inicjatywy obywateli, ale nie muszą podporządkowywać się twardym prawom rynku, który całą działalność podporządkowuje zyskowi. Tak więc, będąc wolne od konieczności wypracowywania zysku, mogą bezinteresownie angażować się w pomoc innym, w tworzenie dóbr i usług użytecznych dla obywateli, w realizowanie określonej przez własny statut *mission*, mając jako jedyny cel dobro społeczeństwa, a nie wzrost dochodu. Ponadto organizacje tego typu realizują w społeczeństwie także inną bardzo ważną rolę: organizują pojedynczych obywateli w społeczeństwo obywatelskie, które obok państwa, zobligowanego przepisami prawa, i rynku, inspirowanego egoistyczną żądzą zysku, potrafi zjednoczyć ludzi dla realizacji wspólnych celów i ochrony słabszych członków społeczeństwa jedynie w imię solidarności.

Jak widzimy z tej wstępnej analizy trzeci sektor to cecha przede wszystkim społeczeństw wysokoprzemysłowych, które muszą borykać się z problemem wysokich kosztów usług socjalnych, z problemami starzejącej się populacji, rosnącym obciążeniem systemu emerytalnego i opieki zdrowotnej, jednym słowem z kryzysem *welfare state*. Obecność trzeciego sektora zauważa się jednak również w państwach biednych i będących na drodze rozwoju i to nie tylko poprzez różne formy pomocy państw bogatych, ale także we własnej ich aktywności. Klasycznym przykładem jest tu działalność spółdzielcza tzw. etycznych banków, które bazują na przepływie małych sum pieniędzy, pochodzących w większości od samego ubożego społeczeństwa, a które pomagają członkom tej społeczności otworzyć jakąś własną małą działalność gospodarczą.² Banki te nie żądają w zamian żadnych zabezpieczeń majątkowych, których biedni nie potrafiliby dać, przez co są wykluczeni z możliwości kredytowania własnej inicjatywy gospodarczej w zwykłych bankach. Dla banków etycznych zabezpieczeniem jest jedynie poczucie przynależności do społeczności, która pożycza pieniądze i choć dotyczy to jedynie małych sum pieniędzy, to okazuje się, że ściągalskość wiarytelności mierzona w procentach jest o wiele wyższa niż w normalnych bankach, stąd niższe ryzyko kredytu, co z kolei pozwala obniżyć jego koszt. Ponadto banki etyczne jako cel swojej działalności nie stawiają sobie wypracowania własnego zysku, ale pragną pomóc biednym, dzięki własnej inicjatywie wyostać się z tego wykluczenia społecznego. Celem ich działalności jest więc dostarczanie środków rozwoju, czyli finansowanie działalności gospodarczej ubogich. Niektórzy autorzy do różnych form działalności trze-

² Por. E. Casale, *Banca etica. La finanza alternativa*, „Aggiornamenti sociali”, (1996)5, s. 387-394.

ciego sektora w państwach biednych zaliczają też małe przedsiębiorstwa rodzinne, przede wszystkim gospodarstwa rolne, które funkcjonują w ogóle bez pieniędzy, mając za cel jedynie utrzymanie członków własnej rodziny. Jest to jednak nie uznawany przez wszystkich autorów przykład działalności non profit i problemem nie jest cel tej działalności, jakim jest własne utrzymanie, gdyż taki w ramach działalności sektora non profit jest dopuszczalny. Organizacjom nie wolno wypracowywać zysku, ale sami pracownicy muszą przecież za coś żyć. Problemem przedsiębiorstw rodzinnych, który sprawia, że nie do końca mogą być traktowane jako non profit, jest brak w ich działalności wymiaru darmowego daru ofiarowanego innym, czyli ich niealtruistyczność, a koncentrowanie się jedynie na własnych potrzebach.

W krajach wysokorozwiniętych trzeci sektor obok państwa i wolnego rynku dostarcza społeczeństwu usług pożytku publicznego, ale nie dla zysku, jak czynią to prywatne przedsiębiorstwa podległe prawom wolnego rynku, ani z uwagi na przymus prawa, jak czyni to państwo, ale by realizować cele statutowe, które muszą być społecznie użyteczne i nie być natury profit.³ W pewnym sensie działalność trzeciego sektora uzupełnia państwo socjalne, które dostarcza tych usług w inny sposób. Państwo nakłada obowiązkowe podatki, zaś trzeci sektor bazuje na wzajemności stosunków ludzkich oraz dobrowolnym i darmowym darze z siebie na rzecz innych.

2. Obszary działania trzeciego sektora

Obszary działania trzeciego sektora są różnorodne: edukacja, wychowanie, opieka społeczna, opieka zdrowotna, działalność sportowa, rekreacja, działalność artystyczna, badania naukowe, obrona cywilna, ekologia, ochrona konsumentów, prawa człowieka, przewyższanie wyłączenia społecznego.⁴

³ Nowa ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie z 24 IV 2003 w art. 3 definiuje działalność pożytku publicznego jako „działalność społecznie użyteczna, prowadzona przez organizacje pozarządowe w sferze zadań publicznych określonych w ustawie” w artykule 4, który podaje 24 kategorie takiej działalności. Powyższa ustawa w artykule 7 i 8 wyróżnia działalność nieodpłatną pożytku publicznego, która jest świadczeniem, za które organizacja nie pobiera wynagrodzenia oraz działalność odpłatną, w ramach wykonywania zadań statutowych, za które organizacja pobiera wynagrodzenie. Oznacza to, że organizacja może zarabkować swoją działalnością, ale zysk musi być przeznaczony na cele statutowe lub pokrycie kosztów funkcjonowania organizacji.

⁴ Por. P. Donati, *Introduzione*, w: *Sociologia del Terzo Settore*, red. P. Donati, Roma 1998, s. 13.

Polska Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie z roku 2003 w artykule 4 precyzuje 24 sfery zadań publicznych, które mogą być określone jako działalność pożytku publicznego:

1. pomoc społeczna,
2. działalność charytatywna,
3. podtrzymywanie tradycji narodowej, kulturowej, obywatelskiej,
4. działalność na rzecz mniejszości narodowej,
5. ochrona i promocja zdrowia,
6. działalność na rzecz osób niepełnosprawnych,
7. promocja zatrudnienia i aktywizacji zawodowej,
8. prawa kobiet i równouprawnienie mężczyzny i kobiety,
9. wspomaganie przedsiębiorczości,
10. wspomaganie wspólnot i społeczności lokalnych,
11. nauka, edukacja, oświata i wychowanie,
12. krajoznawstwo oraz wypoczynek dzieci i młodzieży,
13. kultura, sztuka, ochrona tradycji,
14. upowszechnianie kultury fizycznej i sportu,
15. ekologia,
16. porządek i bezpieczeństwo publiczne oraz przeciwdziałanie patologiom,
17. upowszechnianie wiedzy i obronności na rzecz obronności państwa,
18. ochrona wolności obywatelskich i praw człowieka,
19. ratownictwo i ochrona ludności,
20. pomoc ofiarom katastrof, klęsk żywiołowych, wojen i konfliktów zbrojnych w kraju i poza granicami,
21. upowszechnianie i ochrona praw konsumenta,
22. działania na rzecz integracji oraz współpracy między społecznościami,
23. promocja i organizacja wolontariatu,
24. wspomaganie organizacji pozarządowych.

Według badania przeprowadzonego przez stowarzyszenie „Klon Jawor” polskie organizacje pozarządowe zajmują się przede wszystkim sportem, turystką i oświatą. Opieka społeczna jest dopiero na dalszym miejscu. Poniższa tabela prezentuje obszary działalności z uwzględnieniem stopnia zainteresowania nim przez istniejące w Polsce organizacje.

Podstawowe pola działań organizacji pozarządowych⁵

Pola działań (organizacje zostały poproszone o wskazanie trzech podstawowych pól działań, a następnie wybranie jednego, najważniejszego obszaru swojej działalności.)	Procent wskazań na jedno z trzech najważniejszych pól działań	Procent wskazań na jedno najważniejsze pole działań
Sport, rekreacja, turystyka, wypoczynek	59,3	35
Oświata, edukacja, wychowanie	48,4	12,2
Ochrona zdrowia, rehabilitacja, pomoc niepełnosprawnym	32	11,1
Sztuka, kultura, ochrona zabytków, tradycji	27,4	9,5
Pomoc społeczna, samopomoc, działalność charytatywna	17,2	4,3
Rozwój regionalny, rozwój lokalny	16,3	3
Ekologia, ochrona środowiska	13,3	2,6
Gospodarka, finanse, ubezpieczenia, rynek pracy, promocja	11,7	2,3
Reprezentacja interesów określonych grup zawodowych	7,1	2,3
Hobby, rozwój zainteresowań	6,9	2
Współpraca międzynarodowa, integracja europejska	6,9	2
Problemy wsi, rolnictwo, hodowla, uprawy	6,7	1,5
Komunikacja, transport, łączność	6	1,2
Religia, wyznanie	4,3	1
Prawa człowieka, ochrona mniejszości, równość szans	4	1
Nauka, technika, technologia	3,8	0,9
Budownictwo, mieszkalnictwo, problemy mieszkaniowe	3,3	0,8
Środki masowego przekazu, informacja	2,6	0,8
Bezpieczeństwo publiczne, ochrona mienia	1,7	0,8
Wspieranie innych organizacji pozarządowych i inicjatyw obywatelskich	1,7	0,3
Państwo, prawo, polityka	1,5	0,2
Inne	17,2	4,4

M. Toso, włoski socjolog pośród obszarów działania włoskiego trzeciego sektora wymienia: opiekę społeczną, wykształcenie, wychowanie, badania naukowe, opiekę zdrowotną, kulturę, wypoczynek, ochronę dziedzictwa historycznego, artystycznego i kulturalnego, ochronę przyrody i środowiska, promocję wspólnot lokalnych, ochronę praw obywatelskich, pro-

⁵ Badania Stowarzyszenia „Klon Jawor” przeprowadzone na reprezentatywnej próbie stowarzyszeń i fundacji w 2002 r, <http://badania.ngo.pl/labeo/app/cms/x/10756>, dn. 11 V 2003.

mocję stosunków międzynarodowych, organizacje zawodowe, związkowe i turystykę społeczną.⁶

Jak można dostrzec, wszystkie kategorie podawane przez polskie prawo zawierają się w ogólnie przyjętych obszarach działania organizacji trzeciego sektora we Włoszech. Różnice są natomiast zauważalne w procentowym udziale organizacji w różnych obszarach działań. We Włoszech pierwsze miejsce zajmuje opieka socjalna, a oświata, sport i turystyka są na dalszym miejscu. Poniższa tabela klasyfikuje wszystkie pola działań trzeciego sektora we Włoszech⁷:

Pola działań	Zatrudnieni	Wolontariusze	Wydatki	Procentowy udział w sektorze
Kultura i wypoczynek	6,3	30,3	11,4	16,2
Oświata i nauka	28,5	9,2	20,7	20,1
Zdrowie	14,1	12,8	17,8	16,7
Opieka społeczna	33,4	35,3	21,4	23,5
Środowisko	0,2	1,6	0,2	0,3
Rozwój lokalny	4,5	2,9	1,6	1,6
Prawa człowieka	2,1	1,7	2,3	2,4
Promocja filantropii	0,4	0,1	0,9	0,3
Działalność międzynarodowa	1,4	1,5	1,7	1,6
Organizacje związkowe, zawodowe	8,8	4,5	22,0	17,3
<i>Całość sektora non profit</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

Jak można wywnioskować z powyższych danych, trzeci sektor we Włoszech wydaje się być bardziej dojrzały, gdyż głównym jego ukierunkowaniem jest na pomoc społeczną i opiekę zdrowotną (41%), podczas gdy w Polsce te obszary zajmują tylko 15%. Sektory oświaty i nauki we Włoszech zajmują aż 20% organizacji trzeciego sektora, w Polsce 12%. Natomiast wypoczynek we Włoszech stanowi tylko 16%, a w Polsce aż 35%. Wyprowadzając ogólne wnioski aktorzy trzeciego sektora w Polsce bardziej nastawiają się na zaspokajanie własnych potrzeb i wypoczynku, we Włoszech zauważa się dużo większe ukierunkowanie na pomoc innym. Jest to kierunek, ku któremu powinny zmierzać również Polskie organizacje.

⁶ Por. M. Toso, *Terzo Settore e Dottrina sociale della Chiesa*, „La Società”, (1997), s. 847.

⁷ G.P. Barbetta, *Le dimensioni economiche del settore non profit in Italia*, „Quaderni occasionali”, (1994)5.

3. Społeczeństwo obywatelskie i jego wytwór – dobra relacyjne

Różne obszary działalności sprawiają, że trzeci sektor istotnie jest zjawiskiem społecznym.⁸ Nie jest więc możliwe zrozumieć, czym jest trzeci sektor, jeśli się będzie patrzeć na niego wyłącznie jako na zjawisko polityczne, ekonomiczne, prawne, kulturalne. Zjawisko społeczne oznacza, że dotyczy rzeczywistości kolektywnej, a więc relacji pomiędzy ludźmi, które mogą być bezpośrednie (twarzą w twarz), bądź pośrednie (poprzez organizacje). Bogactwem i bazą trzeciego sektora są więc relacje międzyludzkie – wzajemność tych relacji, a zasadą działania solidarność – zaangażowanie na rzecz innych lub na rzecz wspólnoty. W ten sposób trzeci sektor wytwarza tzw. dobra relacyjne jako wynik wzajemności relacji międzyludzkich. Źródłem tych dóbr jest międzyludzka solidarność. Dobrem relacyjnym nie jest konkretna rzecz, ale sama relacja, która jest podstawą mojego bezpieczeństwa socjalnego. Źródłem bezpieczeństwa socjalnego, w przypadku dóbr relacyjnych, nie jest konto w banku, ale solidarność innych ludzi. Klasycznym przykładem mogą tu być społeczności przedindustrialne, w których nie było systemów emerytalnych lub ubezpieczeń zdrowotnych, a ich funkcję sprawowała rodzina lub środowisko, w którym pokrzywdzony lub niezdolny do pracy żył. Trzeci sektor to uzupełnienie, coraz mniej dziś wydolnych, systemów ubezpieczeń społecznych tamtą przedindustrialną logiką działania.

Wytwarzanie dóbr relacyjnych nie jest motywowane chęcią zysku, jak w działalności wolnego rynku, ani dyrektywą prawa, jak to jest w przypadku państwa, ale jest motywowane poczuciem więzi braterskiej, która w imię solidarności każe pomagać innym niekiedy nawet wbrew własnemu interesowi. Trzeci sektor integruje więc społeczeństwo i organizuje pojedyncze osoby w społeczeństwo obywatelskie, które musi zaradzić swoim potrzebom.

4. Trzeci sektor a system społeczny

Zdaniem włoskiego socjologa P. Donati, każdy system społeczny, aby mógł za taki uchodzić, musi mieć cztery podstawowe wymiary:

- ekonomiczny – który odnosi się do środków używanych jako instrumenty do działania, które mają się pomnażać według zasady użyteczności,

⁸ Por. P. Donati, *Introduzione*, dz. cyt., s. 15.

- polityczny – który odnosi się do wyznaczonych celów, które się osiąga dzięki władzy, jaką się sprawuje,
- normatywny – który odnosi się do przepisów, reguł i norm, które kierują życiem społecznym w imię zasady solidarności,
- kulturalny – który odnosi się do wartości podstawowych, które orientują system w odniesieniu do wzorców idealnych poprzez zaangażowanie etyczne⁹.

Jeśli będziemy widzieć trzeci sektor w perspektywie tych wymiarów, to w życiu społeczności będzie on spełniał funkcję normatywną, gdyż jego zadaniem jest kreować i promować zasadę solidarności poprzez działania inspirowane bezinteresownym darem z siebie, uczciwością i wzajemnością relacji międzyludzkich. Trzeci sektor nie może być pierwszorzędnie widziany w kategoriach ekonomii, polityki czy kultury, ale musi być traktowany jako czynnik ustanawiający reguły życia społecznego, czyli ma wskazywać jak jednostka ma postępować w odniesieniu do społeczności, w której żyje.

Ponadto należy zaznaczyć, że trzeci sektor także sam w sobie posiada te wszystkie wymiary i jest swego rodzaju systemem społecznym. Posiada własną ekonomię, różną od tej wolnorynkowej, która kieruje się jedynie zyskiem. Ekonomia trzeciego sektora to tzw. ekonomia społeczna, która w imię solidarności kieruje się dobrem społeczeństwa i każdego jego członka, nawet wbrew logice rynku. Posiada własną politykę, czyli *mission* – cele statutowe organizacji, a także własną kulturę – kulturę solidarności, którą promuje. We wszystkich swych wymiarach trzeci sektor jest systemem solidarności społecznej.

5. *Welfare state* i wolny rynek a trzeci sektor – kłopoty z określeniem

Wielu autorów definiuje trzeci sektor jako produkt kryzysu *Welfare State* albo jako konsekwencja ograniczeń i patologii wolnego rynku. Trzeba powiedzieć, iż kto patrzy na trzeci sektor jako na uzupełnienie niewydolności państwa lub niewystarczalności wolnego rynku w zakresie usług społecznych, widzi tylko jeden jego aspekt, a tym samym go fałszuje. To prawda, że organizacje non profit mają za zadanie uzupełniać słabości pozostałych dwóch sektorów, ale trzeci sektor to nie jest tylko uzupełnienie dwóch pozostałych. Jest on wartością samą w sobie jako ważny instrument aktywności

⁹ Por. tamże, s. 17-18.

społeczeństwa obywatelskiego, wraz z państwem i wolnym rynkiem tworzy ważną triadę nowoczesnego państwa. Samo określenie „trzeci sektor”, tak bardzo rozpowszechnione w krajach Zachodu, szczególnie w Italii, z jednej strony odgrywa bardzo pozytywną rolę, gdyż łączy pojedyncze organizacje pozarządowe w jedną całość – sektor usług społecznych, który ma do odegrania ważną rolę w strukturach nowoczesnego państwa, z drugiej jednak wykazuje pewną słabość. Według S. Zamagniego, włoskiego ekonomisty, jednego z najwybitniejszych teoretyków trzeciego sektora i twórcy pierwszej włoskiej ustawy dotyczącej organizacji non profit, to określenie w rzeczywistości jest bardzo nieostre, gdyż nie określa, czym są te organizacje i ponadto redukuje je do pozostałości po jakiś dwóch sektorach, które w rzeczywistości społecznej wcale sektorami nie są.¹⁰ Nie jest bowiem prawdą, że wszystko, co nie należy do państwa i wolnego rynku, jest trzecim sektorem. Kłopoty z określeniem, definicją i kryteriami dla tych organizacji wynikają z faktu, że dawne organizacje charytatywne i filantropijne w nowej rzeczywistości przybierają nową formę, która się jeszcze ciągle kształtuje i dopiero tak naprawdę przybiera na sile.

6. Kryteria konstytuujące trzeciego sektora

Kryteria, które sprawiają, że jakaś organizacja może być organizacją trzeciego sektora, są przynajmniej trzy i muszą być realizowane jednocześnie. W związku z powyższym trudno jest zamiast „trzeci sektor”, mówić o tych organizacjach „organizacje non profit”, czy „organizacje pozarządowe”, gdyż każde z tych określeń dotyczy tylko jednego kryterium konstytuującego. Nie wystarczy powiedzieć, że muszą one być natury prywatnej, niepaństwowej, czy że nie mogą sobie stawiać celów lukratywnych – profit. P. Donati mówi, że te organizacje muszą mieć trzy cechy socjologiczne:

- pochodzenie społeczne (są wyrazem aktywności samego społeczeństwa),
- dobra relacyjne, jako produkt swej działalności,
- solidarność, jako naczelną zasadą działania.¹¹

¹⁰ Por. S. Zamagni, *Il non profit che serve all'Italia*, „La Società”, (1997), s. 894; zobacz także tegoż autora: *Il non profit della società postfordista alla ricerca di nuova identità*, w: *Il non profit dimezzato*, red. G. Vittadini, Milano 1998, s. 166.

¹¹ Por. P. Donati, *Introduzione*, dz. cyt., s. 18.

Posiadanie jednej tylko z tych cech to za mało, by być organizacją trzeciego sektora. Nie każda bowiem inicjatywa społeczeństwa obywatelskiego jest organizacją trzeciego sektora, podobnie dobra relacyjne mogą być wytwarzane w relacjach międzyludzkich poza organizacjami non profit. Także zasada solidarności ma zastosowanie o wiele szersze niż tylko do tych organizacji. Samo określenie non profit również nie wystarcza, gdyż organizacje te, a w szczególności przedsiębiorstwa socjalne, mogą wytwarzać profit, jedynie z tym zastrzeżeniem, że muszą go reinwestować w cele statutowe. Również sami pracownicy trzeciego sektora mogą otrzymywać wynagrodzenie za pracę. Stąd też trzeci sektor to nie tylko wolontariat. Dopiero jednoczesne połączenie tych wszystkich cech może być kryterium konstytuującym organizację trzeciego sektora.

Inaczej mówiąc, nie tylko charakter non profit sprawia, że jakaś organizacja należy do trzeciego sektora, ale decydują także o tym jej inne cechy, takie jak: solidarność, wzajemność i relacyjność. Taka organizacja musi więc być efektem aktywności członków jakiejś społeczności, ukonstytuowanej przez sieć wzajemnych relacji międzyludzkich, którzy w imię poczucia solidarności wzajemnej, bez celów lukratywnych, pragną zaradzić problemom tejże społeczności, w której żyją, wytwarzając we wzajemnych relacjach dobra i usługi pożyteczne społecznie.

Odróżniając działalność trzeciego sektora od dwóch pozostałych: państwa i rynku, trzeba stwierdzić, że różnica tkwi w motywacji i zasadzie działania. Państwo działa z uwagi na wymogi prawa, rynek z uwagi na *self interest*, bazując na równowadze wymiany w imię zysku. W organizacjach trzeciego sektora motywem działania jest zasada solidarności i dlatego bywają one nazywane również organizacjami solidarności społecznej.

7. Trzy modele trzeciego sektora

Na świecie istnieją trzy sposoby organizowania trzeciego sektora: liberalny, upaństwowiony i obywatelski. Wizja liberalna trzeciego sektora podkreśla znaczenie zrzeszania się jako zjawiska fundamentalnego dla tworzenia się organizacji non profit. Stowarzyszenia trzeciego sektora to wyraz zrzeszania się jednostek dla realizacji określonych celów uzupełniających lub zastępujących zadania państwa w społeczeństwie. W tym ujęciu organizacja trzeciego sektora ma charakter całkowicie prywatny jako wyraz wolnej i spontanicznej inicjatywy obywateli.

W modelu upaństwowionym zjawisko zrzeszania się ma charakter jedynie uzupełniający, a same organizacje są traktowane jako przedłużenie działania państwa. W tym ujęciu trzeci sektor w zdecydowanej większości jest organizowany i finansowany przez państwo, albo aby uzupełnić braki w zakresie usług socjalnych, których samo państwo nie jest w stanie dostarczyć, albo by obniżyć koszt usług socjalnych. Koszt usług socjalnych w sektorze non profit jest bowiem wiele niższy niż w sektorze publicznym.

W modelu obywatelskim trzeciego sektora podkreśla się inicjatywę obywatelską i pluralizm społeczny, który organizuje się w duchu zasady pomocniczości. Tutaj podmioty trzeciego sektora nie są traktowane jedynie jako jakieś skupisko jednostek wychodzących z indywidualną inicjatywą, jak to jest w modelu liberalnym. Nie są również traktowani jako wspomóżyciele niewydolności państwa, będący w całkowitym uzależnieniu od państwa i od środków publicznych, jak to jest w modelu upaństwowionym. Model obywatelski podkreśla poczucie wspólnoty obywatelskiej i odpowiedzialności za społeczność, w której się żyje, a nie skupia się jedynie na indywidualnym wyrazie współczucia i litości jednostki dla jakiejś drugiej jednostki społeczeństwa, ani też nie zrzuca problemów społecznych na państwo. Chodzi więc o stworzenie społeczeństwa obywatelskiego, które jest owocem aktywnej postawy obywateli, którzy w poczuciu solidarności z innymi organizują się by realizować określone cele społeczne.¹²

Przyczyny, z powodu których państwo lub wolny rynek potrzebują organizacji trzeciego sektora są różne, ale w rezultacie można sprowadzić je do dwóch typów potrzeb: aby wykorzystać trzeci sektor do rozwiązania kryzysu *welfare state* lub aby unowocześnić i zorganizować profesjonalnie prywatną inicjatywę obywateli. Pomimo zakusów dwóch pozostałych sektorów, by wykorzystać trzeci sektor dla własnych celów, należy podkreślić, że organizacje non profit posiadają pełną autonomię i nie mogą być zredukowane jedynie do jakiejś pozostałości, mającej uzupełniać braki dwóch pozostałych sektorów. One organizują społeczeństwo w duchu zasady solidarności i tworzą społeczeństwo obywatelskie moralnie odpowiedzialne i zdolne stawić czoła własnym problemom.

¹² Por. tamże, s. 19.

8. Pojęcie i cechy trzeciego sektora

W powszechnej mentalności sektor non profit jest traktowany połowicznie, widziany tylko jako wolontariat. Ale trzeci sektor to nie tylko wolontariat. Wolontariat to jedynie część trzeciego sektora. Obok wolontariatu są organizacje, a nawet przedsiębiorstwa, które nie tylko posiadają majątek, ale nawet zarobkują swoją działalnością. Organizacje non profit mogą wytwarzać profit, ale z zastrzeżeniem, że muszą go reinwestować w działalność pożytku publicznego.¹³ Dla przykładu w Stanach Zjednoczonych są szpitale non profit, które funkcjonują na podobnych zasadach jak normalne szpitale profit sprzedając swoje usługi, jedynie z tą różnicą, że pieniądze zarobione w ten sposób przeznaczają na leczenie pacjentów nie posiadających ubezpieczenia, co w USA stanowi poważny problem, gdyż szacuje się, że około połowa obywateli nie ma wykupionej zdrowotnej polisy ubezpieczeniowej.

Organizacje non profit w pewnych sytuacjach nawet muszą zarabować, by sfinansować swoją działalność. Znaczna część tych organizacji w USA jest bardzo bogata i nawet stanowią pewne zagrożenie dla organizacji profit. Jedyna różnica to sposób użycia wypracowanego zysku. Posługa wolontariusza, choć istotna i w pewnym sensie najpełniej wyrażająca ideę trzeciego sektora, to jedynie małą częścią całości sektora.

Istnieją różne definicje trzeciego sektora. P. Donati definiuje go jako: „zbiór autonomicznych organizacji nie nastawionych na zysk, które stawiają sobie cele solidarne i używają pierwszorzędnie, choć nie wyłącznie środków solidarnych.”¹⁴ Natomiast P. Barbeta proponuje inną definicję: „zbiór organizacji prywatnych, bez celów lukratywnych, które poprzez własną działalność, w różnych obszarach działań, realizują cele natury kolektywnej albo dobrobyt własnych członków.”¹⁵

Istotne cech tych organizacji, które podkreślają powyższe definicje, to ich prywatny charakter (pozarządowy – nie są organizacjami państwowymi), autonomiczność względem pozostałych sektorów, brak nastawienia na zysk, działanie w imię solidarności społecznej, posługiwanie się środkami solidarnymi (czyli takimi, które są wyrazem działania wspólnotowego) oraz działanie dla celów wspólnych społeczeństwa, bądź na rzecz własnych członków organizacji (stowarzyszenia).

¹³ Por. G. Vittadini, *Introduzione*, w: *Il non profit dimezzato*, dz. cyt., s. 14-15.

¹⁴ P. Donati, *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari 1993, s. 120.

¹⁵ G.P. Barbeta, *Introduzione*, w: *Senza scopo di lucro*, red. G.P. Barbeta, Bologna 1996, s. 9, przypis 1.

Można powiedzieć, że trzeci sektor to zbiór organizacji solidarności społecznej, które nie są uzależnione od państwa, ani nie działają dla celów lukratywnych rynku, ale dostarczają dóbr i usług użyteczności społecznej według zasady wzajemności, wytwarzając dobra relacyjne, które są owocem aktywności społeczeństwa obywatelskiego, organizującego się, by stawić czoła własnym potrzebom.

G. P. Barbeta wyznacza pięć podstawowych kryteriów dla organizacji non profit:

1. ukonstytuowanie formalne (struktury organizacyjne i statut) – w tym ujęciu nieformalne inicjatywy obywateli, choć będą natury non profit i służą pożytkowi publicznemu, nie mogą być traktowane jako organizacje trzeciego sektora,
2. natura prawna – muszą uzyskać status prawny,
3. samorządzenie – autonomiczne,
4. brak profitu – zysk musi być reinwestowany w cele statutowe,
5. pewna ilość pracy wolontariackiej.¹⁶

Inaczej mówiąc, trzeci sektor to wyraz wolnej i odpowiedzialnej inicjatywy społeczności ludzkiej, która w określonych warunkach angażuje się, aby odpowiedzieć na nowe potrzeby lub na stare potrzeby, ale w nowy sposób. Są to organizacje użyteczne społecznie, proponujące dobrowolną współpracę obywateli w realizacji określonych celów pożytku publicznego. Są to organizacje formalnie zorganizowane, których celem nie jest maksymalizacja zysku, ale realizacja określonych celów społecznie użytecznych. Jest to międzyludzka solidarność, inspirowana oddolnie. Jest to przedsiębiorczość nie nastawiona na zysk, która promuje rozwój globalny poszczególnych jednostek i całych wspólnot.¹⁷

Według M. Toso rozwój, który promuje trzeci sektor, to nie klasyczny rozwój mierzony przez biurokratyczne struktury i administrację. Celem tego rozwoju jest rozwój globalny bardziej jakościowy niż ilościowy, rozwój jednostek, rodzin wspólnot etnicznych i religijnych, ukierunkowany na potrzeby bardziej jednostkowe niż całego społeczeństwa jako takiego. Bardziej chodzi o wzrost jakości życia społeczeństwa niż przyrost dóbr materialnych, które ono posiada.¹⁸

To, co wyróżnia trzeci sektor, to nowa solidarność: wrażliwa, dobroczynna, altruistyczna, promująca i wyzwalająca. Jej logiką nie jest zbyt-

¹⁶ Por. tamże, ss. 57-68.

¹⁷ Por. M. Campedelli, *Lavorare nel sociale per lavorare il sociale*, „Animazione Sociale”, (1996)6-7, s. 39.

¹⁸ Por. M. Toso, *Terzo Settore e Dottrina sociale della Chiesa*, „La Società”, (1997), s. 849.

nia opiekuńczość, ale inspirowanie do wspólnego działania w imię miłości do ludzi takich, jakimi są, do dóbr kultury, dzieł sztuki, środowiska naturalnego, do poszczególnych jednostek i całych grup społecznych. Solidarność ta przez wzgląd na szczególną godność człowieka pomaga mu rozwijać się i uzdalnia go do dawania siebie innym, nie bacząc na własną korzyść. Cechą tej solidarności jest jej profesjonalizm działania. Nie jest to bowiem tylko spontaniczny odruch ludzkiej wrażliwości, ale jest profesjonalnie zorganizowana i przygotowana do działania.¹⁹

9. Źródła finansowania i rozmiary trzeciego sektora

Wobec zasady non profit, obowiązującej organizacje trzeciego sektora, powstaje pytanie o sposób jego finansowania. Źródła finansowania są różnej natury: publiczne lub prywatne. Środki pochodzące z sektora publicznego to bezpośrednie dotacje dla organizacji lub finansowanie określonych projektów (granty). Źródło prywatne to różnego rodzaju darowizny, sprzedaż dóbr i usług, składki członkowskie, przychody z kapitału własnego lub wartość pracy wolontariackiej.²⁰

Liczba zatrudnionych w trzecim sektorze we Włoszech to około 10 mln wolontariuszy i 750 000 pracujących za wynagrodzeniem. Szacuje się, że łącznie zaangażowanych jest około 12 mln. Jest ok. 220 000 organizacji (z których 41% to organizacje katolickie), w tym 200 000 stowarzyszeń, 4 000 przedsiębiorstw socjalnych, 12 000 organizacji wolontariackich, 2 000 fundacji. Koszt jednego miejsca pracy w tym sektorze to 30 000 • przy średniej w normalnej ekonomii 100 000 •, co sprzyja tworzeniu nowych miejsc pracy i w czym upatruje się szansę na przezwyciężenie bezrobocia. We Włoszech 29,9% środków trzeciego sektora pochodzi z sektora publicznego, 44,6% ze źródeł prywatnych i 25,5% z bezpłatnej pracy wolontariuszy.²¹

Dla porównania, wg badania z 2002 roku przeprowadzonego przez stowarzyszenie „Klon Jawor” w Polsce jest zarejestrowanych tylko 36.500 stowarzyszeń i ponad 5.000 fundacji, które w tym raporcie nazywa się „or-

¹⁹ Por. tamże, s. 850.

²⁰ Por. G.P. Barbeta, *Le dimensioni economiche*, w: *Senza scopo di lucro*, dz. cyt., ss. 165-174; *Forum Permanente del terzo settore*, *Terzo settore – rapporto 2001*, s. 119-120.

²¹ Por. H. Alford, *L'organizzazione nel Terzo Settore: differenze e novità*, „La società”, (1997), s. 954.

organizacjami pozarządowymi”. Gdyby przyjąć rozszerzoną definicję trzeciego sektora, do liczby tej należałoby dołączyć 12.468 ochotniczych straży pożarnych, 6.655 organizacji społecznych (komitety rodzicielskie, koła łowieckie oraz komitety społeczne), 15.704 związków zawodowych, 14.832 jednostek kościołów i związków wyznaniowych, 4.260 organizacji samorządu gospodarczego i zawodowego oraz mniej liczne grupy związków pracodawców i partii politycznych. Tak więc jeśli chcielibyśmy traktować wszystkie wymienione tu typy podmiotów jako „trzeci sektor”, liczyłby on blisko 96.000 zarejestrowanych podmiotów.

Ponad połowa organizacji (55%) nie zatrudnia w ogóle płatnego personelu. 35% wszystkich organizacji zatrudnia pracowników na umowę o pracę. W stowarzyszeniach i fundacjach w oparciu o taką umowę zatrudnionych jest ok. 85.700 osób, co stanowi ok. 62.000 pełnych etatów czyli 0,58% zatrudnienia poza rolnictwem. Jeśli uwzględnić wszystkich pracowników regularnie pobierających wynagrodzenie bez względu na formę zatrudnienia (umowa o pracę, umowa – zlecenie, umowa o dzieło) – ich liczba wyniesie ok. 108.700. Co trzecia organizacja posiadająca płatnych pracowników zatrudnia od 1 do 5 osób, a tylko niespełna 13% ma więcej niż 5 pracowników. Śladowa jest liczba organizacji zatrudniających powyżej 50 osób (poniżej 1% organizacji), choć w istocie to te właśnie organizacje tworzą znaczną liczbę miejsc pracy. W pracy połowy organizacji (47%) zaangażowani są wolontariusze (nie będący jednocześnie członkami organizacji). Ich liczbę można szacować na ok. 1,6 mln. W połowie organizacji współpracujących z wolontariuszami ich liczba w ciągu roku nie przekroczyła 15 osób, w kolejnych 28% było ich między 15 a 30, zaś powyżej 100 wolontariuszy miało w 2001 roku 7% organizacji. Jeden wolontariusz pracował w organizacji w 2002 r. średnio ok. 18 godzin miesięcznie.

Jeśli chodzi o liczbę członków to o członkostwie mówimy tylko w przypadku stowarzyszeń, (posiadanie co najmniej 15 członków stanowi formalny warunek ich powołania). Połowa stowarzyszeń ma nie więcej niż 46 członków. Co czwarte stowarzyszenie zrzesza 100 lub więcej osób, a ok. 5% ma więcej niż 750 członków.

Przychody połowy organizacji w roku 2001 nie przekroczyły 19.000 złotych. Najwięcej organizacji (36%) dysponowało budżetem rocznym mieszczącym się w przedziale od 10 do 100 tysięcy zł. Przychody ponad trzech czwartych organizacji (77,5%) były nie większe niż 100 tys. zł. rocznie. Z drugiej strony budżety powyżej 1 mln zł. posiadało 4,9% organizacji. 6,8% organizacji stwierdza, że w ostatnim roku nie miało żadnych przychodów.

Procentowy udział poszczególnych źródeł w całości zasobów finansowych sektora:

Źródła przychodów zasobów	Procent w całości
Źródła publiczne – rządowe	13,5
Źródła publiczne – samorządowe	19,6
Źródła publiczne – zagraniczne programy pomocowe (w tym środki Unii Europejskiej np. Phare, Sapard, Access)	5,7
Wsparcie od innych krajowych organizacji pozarządowych	2
Wsparcie od innych zagranicznych organizacji pozarządowych	2,8
Darowizny od osób fizycznych (nie będące opłatami za usługi)	10,3
Darowizny od instytucji i firm prywatnych (nie będące opłatami za usługi np. umowami sponsorskimi)	6,2
Dotacja przekazana przez inny oddział / element tej samej organizacji	1,8
Składki członkowskie	8,3
Dochody z kampanii, zbiórek publicznych, akcji charytatywnych	0,9
Odsetki bankowe, zyski z kapitału żelaznego, udziały i akcje, dochody z majątku, np. z wynajmu lokali itp.	6,2
Opłaty za działania stanowiące realizację zadań statutowych (w tym darowizny stanowiące opłaty za usługi)	7,2
Dochody z działalności gospodarczej nie będącej bezpośrednią działalnością statutową	10,4
Inne	4,7

Jak widać z powyższego raportu 38,8% to źródła publiczne, a 46,2 to źródła prywatne.²²

Porównując te dane z włoskimi widać, że włoski trzeci sektor jest czterokrotnie większy od polskiego. Polska bowiem dopiero zaczyna to, co we Włoszech istnieje już kilkanaście lat. Pierwsza włoska ustawa dotycząca organizacji trzeciego sektora weszła w życie w 1991 roku, w Polsce zaś w 2003. Z drugiej strony można zauważyć większą zależność polskiego trzeciego sektora niż sektora włoskiego od środków publicznych, choć ten ostatni w porównaniu z innymi krajami Europy również cechuje się zbytnim uzależnieniem od środków publicznych. Usamodzielnianie się i szukanie własnych źródeł utrzymania to wyzwania, jakie niewątpliwie stoją przed polskimi organizacjami pozarządowymi.

²² Badania Stowarzyszenia „Klon Jawor” przeprowadzonego na reprezentatywnej próbie stowarzyszeń i fundacji w 2002 r, <http://badania.ngo.pl/labeo/app/cms/x/10756>, dn. 11 V 2003.

Ciekawym jest również fakt, że w Polsce, pomimo że liczba organizacji jest czterokrotnie mniejsza, to przeszło dwukrotnie jest więcej fundacji niż we Włoszech. Pokazuje to, że polskie organizacje w większym stopniu niż włoskie zajmują się organizowaniem funduszy w miejsce aktywnej wytwórczości dóbr i usług użyteczności społecznej. Fakt ten może być również pochodną zbytniego uzależnienia od środków publicznych i wskazuje na możliwość pewnego niebezpieczeństwa, że wiele z tych organizacji koncentruje się głównie na wyłudzeniu pieniędzy od państwa lub od samorządów lokalnych, mniej zaś angażują się w faktyczną działalność pożytku publicznego. Jest to niebezpieczeństwo, które zawsze towarzyszy zbytniemu uzależnieniu organizacji od środków publicznych.

10. Nauczanie Kościoła o trzecim sektorze

W nauczaniu papieży nie odnajdujemy dosłownego określenia „trzeci sektor”, ale od Leona XIII bezustannie mówią oni o potrzebie zrzeszania się. Już Leon XIII w *Rerum Novarum* wobec kwestii robotniczej mówi o potrzebie tworzenia organizacji związkowych w celu obrony praw pracowniczych.²³

Bardzo istotnym wkładem w promowanie trzeciego sektora i wyznaczeniem jego roli w państwie jest zasada pomocniczości sformułowana przez Piusa XI w *Quadragesimo anno*. Mówi ona, że państwo nie może zastępować mniejszych wspólnot lub pojedynczych obywateli w tym, co potrafią oni zrobić sami i ma promować ich własną inicjatywę.²⁴

Jan XXIII w *Mater et magistra* mówi natomiast o uspołecznieniu i o wzrastającej współzależności obywateli, które zmuszają ludzi do współpracy w realizacji zamierzonych celów. Dziś już nie wystarcza działać w pojedynkę.²⁵

O trzecim sektorze mówi także Jan Paweł II w *Centesimus Annus*, proponując reformę państwa opiekuńczego: „Interweniując bezpośrednio i pozbawiając społeczeństwo odpowiedzialności, Państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur, w których – przy ogromnych kosztach – raczej dominuje logika biurokratyczna, aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom. Istotnie, wydaje się, że lepiej zna i może zaspokoić potrzeby ten, kto styka się z nimi z bliska i kto czuje się bliższym człowieka potrzebującego. Przy tym często pewnego ro-

²³ Por. Leon XIII, 13 i 25-27.

²⁴ Por. Pius XI, *Quadragesimo anno*, 91-95.

²⁵ Por. Jan XXIII, *Mater et magistra*, 59-67.

dzaju potrzeby wymagają odpowiedzi wykraczającej poza porządek tylko materialny, takiej mianowicie, która potrafi wyjść naprzeciw głębszym potrzebom ludzkim. Należy tu pomyśleć o sytuacji uchodźców, emigrantów, osób starych lub chorych i o tylu innych osobach wymagających opieki, jak choćby narkomani; ludziom tym skutecznie może pomóc tylko ten, kto oprócz koniecznego leczenia zaofiaruje im szczerze braterskie oparcie.”²⁶

Żadna inicjatywa państwa nie jest w stanie zastąpić wrażliwości i miłości, jaką człowiek może okazać drugiemu przez bezpośrednie zaangażowanie. Najcenniejsza z punktu widzenia państwa jest więc własna inicjatywa obywateli.

Wypowiedz bezpośrednio dotyczącą trzeciego sektora znajdujemy dopiero u biskupów włoskich. Komisja Episkopatu Włoch ds. problemów społecznych i pracy mówi: „Nowe państwo socjalne nie może być pojmowane jedynie jako maksymalna opiekuńczość, ani nie może być realizowane jedynie za pośrednictwem niewidzialnej ręki rynku. Dwumian państwo – rynek, który kształtuje ós nowoczesnego społeczeństwa i na którym po drugiej wojnie światowej oparły się zasady państwa opiekuńczego, nie jest już właściwy i wystarczający. Trzeba pozwolić wejść trzeciemu biegunowi, tzw. trzeciemu sektorowi lub prywatnej inicjatywie społecznej, ukonstytuowanej przez wolne stowarzyszenia, wolontariat, przedsiębiorstwa socjalne, fundacje i różne organizacje typu non profit. Ten trzeci biegun, w perspektywie pełnej demokracji i w duchu Nauki Społecznej Kościoła, której zasady w dużej mierze są obecne także w samej Konstytucji naszej Republiki, dziś prezentuje się jako najbardziej dynamiczny, aktywny i zdolny uzupełnić słabość reguły rynku i alienację zbiurokratyzowanej przez państwo socjalności. Szeroka gama już istniejących organizacji non profit, jeśli będzie wzmocniona i uczyniona bardziej autonomiczną, może polepszyć i zorganizować w nowy sposób życie społeczne. Musi ona być w stanie działać jako autonomiczny i odpowiedzialny podmiot życia społecznego. Inaczej mówiąc, trzeba myśleć o państwie, rynku i trzecim sektorze, jako o biegunach współzależnych i mających równorzędne znaczenie dla organizacji życia społecznego.”²⁷

Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że prywatna inicjatywa obywateli, płynąca ze spontanicznego gestu ludzkiego, jest o wiele lepszą formą pomocy niż

²⁶ Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, 48.

²⁷ Commissione episcopale per i Problemi sociali e il Lavoro – C.E.I., *Democrazia economica, sviluppo e bene comune*, 53, Milano 1994, s. 40-41.

opieka państwa. *Welfare state* powstał jednak jako odpowiedź na niewystarczalność tej spontanicznej reakcji. Piętrzące się problemy społeczne wymagały opieki bardziej zorganizowanej, stąd też powstało państwo dobrobytu – opiekuńcze. Negatywnym jego skutkiem jest natomiast „śmierć” społeczeństwa obywatelskiego, wynikająca z przekonania, że skoro państwo sprawuje opiekę, to „ja” już nie muszę. Wystarczy, że płacę podatki. Taka logika myślenia wyzuwa pojedynczego obywatela z samarytańskiej wrażliwości na potrzeby innych. Dziś niewydolność tego systemu sprawia, że państwo zamiast absolutnie i kompleksowo zaspokajać potrzeby obywateli, bardziej jest zobligowane do rozbudzania i organizowania inicjatywy obywatelskiej, gdyż ta jest nie tylko skuteczniejsza, ale promowanie tego rodzaju postaw ma także bardzo ważny aspekt moralny i wychowawczy. Całkowite zastąpienie solidarności bezpośredniej solidarnością pośrednią, działającą poprzez organizacje, tak naprawdę degraduje człowieczeństwo. Dzisiejszy dobry samarytanin nie angażuje się sam, ale dzwoni po pogotowie ratunkowe. Choć z punktu widzenia profesjonalizmu pomocy jest to niewątpliwie lepsze, to pozbawia człowieka możliwości czynnego realizowania przykazania miłości. Płacąc na organizacje pozarządowe albo płacąc podatki uspakaja on własne sumienie, rozwiązując problem społeczny, ale trzeba mieć świadomość, że to za mało, by zrealizować przykazanie miłości. W dzisiejszej sytuacji państwo ma bardzo ważną rolę do spełnienia. Jego zadaniem jest nie tylko rozwiązać problemy społeczne, ale też wychowywać społeczeństwo do miłości i solidarności. Państwo nie może się zwolnić z odpowiedzialności za zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego obywatelom pozostawiając wszystko wolnej inicjatywie ich samych. To niewystarczające. Państwo nadal ponosi odpowiedzialność za zapewnienie podstawowej opieki socjalnej, ale nie w tym znaczeniu, że fizycznie musi samo ją dostarczyć, ale w tym znaczeniu, by w ogóle była i by była profesjonalna i zorganizowana. W pierwszym rządzie musi więc promować inicjatywę obywatelską, a poszczególne organizacje łączyć w kompleksowy sektor usług społecznych, organizując harmonijną współpracę między nimi. Dopiero w drugim rządzie powinno własną inicjatywą uzupełniać to, czego brakuje w działalności prywatnych organizacji, tak by wszystkie potrzeby społeczne były zaspokojone. W ten sposób państwo dba o kompletność i jakość usług, nie niszcząc zarazem społecznej odpowiedzialności samych obywateli.

Sommario

Il presente articolo riguarda il più toccante argomento della realtà odierna: il terzo settore, cioè le organizzazioni non profit (così dette non governative). L'articolo cerca di spiegare che cosa sono queste organizzazioni per definirle, quali criteri decidono che un'organizzazione possa essere detta del terzo settore e quale ruolo occupa nello Stato moderno. Oltre questo l'articolo indica l'attività svolta da queste organizzazioni e il loro modo di finanziamento.

Il terzo settore E' l'insieme delle organizzazioni di solidarietà sociale che non dipendono dallo Stato e non agiscono per fini lucrativi di mercato, che forniscono beni e servizi di utilità sociale alla persona secondo le regole di reciprocità, producendo i beni relazionali che sono frutto dell'agire sociale di una società civile che si organizza per affrontare i propri bisogni.

Tra i campi di azione del Terzo Settore sono compresi: l'assistenza sociale, l'istruzione, l'educazione, la ricerca scientifica e tecnica, la sanità, l'assistenza socio-sanitaria, la cultura e la ricreazione, la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, artistico e culturale, la tutela e la promozione della natura e dell'ambiente, la comunità locale, la tutela dei diritti civili, le attività internazionali, le organizzazioni professionali e sindacali, il turismo sociale.

Barbetta segnala cinque criteri in base ai quali si può ascrivere un'organizzazione *non profit*: la costituzione formale (statuto e stabilità), la natura giuridica, l'autogoverno, (ciò non significa in alcun modo che l'organizzazione non possa realizzare profitti, ma solo che gli stessi devono essere reinvestiti), la presenza di una certa quantità di lavoro volontario.

Ks. JACEK SOCHA
GDAŃSK

**Promocja zasad demokratycznych
w dokumentach i działalności
Niezależnego Samorządnego
Związku Zawodowego „Solidarność”
w latach 1980-1989**

Wstęp

Człowiek jako istota z natury wolna i żyjąca w społeczności poszukuje zabezpieczenia dla swojej godności. Tym zabezpieczeniem w świecie współczesnym wydaje się być demokracja.¹

W systemie demokratycznym wszystkim obywatelom przyznaje się równe prawa społeczne i polityczne oraz zapewnia się jednakowy udział w sprawowaniu władzy. Demokracja jest tą formą ustroju państwowego, w której nominalnie lub faktycznie władza należy do społeczeństwa (gr. *demos*- lud; *kratos*- władza). Jest ona także podstawowym mechanizmem broniącym sprawiedliwości w życiu społecznym. Jednakże zastosowanie

¹ Nauka społeczna Kościoła podkreśla, iż ustrój demokratyczny, którego istotą jest poszanowanie człowieka w jego godności, gwarantuje osobie ludzkiej jej podstawowe prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Demokracja staje się więc przestrzenią rzeczywistego poszanowania człowieka w jego godności. To właśnie prawa człowieka tak mocno wpisane w samą naturę demokracji zabezpieczają człowiekowi dwie podstawowe wartości: wolność i sprawiedliwość. Bez nich nie ma poszanowania godności. W tym sensie – według Jana Pawła – ustrój demokratyczny w dzisiejszej rzeczywistości wydaje się być najlepszym ustrojem państwowym. Papież opowiada się w swych encyklikach społecznych za ustrojem demokratycznym w państwie, nie zaleca jednak żadnego modelu ustrojowego, gdyż nie jest to misją Kościoła. Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 44 i 47; S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 7, Warszawa 1993, s. 285-286; H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 169.

zasad demokratycznych w dosłownym ich brzmieniu jest w praktyce niesłuchanie trudne.²

Władze komunistyczne PRL pojmowały demokrację w sposób instrumentalny. W dokumentach najwyższej rangi, takich jak Konstytucja, słowo to pojawiało się wielokrotnie. Jednocześnie praktyka pokazywała łamanie zasad demokratycznych.³ Totalne zdominowanie życia społeczno-gospodarczo-politycznego przez partię komunistyczną i jej antydemokratyczne działania pozbawiły znaczną część społeczeństwa wpływu na kształtowanie życia w Polsce. PZPR spełniała w państwie wszelkie funkcje organizatorskie, nadając mu charakter tworu partyjnego. Przekształciła naczelne organy państwowe, takie jak Sejm, Rada Państwa, rząd, w instytucje fikcyjne i fasadowe, ściśle jej podporządkowane. Były one służebne wobec niej, podobnie jak organy państwowe (np. MO, wojsko i gospodarka). PZPR uważała się za właściciela państwa polskiego, co uniemożliwiało funkcjonowanie zasad demokratycznych. Porządek wprowadzony przez komunistów w Polsce po II wojnie światowej, trwający także w latach 1980-1989, nie stwarzał ram demokratycznych chroniących wolność, sprawiedliwość i godność człowieka.⁴

Powstanie i działalność NSZZ „Solidarność” były ściśle związane z pragnieniem wprowadzenia w Polsce systemu demokratycznego. Analizując źródła powstania Związku w kontekście sierpnia 1980 roku, delegaci zgromadzeni na I Krajowym Zjeździe NSZZ „Solidarność” stwierdzili: „(...) chodziło nam również o sprawiedliwość, o demokrację.”⁵ Zaistnienie „Solidarności” – masowego związku zawodowego o rzeczywistie niezależnym i samorządnym charakterze – otworzyło kwestię dopasowania organizmu państwowego do nowej sytuacji.

1. Demokratyczne państwo

Już 21 Postulatów Gdańskich wskazywało na demokrację jako na jeden z celów powstającego Związku. Znalazły się pośród nich postulaty

² Por. W. Piwowarski, Demokracja, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 1153.

³ Por. Komisja Helsińska, *Raport Madrycki*, Warszawa 1980, s. 17-20.

⁴ Por. W. Sienkiewicz, *Mały słownik historii Polski*, Warszawa 1991, s. 134.

⁵ I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność”, *Statut. Uchwała programowa z Aneksami. Dokumenty Zjazdu*, Gdańsk 1981, s. 23.

systemowe dotyczące niezależnego od partii ruchu związkowego i prawa do publikacji poza zasięgiem cenzury.⁶ Był to pierwszy krok „Solidarności” ku demokratyzacji Polski. Wkroczenie w przestrzeń walk o wolność dla demokracji świadczyło o tym, iż „Solidarność” to nie tylko związek zawodowy, ale wielki ruch społeczny na rzecz przemian demokratycznych. Należy również zauważyć, że w latach 1980-1989 Związek był potężny społecznie (zwłaszcza w okresie 1980-1981), ale politycznie ograniczony, podczas gdy partia utrzymywała władzę w państwie mimo zupełnego braku wiarygodności. Ta sytuacja zmuszała NSZZ „Solidarność” do stopniowego działania w celu wprowadzania zasad demokratycznych. W lutym 1981 roku Krajowa Komisja Porozumiewawcza (KKP) wstępnie przedyskutowała materiały, które po dalszym opracowaniu przez Ośrodek Prac Społeczno-Zawodowych zostały rozesłane do dyskusji. Był to ważny krok w tworzeniu programu „Solidarności”. Dokument został opublikowany jako „Kierunki działania Związku w obecnej sytuacji kraju”. Podkreślano w nim potrzebę pełnej demokracji jako niezbędnego warunku dla skutecznej walki o interesy związkowe i pracownicze oraz autentyczne uczestnictwo ludzi pracy w życiu społecznym i publicznym. Według dokumentu krokiem ku demokratyzacji życia w państwie miała być samorządność.⁷

Innym istotnym dokumentem wypracowanym przez Związek, dotyczącym demokratyzacji kraju, był raport z Krajowej Konferencji NSZZ „Solidarność” z 1981 roku zatytułowany „Program *Solidarności*.”⁸ Warunkami odnowy i wyjścia z przedłużającego się kryzysu dla obradujących związkowców, naukowców i ekspertów były: „praworządność, demokratyczne funkcjonowanie państwa i poszanowanie praw obywatelskich.”⁹ Za podstawę demokratyzacji życia państwowego uznano wzmocnienie pozycji organów przedstawicielskich: Sejmu i rad narodowych, a na szczeblu zakładów – samorządów pracowniczych.¹⁰

Wielkim poparciem idei demokratycznej był pierwszy zjazd Związku i jego dokumenty. Delegaci, uwypuklając wagę demokracji dla „Soli-

⁶ Por. tamże, s. 20-21.

⁷ Por. J. Holzer, „Solidarność” 1980-1981. *Geneza i historia*, Warszawa 1984, s. 280-285.

⁸ Konferencja została zorganizowana przez Zarząd Regionalny „Ziemia Łódzka” NSZZ „Solidarność” przy współpracy organizacji wydziałowych Związku na Wydziałach Ekonomiczno-Socjologicznym oraz Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Por. *Raport z Krajowej Konferencji NSZZ „Solidarność” na temat: Program „Solidarności”*, „Tygodnik Solidarność”, (1981)22, s. 8.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże.

darności”, wykazali jej zdeformowane oblicze w Polskiej rzeczywistości. „Uważamy ludowładztwo za zasadę, od której nie wolno odstępować. Ludowładztwo nie może być władzą stawiającą się ponad społeczeństwem grup, które przypisują sobie prawo orzekania o potrzebach oraz reprezentowania interesów społeczeństwa. Społeczeństwo musi mieć możliwość przemawiania pełnym głosem, wyrażania różnorodności poglądów społecznych i politycznych; musi mieć możliwość organizowania się w taki sposób, który zapewnia wszystkim sprawiedliwy udział w materialnych i duchowych dobrach narodu oraz wyzwolenie jego możliwości i sił twórczych.”¹¹

Program „Solidarności” przedstawiał autentyczny samorząd pracowniczy jako podstawę samorządnej Rzeczypospolitej. Fundamentem samorządu terytorialnego miało być wyłonienie go w wolnych wyborach, które powinny zapewnić możliwość kandydowania osobom wysuniętym przez organizacje społeczne, a także grupy obywatelskie. Związkowcy postulowali usunięcie z praktyki życia politycznego wszelkich preferencji. Zauważali konieczność zapewnienia warunków do przeprowadzenia kampanii wyborczej, w ramach której konkurować miały różne programy i różni kandydaci. Zjazd zadecydował o przygotowaniu przez Związek do 31.12.1981 r. projektu nowej ordynacji wyborczej, który po konsultacji wśród członków „Solidarności” miał zostać przedstawiony Sejmowi.¹²

Program Związku był projektem radykalnym. Wprowadzenie go w życie urzeczywistniłoby działanie mechanizmów demokratycznych. Szczególnie odważnym postulatem – w realiach państwa totalitarnego – był projekt mówiący o samorządności na szczeblu najwyższych władz państwowych. Zjazd NSZZ „Solidarność” widział też konieczność przyznania związkom zawodowym prawa inicjatyw ustawodawczych. Związek postanowił dążyć do odzyskania przez Sejm roli najwyższej władzy w państwie oraz do tego, by zmieniona ordynacja wyborcza, umożliwiająca wszystkim partiom politycznym, organizacjom społecznym i grupom obywateli swobodne zgłaszanie kandydatów, przywróciła mu powszechnie uznany charakter przedstawicielski. W programie swoim Związek uznał za celowe rozpatrzenie potrzeby powołania ciała o charakterze samorządowym (Izby Samorządowej lub Izby Społeczno-Gospodarczej) na szczeblu najwyższych władz państwowych. Jej zadaniem miał być nadzór nad realizacją programu reformy gospodarczej i nad polityką gospodarczą.¹³

¹¹ I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność”, *Statut. Uchwała programowa z Aneksami*, dz. cyt., s. 24.

¹² Por. tamże, s. 44.

¹³ Por. tamże.

Wprowadzenie stanu wojennego zablokowało aż do 1989 roku wszelkie działania na rzecz demokratyzacji państwa. Związane to było z zawieszeniem w Polsce praw wolnościowych, które ze swej natury ściśle są związane z ideą demokracji. Jednakże „Solidarność” nie zrezygnowała z upominania się o wolność i demokrację.

W oświadczeniu programowym „Społeczeństwo podziemne” władze Związku przypomniały, że celem „Solidarności” „jest budowa społeczeństwa samorządnego – Samorządnej Rzeczypospolitej – zgodnie z programem przyjętym na I Krajowym Zjeździe Delegatów NSZZ *Solidarność*. W obecnej sytuacji dojść do tego celu możemy tylko przez ruch społeczeństwa podziemnego”.¹⁴ Obrona idei demokracji w Polsce miała polegać m.in. na zwalczaniu fasadowych organizacji tworzonych przez władze i bojkot środków masowego przekazu, zebrań, dyskusji oraz imprez o charakterze politycznym lub propagandowym. „Społeczeństwo podziemne” – według omawianego dokumentu – miało tworzyć warunki przybliżające ugodę społeczną i demokrację, a zarazem miało zdobywać pozycje rozszerzające jego prawa demokratyczne. Drogą do tego były naciski na władzę.¹⁵

Inny dokument z czasów nielegalnej działalności Związku „*Solidarność* dziś” analizując cele władz partyjno-rządowych stwierdzał, iż wprowadzenie stanu wojennego, ograniczenie i łamanie praw człowieka miało na celu „złamanie demokratycznych dążeń, rozbicie społecznej solidarności i zaprowadzenie rządów opartych na przymusie i powszechnym poczuciu zagrożenia.”¹⁶ Reakcją NSZZ „Solidarność” był bojkot wszystkich organizacji, instytucji i stowarzyszeń, które udzielały poparcia systemowi dyktatury. „Nie będziemy godzić się już na udział w farsie wyborów do Sejmu czy rad narodowych, nie będziemy uczestniczyć w organizowanych przez władzę masówkach, oficjalnych demonstracjach i uroczystościach. Będziemy przeciwstawiali się wykorzystywaniu nas w budowie fikcji społecznego mandatu dla systemu obecnej dyktatury. Niech władza pozostanie w politycznej próżni.”¹⁷

Oświadczeniom programowym towarzyszyły w latach 1984-1987 konkretne wezwania kierowane do społeczeństwa w celu bojkotu wydarzeń politycznych w PRL.¹⁸

¹⁴ TKK NSZZ „Solidarność”, *Społeczeństwo podziemne*, „Tygodnik Mazowsze”, (1982)22, s. 1.

¹⁵ Por. tamże, s. 2.

¹⁶ TKK NSZZ „Solidarność”, „*Solidarność* dziś”, „Tygodnik Mazowsze”, (1983)41, s. 1.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. M. Pernal, J. Skórzyński, *Kalendarium Solidarności 1980-1989*, Warszawa 1990, s. 90, 106-107.

Pod koniec 1987 pojawił się w działaniach „Solidarności” nowy aspekt. W imię walki o wolność i demokrację Regionalna Komisja Wykonawcza „Mazowsze” postanowiła: „nie będziemy uchylać się od udziału w samorządzie lokalnym, gdy przyjdzie czas wyborów. Żądając konstytucyjnej wolności zrzeszeń tworzymy ruch klubów i stowarzyszeń lokalnych, który potrafi rozpisać wielkie zadania przebudowy systemu na program działań sprzyjających ewolucji.”¹⁹ Związek czyniąc wiele kroków ku jawnej -choć nadal nielegalnej – działalności, postanowił zmusić władzę do demokratycznego działania. Przykładem tego było tworzenie jawnych struktur związkowych i próba ich rejestracji w sądzie. W maju 1988 roku KKW ponownie zaapelowała do władz o „demokratyczną reformę struktur politycznych.”²⁰ Jednak dopiero strajki w sierpniu 1988 roku zmusiły władze partyjno-państwowe do podjęcia rozmów, co doprowadziło w końcu do obrad Okrągłego Stołu.

Związek uczestniczył w nich poprzez delegację z L. Wałęsą na czele. Trzeba jednak zaznaczyć, że tzw. strona opozycyjna nie utożsamiała się całkowicie ze Związkiem. Do rozmów o reformach na rzecz demokratyzacji państwa, szczególnie w płaszczyźnie politycznej, podchodzono z największą ostrożnością. Tu przebiegała główna linia podziału. Trzeba było postawić pytanie, w jaki sposób antykomunistyczny ruch oporu, którego celem była Polska wolna i demokratyczna, mógł porozumieć się z komunistyczną dyktaturą, sprawującą niepodzielną władzę od 45 lat? 10.02.1989 r. nadszedł moment konfrontacji – odbyło się posiedzenie Zespołu ds. Reform Politycznych. Stanowisko „Solidarności” przedstawił doradca przewodniczącego Związku B. Geremek. Konstatacją wyjściową było stwierdzenie rozbieżności między aspiracjami strony społecznej (opozycyjnej) a oczekiwaniami strony rządowej. Towarzyszyło mu uznanie realiów czyli przekonanie, że nie da się uzyskać od razu tego, co słuszne, tzn. demokratycznego państwa. Doradca L. Wałęsy zaproponował wtedy jako cel rozmów „uzyskanie pewnej dynamiki demokratyzacyjnej.”²¹

Ograniczona demokracja miała być etapem przejściowym. Mocno to podkreślali przedstawiciele opozycji. Geremek zaznaczył, że ważnym celem opozycji pozostaje zasada wolnych wyborów. Twierdził, że ponieważ przeskok od systemu totalitarnego do demokracji wymaga okresu przejściowego (postulat władz komunistycznych), można się zgodzić na czasowo-

¹⁹ Tamże, s. 108.

²⁰ Tamże, s. 110.

²¹ Por. J. Skórzyński, *Ugoda i rewolucja. Władza i opozycja 1985-1989*, Warszawa 1995, s. 202-203.

we ograniczenie reguł demokratycznych pod warunkiem, że dotyczyć będą one tylko jednego głosowania. „Następne wybory – powiedział on – muszą być wolne – albo żadne.”²²

Nacisk społeczny i sytuacja polityczna w jakiej znalazła się Polska, spowodowały zwrot w działaniach władz. 14.02.1989 r. J. Urban, rzecznik prasowy rządu, ogłosił, że partia zmierza „do pełnej demokratyzacji przedstawicielskiej i pluralizmu z legalnym udziałem opozycji w życiu politycznym.”²³ Urban nie krył tego, że powodem otwarcia jest chłodna kalkulacja. Władze chciały uniknąć powrotu do sytuacji z roku 1981, kiedy „Solidarność” skupiła wszelkie aspiracje społeczne stając się potężną siłą polityczną. Zapobiec miała temu legalizacja opozycji wprowadzona równoległe z pluralizmem związkowym. Opozycji tzw. konstruktywnej, czyli akceptującej zasadniczo rządzący PZPR i skłonnej do współpracy.²⁴

Bez względu na ocenę obrad Okrągłego Stołu, które trwały od 6.02.1989 r. do 5.04.1989 r., należy podkreślić wkład „Solidarności” w proces przemian demokratycznych, które były następstwami tego porozumienia. Były to m.in. utworzenie urzędu prezydenta, wolne wybory do Senatu oraz podział mandatów w wyborach do Sejmu (65% miejsc dla strony rządowej, 35% dla opozycji).²⁵

Główna debata Związku o podstawowej kwestii demokratycznej, jaką były wybory, odbyła się na trzech kolejnych posiedzeniach KKW NSZZ „Solidarność” w marcu 1989 roku. Przed „Solidarnością” stanęło pytanie odnośnie do angażowania się w wybory. Pytano się, czy związek zawodowy powinien się angażować bezpośrednio w działania, które są charakterystyczne dla partii politycznej. W początkowo nieufnej KKW zaczęła przeważać opinia, iż trzeba całkowicie zaangażować się w głosowanie. B. Geremek przekonywał: „Nikt by nam nie wybaczył, że tych wyborów – a są to pierwsze bardziej demokratyczne wybory na wschód od Łaby – my nie potrafiliśmy rozegrać. Solidarność musi uznać te wybory za swoją sprawę.”²⁶ Dnia 7.04.1989 r. KKW w swojej uchwale zaznaczyła: „Uważamy za sprawę pierwszorzędnej wagi, aby w najbliższych wyborach maksymalnie wykorzystać powstałe możliwości, mimo że nie będą to jeszcze wybory w pełni demokratyczne.”²⁷

²² Tamże, s. 203.

²³ Tamże, s. 207.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. W. Turek, *Kalendarium 1980-1996*, w: *Sierpień '80. Co pozostało z tamtych dni?*, red. J. Kulas, Gdańsk 1996, s. 243.

²⁶ Por. J. Skórzyński, *Ugoda i rewolucja. Władza i opozycja 1985-1989*, dz. cyt., s. 233.

²⁷ M. Pernal, J. Skórzyński, *Kalendarium Solidarności 1980-1989*, dz. cyt., s. 122.

Zwolennicy Okrągłego Stołu byli przekonani, że umożliwił on rozpoczęcie pokojowego i ewolucyjnego procesu demokratyzacji Polski. Często przeciwstawiali go krwawemu scenariuszowi rumuńskiej rewolucji grudniowej z 1989 roku. Krytycy tego porozumienia twierdzili, że alternatywą Okrągłego Stołu nie były krwawe wydarzenia, ale kilkunastomiesięczny proces rozkładu PRL, zakończony wydarzeniami w rodzaju czechosłowackiej „aksamitnej rewolucji”. Komuniści rządiliby z pewnością Polską trochę dłużej, ale ich ostateczne odejście pozbawione byłoby dwuznaczności, jaką stworzył Okrągły Stół.²⁸

2. Demokratyczny Związek

Rozpatrując relację Związek a demokracja należy przyjrzeć się sprawie demokracji wewnętrznej w NSZZ „Solidarność” w latach 1980-1989.

Strukturę Związku i jego metody działania określał statut, w którym „Solidarność” opowiedziała się za mechanizmami demokratycznymi. Dokument ten wśród głównych celów wymieniał m.in. szerzenie demokracji, co znalazło swe odbicie w określeniu sposobów wyboru władz związkowych i przyjętym modelu sprawowania władzy w Związku. Szczególnie należy podkreślić tu takie elementy jak: nie ograniczanie liczby kandydatów, głosowanie na poszczególnych kandydatów, tajność i bezpośredniość wyboru przewodniczącego przez zebranie odpowiedniego szczebla.

Idea demokratyczna przenikała Statut również w części opisującej sposób funkcjonowania władz Związku. Dokładnie zostały wyznaczone kompetencje Krajowego Zjazdu Delegatów, Komisji Krajowej, Komisji Rewizyjnej, władz regionalnych i zakładowych.²⁹

Pierwszym sprawdzianem funkcjonowania zasad demokratycznych w Związku był I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność” i wszelkie poprzedzające go przygotowania. Rozpoczął się on 5.09.1981 r. w Gdańsku i według założeń miał składać się z dwóch tur, pierwszej od 5 do 7 września, drugiej od 25 września do 1 października. Obie tury przedłużyły się, w czym rolę odegrała potrzeba demokratycznej dyskusji nad podstawowymi problemami, jak i brak doświadczeń w demokratycznych procedurach i zdefiniowana przez poprzednie dziesięciolecie kultura życia społecznego.³⁰

²⁸ Por. A. Dudek, *Pierwsze lata III Rzeczypospolitej 1989-1995*, Kraków 1997, s. 33.

²⁹ Por. I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność”, *Statut. Uchwała programowa z Aneksami*, dz. cyt., s. 4, 6, 8-12.

³⁰ Por. tamże.

Kampania zjazdowa, łącznie z wyborami zakładowymi i regionalnymi, ale szczególnie sam zjazd, uruchamiały mechanizmy swoiste każdej masowej i demokratycznej organizacji: konkurencję między grupami i silnymi indywidualnościami o wejście do instancji i uzyskanie przewagi. Była to szkoła demokracji dla ludzi, którzy w PRL jej nie doświadczali. Trafnie ujął to ks. J. Tischner, który był gościem Zjazdu: „O demokracji dotąd właściwie jedynie mówiono. Polakom świadomym potrzeby demokracji brakło rzemiosła, brakło możliwości realizacji zasad demokracji w praktyce. W ciągu ubiegłego roku, w czasie trwania Zjazdu wykuwa się praktyka demokracji – coraz lepiej rozumiemy, czym jest przepis, czym konieczność podporządkowania uchwalonemu przez siebie prawu. A ta praca to wspaniałe budowanie człowieczeństwa, i to nie tylko w aspekcie indywidualnym, ale i wspólnym tworzeniem etycznych warunków życia dla całego społeczeństwa.”³¹

W czasie pierwszych dni obrad okazało się, że demokracja stanowi także problem. Większość delegatów nie posiadała żadnego doświadczenia życia zasadami demokracji. Do tego należy dodać, iż ponad połowa delegatów miała poniżej trzydziestu pięciu lat. Sytuację „Solidarności” dobrze oddawała treść plakatu zjazdowego. Widniało na nim roczne dziecko w koszulce z napisem „Solidarność”. Było ono symbolem rocznej historii NSZZ „Solidarność” i jego pierwszych kroków ku demokracji.³²

Rezultatem Zjazdu było opowiedzenie się za zdecentralizowanym i federacyjnym charakterem Związku. Po sześciu rundach głosowań wybrano 69 członków KK, a 38 przewodniczących regionów zostało jej członkami „z urzędu”. KK miała posiadać ustawodawczy i wykonawczy charakter. Federacyjną organizację uwydatniał podział funduszy zebranych ze składek członkowskich: tylko 3% było do dyspozycji KK, 22% pozostawało w regionach, a 75% do dyspozycji komisji zakładowych. Jednocześnie przewodniczącym KK został L. Wałęsa, przeciwko któremu wystąpiło trzech kontrkandydatów.³³

Skrupulatne przestrzeganie przez Zjazd reguł demokratycznych i wybrany kształt funkcjonowania Związku świadczyły o roli wartości demokratycznych dla „Solidarności”. Wybór zaś L. Wałęsy na przewodniczącego był wyrazem dążeń do skuteczności w działaniu. L. Wałęsa postrzegany był bowiem jako pragmatyk.

³¹ P. Fenerych, *Dwadzieścia lat odrobiliśmy. Rozmowa P. Fenerycha z ks. J. Tischnerem*, „Głos wolny”, (1981)5, s. 2.

³² Por. T. G. Ash, *Polska rewolucja. Solidarność 1980-1981*, Warszawa 1990, s. 136.

³³ Por. tamże, s. 137.

Mimo wielu trudności Zjazd był świadectwem demokracji w rzeczywistości państwa niedemokratycznego. Ks. J. Tischner trafnie podsumował obrady NSZZ „Solidarność” „(...) Zjazd przebrnął przez duże trudności formalne – rozpoczęła się dyskusja bardzo fachowa i rzetelna. Widać nadzieję na zbudowanie prawdziwie etycznych, demokratycznych struktur społecznych. Bo demokracji nie można się nauczyć, trzeba nią żyć.”³⁴

Wprowadzenie stanu wojennego zburzyło normalny, demokratyczny rytm funkcjonowania Związku rządzonego przez statutowo wybrane władze. Aresztowania i internowania rozbiły prace KK i pozbawiły statutowe władze możliwości funkcjonowania. Delegalizacja „Solidarności” zmusiła tysiące jej członków do działalności podziemnej. Na tle działalności władz Związku po 13.12.1981 r. zaistniał konflikt, którego podłożem była demokracja wewnątrzwiązkowa.

Spośród działaczy „Solidarności”, którzy uniknęli internowania, w naturalny sposób powstały podziemne władze NSZZ „Solidarność”, które przyjęły nazwę Tymczasowa Komisja Koordynacyjna (TKK). TKK była organizatorem Związku w nowej sytuacji i podjęła się wytyczenia programu działań. Wśród członków TKK znaleźli się także ci członkowie KK, którzy uniknęli internowania. Miejsce KK zajęła struktura, która swą działalnością podziemną, a nie drogą wyborów demokratycznych jak KK, zyskała mandat zaufania od członków „Solidarności”. Dzięki temu mogła funkcjonować, obok L. Wałęsy, jako kierownictwo Związku. Po amnestii z lipca 1984 roku członkowie KK, którzy w wyniku stanu wojennego trafili do ośrodków internowań, zastali nowe struktury prowadzące własną politykę. Spośród nich TKK zasilili tylko J. Pałubicki, a wielu działaczy nie otrzymało zaproszenia ze strony władz podziemnych Związku. Wywołało to wiele nieporozumień. Najostrej konflikt zarysował się w Łodzi, gdzie przewodniczący regionu – A. Słowik wraz z innymi działaczami łódzkimi – G. Palką i A. Kropiwnickim zastali całkiem sprawnie działające podziemne struktury z Regionalną Komisją Koordynacyjną oraz z przedstawicielem w TKK. Na tle wzajemnych roszczeń dochodziło nie tylko do polemik w prasie związkowej, ale i do działań destrukcyjnych.³⁵

Po wrześniowej amnestii w 1986 roku L. Wałęsa powołał Tymczasową Radę NSZZ „Solidarność” (TR), której wszyscy członkowie mieli za sobą staż w TKK. W marcu 1987 roku grupa działaczy forsujących przy-

³⁴ P. Fenerych, *Dwadzieścia lat odrobiliśmy. Rozmowa P. Fenerycha z ks. J. Tischnerem*, art. cyt., s. 2.

³⁵ Por. [Bez autora], *Co jest dobre dla „S” ? „Solidarność”*, (1987)16, s. 1-3.

wrócenie znaczenia KK – wybranej na I Zjeździe Związku – przyjęła nazwę „Grupa Robocza KK”. Skupiała ona już wówczas m.in. prezydium Regionu Ziemi Łódzkiej (A. Słowik, G. Palka, J. Kropiwnicki), M. Jurczyka i S. Wądlowskiego ze Szczecina, S. Jaworskiego z Warszawy. Wkrótce dołączyli też A. Gwiazda z Gdańska i J. Rulewski z Bydgoszczy. Żądała ona pełnego poszanowania przez nielegalną „Solidarność” statutu z czasów legalnej działalności i przestrzegania wewnętrznych zasad demokratycznych. Podstawowym jej celem było odtworzenie struktury władz związkowych sprzed 13.12.1981 r. Grupa stale domagała się zwołania KK i krytykowała TR i jawne rady regionalne jako ciała pozastatutowe. Zarzutom tym nie obejmowała wcześniej powstałej TKK, gdyż uznawała potrzebę istnienia tajnego ciała pozastatutowego, koordynującego działalność zdelegalizowanej „Solidarności”. Grupa dystansowała się też od prób rejestracji zakładowych Komitetów Założycielskich „Solidarności” jako pośredniego sankcjonowania bezprawnej delegalizacji Związku w 1982 roku. Ponadto Grupa podkreślała swój związkowy charakter, zajmując się kosztami utrzymania i warunkami pracy oraz analizując zmiany ustawodawstwa pracy i socjalnego.³⁶

Analizując wewnętrzny spór w „Solidarności” należy zaznaczyć, iż przez ponad rok istniały w Związku dwa wspólnie reprezentujące ją ciała kierownicze: TKK i TR. W październiku 1987 roku na ich posiedzeniu powołano jednolite kierownictwo Związku o nazwie Krajowa Komisja Wykonawcza z L. Wałęsą jako przewodniczącym.³⁷ Polityka KKW podporządkowana bez reszty perspektywie porozumienia budziła sprzeciw szczególnie w środowisku Grupy Roboczej KK. Decyzja o zakończeniu strajków w sierpniu 1988 roku była długo nieakceptowana, zwłaszcza że efekty tamtego ustępstwa w postaci rozmów Okrągłego Stołu opóźniały się. Szczególnie mocno krytykowano arbitralny styl przywództwa L. Wałęsy i jego ugodowość w stosunku do komunistów. 18.12.1988 r. Grupa Robocza zebrana w Gdyni zażądała zwołania KK w terminie do 30.01.1989 r. W wydanym równocześnie oświadczeniu krytykowano blokadę procedur demokratycznych w Związku i zdobycie przemożnego wpływu na jego politykę przez jedną z orientacji politycznych.³⁸

Spór między reprezentującą Związek w rozmowach Okrągłego Stołu delegacją „Solidarności” a Grupą Roboczą KK stał się ostrzejszy w kon-

³⁶ Por. J. Holzer, K. Leski, *Solidarność w podziemiu*, Łódź 1990, s. 135-136.

³⁷ Por. M. Pernal, J. Skórzyński, *Kalendarium Solidarności 1980-1989*, dz. cyt., s. 99, 107.

³⁸ Por. J. Skórzyński, *Uгода i rewolucja. Władza i opozycja 1985-1989*, dz. cyt., s. 181-182; A. Dudek, *Pierwsze lata III Rzeczypospolitej 1989-1995*, dz. cyt., s. 24.

tekście porozumienia ze stroną partyjno-rządową. Dotyczył on jednak nie tyle problemu wewnętrznej demokracji, co raczej kwestii ugody z komunistami i perspektywy współrzędzenia.³⁹

Zakończenie

W oparciu o to, co już zostało powiedziane, jasnym wydaje się, że w dokumentach i działalności NSZZ „Solidarność” w latach 1980-1989 można wyraźnie dostrzec promocję wartości demokratycznych. Głos Związku początkowo był propozycją i apelem, by dopiero po roku 1989 stać się załącznikiem zmian w Polsce i budowania państwa demokratycznego.

Powyższy artykuł był próbą ukazania walki „Solidarności” o demokrację w kontekście zmagania o wolność. Godne życie jest możliwe jedynie w przestrzeni wolności, a demokracja może zaistnieć jedynie tam, gdzie respektowane są prawa wolnościowe. Działalność NSZZ „Solidarność” w latach 1980-1989 była walką o wolną i demokratyczną Polskę. Wspomniane wartości – wolność i demokracja – są nie tylko człowiekowi i społeczeństwu dane, ale są także zadaniem i to zadaniem nie rzadko bardzo trudnym. Dowodem na mozolne uczenie się wolności i demokracji przez Związek może być sprawa demokracji wewnątrzwiązkowej i konfliktu, jaki zaistniał między L. Wałęsą a Grupą Roboczą. Wydaje się również, że problematyczne dla „Solidarności” było uczestnictwo w obradach Okrągłego Stołu. Niektórzy związkowcy widzieli w nim odejście od ideałów „Solidarności”, od prawdy i wolności.⁴⁰

Pomimo wspomnianych wątpliwości i trudności, działalność Związku należy uznać za wyraźne świadectwo na rzecz wolności i demokracji. Pokojowa walka o godność człowieka i społeczeństwa, o praworządność w państwie, ukazały rzeczywiste oblicze „Solidarności”.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. S. Królak, *Czy istniała alternatywa dla „Okrągłego Stołu?”*, w: *„Solidarność” a wychodzenie Polski z komunizmu*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1995, s. 118-122.

Summary

A human being as a living creature free by nature and living in society has to find protection for his or her dignity, which in the contemporary world can be a democracy. The article is an attempt to present the fight of NSZZ “Solidarność” (“Solidarity”) in the name of freedom from 1980 to 1989.

A worthy life is only possible in freedom and can exist only where the right to personal freedom is respected. The work of NSZZ “Solidarność” was a fight for free and democratic Poland. The mentioned values – freedom and democracy – are not only given to a man and society, but they are also a challenge, which might turn out to be difficult. The matter of democracy occurring within the union and a conflict which appeared between L. Wałęsa and Grupa Robocza (Labor Group) can be the process of strenuous learning of freedom and democracy by “Solidarność”. For “Solidarność” having participated in deliberations of Okrągły Stół (Round Table) agreement also seems to have been problematical. Some union members could see it as contradiction of their ideals of solidarity, truth, and freedom as well.

In spite of the mentioned doubts and difficulties, the work of the “Solidarność” ought to be acknowledged as pure evidence of freedom and democracy. The peaceful fight for a man’s and society’s dignity, for law and order in the country revealed the genuine face of „Solidarność”.

Ks. ZBIGNIEW ZIELIŃSKI
GDAŃSK

Znaczenie paradygmatu szkolnego dla przekazu wartości religijnych w procesie edukacyjnym

Wprowadzenie

W ujęciu katolickiej nauki społecznej szkoła, będąc „instytucją wychowania bezpośredniego, bierze udział w procesie socjalizacji permanentnej.”¹ Jej zadania sprowadzają się – jak w przypadku pozostałych środowisk wychowawczych kooperujących ze sobą – do proklamacji standardów zachowań występujących w podwójnej funkcji: jako wzorce zachowania i dla zachowania. W pierwszym przypadku chodzi o ich uczenie się, a w drugim o realizację. Tak realizowany proces *internalizacji* sprawia, że uznane wartości religijne mogą młodemu człowiekowi nadawać sens działania, prowadząc go do wewnętrznej integracji. Szkoła będąc miejscem (*τοπος*) przekazu tych wartości, powinna zatem pomagać w ich przyjęciu, umożliwiając harmonijny rozwój wszystkich wymiarów osobowości ucznia, od fizycznego i duchowego po kulturowy i społeczny. Szkoła może spełnić to zadanie stojąc u boku rodziny, która posiada podstawowe i niepodważalne zadanie wychowania oraz wyboru wartości, które szkoła musi uszanować.²

Realizacja tego postulatów edukacji integralnej, obok zobowiązań na poziomie aksjologii, niesie ze sobą konieczność wyboru modelu szkoły. Nie

¹ Por. *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 28.

² Por. Jan Paweł II, *Szkoła powinna pomagać w poszukiwaniu sensu życia*. Rozważanie podczas modlitwy Anioł Pański, 13 września 1998 r., *Osservatore Romano*, 19(1998)10, s. 4; tenże, *Prymat wartości duchowych w wychowaniu młodych roku 2000. Posłanie na XI Zgromadzenie Międzynarodowego Urzędu Wychowania Katolickiego*, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2000, s. 185.

można bowiem zrealizować tego zadania bez odwołania się do wspólnego fundamentu aksjologicznego, przy zastosowaniu jedynie środków o charakterze pragmatyczno-administracyjnym. O konieczności tej wspólnie orzekają zarówno nauki teoretyczne: filozofia, etyka, teologia, jak i empiryczne, takie jak pedagogika oraz psychologia. Takie stanowisko znajduje swoje potwierdzenie także w przekonaniach religijnych oraz w empirycznej analizie rzeczywistości wychowanka i procesów związanych z jego rozwojem.

Aplikacja wartości religijnych kryje ważne założenia dotyczące zarówno koncepcji osoby, jak i wyboru środków, które umożliwiają osiągnięcie tej integracji. Stąd też dla współczesnych kontrowersji o kształt szkoły, istotne są rozstrzygnięcia zarówno na *plaszczyźnie metaetycznej*, dotyczące rozstrzygnięcia potrzeby oraz hierarchii wartości, jak i na *plaszczyźnie instytucjonalnej* i dotyczą samej szkoły. Krytyczną ocenę modeli szkół i proponowanych przez nie metod nauczania, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu aksjologicznego dokonuje się przy zastosowaniu osiągnięć typologii pedagogicznej w zakresie teorii szkoły. Jej głównym celem jest wskazanie na konieczność opowiedzenia się za konkretnym paradygmatem szkoły i wychowania oraz zwrócenie uwagi na rolę wartości religijnych w tym procesie. Toczące się spory wokół wartości tę konieczność tylko potwierdzają.

1. Szkoła jako *topos* przekazu wartości religijnych

W następstwie wprowadzanej w Polsce od 1990 r. reformy, stanowiącej przełom w dotychczasowej polityce oświatowej, nie tylko przywrócono katechezę szkolną³, ale także opowiedziano się za edukacją integralną, rozszerzając szkolny przekaz wartości religijnych na obszar innych przedmiotów i realizowanych przez szkołę programów: edukacyjnego, wychowawczego i profilaktycznego, których tworzenie od 1999 roku leży w gestii szkół. Wdrażanie tego postanowienia reformy ujawniło coraz bardziej widoczne zróżnicowanie środowiska szkolnego – zwłaszcza pod

³ *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* (1993), art. 12.1 mówi: „uznając prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji Państwo gwarantuje, że szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej, organizują zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych”.

względem światopoglądowym i etycznym.⁴ Złożyło się na to dziedzictwo przeszłości, jak i współczesne uwarunkowania. Otwarcie granic po okresie komunistycznej izolacji w sposób oczywisty wystawiło społeczeństwo polskie w okresie przełomu na spotkanie z tendencjami płynącymi z zagranicy. Podobnie jest i dzisiaj, chociaż najtrudniejszym było doświadczenie pierwszego kontaktu. Wówczas zostały wystawione na próbę wartości odziedziczone za pośrednictwem przekazu rodzinnego, dziś natomiast próbie poddana jest umiejętność powrotu do fundamentów gwarantujących skuteczne wychowanie.

Obecnie, mimo występujących różnic i sporów wokół przekazu wartości religijnych, po wykluczeniu opinii skrajnych dominuje powszechne przekonanie o potrzebie religii w trakcie edukacji szkolnej, oparte na doświadczeniu niewystarczalności samego przekazu wiedzy w procesie wychowania młodego człowieka. Takie przekonanie jest efektem samoświadomości religijnej ogółu społeczeństwa, nie jest to jedynie doświadczenie Kościoła. Jednak samo zagadnienie przekazu wartości religijnych w przestrzeni publicznej, w tym także i w szkole, nie jest pozbawione kontrowersji. Już przywracaniu nauczania religii do szkół towarzyszyła dyskusja nad kształtem i sposobem realizacji przekazu wartości religijnych w nowej sytuacji. Obok twórczych i konstruktywnych głosów pojawiały się formułowane w różnych środowiskach, często sprzeczne ze sobą opinie: od krytyki powrotu religii do polskiego systemu edukacji szkolnej po dostrzeżenie w tym przedmiocie szansy na przezwycięzenie kryzysu polskiej szkoły i możliwości pogłębienia jej wychowawczych zadań. I dziś nie wszyscy aprobują je jako dobro wspólne, kwestionując postulaty: edukacji integralnej, autonomicznej korelacji wszystkich przedmiotów oraz kooperacji środowisk wychowawczych. W praktyce przejawia się to w występującej w środowisku pedagogicznym tendencji do zawężania przekazu wartości religijnych do obszaru lekcji religii czy coraz częściej zauważanej dobrowolności, a nawet neutralności aksjologicznej programów autorskich.

Współczesna polska szkoła, będąc od 1990 roku miejscem (*topos*) przekazu wartości religijnych, ma różne oblicza – zarówno ze względu na dużą dowolność w wyborze programów wychowawczych, jak i ze względu na różny stopień wdrażania reformy edukacyjnej.⁵ Konstytucyjny zapis mówiący o wychowaniu szkolnym opartym na wartościach chrześcijań-

⁴ Por. Jan Paweł II, *Catechesi tradendae* (dalej jako CT), 69.

⁵ Por. Ministerstwo Edukacji Narodowej – Departament Kształcenia i Wychowania, *Wychowanie w szkole*, 21 kwietnia 1998 r. (Dz. U. Nr 58 poz. 369).

skich zależy ostatecznie od inicjatywy poszczególnych środowisk szkolnych: samorządów, pedagogów, rodziców, na których spoczywa obowiązek sporządzenia programów: edukacyjnego, wychowawczego i prewencyjnego.⁶ Problemem ciągle nierozwiązanym pozostaje unikanie przez system oświaty opowiedzenia się za konkretnym systemem wartości i modelem szkoły.

Do rozwiązania problemu konieczna jest analiza porównawcza tendencji wychowawczych polskich szkół z uwzględnieniem przyjętej przez typologię pedagogiczną klasyfikacji typów szkół, między innymi ze względu na miejsce i rolę wartości religijnych w procesie edukacji oraz ze względu na odpowiadającą im określoną antropologię, na której buduje swoją praktykę wychowawczą.

2. Typologia pedagogiczna

Istotną rolę w przekazie wartości religijnych odgrywa myśl i praktyka pedagogiczna. Bez autonomicznej współpracy tych dwóch dziedzin nie ma skutecznego procesu wychowania religijnego.

Teorię pedagogiczną ujmują i wyrażają w sposób sobie właściwy dwie kategorie: model i koncepcja. Model wychowania jest kategorią metodologiczną – tworem hipotetycznym, ogarniającym praktycznie zorientowaną myśl pedagogiczną niejako u jej korzeni, w sposób ogólny i abstrakcyjny oraz zarysowuje określony typ, idealny wzorzec, tworząc swego rodzaju teorię pedagogiczną. W uzasadnieniu modelu wychowania odwołujemy się do typologii pedagogicznej – *modelistyki*. Koncepcja pedagogiczna jest natomiast kategorią psychologiczną, pojęciem opisującym myśl pedagogiczną jako *instrumentum laboris*. Koncepcja wychowawcza zawiera w sobie określoną wizję praktyki, której jakoś jest świadectwem i zarazem weryfikacją koncepcji pedagogicznej.⁷

W pierwotnym zamyśle, sięgając czasów starożytnych, szkoła miała być środowiskiem spokoju, radości i nauki.⁸ Jednak w ciągu dziejów instytucja ta poddana była procesowi ewolucji, przybierającej różne kierunki w zależności od uwarunkowań historyczno-społeczno-religijnych. Od ry-

⁶ Por. Sejm RP, *Ustawa o systemie oświaty* z dn. 7 września 1991 r. (Dz. U. 1991 r., nr 95, poz. 425), *Preambula*.

⁷ Por. A. Lewin, *System wychowania a twórczość pedagogiczna*, Warszawa 1983, s. 183.

⁸ Por. J. Salij, *Szkoła, wróć do swych źródeł*, „Wychowawca”, 1(1993)1, s. 14.

goryzmu charakterystycznego dla szkoły pruskiej po liberalizm w szkołach opartych na zasadach pajdocentryzmu.⁹

W czasach nowożytnych sformułowanie postulatów wychowania opartego między innymi na wartościach religijnych lub ich pozbawionego doprowadziło do sporu, w wyniku którego wyłoniło się kilka paradygmatów szkoły. Pojawiające się różnice w ujęciach procesu wychowania związane są także z odmiennym pojmowaniem pedagogiki i antropologii. Obecnie istnieją powszechnie przyjęte podziały typów szkół ze względu na miejsce i rolę wartości religijnych oraz szereg innych uwarunkowań w procesie edukacji. Danemu typowi szkoły i realizowanej w niej pedagogice odpowiada określona antropologia, na której buduje swoją praktykę wychowawczą. Literatura z zakresu typologii pedagogicznej oraz teorii szkoły i wychowania dostarcza nam różne klasyfikacje paradygmatów szkół i realizowanych w nich programów wychowawczych opierających się na określonej antropologii.¹⁰

Zdaniem Krystyny Starczewskiej po tradycji antycznej odziedziczyliśmy w postaci czystej, skrajnie konsekwentnej, dwa przeciwstawne sobie wzorce pedagogicznego oddziaływania. Są to: *skrajnie autorytarny* model wychowania spartańskiego i *skrajnie antyautorytarny* model wychowania sokratejskiego.¹¹ Dychotomiczny podział modeli wychowania przyjmuje także Paweł Freire, który rozróżnia *model wychowania wyzwalającego* i *wzorzec wychowania zniewalającego*.¹² Św. Jan Bosko wskazuje na wzorce wychowania: *zapobiegawczy* zwany metodą prewencyjną, w którym wychowawca jest uczestnikiem wychowania i *represyjny*, w którym wychowawca jest egzekutorem narzuconego wychowankom prawa.¹³ Z kolei według kardynała Józefa Ratzingera upraszczając mamy do czynienia z dwoma, występującymi w różnych wariantach, kontrastującymi

⁹ *Pajdocentryzm* – kierunek w pedagogice przyznający dziecku centralne miejsce w procesie wychowawczym, sprowadzając wychowanie do opieki nad naturalnym, spontanicznym rozwojem dziecka, wypływa z przekonania o decydującej roli dla rozwoju dziecka jego zadatków wrodzonych.

¹⁰ Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu Księdza Bosko*, tłum. z wł. I. Gutewicz, Warszawa 1990, s. 164-178; K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, „Więź”, 21(1978)9, s. 15-24.

¹¹ Por. K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, art. cyt., s. 15-24.

¹² Por. P. Freire, *Pedagogik der Unterdrückten*. Kreutz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1973, s. 29, cyt. za: K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, w: *Wychowanie pedagogiczne. Dialogi Pedagogiczne*, red. J. Placha, Warszawa 1992, t. II, s. 98; I. Illich, *Społeczeństwo bez szkoły*, Warszawa 1976, s. 10.

¹³ Por. L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 1986, s. 226nn.

ze sobą stanowiskami: tzw. „laickim” oraz „opierającym się na religii.”¹⁴ Niektórzy autorzy opierając się na takiej dychotomii twierdzą, że wręcz ma miejsce walka tych dwóch orientacji, które stanowią odrębne światy.¹⁵

Wymieniając główne systemy wychowawcze spadkobierca bogatych osiągnięć wychowawczych Księdza Bosko, salezjanin Luciano Cian wylicza: system *surowy* (autorytatywny i represyjny), system *liberalny* (elastyczny i luźny) oraz system *prewencyjny*, opierający się na trzech punktach węzłowych: rozumie, religii i miłości.¹⁶ W podobnym kierunku szły poszukiwania typologiczne Aleksandra Lewina, który ostatecznie stworzył – jak sam go określił – *tryptyk pedagogiczny*, w którym wyłonił trzy modele: autorytatywno-rygorystyczny, psychologiczno-indywidualistyczny oraz model wychowania społeczniającego.¹⁷ Z kolei o. Jacek Salij wskazując na zakotwiczenie europejskich modeli pedagogicznych w odpowiadających im antropologach, przyjmuje klasyfikację trychotomiczną i rozróżnia: inżynierię pedagogiczną, permissywizm wychowawczy, pedagogikę personalistyczną.¹⁸ Stefan Kumowski wiążąc naczelną ideę światopoglądową: miłość, wolność, walkę – każdą z określonym światopoglądem, wyróżnia trzy modele wychowania: chrześcijański, liberalny i socjalistyczny.¹⁹

Próba syntezy każdej z przytoczonych wyżej klasyfikacji modeli wychowania wiąże się z koniecznością zastosowania – dla potrzeb niniejszej rozprawy – „czynników rozwoju” jako *kryterium klasyfikacyjnego*.²⁰ Wprowadzenie takiego kryterium pomaga zauważyć, że wymienione klasyfikacje pedagogiczne różnią się między sobą strukturą hierarchiczną, w której porządek czynników zależy od przyjętych założeń antropologiczno-swiatopoglądowych. W sformułowaniu ostatecznej klasyfikacji modeli pedagogicznych posługuję się typologią wylansowaną przez Kazimierza Gorzeloka, w której decydujący głos należy do kryterium, jakim są czynniki rozwoju. W swojej typologii wylicza trzy zasadnicze modele, wychowania:

¹⁴ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Naród, wolność – liberalizm*, red. L. Balter, Poznań 1994, s. 185-186.

¹⁵ Por. M. Cogieł, *Kryteria wychowania wobec kryzysu kultury*, „Katecheta”, 42(1998)4-5, s. 111-115; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 182.

¹⁶ Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 44-47.

¹⁷ Por. A. Lewin, *Tryptyk pedagogiczny*, Warszawa 1986, s. 101.

¹⁸ Por. J. Salij, *Wybierajmy życie*, Poznań 2002, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/wybierajmy_zycie/ (2003-07-22).

¹⁹ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 75-151.

²⁰ Por. K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, art. cyt., s. 98.

- Model I – przewaga czynników zewnętrznych,
 Model II – przewaga czynników wewnętrznych oraz
 Model III – na pierwszy plan wysuwają się czynniki osobowościowe.²¹

W opisie powyższych modeli konieczne jest także odwołanie się do takich elementów systemotwórczych, które w pełni wyrażają preferencje danego modelu. Są to:

1. pojęcie wychowawcy,
2. sposób rozumienia wychowanka,
3. pojęcie stosunku wychowawczego,
4. formy komunikowania się,
5. regulatory zachowań,
6. pojmowanie trudności wychowawczych,
7. sens metod wychowawczych,
8. pojęcie istoty wychowania oraz
9. wizja człowieka wychowanego.

Tabela 1.

Hierarchia elementów systemotwórczych w trzech modelach wychowania

Modele Elementy	Model I	Model II	Model III
Wychowawca	Manipulator	Obserwator	Animator
Wychowanek	Istota podatna na wpływy	Istota zdolna do rozwoju zadatków	Istota zdolna do samostanowienia
Stosunek wychowawczy	„Nad – pod”	„Obok”	„Razem z” „Dla”
Forma komunikacji	Monolog	Swobodna ekspresja	Dialog
Regulator zachowania	Przepisy	Potrzeby	Sumienie
Trudności wychowawcze	Opory	Braki	Progi
Wspólny mianownik metod wychowania	Naśladowanie wzorów	Rozwijanie zadatków	Trwanie w relacjach
Istota wychowania	Urabianie	Swobodny rozwój	Pomaganie
Wizja człowieka wychowanego	Postulujący funkcjonariusz	Okaz zdrowia	Osobowość autonomiczna

Źródło: K. Gorzelak, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, w: *Wychowanie pedagogiczne. Dialogi Pedagogiczne*, t. II, red. J. Placha, Warszawa 1992, s. 107.

²¹ Por. Tamże.

Różnice w ujęciu tych samych elementów systemotwórczych w modelach wychowania płyną z dwu źródeł: z założeń światopoglądowych oraz założeń filozoficznych – zwłaszcza antropologii.²² Typologia pedagogiczna w zasadniczym zrębie mówi o trzech modelach wychowawczych, nazwanych przez Aleksandra Lewina *tryptykiem pedagogicznym*, do których powszechnie zalicza się: model *indywidualistyczny* (liberalny), *kolektywistyczny* (przemysłowy) i *personalistyczny* (klasyczny – chrześcijański).²³ Suplementem do powszechnie podawanych paradygmatów jest koncepcja szkoły światopoglądowo neutralnej mającej swoje źródło w „poprawnym” politycznym i modnym postulatcie neutralności światopoglądowej państwa.

Opis modeli szkół oraz przeprowadzona krytyczna analiza porównawcza będą pomocne w przeprowadzonym w dalszej części pracy badaniu realizacji teorii i praktyki edukacji religijnej w zreformowanej szkole publicznej po 1990 roku. U podstaw tej problematyki leży pytanie o misję środowiska szkolnego w procesie przekazu wartości religijnych i opartego na nim wychowania oraz jego wpływ na przebieg i jakość procesu internalizacji oraz wewnętrznej integracji młodego człowieka. Podejmowane zagadnienia oparte są na przekonaniu, iż proces przeobrażania polskiej szkoły, domagający się opcji na rzecz modelu wychowawczego, wiąże się nierozzerwalnie z koniecznością obserwacji wzorców wypracowanych do tej pory.

Danemu typowi szkoły i realizowanej w niej pedagogice odpowiada określona antropologia, na której buduje swoją praktykę wychowawczą. Koncepcja wychowawcza zależy istotnie od tego, jak odpowiemy na pytanie: kim jest człowiek, którego mamy wychowywać?²⁴

3. Model indywidualistyczny-liberalny

Renesans teorii liberalizmu, który nastąpił w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, ze swą koncepcją indywidualnej wolności, nawiązującej do sformułowanej w XVII w. przez Tomasza Hobbesa i Jana Jakuba Rousseau idei umowy społecznej²⁵, stał się fundamentem dla wielu dziedzin życia społecznego – w tym dla edukacji i wychowania. Wywodzący się

²² Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 88-89.

²³ Por. A. Lewin, *Tryptyk pedagogiczny*, dz. cyt., s. 101.

²⁴ Por. K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, art. cyt., s. 15-24.

²⁵ Por. J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu. Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego*, tłum. W. Husarski, t. I, Wrocław 1995, s. 11.

z tego nurtu myślowego *indywidualistyczny* (liberalny) model szkoły²⁶ należy do grupy podstawowych kierunków myśli i praktyki wychowawczej, jakie ukształtowały się w Europie. Powstał na przełomie XIX i XX w. i był reakcją na przestarzałe metody szkoły herbartowskiej. Postulował wprowadzenie reformy szkoły pod głośnie nazwą „szkoły nowej” lub „nowego wychowania”. Typologia pedagogiczna określa go także jako *model liberalny*²⁷, *antyautorytarny*²⁸, *system elastyczny i luźny*²⁹, *psychologiczno-indywidualistyczny*³⁰ czy *pedagogikę wyzwoloną*.³¹ O. Jacek Salij, opierając się na analizie założeń antropologicznych i nakreślonych celów edukacji szkolnej, określa go mianem *permissywizmu wychowawczego*.³²

Paradygmat liberalny jest wewnętrznie bardzo zróżnicowany. I tak, kiedy jedne jego odmiany podkreślają konieczność obecności wartości religijnych nie tylko w życiu prywatnym, ale i społecznym, inne kwestionują możliwość ich przekazu przez instytucje o charakterze społecznym, takie jak szkoła, kościół, państwo, mass media. Twierdzą, że tzw. *proces internalizacji* może się dokonywać jedynie na fundamencie rodziny, a często i tę społeczność podważają pozostawiając wybór wartości samemu dziecku.

W kwestii wychowania model liberalny domaga się odejścia od tradycyjnego modelu szkoły, która dawniej wychowywała, a teraz powinna socjalizować. Swoje stanowisko uzasadnia zmianą czasów, które narzucają nowe rozwiązania. Twierdzi, że dzisiejsza „szkoła nie może kształtować wzorców, bo to nie należy do jej kompetencji. Jej zadaniem jest wypuszczanie obywateli, aktywnych uczestników wolnorynkowego i demokratycznego społeczeństwa, w którym najważniejsze są nie ideały i wzorce, lecz znajomość procedur, umiejętność poruszania się po skomplikowanym świecie negocjacji, zawierania kompromisów.”³³ Zwolennicy paradygmatu indywidualistycznego np. Da-

²⁶ Por. W. Daab, *Indywidualizm, kolektywizm jako orientacje społeczno-polityczne*, w: *Orientacje społeczne jako element mentalności*, red. J. Reykowski, K. Skarżyńska, M. Ziółkowski, Poznań 1990, s. 121-137.

²⁷ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., 75-151; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 110-113.

²⁸ Por. K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, art. cyt., s. 15-24.

²⁹ Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 44-47.

³⁰ Por. A. Lewin, *Tryptyk pedagogiczny*, dz. cyt., s. 101.

³¹ Por. T. Szkudlarek, B. Sliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków 1992, s. 77; B. Polańska, *Odpowiedzialność i wolność w pedagogice tradycyjnej i liberalnej*, „Nowa Szkoła”, 56(2000)4, s. 12.

³² J. Salij, *Wybierajmy życie*, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/wybierajmy_zycie/ (2003-07-22).

³³ T. Bogacka, J. Szczęśna, *To nie reforma, to rewolucja*, „Gazeta Wyborcza”, 17 grudnia 2002 r., s. 14.

riusz Gawin z Fundacji Batorego, sprzeciwiają się przekazywaniu umiejętności, ocen i wyborów w jakimkolwiek zakresie nauczania szkolnego. Zadaniem szkoły jest – jak twierdzą – dostarczenie jedynie technik, które pomogą uczniom w dokonaniu wyborów. „Natomiast sam przedmiot wyboru nie powinien podlegać ocenie, bo każdy ma prawo do swojego [wyboru], równie dobrego jak inny.”³⁴ Szkoła nie służy przekazywaniu jakiegokolwiek wzorca. Taką strukturalną kontestację większości wartości, dotychczas uważanych za podstawowe o. Maciej Zięba określa mianem *socpostmodernizmu*.³⁵

Chociaż indywidualistyczny model szkoły nie odrzuca stanowczo obecności religii i moralności w procesie wychowania szkolnego, to jednak pieczołowicie dba o wykluczenie z niego pojęć religijnych i moralnych. O ile koncepcja klasyczna podkreśla pozytywną rolę religii w szkole, o tyle koncepcja liberalna lęka się otwarcia wychowania szkolnego na wartości religijne, nie wykluczając jednak wartości podstawowych przez nią uznawanych. Z tego też powodu większość kierunków liberalnych unika jasnego sformułowania kodeksu wartości religijnych w procesie edukacji szkolnej.³⁶ O ile autorzy tych koncepcji wskazują na możliwość rozwiązania problemu poprzez stworzenie uniwersalnego systemu wartości obowiązujących powszechnie w każdej kulturze, religii i społeczeństwie, zawartych w ogólnie zaakceptowanych dokumentach międzynarodowych, między innymi w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ³⁷, o tyle trudnością staje się stworzenie takiego katalogu z akceptowanych powszechnie podstawowych wartości religijnych, zawartych np. w Dekalogu. „Liberałowie, być może nie wszyscy, uważają, że państwo powinno być neutralne światopoglądowo, a szczególnie szkolnictwo, dlatego też nie może ono określać, co jest dobre lub złe, lecz tylko ma określać, co jest dozwolone lub zakazane.”³⁸

Cechą skrajnego liberalizmu³⁹ jest natomiast indyferentyzm religijny, z koncepcją szkoły laickiej włącznie.⁴⁰ Programy skrajnie liberalne posługu-

³⁴ T. Bogacka, J. Szczęsna, *To nie reforma, to rewolucja*, art. cyt., s. 14.

³⁵ M. Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja*, dz. cyt., s. 5; W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, dz. cyt., s. 29-84.

³⁶ Por. A. Strzałkowska, *Wychowanie do wartości*, art. cyt., s. 10-12.

³⁷ Por. Organizacja Narodów Zjednoczonych, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, 10 grudnia 1948.

³⁸ F. J. Mazurek, *Czy możliwy jest „liberalizm katolicki”?*, art. cyt., s. 142.

³⁹ W skrajnej postaci *model liberalny*, do którego należą: pedagogika wyzwolona, antypedagogika, szkoła swobodnego wychowania, pedagogika krytyczna itd. zakłada, że instytucje społeczne, takie jak rodzina, szkoła czy Kościół, wreszcie sama kultura, są jedynie ograniczeniem ludzkiej wolności, która ma tu charakter wartości niemal absolutnej. Model ten formułowany z pozycji liberalizmu filozoficzno-ideologicznego cechuje

jące się zasadą: rób co chcesz, a najlepiej koncentruj się na twojej cielesności i emocjonalności, są *antypedagogiczne*, bo pomniejszają potrzebę samodyscypliny i odpowiedzialności za własne decyzje i życiowe wybory.⁴¹

Dokonując uproszczonej klasyfikacji odmian *modelu indywidualistycznego* ze względu na ich podejście do wychowania opartego na wartościach religijnych, można wskazać na istnienie dwóch zasadniczych nurtów. Pierwszy – *umiarkowany* chce widzieć w religii i wartościach religijnych jedną z wielu propozycji światopoglądowo-wychowawczych, którą należy traktować jak każdą inną. Pozbawia jednak wówczas tak pojmowane wartości religijne odniesienia do pojęcia prawdy. Wartości religijne sprowadzone zostają do zbioru rzeczy pożytecznych o tyle, o ile stanowią one rodzaj siły moralnej, integrując społeczność wychowanków poprzez tworzenie więzi. Religii przypisuje wymiar społeczny. Drugi – bardziej *radyczny* kwestionując wszelkie autorytety i wiarę w wartości absolutne odrzuca możliwość właściwego wychowania przy pomocy wartości – bynajmniej religijnych. Twierdzi się przy tym, że nie ma wartości neutralnych, wszystkie są uwarunkowane bądź społecznie, bądź historycznie. Nie ma wartości religijno-moralnych wolnych od założeń.⁴² Tak rozumiane wychowanie pozbawione zostaje ostatecznie fundamentu obiektywnych wartości, w tym również wartości religijnych i moralnych i niesie ze sobą ryzyko bezdusności. To, co miało stać się rajem, może z czasem okazać się z pułapką.

Szkoła liberalna nadaje wartościom, a tym bardziej autorytetom – w szczególny sposób autorytetowi nauczyciela – przygodny status, uważając wolność za wartość nadrzędną. Wychowawca jest tu jedynie obserwatorem spontanicznego rozwoju wychowanka. Podejmuje oddziaływanie na warunki rozwoju, ale ostatecznie o skutkach wychowania decydują wewnętrzne wybory wychowanka.⁴³

ekstremalny egocentryczny subiektywizm, przy jednoczesnym marginalizowaniu idei dobra wspólnego; naturalistyczna interpretacja religii i postulat jej „sprywatyzowania”; relatywizm etyczny i ideowy indyferentyzm, a przede wszystkim absolutyzacja wolności indywidualnej. W miejsce Boga proponuje się nowy absolut – *człowieka jednostkowego*; w miejsce eschatologicznego zbawienia obiecuje się raj na ziemi, oparty na wartościach witalno-ludycznych. Por. B. Polańska, *Odpowiedzialność i wolność w pedagogice tradycyjnej i liberalnej*, art. cyt., s. 11-13; J. Niewęglowski, *Antypedagogika wobec pedagogiki*, „Seminare”, (1995)11, s. 135-146.

⁴⁰ Por. J. Piwowarczyk, *Społeczeństwo jako dom towarowy*, w: *Filozofia liberalizmu*, red. J. Tarnowski, Warszawa 1993, s. 42.

⁴¹ Por. J. Niewęglowski, *Antypedagogika wobec pedagogiki*, art. cyt., s. 135-146.

⁴² Por. D. Pietkiewicz, *Postmodernizm kontra religia*, „Gwiazda Morza”, 18(2001)4, s. 11.

⁴³ Por. M. Żebrowska, *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1979, s. 66.

W programie wychowawczym permissywizm pedagogiczny postrzega wartości religijne jako potencjalną przeszkodę w rozwoju, zaś prawo moralne uważa za czynnik represyjny. W pierwszej ocenie jest to propozycja absorbująca młodego człowieka, gdyż nie wymaga od niego większego wysiłku religijno-moralnego.⁴⁴ Wielu tym właśnie tłumaczy sukcesy postmodernistycznej kultury, która posiada silną reprezentację w instytucjach politycznych i społecznych, a dominując w światowych mediach szeroko wkroczyła w ekonomiczny „establishment”. Jej projekt życia propagowany jest nie tylko przez koncerty rockowe, ale także obecny jest w programach szkolnych i wielu uniwersyteckich katedrach. Jest ona dynamiczna, beztraska i atrakcyjnie serwowana.

Istotą wychowania realizowanego przez paradygmat szkoły indywidualistycznej jest swobodny rozwój, a jego owocem ma być człowiek indywidualista – okaz zdrowia fizycznego, psychicznego i duchowego, zaś w realizacji celów wychowawczych, nakreślonych przez potrzeby rozwojowe wychowanka, szczególną rolę odgrywa swobodna ekspresja jako wiodąca forma komunikacji.⁴⁵ W modelu indywidualistycznym (tabela 1. – model II) decydujące siły sprawcze znajdują się w wychowanku. Regulatorami zachowań nie są przepisy, jak w modelu kolektywistycznym czy sumienie, jak w modelu personalistycznym, ale indywidualne potrzeby ucznia.⁴⁶ Antropologia, na której buduje ten kierunek, postrzega ucznia przede wszystkim jako istotę biologiczną.⁴⁷

Reasumując, wspólną cechą większości liberalnych koncepcji wychowania szkolnego nie jest antyreligijność ani antychrześcijańskość, ani nawet postulat „państwa laickiego”, co potwierdzają doświadczenia takich państw jak: Wielka Brytania czy Izrael⁴⁸. Wspólną cechą liberalizmu wychowawczego jest negatywny stosunek, w szerszym lub węższym zakresie, do zinstytucjonalizowanego przekazu wartości religijnych, a więc do umieszczenia tych wartości w kodeksie szkolnym. W środowiskach tych dochodzi do głosu przekonanie, że tzw. *proces internalizacji* powinien się dokonywać głównie na fundamencie rodziny. Szkoła tego typu często dys-

⁴⁴ Por. W. Roszkowski, *Szkoła im. Poncjusza Pilata*, „Azymut”. Dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 12 kwietnia 1998, s. 7.

⁴⁵ Por. K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, art. cyt., s. 101.

⁴⁶ Por. S. Sitek, *Osobowość*, Warszawa 1982, 138.

⁴⁷ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 339.

⁴⁸ W Anglii – kolebce liberalizmu – Kościół anglikański jest Kościołem państwowym. Król lub królowa jest głową Państwa i Kościoła. Charakterystyczne jest to, że w Wielkiej Brytanii nawet skrajni liberałowie nie domagają się rozdziału Państwa i Kościoła. Z kolei Izrael jest państwem demokratycznym i wyznaniowym zarazem.

pensuje się już nie tylko od przekazu wartości religijnych, ale i od samego wychowania, pozostawiając wybór wartości samemu dziecku. Zwolennicy koncepcji liberalnych w edukacji opowiadają się wyakcentowaniem nauczania i pozostawieniem zadań wychowawczych wraz z przekazem wartości religijnych środowisku rodzinnemu.

Na początku lat dziewięćdziesiątych liberalizm wydawał się zwyciężcą. Obecnie jednak i on spotyka się z szeregiem wewnętrznych problemów. Indywidualistyczny, a wręcz egoistyczny charakter liberalizmu stanowi błędne rozwiązanie problemu człowieka.

4. Model kolektywistyczny – przemysłowy

Najmłodszym z opisywanych kierunków myśli i praktyki wychowawczej, jakie ukształtowały się w Europie, jest *model kolektywistyczny*.⁴⁹ W typologii pedagogicznej określa się go także jako *model przemysłowy* lub *socjalistyczny*⁵⁰, *oświatowy socjalizm*⁵¹, *model skrajnie anty-autorytarny*⁵², *autorytatywno-rygorystyczny*⁵³ czy wręcz *represyjny*⁵⁴ i *surowy*.⁵⁵ Ponadto paradygmat kolektywistyczny określa się jako *wzorzec wychowania zniewalającego*.⁵⁶ Kard. J. Ratzinger nazywa go modelem „laickim”⁵⁷, zaś K. Gorzelok określa go jako model, w którym „przewagę mają czynniki zewnętrzne.”⁵⁸ Oddając współczesne uwarunkowania antropologiczno-światopoglądowe tego kierunku o. J. Salij OP nazywa ten model *inżynierią pedagogiczną*.⁵⁹

⁴⁹ Por. W. Daab, *Indywidualizm, kolektywizm jako orientacje*, art. cyt., s. 121-137.

⁵⁰ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 75-151.

⁵¹ Por. Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, 122.

⁵² Por. K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, art. cyt., s. 15-24.

⁵³ Por. A. Lewin, *Tryptyk pedagogiczny*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁴ Por. L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, dz. cyt., s. 226nn.

⁵⁵ Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 44-47.

⁵⁶ Por. P. Freire, *Pedagogik der Unterdrückten*. Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1973, s. 29, cyt. za: K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, art. cyt., s. 98; I. Illich, *Spoleczeństwo bez szkoły*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Naród, wolność – liberalizm*, art. cyt., s. 185-186.

⁵⁸ K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, art. cyt., s. 98.

⁵⁹ Por. J. Salij, *Wybierajmy życie*, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/wybierajmy_zycie/ (2003-07-22).

Pojawienie się modelu kolektywistycznego było w przeszłości, i często jest nadal, reakcją na indywidualistyczny i egoistyczny charakter modeli liberalnych, w przeciwieństwie do których cechuje go przekonanie, iż osoba ludzka swój sens odnajduje w powinności moralnej wobec społeczeństwa. Omawiany model szkoły i wychowania opiera się na kolektywistycznej wizji człowieka i jego rzeczywistości.⁶⁰ Zbudowany na takim antropologicznym fundamencie system wychowawczy, co prawda uległ dewaluacji, ponieważ opracowana przez marksistów i realizowana w krajach demokracji ludowej doktryna okazała się błędną, ale mimo swojego fiaska przetrwał w różnych dziedzinach nauki nieco zmodyfikowany, w formie socrealistycznych mutacji.

Model kolektywistyczny cały sens ludzkiego życia sprowadza do bycia członkiem swojej społeczności. Celem wychowania staje się przygotowanie dziecka do podjęcia zadań i funkcji, jakich od niego oczekuje społeczeństwo, a nawet dominująca ideologia. Wychowanie sprowadza się tutaj do bezceremonialnej obróbki człowieka podporządkowanego rzekomej „masie” (*inżynieria pedagogiczna*). Na płaszczyźnie wychowania inżynierowie pedagogiczni za cel swoich działań stawiają wymuszenie na dziecku określonych nawyków i zachowań.⁶¹ Dramatycznym skutkiem takiej opcji było pomijanie w teorii i praktyce wychowawczej dzieci upośledzonych.

Pogram wychowania autorytarnego, realizowany przez paradygmat kolektywistyczny, odwraca uwagę wychowawcy nie tylko od ucznia, który ginie w oddanej wychowaniu masie, ale w konsekwencji przestaje zwracać uwagę na to, kim sam jest. Przez stosowanie monologicznej formy komunikacji, przez stosunek nadrzędności oraz urabianie przez narzucanie nakazanych wzorów z czasem wychowawca rezygnuje z własnego zdania i samorozwoju. W tak układających się relacjach nie ma już miejsca na wychowanie oparte na miłości. Brak zasady miłości w relacji wychowawca – wychowanek prowadzi do wymuszania poprawy lub powoduje wychowawczą bezradność.

Akcentowany przez autorów tego kierunku wymiar społeczny, ekonomiczny i polityczny odgrywa niewątpliwie dużą rolę w życiu ludzkim,

⁶⁰ Por. E. Formm, *Marksistowski obraz człowieka*, „Colloquia Communia”, (1990)1-6, s. 41-47.

⁶¹ Dostrzeżenie tego problemu kazało już papieżowi Leonowi XIII przestrzec przed skutkami takiego stanu, w którym państwo, szkoła i inne instytucje podporządkowują sobie człowieka, zamiast mu służyć. W ten sposób kolektywizm niszczy prawdę o człowieczeństwie, por. Leon XII, *Rerum novarum* (1891), „Znak”, 34(1982)7-9, s. 654-655.

nie jest jednak najważniejszym i jedynym czynnikiem kształtującym wychowanie. Pojawiający się w tym kontekście spór o wartości dotyczy ostatecznie samego człowieka, bowiem modele edukacyjno-wychowawcze opierają się na uprzednio sformułowanych postulatach antropologicznych, których potrzeby się tutaj nie dostrzega.⁶²

Z układu elementów tworzących system kolektywistyczny (*model przemysłowy*) wynika, że przyznaje on pierwszeństwo czynnikom zewnętrznym (tabela 1. – model I). U wychowawcy liczy się przede wszystkim umiejętność urabiania wpływami. Kwestia kontroli nad tymi wpływami urasta do rangi głównego zadania wychowawczego, stąd określenie *inżynieria pedagogiczna*.⁶³ W świadomości nauczyciela tej szkoły tkwi obraz ucznia, który jest przede wszystkim istotą podatną na wpływy zewnętrzne. Skuteczność pracy wychowawcy zależy od orientacji w stopniu jego podatności, dokonującej się niejako w ramach określonego stosunku wychowawczego. W relacji wychowawczej, kształtującej się w tym modelu, wychowawca jest zawsze *nad* wychowankiem, a wychowanek *pod* wychowawcą.⁶⁴

Dominującą formą komunikacji jest obfitujący w oceny monolog wychowawczy, mający swe korzenie w opcji na rzecz czynników zewnętrznych. Oceny nie tylko towarzyszą przekazywanym informacją, ale wręcz je zastępują. Serwowanie ocen staje się tu metodą wychowawczą wypierającą z procesu edukacyjnego przekaz informacji.

Głównym regulatorem zachowań wychowanka są ustalone arbitralnie przepisy (*Vorschriften*), pomyślane jako swego rodzaju sito weryfikujące wychowawcze oddziaływanie i wprowadzające zarazem relację zależności ucznia od wychowawcy.

Swoiste jest także podejście do tego, co określa się mianem „trudności wychowawczych”. Ich pojawienie się odbierane jest jako błąd w technice wychowawczej, co w konsekwencji prowadzi do tzw. *fatalizmu pedagogicznego*.

Wspólną cechą różnego rodzaju nurtów wychowawczych modelu kolektywistycznego jest urabianie ucznia według wzorów narzuconych pedagogowi przez system, a miarą jego skuteczności jest zdolność do prze-

⁶² Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 16-19.

⁶³ Por. H. Muszyński, *Zarys teorii wychowania*, Warszawa 1976, s. 309; J. Salij., *Wybierajmy życie*, Poznań 2002, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/wybierajmy_zycie/ (2003-07-22).

⁶⁴ Por. K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, art. cyt., s. 99; J. Tarnowski, *Siedem lat dialogu*, Katowice 1986, s. 446.

kazywania wpływów innym. Wizja człowieka wychowanego przez model kolektywistyczny bywa często nie bez przesady określana mianem „posłuszny funkcjonariusz.”⁶⁵ W dziedzinie rozwoju osobowości, przy zastosowaniu takiego modelu edukacji, mamy do czynienia z ukształtowaniem człowieka, u którego „zanikają ludzkie uczucia, poczucie wstydu czy honoru, gdzie bliźni staje się wrogiem klasowym i tworzy się nieludzki świat, który może doprowadzić do zniszczenia kultury.”⁶⁶

Obecnie przemysłowa koncepcja szkoły, nawiązując do komunistycznych korzeni ukazuje się w nowej, nieco zmienionej formie nie demonstrowując swojej areligijności – upatrując swój cel w zmianie warunków społecznych i struktur oświatowych, a nie samego człowieka. Nurt ten określa się mianem *socliberalizmu oświatowego*. Opierając się na materialistycznej wizji świata pozostaje w zgodzie z postmodernistycznym indywidualizmem, domagając się zarówno od rodziny, jak i od szkoły wprowadzenia tzw. bezstresowego wychowania, polegającego na odrzuceniu autorytetów, dyscypliny, pracy nad charakterem i wielu innych wymagań. Autorzy tej koncepcji lansują tezę, że każdy człowiek – już jako dziecko – ma prawo do samodzielnego tworzenia własnego światopoglądu. Koncepcja w swych założeniach nawiązuje do antropologii J. J. Rousseau, według którego człowiek jest z natury dobry i doskonały, że nie ciąży na nim żaden grzech pierworodny, lecz to warunki społeczne, ekonomiczne, polityczne czynią go złym. Zwolennicy tej teorii z różnym radykalizmem głoszą również konieczność uwolnienia człowieka od religii. Nie dostrzegają potrzeby zmiany samego człowieka między innymi poprzez proces wychowania, lecz stanowczo głoszą konieczność zmiany struktur i warunków życia. Mimo upadku ideologii marksistowskiej powstałe pod jej wpływem tzw. „bezsłowne teorie wychowawcze”, konsekwentnie rozpowszechniane na długo znalazły miejsce w wielu społeczeństwach.⁶⁷

Skutki interpretacji roli rodziny w procesie wychowawczym, rozdziału Kościoła od państwa, pomocniczej funkcji szkoły w procesie naukowo-wychowawczym w uwspółcześnionym ujęciu kolektywistycznym prowadzą ostatecznie do pojmowania neutralności szkolnictwa jako nieobecności jakichkolwiek elementów, deklaracji czy znaków wiary i życia

⁶⁵ H. Muszyński, *Zarys teorii wychowania*, dz. cyt., s. 150.

⁶⁶ J. Życiński, *Rodzina miejscem przechowywania wartości. Homilia wygłoszona 26 lipca 2003 r. w Lubartowie*, <http://andrzej.kai.pl/ekai/serwis/?print=1&MID=5500> (2003-08-01).

⁶⁷ Por. T. Głuszak, *Redukcjonizm antropologiczny marksizmu. Dziesiąta rocznica ogłoszenia encykliki „Centesimus annus”*, „Studia Gnesnensia”, (1997)11, s. 527-546.

religijnego.⁶⁸ Na fundamencie takich założeń ukształtował się w Europie pozytywistyczny paradygmat szkoły, który charakteryzuje się przekonaniem, że nauki matematyczno-przyrodnicze są jedynie słusznymi. Autorzy tego kierunku ostro oddzielają fakty od wartości, spychając je na drugi plan lub eliminując je z procesu edukacyjnego.

W polskich środowiskach wychowawczych panuje zgodność, co do konieczności odrzucenia ekstremalnej wersji modelu kolektywistycznego znanego w postaci *totalizmu*.⁶⁹ Jednak współcześnie, kiedy mentalność europejska, a wraz z nią problematyka wychowawcza, zostają ponownie zdominowane przez indywidualizm, warto pamiętać o genezie dziś odsuwanego modelu kolektywistycznego. Był przecież w przeszłości reakcją na skrajny liberalistyczny indywidualizm XVII i XVIII wieku, reprezentowany przez Tomasza Hobbesa czy Jana Jakuba Rousseau.

5. Model personalistyczny-klasyczny

Model personalistyczny, dystansując się od indywidualizmu i kolektywizmu, formułuje postulaty wychowania szkolnego zmierzające w kierunku pogłębionej i holistycznej (grec. *ηόλος* = cały) wizji człowieka. Jest reakcją na brak humanizmu obu tych systemów.⁷⁰ W przeciwieństwie do modelu liberalnego głosi wyższość celów humanistycznych nad prakseologią.⁷¹

Model personalistyczny swymi korzeniami sięga do wychowania klasycznego, które swe narodziny przeżywało w średniowiecznych ośrodkach nauczania, zwłaszcza w katedralnych szkołach i klasztorach. *Klasyczny* paradygmat szkoły, zwany też *tradycyjnym*, zakorzeniony w klasycznej kulturze grecko-rzymskiej oparty jest o antropologię chrześcijańską, podkreślając rolę religii w poszukiwaniu przez wychowanka sensu życia i własnej tożsamości.

Chociaż chrześcijańska koncepcja wychowania wskazuje na możliwość realizacji swoich postulatów w szkołach konfesyjnych, prowadzonych przez Kościół, to jednak podkreśla, że wychowanie jest obowiązkiem powszechnym i wymagającym integracji wszystkich jego uczestników: wychowanka, rodziny, szkoły, Kościoła (kościółów) i państwa realizujące-

⁶⁸ Por. PPSU 34.

⁶⁹ Por. S. Sławiński, *Raport o reformie szkolnej 1991-1993*, Warszawa 1994, s. 15.

⁷⁰ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 343; J. Życiński, *Perspektywa wielkiej integracji*, art. cyt., s. 9.

⁷¹ Por. J. Homplewicz, *Etyka wychowawcza*, Warszawa 2000, s. 124 nn.

go swoje kompetencje poprzez różne instytucje – między innymi przez szkoły publiczne.

Nurt nawiązujący do *paradygmatu klasycznego* stanowi wiele szkół, które w oparciu o własną tradycję wypracowały różne metody wychowania. Odzwierciedleniem tego jest różnorodność określeń typologicznych stosowanych w literaturze tego kierunku. Należą do nich: *model chrześcijański*⁷², *model zapobiegawczy* (metoda prewencyjna św. Jana Bosko). Funkcjonuje także pojęcie *model wychowania wyzwającego*⁷³, *model wychowania uspołeczniającego*⁷⁴, a także określenie *pedagogika personalistyczna*.⁷⁵

Twórcy modelu klasycznego opierają się na doświadczeniu niewystarczalności samego przekazu wiedzy w procesie wychowania młodego człowieka. Takie przekonanie jest efektem samoświadomości religijnej ogółu społeczeństwa, nie jest to jedynie doświadczenie Kościoła. W przeciwieństwie do tez wysuwanych przez autorów kierunków liberalnych dostrzegających w religii jedynie rodzaj siły moralnej integrującej społeczeństwo i tworzącej więzi (B. Skarga, K. Tarnowski), zwolennicy modelu klasycznego podkreślają nieodzowność otwarcia się na Boga, bez którego wartości religijne nie istnieją.⁷⁶ Taka szkoła realizuje proces wychowania inspirowany się Objawieniem. Na pytanie: kim jest człowiek, którego mamy wychowywać? – odpowiada, że jest przedmiotem szczególnego Bożego umiłowania, powołanym do istnienia z Bożej miłości, przeznaczonym na przyjaciela.⁷⁷ Do tej koncepcji nawiązuje *pedagogika otwarta*, która akcentuje globalne i wieloaspektowe podejście do rzeczywistości wychowania.⁷⁸

Model personalistyczny jest próbą odpowiedzi na zarzuty stawiane *inżynierii pedagogicznej* (model kolektywistyczny) i *permissywnemu wychowawczemu* (model indywidualistyczny), co obrazuje wcześniej prezentowana klasyfikacja modeli pedagogicznych (tabela 1.). Paradyg-

⁷² Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 75-151.

⁷³ Por. P. Freire, *Pedagogik der Unterdrückten*. Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1973, s. 29, cyt. za: K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, art. cyt., s. 98; I. Illich, *Spoleczeństwo bez szkoły*, dz. cyt., s. 10.

⁷⁴ Por. A. Lewin, *Tryptyk pedagogiczny*, dz. cyt., s. 101.

⁷⁵ Por. J. Salij, *Wybierajmy życie*, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/wybierajmy_zycie/ (2003-07-22).

⁷⁶ Por. K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, art. cyt., s. 15-24.

⁷⁷ Por. P. Kazimierzczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*. Studia Pedagogiczne, Kraków 2003, s. 18-22.

⁷⁸ Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, s. 616-617; A. Maj, *Szkolnictwo katolickie w III RP (1989-2001)*, Warszawa 2002, s. 106-112.

mat klasyczny oddając decydujący głos kryteriom, jakimi są czynniki rozwoju, wysuwa na pierwszy plan czynniki osobowościowe (model III).

Podstawowym zagadnieniem we wskazywanych preferencjach wychowawczych modelu personalistycznego jest hierarchia kryteriów wychowawczych. W kategorii wychowawcy szczególne znaczenie przypisuje chronologii oddziaływań wychowawczych i katechetycznych środowisk takich jak: rodzina, państwo-szkoła, Kościół czy mass media.

Wychowanie, będące pomocą w procesie rozwoju, który u młodego człowieka dokonuje się poprzez oddziaływanie pedagogiczne, jak i samowychowanie (*selfmanagement*), należy w pierwszym rzędzie do rodziców, którzy mają prawo do integralnego wsparcia ze strony innych społeczności zorganizowanych.⁷⁹ Wśród społeczności, na których spoczywa powinność przekazu wartości obok rodziny, kościoła, państwa czy mass mediów znajduje się szkoła.⁸⁰ Jest ona miejscem (*topos*) przekazu wartości religijnych i moralnych, jest „wspólnotą wychowującą”⁸¹, co stanowi o skuteczności takiego przekazu. W ujęciu klasycznym jako instytucja nie jest niezależna od systemu wartości i w tym sensie należy odczytywać fundamentalne rozróżnienie pomiędzy samym nauczaniem a wychowywaniem i nauczaniem, które jest funkcją szkoły. Głównym postulatem klasycznej koncepcji wychowania opierającej się na zasadach personalizmu chrześcijańskiego jest *wychowanie ku wartościom*, powodujące konieczność uściślenia pojęcia „wychowanie”⁸² i utworzenia „katalogu wartości.”⁸³

W personalistycznym modelu wychowania wychodzącym od stwierdzenia, jaki człowiek *JEST* oraz jaki *POWINIEN BYĆ*, określa się przedmiot zabiegów wychowawczych i formułuje ideał stanowiący ich ukoronowanie.⁸⁴

⁷⁹ Por. S. Głaz, *Przedmowa*, w: P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 9.

⁸⁰ Por. W. E. Papis, *Wychowanie w szkole jako pomoc wychowania rodzinnego*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny. Warszawa 14-17 kwietnia 1994*, red. A. Czarnocki, Warszawa 1994, s. 505-508.

⁸¹ IX Ogólnopolskie Forum Szkół Katolickich, *Szkoła jako wspólnota wychowująca. Materiały*, Częstochowa 13-14 listopad 1998 (mps).

⁸² Ł. Idem, *Rodzina jako pierwsze środowisko*, dz. cyt., s. 48. Wobec wielu prób zdefiniowania pojęcia „wychowanie” obecnie przyjmuje się jego szerokie znaczenie z uwzględnieniem rozróżnienia na pojęcia „wychowanie” i „socjalizacja”, odmienne ujmowane przez pedagogów i socjologów.

⁸³ J.A. Pielkova, *Wychowanie jako wartość*, w: *Edukacja w systemie obywatelskim i system wartości*, red. J. Żebrowski, Gdańsk 1996, s. 58.

⁸⁴ Por. B. Polańska, *Odpowiedzialność i wolność w pedagogice tradycyjnej i liberalnej*, art. cyt., s. 12.

Wychowanie odbywa się z poszanowaniem wolności wychowanka, powiązanej ściśle z odpowiedzialnością. Wychowawca mając na względzie niedojrzałość ucznia zastępuje go, realizując poprzez wychowanie cel, który zawiera implicite uznanie jego niepodważalnego prawa do wolności. Rola wychowawcy – *pedagoga* ma niejako charakter zastępczy i nabiera szczególnego znaczenia. „Wychowawca ani nie jest przekonany o pierwszeństwie wpływów manipulatore, ani obojętnym jakby obserwatorem, ale animatorem, budzicielem osobowości wychowanka i jego niepowtarzalności. Kiedy staje się dla wychowanka darem, afirmuje jego osobę i sam spełnia się jako osoba – może być też nazwany istotą komunijną.”⁸⁵ Takie podejście do dziecka w nurcie tradycyjnym stało się przedmiotem ataku ze strony *pedagogiki wyzwolonej* oraz zorientowanej na doświadczenie pedagogiki Rogera.⁸⁶ Tym samym tonem sprzeciwu wobec wychowującej roli nauczyciela wystąpił A. Neill – twórca *szkoły swobodnego wychowania*.⁸⁷

Z kolei wychowanek postrzegany jest w modelu personalistycznym jako istota zdolna do samostanowienia, jest bowiem osobą, która myśli, wartościuje, wybiera, tworzy i transcenduje. Wizję człowieka wychowanego określa się tu mianem *osoby autonomicznej* i dochodzi się do niej na fundamencie miłości, która jest pierwszą zasadą wychowania personalistycznego.⁸⁸

W programie wychowawczym szkoły typu personalistycznego niepodważalne wartości religijne mają moc ożywczą i są źródłem, a nie przeszkodą w rozwoju. Posługując się Ewangelią oferuje się znacznie trudniejszą, ale bardziej realistyczną wizję życia, zawierającą twórczą propozycję rozwiązywania problemów nurtujących dorastającego człowieka na pozio-

⁸⁵ K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, art. cyt., s. 102; por. J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, Warszawa 1982, s. 117.

⁸⁶ *Pedagogika wyzwolona* zwana też *antypedagogiką* odwołując się do poglądów Rogera głosi, że dziecko od urodzenia ma prawo do bycia samodzielnym i pod żadnym pozorem niedopuszczalne jest „reglamentowanie” mu samodzielnności i odpowiedzialności, ma do nich prawo w całej rozciągłości od narodzin. *Antypedagogia* reprezentują pogląd, według którego *pedagogizacja świata* jest złem koniecznym spowodowanym przez pokusę utraty wolności. Por. B. Polańska, *Odpowiedzialność i wolność w pedagogice tradycyjnej i liberalnej*, art. cyt., s. 11-13; J. Niewęglowski, *Antypedagogika wobec pedagogiki*, art. cyt., s. 135-146.

⁸⁷ A. Neill twierdzi, że: „wychowanie wypacza, a nie poprawia ludzi. Nie można uczyć i wychowywać dziecka; jest to bezmyślne po prostu dlatego, iż dziecko stoi bliżej niż ja ideału harmonii, prawdy, piękna i dobra”, por. także, B. Polańska, *Odpowiedzialność i wolność w pedagogice tradycyjnej i liberalnej*, art. cyt., s. 13.

⁸⁸ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej psychologii*, dz. cyt., s.210.

mie ocen moralnych i wolnych wyborów.⁸⁹ Właśnie dlatego w naukach ścisłych, przyrodniczych i technicznych nie znajdziemy rozwiązania problemu cierpienia, samotności czy sensu życia – odpowiedź taką formułuje moralność i religia. Klasyczny model szkoły i wychowania opiera się na przekonaniu, że istnieje obiektywny porządek wartości, a ich zastosowanie do procesu edukacyjnego ma prowadzić do przeciwdziałania redukcyjnym tendencjom wychowawczym.⁹⁰

6. Koncepcja szkoły światopoglądowo neutralnej

Polska oświata w rodzącej się demokracji obciążona po okresie komunistycznym ideologią marksistowską, narażona jest na ideologiczne wynaturzenia, wśród których etyczny relatywizm staje się z roku na rok intensywniej składnikiem życia. W konsekwencji w problematyce wychowawczej coraz częściej lansowana jest koncepcja *szkoły światopoglądowo neutralnej*, według której proces wychowania powinien być pozbawiony jakichkolwiek treści aksjologicznych, a reguły większościowe powinny stanowić zasadę wychowawczą.⁹¹ W promowaniu tego postulatu marksistowskiemu dziedzictwu towarzyszy argument pluralizmu współczesnych społeczeństw, dla których taka szkoła ma być najlepszym rozwiązaniem (*mitem aksjologicznej próżni*).⁹² „Neutralność szkolnictwa pojmowana jest tu jako nieobecność jakichkolwiek elementów, deklaracji czy znaków wiary i życia religijnego.”⁹³

Postulat szkoły światopoglądowo neutralnej najczęściej wiąże się z błędną interpretacją koncepcji państwa neutralnego i jest jej praktyczną

⁸⁹ Por. W. Roszkowski, *Szkoła im. Poncjusza Piłata*, art. cyt., s. 7; M. Cogiel, *W trosce o pedagogiczny realizm*, „Katecheta”, 43(1999)4, s. 68-70.

⁹⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej* (11 czerwca 1999), w: *Bóg jest miłością. VII Pielgrzymka do Polski*, Olsztyn 1999, s. 118-124.

⁹¹ Por. T. Głuszak, *Redukcjonizm antropologiczny marksizmu. Dziesiąta rocznica ogłoszenia encykliki „Centesimus annus”*, art. cyt., s. 527-546; *Katolicyzm społeczny a Polska współczesna*, dz. cyt., s. 351-358.

⁹² Por. P. Freire, *Pedagogik der Unterdrückten*. Kreutz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1973; *Sprawozdania. Seminarium naukowe chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej (1986)*, w: *Wychowanie pedagogiczne. Dialogi Pedagogiczne*, red. J. Placha, Warszawa 1992, t. II, s. 109;

⁹³ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, (PSPSU), 34.

konsekwencją w życiu społecznym. Zwolennicy szkoły światopoglądowo neutralnej odrzucają sąd, że neutralne światopoglądowo może być jedynie państwo. Tymczasem neutralność ta nie dotyczy już szkół, nawet gdy są one instytucjami publicznymi z tej oczywistej przyczyny, że wychowanie dzieci i młodzieży polega na wprowadzaniu wychowanków w określony sposób rozumienia człowieka i sensu jego życia. Wychowanie jest przecież promowaniem konkretnej i precyzyjnie określonej postawy wychowanka wobec samego siebie i innych ludzi, wobec Boga i otaczającego nas świata. W konsekwencji wychowanie to wprowadzanie dzieci i młodzieży w określony rodzaj światopoglądu, którego nauki empiryczne w ogóle nie podejmują. Nie są w stanie także podjąć pytania o cel ludzkiego życia oraz o ostateczne kryteria ludzkiej dojrzałości.⁹⁴

Szkoła socjalizuje, nie wychowuje, ma być wolna nie tylko od kontekstu wychowawczego, ale również i religijnego.⁹⁵ Zwolennicy tej koncepcji wywodzący się z nurtu liberalnego idą dalej niż ich protoplaści i kwestionują nie tylko wychowanie na fundamencie wartości (liberalizm klasyczny), ale w edukacji szkolnej odmawiają prawa egzystencji samemu procesowi wychowania, twierdząc, że zadanie szkoły polega na poszerzeniu kompetencji ucznia. W takim modelu szkoły postuluje się eliminację ze szkolnego nauczania nie tylko religii i etyki jako dyscyplin, ale i także wszystkich wartości religijno-etycznych. Widać stąd, że „szkoła światopoglądowo neutralna to bardzo demokratyczny, ale i niebezpieczny pomysł. Neutralności wobec jednej religii nie towarzyszy wcale neutralność wobec innych. Jeśli szkoła zrezygnuje z Dekalogu jako nośnika wartości nadrzędnych, w to opustoszałe wnętrze wejdą prawa ulicy: filozofia, język i normy ulicy.”⁹⁶ Neutralność aksjologiczna szkoły lub wrogość wobec wartości prowadziły zawsze do zagospodarowania tej pustki przez samych uczniów.

Mimo tendencji przywracających nauczanie o religii do szkół spotykamy w Europie rozwiązania propagujące koncepcje szkoły światopoglądowo neutralnej – do takich krajów należy Belgia.⁹⁷ Neutralność bywa

⁹⁴ Por. M. Dziewiecki, *Państwo, światopogląd, wychowanie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/swiatopoglad_szkolny.html (2003-08-22).

⁹⁵ Por. T. Bogacka, J. Szczesna, *To nie reforma, to rewolucja*, art. cyt., s. 14.

⁹⁶ M. Cogiel, *W trosce o pedagogiczny realizm*, art. cyt., s. 68-70.

⁹⁷ Rząd francuskojęzycznej części Belgii – Walonii zapowiedział w czerwcu 2002 r. zniesienie lekcji religii w szkołach wbrew woli rodziców i wspólnot religijnych. Rząd waloński tłumaczył swoje zamierzenia tym, że w przeprowadzonej reformie szkolnictwa pragnie zapewnić neutralność światopoglądową nauczania. Por. „Wiadomości KAI” z dn. 6 czerwca 2002.

następstwem swoiście interpretowanego konstytucyjnego zapisu o rozdziale Kościoła od państwa – jak to jest w przypadku Francji lub niektórych Stanów Ameryki.⁹⁸

Także w Polsce słyszymy wypowiedzi, że „nie trzeba młodzieży mówić o wartościach, tylko trzeba jej powtarzać, że ma możliwość wyboru.”⁹⁹ W konsekwencji dochodzi do paradoksalnej sytuacji, w której wychowankowie mają coraz większy wybór, ale coraz częściej nie wiedzą, jak i po co wybierać? Żądanie prawa wyboru przy jednoczesnym zacieraniu jego kryteriów to droga do samozniewolenia człowieka. Ciągłe odwoływanie się do możliwości wyboru bez wartościowania jest poglądem absurdalnym.¹⁰⁰ Doświadczenie polskie pokazuje, że promowaniu tak zwanej neutralności światopoglądowej towarzyszy najczęściej indoktrynacyjna promocja prymitywnej moralności, skupiającej się jedynie na ludzkiej seksualności.

Zwolennicy koncepcji nauczania neutralnego aksjologicznie w większości swoich koncepcji uważają, że państwo, a szczególnie szkolnictwo, powinny być neutralne światopoglądowo, dlatego że nie mogą one określać, co jest dobre lub złe, lecz tylko mają określać, co jest dozwolone lub zakazane.¹⁰¹ Tymczasem „neutralne światopoglądowo może być jedynie państwo, ale nie jego obywatele. [...] W odniesieniu do wychowania państwo rzeczywiście pozostaje neutralne, a szkoły publiczne respektują te przekonania i wartości, które wyznają rodzice i w oparciu, o które wychowują oni swoje dzieci.”¹⁰²

⁹⁸ Takie tendencje są odzwierciedleniem zasad zamieszczonych w ustawach państwowych: „Francja jest republiką niepodzielną, laicką, demokratyczną i społeczną” (Art. 2 Konstytucji z 1958 r.). „Republika nie popiera, nie opłaca ani nie udziela subwencji żadnemu z wyznań. (...) Zabrania tworzenia publicznych szkół o charakterze wyznaniowym” (Ustawa o rozdziale Kościołów od Państwa z 1905 r.). W Los Angeles w lutym 2002 r. sędzia stanowy zakazał czytania Biblii dzieciom w przedszkolach i szkołach podstawowych z okręgu Rhea w stanie Kalifornia. Sędzia Allan Edgar w uzasadnieniu swej decyzji wskazał, że zgodnie z konstytucyjnym rozdziałem Kościoła i państwa nie można używać pomieszczeń szkół publicznych do propagowania żadnej religii. Przez 51 ostatnich lat w okręgu Rhea raz w tygodniu dzieci mogły uczestniczyć w zajęciach, na których czytano i komentowano Biblię. Uczniowie, którzy nie chcieli w nich brać udziału, mogli wybrać inny przedmiot. Por. „Wiadomości KAI” z dn. 10 lutego 2002.

⁹⁹ Cyt. za: W. Roszkowski, *Nigdy tak wielu nie wybierało tak niewiele*, „Azymut”. Dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 3 maja 1998, s. 7.

¹⁰⁰ Por. M. Cogiel, *W trosce o pedagogiczny realizm*, art. cyt., s. 68-70.

¹⁰¹ Por. F. J. Mazurek, *Czy możliwy jest „liberalizm katolicki”?*, art. cyt., s. 142.

¹⁰² M. Dziewiecki, *Państwo, światopogląd, wychowanie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/swiatopoglad_szkolny.html (2003-08-22).

Z przeprowadzonej analizy wynika, że ciągłym wyzwaniem jest opracowanie takiego modelu świeckości państwa, który nie ograniczyłby się do formuły negatywnej, zwanej neutralnością światopoglądową, ale broniąc praw człowieka stwarzał warunki autentycznej współpracy i dialogu nie tylko różnych tradycji religijnych, ale przede wszystkim państwa i kościołów.¹⁰³ Z wnioskiem tym łączy się przekonanie o niemożności pedagogiki neutralnej, opartej na fałszywym micie aksjologicznej próżni, co potwierdza konfrontacja bolesnej w skutkach praktyki z założeniami tej utopijnej koncepcji.

Zakończenie

Proces przeobrażania polskiej szkoły wskazuje na konieczność rozstrzygnięcia sporu pomiędzy różnymi tendencjami pedagogicznymi poprzez dokonanie wyboru paradygmatu szkoły, bez którego nie jest możliwa realizacja integralnego procesu edukacyjno-wychowawczego. W Polsce ciągle nierozwiązanym problemem pozostaje brak opowiedzenia się przez środowiska szkolne za konkretnym systemem edukacyjnym, mającym jasno określone w szkolnej edukacji i wychowaniu cele, metody i odniesienie do wartości.

W dokonaniu takiego wyboru szczególnie pomocna jest *typologia pedagogiczna*, która dokonuje klasyfikacji typów szkół ze względu na miejsce i rolę wartości religijnych w procesie edukacji oraz odpowiadającą im antropologię, na której buduje swoją praktykę wychowawczą, a także *etyka pedagogiczna*, która dokonuje etycznej kwalifikacji działań wychowawczych.¹⁰⁴ W ocenie podnoszącej wymagania stawiane wychowaniu szkolnemu modele szkoły skrajnie liberalnej i kolektywistycznej jawią się jako przykłady ograniczenia praw jednych na rzecz innych. Postawione wymagania spełnia szkoła typu klasycznego oparta na personalizmie, jak i propozycjach współczesnej antropologii chrześcijańskiej. *Personalistyczny model wychowania szkolnego* odrzucając zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm oraz zdominowanie forum edukacyjnego przez fundamentalizm, jak i relatywizm etyczny jest propozycją wychowawczą zbudowaną na fundamencie prawdy transcendentnej. Uznając złożoność ludzkiej rzeczywi-

¹⁰³ Por. *Katolicyzm społeczny a Polska współczesna*, s. 351-358.

¹⁰⁴ Por. J. Homplewicz, *Charakterystyka i uzasadnienie etyki pedagogicznej*, art. cyt., s.155-168.

stości projekt ten dopuszcza szeroką gamę szczegółowych rozwiązań. Zastosowanie zasad szkoły typu personalistycznego ma przeciwstawiać się takim procesom, które zubożają i infantylizują młodego człowieka. W jej programie wychowawczym wartości mają moc ożywczą i są źródłem, a nie przeszkodą w rozwoju.

Jednak mimo panującej wśród większości środowisk wychowawczych zgody co do konieczności odrzucenia ekstremalnych paradygmatów: skrajnie liberalnego *indywidualizmu* i kolektywistycznego *totalizmu*, w polskiej praktyce edukacyjnej spotykamy rozwiązania propagujące inną, skrajną skądinąd koncepcję szkoły światopoglądowo neutralnej. Wielu bowiem wychowawców, po okresie błędów i wypaczeń, zdystansowało się do łączenia procesu kształcenia i wychowania z ideologią przechodząc na pozycje scjentyistycznej neutralności.

Summary

Social Teaching raises the problem of education in its scientific reflection. The question of the direction and the form of the youth's upbringing is one of the basic questions raised in different sciences. The problems of upbringing are taken into consideration by such branches of science as: sociology, politology, psychology, pedagogy and theology.

The root of this old pedagogical problem is the upbringing without any values. So, once again we have to face the question: where do young people take the values from? One says: "young people must take values from their family only", but the other says: "they can take values from school, too". Now, we have several points in modern pedagogy and psychology. Some people want to form the process of scholar upbringing on the basis of values whilst the others prefer school of no values.

Another problem are religious values at scholar process of education. For many people: teachers and parents, values of religion have very important significance.

John Paul II and Social Teaching of Church say about religion as natural and fundamental human's need. The task of religious teaching and upbringing of the young people, and their religion education is one of the firm elements of educational responsibility of the Church, in the universal and local dimension. The Church realizes these important tasks by school religion lessons (catechesis). But it is not one and only method of transmitting religious values. The other method is integral education, which is be-

ing realized also by other school subjects. So, transmission of religion values is not only the duty of Church, but also all educators.

A great deal of my dissertation is devoted to the situation of the contemporary generation of youth. The occurring socio-political, economical and cultural changes, a revolution in electronic communication and a spectacular rise of media – all of this has influence on the education of young generation.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
GDAŃSK

Współczesne pochlaniacze: o konsumpcjonizmie

Człowiek początku XXI w. może poszczycić się licznymi osiągnięciami we wszystkich dziedzinach życia. Błyskawiczny rozwój techniki, zdobycze z zakresu medycyny i technologii informatyczno-informacyjnej sprawiają, że przyszłość ludzkości jawi się optymistycznie(?). Ale jednocześnie ten sam wzrost ekonomiczny powoduje daleko idące zmiany kulturowe, cywilizacyjne, jak również mentalne. Daje się zaobserwować coraz większe dążenie współczesnego człowieka do konsumpcji towarów i usług, której nie obwarowuje już żadna granica. Prawo popytu i podaży zdaje się dominować we wszystkich dziedzinach życia. Skoro konsumpcjonizm jest jednym z tak ważnych zjawisk charakteryzujących kulturę współczesną, uzasadnione wydaje się podjęcie tematu, który zajmie się problemem *współczesnych świątyń*, jakimi stały się wielkie centra handlowe i usługowe. *Mieć czy być?* – to pytanie-oś, wokół której podjęto poniższe rozważania.

1. Pojęcie konsumpcjonizmu

Konsumpcja od lat towarzyszy ludziom, którzy chcąc przetrwać, musieli konsumować. Jednak w dzisiejszej cywilizacji, według niektórych filozofów, socjologów, obserwatorów życia społecznego, konsumpcja jest dominującym sposobem istnienia: ludzie żyją po to, by używać i konsumować. W takiej optyce postaw mianem konsumpcji określany jest „proces złożony z działań i zachowań człowieka zmierzających do pośredniego i bezpośredniego zaspokajania potrzeb.”¹ Z kolei konsumpcjonizm to postawa życiowa polegająca na

¹ J. Szczepański, *Konsumpcja a rozwój człowieka*, Warszawa 1981, s. 133-134.

przedkładaniu dóbr materialnych nad inne. A. Markowski i R. Pawelec definiują konsumpcję jako „używanie kupionych towarów”, zaś pod mianem konsumpcjonizmu rozumieją „filozofię życia, która polega na przywiązywaniu zbytnej wagi do zdobywania i posiadania dóbr materialnych przy zaniedbywaniu duchowej strony życia”². Jak zauważa Erich Fromm w swej książce *Mieć czy być?* ludzie współcześni są już nie tylko konsumentami, ale hiperkonsumentami.³ Jeżeli pójdziemy dalej za stwierdzeniem E. Fromma, wówczas możemy wnioskować, że główną czynnością współczesnego człowieka jest konsumpcja tego, co przez dziesiątki lat zostało wytworzone. Dotyczy to nie tylko podstawowych produktów umożliwiających godną egzystencję, ale obejmuje znacznie szerszy obszar. Przenika również do kultury oraz tradycji, wywierając na nie ogromny (destrukcyjny) wpływ. Pojawia się w tym miejscu pytanie o usytuowanie kultury we współczesnym systemie wartości. Jeszcze niedawno istniało wyraźne rozróżnienie między kulturą wysoką a kulturą masową. Ta druga kiedyś próbowała naśladować pierwszą, która była dla niej wzorcem. Dzisiaj, gdy wszechwładnie panuje moda na *audiotele* i *reality show*, uczestnik kultury jest usytuowany w pozycji „pochłaniacza” (konsumenta). Kultura stając się masową, często odbiega od autentycznych przesłanek i traci tym samym podstawowe wartości. Krytycy kultury masowej stawiają jej za zwyczaj zarzut, że petryfikuje myśli i jest infantylna, a świat propagowanych przez nią ideałów jest płaski i zmierza w kierunku ekscytowania, chęci spożycia i użycia, z pominięciem wyższych aspiracji duchowych. Kina, nastawione bardziej na ilość widzów niż na poziom filmów, często obawiają się sięgać po ambitniejsze projekcje. Styl konsumpcyjny pozostawia też swoje piętno na literaturze. Przeciwny człowiek chętniej sięga po książkę łatwą, prostą i przyjemną niż po klasykę. Kultura masowa jest codziennym pokarmem dla milionów. Telewizja, popularne gazety i kolorowe tygodniki, muzyka pop, kino popularne, uproszczona literatura, widowiska sportowe kształtują masy swych konsumentów, dają im potrzebną zabawę.⁴

Jak już wspomniano, konsumpcja to zaspokajanie potrzeb, które wraz z upływem czasu i ich zaspokojeniem odradzają się na nowo ze zwię-

² A. Markowski, R. Pawelec, *Wielki słownik wyrazów obcych i trudnych*, Warszawa 2001, s. 405.

³ E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1995; Por. A. Frindt, *Konsumpcjonizm – zbiór wartości podrzędnych czy sposób na życie współczesnej młodzieży polskiej? Refleksje na marginesie badań*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, (2001)3-4, s. 29.

⁴ G. Filip, *Uniwersytet jako miejsce formowania osobowości*, „Forum Akademickie”, (2002)3.

lokrotnioną siłą. Człowiek chce konsumować coraz więcej, szybciej i taniej. W takim paradygmacie staje się prawdziwym „pochłaniaczem bez dna” (konsumentem), który „stara się mieć tyle, aby nie wzbudzać zazdrości innych, ale też na tyle dużo, by nie zostawać w tyle za resztą.”⁵

2. Pułapka konsumpcyjna

Obecna epoka, licząc od końca pierwszej wojny światowej, powróciła do praktyki i teorii radykalnego hedonizmu. Ta idea nieograniczonej przyjemności stoi w osobliwej sprzeczności z ideałem zdyscyplinowanej pracy; sprzeczności przypominającej tę, jaka zachodzi między akceptacją obsesyjnej etyki pracy a ideałem nieskrępowanego lenistwa trwającego przez resztę dnia i podczas okresu wakacji. Nieskończona taśma montażowa oraz biurokratyczna rutyna z jednej strony a telewizja, samochód i seks z drugiej. Oba przeciwstawne nastawienia odpowiadają ekonomicznie kapitalizmowi dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku, który opiera się zarówno na maksymalnej konsumpcji dóbr i usług, jak i na zrutynizowanej pracy zespołowej. Konsumpcja ma zatem ambiwalentne własności – uwalnia od niepokoju, ponieważ to, co się posiada, nie może być już odebrane, a równocześnie wymaga konsumowania coraz większych porcji, albowiem towary już skonsumowane szybko tracą własność zaspokojenia pragnienia. E. Fromm (*Być czy mieć?*) dzieli posiadanie na: funkcjonalne i niefunkcjonalne. Pierwsze to posiadanie przedmiotów, które umożliwiają normalne funkcjonowanie (np. ubiór), zaś posiadanie niefunkcjonalne to posiadanie przedmiotów zbędnych, z których często w ogóle się nie korzysta. Błędne koło produkcji i konsumpcji zaczyna toczyć się coraz szybciej. Dzisiaj wartością absolutną(?) stała się konsumpcja: kupuje się po to, by zaraz wyrzucić. Niezależnie od tego, czy nabywany jest samochód, sukienka czy jakiś gadżet, stają się przedmiotami radości i zadowolenia przez krótki czas, a gdy się znudzą – konsumpcja wymusza kupno według kolejnej mody.

Rację teorii Fromma przyznają różne statystyki – zużycie materiałów i energii w przeliczeniu na jednego mieszkańca globu stale rośnie. Jeszcze dalej idzie Konrad Waloszczyk, który zauważa, iż model kulturowy promujący konsumpcjonizm, marnotrawstwo i materializm jest i będzie w przyszłości odpowiedzialny za pogłębianie się kryzysu ekologicznego.⁶

⁵ A. Frindt, art. cyt., s. 33.

⁶ K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997.

Nie sposób nie zauważyć, że złoża minerałów (w tym węgla i gazu) nie są bezdenną studnią i kiedyś mogą ulec wyczerpaniu. Ogromny rozwój przemysłu i nienadążająca za nim ochrona środowiska naturalnego prowadzi do degradacji środowiska. Zmorą współczesnego człowieka jest smog, zanieczyszczenie gleby i wody czy wreszcie dziura ozonowa.

Rozbuchany konsumpcjonizm wszczepia w ludziach swą ideę „więcej i szybciej” (wszechobecny *Fast Food* – szybkie jedzenie), wraz z presją społeczną i reklamą tworząc samonapędzające się błędne koło. To on, w połączeniu z eksplozją demograficzną, staje się jedną z głównych przyczyn obecnych kryzysów. Ludzie ogarnięci amokiem konsumpcjonizmu niewiele mają przyjemności z życia, gdyż są niezwykle zabiegani, znużeni, zapracowani, zestresowani i wreszcie zbyt zajęci konsumowaniem (pochłanianiem).

Jak nietrudno zauważyć, współczesny człowiek, tak bardzo skupiony na dobrach materialnych (wymiar horyzontalny), zdaje się nie dostrzegać drugiej – jakże ważnej – strony ludzkiej egzystencji, strony duchowej (wymiar wertykalny). Zachodzi obawa, że utraci wiarę w tradycyjne wartości. Tacy teoretycy, jak Oswald Spengler, Mikołaj Bierdiajew czy Arnold J. Toynbee uważają, iż nieograniczony konsumpcjonizm to oznaka schyłku cywilizacji, zapowiedź jej nieuchronnego końca. Na negatywne oznaki konsumpcjonizmu zwraca uwagę również Jan Paweł II. W *Christifideles laici* pisze: „Całe kraje i narody, w których niegdyś religia i życie chrześcijańskie kwitły i dały początek wspólnotocie wiary żywej i dynamicznej, dzisiaj wystawione są na ciężką próbę, a niekiedy podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerzenia się zobojętnienia religijnego, sekularyzmu i ateizmu. Chodzi tu przede wszystkim o kraje i narody należące do tak zwanego Pierwszego Świata, w których dobrobyt materialny i konsumpcjonizm, aczkolwiek przemieszane z sytuacjami zagrażającej nędzy i ubóstwa, sprzyjają i hołdują zasadzie: «żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał».”⁷ W tej samej adhortacji Jan Paweł II wskazuje, że człowiek odrzucony „wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5), poprzez używanie wolności bez granic podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze «bożki».”⁸

Zjawisko konsumpcjonizmu nie omija, niestety, również młodego pokolenia, które często, w wyniku pogoni rodziców za dobrami material-

⁷ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 34.

⁸ Tamże, 4.

nymi, pozbawione jest tego, co najważniejsze: miłości. Brak rodzicielskiej miłości jest podstawowym źródłem konfliktów wewnętrznych oraz zewnętrznych. W życiu człowieka, który nie kocha siebie i nie doświadcza miłości innych, rzeczy materialne nabierają ogromnego znaczenia. Pustkę, jaka powstaje na skutek braku miłości, ma wypełniać posiadanie dóbr materialnych, władza, przyjemność związana z konsumpcją. Konsumpcjonizm wszelkiego typu jest sposobem rozwiązania problemu samotności i izolacji; bowiem konsumowanie usuwa (bądź łagodzi) lęk, który rodzi się na skutek braku miłości.⁹

3. Konsumpcyjne klatki: malle i hipermarkety

Synonimem współczesności stał się postęp, pośpiech, odnajdywanie przyjemności w pogoni za czymś, konieczność robienia kariery, potrzeba gromadzenia przedmiotów.¹⁰ Współczesny świat umożliwia człowiekowi to ostatnie w wyjątkowo przytulnych i miło nastrojających warunkach. Są nimi niewątpliwie tzw. malle i hipermarkety, które w ostatnich latach pojawiły się również w Polsce: wielkie centra handlowe zwane „świątyniami” konsumpcji.

a) Mall¹¹

Nazwa „mall” (ang. *mall* – *alejka, deptak, promenada*) jest stosunkowo młoda, ale metafora liczy ponad sto lat. Użyto jej po raz pierwszy do opisanego XIX-wiecznego domu towarowego, dalekiego przodka dzisiejszego mallu, czyli centrum handlowego. Na przywilej określenia mianem „świątyni” zasłużyły sobie domy towarowe nie tylko tym, że jak na owe czasy były bardzo duże i przepięknie ozdobione, co mogło przypominać katedry, ale także tym, że zaczęły wykorzystywać święta, również kościelne, w celu zwiększenia obrotów. Współczesny mall to zamknięte, klimatyzowane centrum handlowe, zbudowane z wielu powiązanych ze sobą alejek i pasażów. Toczy

⁹ Peter G. van Breemen, *Doświadczenie miłości Boga źródłem autentycznej miłości siebie*, w: *Co zabrać ze sobą?*, red. J. Augustyn, Kraków 2002.

¹⁰ Aktywizm, czyli oddanie się działalności zewnętrznej, jest sposobem zdławienia uczucia samotności i izolacji z taką siłą, że nie znajduje się dla siebie ani chwili czasu. Lęk zostaje wówczas stłumiony, ale ujawnia się ponownie, z jeszcze większą siłą, kiedy człowiek staje przed sobą w ciszy.

¹¹ G. Makowski, *Świątynie konsumpcji*, „Newsweek Polska”, (2001)7, s. 82n.

się tu o wiele bogatsze życie społeczne niż w zwykłym supermarkecie, który służy głównie do robienia zakupów. W „świątyni” oprócz mnóstwa sklepów znajduje się wiele innych atrakcji, np. kino. W tych najbardziej wymyślnych bywają ogrody zoologiczne, parki wodne lub wesołe miasteczka. Super- czy hipermarkety są tylko jedną z wielu atrakcji mallu. Do „świątyni” przychodzi się nie tylko na zakupy, ale żeby ulokować w nich swoje serce. Idea jest prosta: chodzi o to, by aplikować ludziom bodźce skłaniające ich do kupowania. W tym celu przygotowano odpowiednio grupę specjalistów, począwszy od architektów, socjologów i psychologów, a na ekonomistach i geodetach kończąc. Malle nie mają zewnętrznych wystaw, są pozbawione okien, bowiem to, co najbardziej interesujące, ma znajdować się wewnątrz. Centrum ma działać podobnie jak odkurzacz – wsysać ludzi do środka. Zabieg ten skutecznie odcina ludzi od bodźców płynących z zewnątrz i sprawia, że są oni bardziej podatni na oddziaływanie występujące w środku mallu. Zabieg ten umożliwia wykreowanie specyficznego świata wewnętrznego, w którym głównym zajęciem jest oglądanie towarów i kupowanie.

Pomysł wprowadzenia alejki imitującej pasaż handlowy jest doskonały w swej prostocie. Aby zagłębić się w atmosferę „świątyni” należy zostawić samochód na odległym parkingu lub przejść sporą drogę od przystanku autobusowego. Kolejnym idealnym zabiegiem jest brak zegarów – po co liczyć czas, skoro tak miło i przyjemnie spaceruje się po alejkach? Rządzi tu zasada zapomnienia: zapomnij o samochodzie, zapomnij o świecie zewnętrznym, zapomnij o problemach, zapomnij o upływie czasu – zapomnij się! Kupowanie w mallu ma być spektaklem obfitującym we wszelkiego rodzaju doznania, przede wszystkim wzrokowe, gdyż główna zasada obowiązująca w tym miejscu to łańcuch: bodziec – reakcja, patrzysz – kupujesz. Im więcej patrzysz, tym więcej kupujesz. Richard Bennett, amerykański psycholog społeczny, twierdził, że zakupy w mallu powinny być ciągiem klatek-zdarzeń, podobnie jak dobry film, który całkowicie skupi na sobie uwagę klienta i pozwoli mu się zapamiętać. Zatem zakupy traktowane są jako rozrywka – stąd też każde centrum handlowe jest również centrum rozrywkowym. Według jednego z twórców teorii kupowania impulsowego – Edwarda Taubera – idealny mall powinien być instytucją świadczącą szeroko pojęte usługi społeczno-rozrywkowe. Dlatego też w „świątyni” znajdują się nie tylko sklepy, a bezpośrednim celem wizyty nie muszą być konieczne zakupy. Badania wykazują, że więcej pieniędzy wydajemy, gdy przychodzimy tam od niechcenia, żeby popatrzeć, niż wówczas, kiedy udajemy się z zamiarem zrobienia konkretnych zakupów.

Bywalców mallu można podzielić na kilka grup: jedni regularnie przychodzą na „rajdy” po sklepach, inni – aby się zabawić w centrum roz-

rywki, następnymi urządzają w nich spotkania towarzyskie, a kolejni chronią się przed upałem lub deszczem. Jednak obok nich pojawia się „centrowy półświatek”, który nie zwiększa obrotów. To wagarująca młodzież, dzieci znudzone szarością podwórka, bezdomni. Ta grupa spotyka się prawie codziennie, przesiadując przy restauracyjnych stolikach, na ławkach czy na parkingu. Tak rodzi się specyficzna dla mallu społeczność. Należy przy tym podkreślić, że mall to dla wielu ludzi jedyne miejsce publiczne w promieniu paru kilometrów, gdzie można zawrzeć nowe znajomości, podtrzymać stare, spędzić wolny czas, zagospodarować okienko w szkole czy na uczelni. Nikomu z nich nie przeszkadza, że wszystko co robią, odbywa się w atmosferze konsumpcyjnego spektaklu.¹²

b) Hipermarket

W porównaniu z mallem – jak powie B. Pietkiewicz – (hiper-) supermarket jest nadal plebejski, bo cóż może być eleganckiego w kupowaniu ryb i mydła.¹³ Mimo to od paru lat zauważamy prawdziwą inwazję hipermarketów, które powstają jak przysłowiowe „grzyby po deszczu”. Należy zadać pytanie, co powoduje niegasnącą popularność tych sklepów? Otóż hipermarkety podbijają rynek konkurencyjnością ceny. Pomiedzy producentem lub importem towarów a wielkim sklepem jest tylko jeden pośrednik – skomputeryzowane i zautomatyzowane centrum logistyczne.¹⁴ Ale czy to wszystko? Na pewno nie. Ważna jest atmosfera, w jakiej dokonuje się zakupów. Konsumenci czują się tam po prostu dobrze i bezpiecznie, traktują te miejsca jak dom.

4. Przesłanie

Konsumpcja w każdej hierarchii społecznej zajmuje miejsce, które wynika z jej stosunku do ogółu procesów życiowych jednostek i grup.¹⁵ Za-

¹² Wielokrotnie można się spotkać z twierdzeniem, że współcześnie paradygmat konsumpcji wyparł paradygmat produkcji. Dla przykładu przytacza się, że niedługo w miejscu starej katowickiej kopalni, na obszarze 30 hektarów, powstanie potężny mall o powierzchni użytkowej przekraczającej 100 tys. metrów kwadratowych. Już teraz mówi się o nim jako „nowym centrum Katowic”. To symbol i znak czasu: na ruinie świątyni produkcji wyrasta świątynia konsumpcji.

¹³ B. Pietkiewicz, *Mallowanie*, „Polityka”, (2001)50, s. 100.

¹⁴ M. Cielemecki, *Hiperiluzje kontra hipermarkety*, „Wprost”, (2001)50, s. 20.

¹⁵ J. Szczepański, dz. cyt., s. 196 n.

sadniczy problem polega jednak na tym, czy jest ona środkiem czy celem. We wszystkich społeczeństwach, których głównym zadaniem w danym momencie dziejowym jest rozwój, staje się ona środkiem. Gdy przeistacza się w cel, społeczeństwo wchodzi w okres nadmiernego zużycia swoich zasobów, czyli tego, co stanowi fundament jego sił rozwojowych. W początkach rozwoju konsumpcja może nawet dość silnie pobudzać do wzrostu wydajności i intensywności pracy. Później jednak skłania do szukania przywilejów i innych korzyści bez pracy. W takiej sytuacji konsumpcja staje się czynnikiem marnowania zasobów energii, motywacji i zdolności do działań, od których zależy rozwój całych społeczeństw. Jednocześnie niezwykle trudno jest nakłonić społeczeństwo konsumpcyjne do inwestowania na rzecz kolejnych pokoleń. Wyższe podatki, które mogą być przeznaczone na ochronę środowiska czy badania podstawowe, jednocześnie obniżają poziom życia podatnika, a na to społeczeństwo konsumpcyjne godzi się niechętnie. Wyrzeczenia na rzecz dobra publicznego (*pro publico bono*) wymagają bowiem całkiem innego uzasadnienia niż osobisty interes.

Zjawisko nadmiernej konsumpcji nie tylko może, ale budzi uzasadniony niepokój. Skrajni przeciwnicy konsumeryzmu namawiają do nieulegania pokusom konsumpcji poprzez uczestniczenie w akcjach typu *Buying Nothing Day* (*dzień niekupowania niczego*). Inni z kolei proponują rozwagę i umiar. Niezwykle trafne w tym miejscu będą słowa Platona: „Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie to przecież nic innego, jak głupota, a panować nad sobą, to nic innego, jak tylko mądrość”. Choć konsumpcjonizm rozwijał się przez wieki, to należy się zastanowić, czy kiedykolwiek osiągnął taki poziom, jak obecnie. Już w epoce renesansu Jan Kochanowski pisał:

*Wieczna Myśli, któraś jest dalej niż od wieka,
Jeśli cię też to rusza, co czasem człowieka,
Wierzę, że tam na niebie masz mięsopust prawy
Patrząc na rozmaite świata tego sprawy.
Bo leda co wyrzucisz, to my, jako dzieci,
W taki treter, że z sobą wyniesiem i śmieci.
Więc temu rękaw urwą, a ten czapkę straci;
Drugi tej krotchwile i włosy przyplaci.
Na koniec niefortuna albo śmierć przypadnie,
To drugi, choćby nierad, czacz porzuci snadnie.¹⁶*

Któż by przypuszczał, że po tylu latach trafność słów Poety jest arcymistrzowska. Współcześni ludzie zachowują się jak małe dzieci. Wal-

¹⁶ J. Kochanowski, *Fraszki* (<http://polonista.w.interia.pl/kochanowski/fraszki.htm>).

czą o wszystko, chcą coraz więcej i więcej. Krótka cieszą się zabawką i szybko rozglądają się za kolejną. Jak długo jeszcze w naszym społeczeństwie – w Europie i świecie – wyznawane będzie hasło: *Jestem tym, co posiadam i tym, co konsumuję?*¹⁷

Summary

A human being of the beginning of the 21st century can be proud of various achievements in different aspects of life. Rapid technological development and achievements concerning medicine make our future quite optimistic. However, the same economic development and achievements of human intellect are causing even bigger need for the consumption of goods and services. One could wonder if the future of our earthly society is safe in the face of growing consumption.

For an average consumer, huge shopping centres are becoming “temples”. The omnipresent consumption is instilling an idea of “more, faster and easier” – including the upbringing, social pressure and advertising, simultaneously creating some kind of a vicious circle. Consumption, together with other cultural and sociological phenomena, leads to some dangerous crisis – the human crisis. Contemporary people are behaving like small children. They keep on fighting for everything, demanding more and more to possess and conquer (practical materialism and hedonistic consumption). Like children who can’t concentrate long enough on one toy, contemporary people aren’t able to stop consuming new goods.

What is it heading for? What will our future be like? Will we still subscribe to such a motto: “I am what I possess and what I consume”? There is no doubt that every worried person should ask themselves: *To have or to be?* Let’s hope that the answer will be: *to be*. In a biblical imperative from the Book of Genesis, not the earth and ruling it (matter) is the most significant, but a human being.

¹⁷ E. Fromm, dz. cyt., s. 69.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
GDAŃSK

Dysfunkcyjność społeczna – subkultury młodzieżowe

Początek wieku XX możemy z całą pewnością określić mianem *epoki debaty*. „Rozdyskutowane” społeczeństwo, wzmocnione wielokrotnie zakwestionowaniem autorytetów i norm społeczno-moralnych, tak bardzo zajęło się sobą, że straciło z pola widzenia to, co najważniejsze – perspektywę przyszłości: w tym przypadku – młode pokolenie. Wokół nas coraz więcej młodzieży, którą można nazwać „niedostosowaną” czy też „trudną”. Szczególnie zauważalne jest to na dużych osiedlach mieszkaniowych. Młodzież opuszczona i pozostawiona samej sobie zaczyna organizować się i tworzyć swoje własne środowisko alternatywne – odrębne od oficjalnego. Głównym jej zajęciem jest dewastacja klatek schodowych, przystanków autobusowych czy siedzeń w autobusach miejskich. A gdy do tego dołożyć *graffiti*, przestępczość i inne „wyczyny” – to paleta zainteresowań współczesnej młodzieży jawi się niezwykle szaro. Proceder ten jest często efektem narastającej rozpacz, bezradności i samotności. Jest krzykiem próbującym zwrócić uwagę dorosłych na fakt, że coś jest nie tak, że komuś dzieje się krzywda.

1. Między chuliganerią a szpanem

Obecnie obserwuje się nasilenie lęku i zastraszenia, rozluźnienia obyczajów i zwyrodnienia. Najczęściej „osoby trudne” (chuligani) wywodzą się ze środowisk patologicznych, z rozbitych rodzin, w których nadużywa się alkoholu, dochodzi do pobic i gwałtów. Niestety coraz częściej

dotyczy to także młodzieży z tak zwanych „dobrych i nienaganych domów”! Młodzi ludzie, nie posiadający oparcia w rodzinie, wychowują się sami – bez arbitra i systemów wartości wyższych. I tak tworzą się zorganizowane grupy chuliganów, w których każdy ma swoje zadanie do spełnienia, młodzi adepci gangów odgrywają w nich określoną rolę. W ten prosty sposób stają się „kimś”(?!), przynajmniej w oczach grupy rówieśniczej.

Innym istotnym elementem kształtującym obraz środowiska lokalnego naszych dzieci jest tzw. „szpanerski styl życia”. Młodzież preferująca go najczęściej wywodzi się z rodzin dobrze sytuowanych i domów bezkonfliktowych, które stać na zapewnianie najbardziej wyszukanych i wyrafinowanych zachcianek. Cechą charakterystyczną jest tu najmodniejszy i najdroższy sposób ubierania się oraz posiadania innych „maskotek współczesności”: zawsze na tzw. „topie” i „wysokim poziomie” (ang. *high life*). U podłoża szpanu, z jednej strony, leży chęć pokazania innym, że jest się kimś lepszym, a z drugiej – potrzeba bycia zauważonym i wyeksponowanym, na pierwszym, a najlepiej centralnym planie. Również ta młodzież czuje się opuszczona i zaniebana przez swoich rodziców, a także wychowawców – nieumiejących zafascynować ich systemem wartości wyższych.

2. Pokusa rozpaczy?

Wydaje się, że istotą promowanej obecnie „kultury”(?) jest odwrócenie uwagi młodych ludzi od rzeczywistych problemów, a przede wszystkim od brania na siebie odpowiedzialności za swoje życie w myśl zasady: *i tak nic nie możesz na to poradzić, że świat jest taki zły*. Uznawanymi wartościami stają się: idealny wygląd, szokująca oryginalność, cięty dowcip, wiecznie dobry humor i nastrój oraz powszechna bezkrytyczna tolerancja dla wszystkiego i wszystkich. Tak wygląda współczesna próba zdefiniowania pojęcia wolności człowieka. Nie jest to wolność „do”, lecz wolność „od”, to znaczy wolność od wszelkich autorytetów i norm, gdzie wszystko jest dopuszczalne. Programy telewizyjne typu „talk-show” są tego, niestety, najlepszym przykładem. Niosą ze sobą agresywną muzykę, seks, narkotyki i dziwnie pojętą „dobrą zabawę”.

Stale wmawiana młodemu człowiekowi niezależność i wielkość musi kończyć się pustką egzystencjalną, której efekt stanowi sięganie po alkohol i narkotyki do prób samobójczych włącznie. Młody człowiek łatwo rezygnuje z dochodzenia do prawdy poprzez wysiłek intelektualny, myślenie logiczne i twórcze. Woli raczej przyjmować gotowe stwierdzenia

(konsumpcyjno-hedonistyczne postawy życiowe), nawet gdyby to były mity i legendy. W tej sytuacji łatwo przewidzieć, co grozi współczesnej młodzieży, której brakuje ugruntowanych postaw moralnych i światopoglądowych, a w dodatku pozbawiona jest oparcia o prawdziwych mistrzów, pisanych choćby przez małe „m”.

3. Kalejdoskop subkultur młodzieżowych

W kontekście wcześniejszych rozważań wydaje się, że obecnie młodym ludziom grozi wiele poważnych niebezpieczeństw. Na szczególną uwagę zasługują subkultury młodzieżowe, które stają się pewną alternatywą wobec zastanego niechcianego świata dorosłych. Znajdują w nich swoje miejsce zawiedzeni i oszukani przez rodzinę, szkołę i autorytety społeczne, ale nie tylko.

Termin *subkultura* bywał rozmaicie definiowany. Przeważnie wiązano go „z patologią społeczną, nieprzystosowaniem, podważaniem obowiązujących norm w kulturze.”¹ W literaturze przedmiotu można spotkać szerszą definicję subkultury. Jest to „wyodrębniony wedle różnych kryteriów element systemu społecznego.”² Pojawia się tu również termin *kontrkultura*, która „jest efektem spontanicznego odrzucenia tego, co w kulturze dominuje, uznawane przez odrzucających za niegodne kultywowania. Cechą znamiennej jest obowiązywanie w niej wartości odmiennych od preferowanych w kulturze dominującej.”³ Tak rozumiane zjawisko wskazuje na charakter sprzeciwu wobec zastanego porządku rzeczy, który często jest doświadczany jako krzywdzący lub zaniebujący podstawowe potrzeby i oczekiwania młodych ludzi.

Każda subkultura postrzegana jest na zewnątrz jako określony system norm i zachowań. Podstawowym jej wyróżnikiem są: strój, preferencje muzyczne, gwara, a także często używane środki odurzające. To wszystko pozwala określić „charakter grupy”. Każda z nich ma ulubione zespoły, które wykonują muzykę w określonym, akceptowanym przez grupę stylu. Poza upodobaniami muzycznymi istotnym elementem współtworzącym tożsamość danej grupy jest jej ideologia (często niejasna i wewnętrznie sprzeczna). Do dominujących dzisiaj subkultur młodzieżowych należy zaliczyć: **blokersów**, **dresiarzy**, **skinheadów**, **szalikowców**, **metalowców**, **sataniistów**, **zwolenników**

¹ M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 28.

² Tamże.

³ R. Dyoniziak, *Młodzieżowa podkultura*, Warszawa 1965, s. 19.

ruchu *New Age* oraz *punków* i *hippisów*. Ze względu na wysoki poziom agresji i działań przestępczych do najbardziej agresywnych i niebezpiecznych subkultur należą sataniści, skinheadzi i szalikowcy.

a) Sataniści

Zdaniem wielu specjalistów jest to jedna z najstarszych podkultur. Jej wyznawcy wywodzą się z różnych warstw społecznych. Głównym założeniem ruchu satanistycznego jest hasło, że światem rządzi zło (*książę ciemności*) – jemu należy oddawać cześć i chwałę z odpowiednim rytuałem i magią. Sataniści propagują negatywny, destrukcyjny styl życia. Na czele ruchu stoi La Vey Anton Szander – *czarny papież*, autor *Biblii szatana* wydanej w 1968 roku, w której mieszczą się ogólne założenia ideologiczne tej podkultury. Brzmia następująco:

- szatan reprezentuje witalną egzystencję, nie duchowe iluzje;
- szatan reprezentuje przesyt, w przeciwieństwie do abstynencji;
- szatan reprezentuje nieskazitelną mądrość zamiast pełnego hipokryzji samo- oszukiwania się;
- szatan reprezentuje uprzejmość dla niewierzących;
- szatan reprezentuje odpowiedzialność wobec odpowiedzialnych zamiast troski o psychicznych wampirów;
- szatan reprezentuje mściwość w miejsce nadstawiania drugiego policzka;
- szatan eksponuje człowieka jako jeszcze jedno zwierzę, czasami lepsze, czasami gorsze, chodzące na dwóch łapach, które przez swój rozum duchowy stało się najbardziej podstępne ze wszystkich;
- szatan reprezentuje grzechy, jeśli tylko prowadzą do fizycznego, umysłowego i emocjonalnego zadowolenia;
- szatan był i jest najlepszym przyjacielem Kościoła – umożliwiał mu robienie interesu do dziś.⁴

Najbardziej charakterystycznymi formami zachowania satanistów są skłonności do nieprzestrzegania norm moralnych, znieważanie miejsc spoczynku zmarłych oraz znęcanie się nad zwierzętami. Tak zwana *czarna msza* to bezczeszczenie obrzędu mszy św. Z kolei ulubioną muzyką satanistów jest *heavy-metal*, *black-metal*, *hard-rock* wykonywany przez AC/DC,

⁴ M. Zieleniewski, P. Gabrych, *Szataniści w Polsce*, Warszawa 1968, s. 48.

Kiss, Led Zepelin czy polskie zespoły: WASP, Test Fobi, Kreon, Kat z Katowic. Fani *blac-metalu*, *deril-metalu* poruszając się w rytmie muzyki satanistycznej, wyciągają zaciśnięte pięści z wyciągniętymi dwoma palcami imitującymi rogi szatana.

Amerykańskie źródła przekazu wielokrotnie podają, że popularyzacja ruchu satanistów prowadzi do wzrostu agresji, przestępstw, samobójstw i zabójstw. W Polsce ruch satanistyczny nasilił się w roku 1985, a w następnym publicznie pojawił się na Festiwalu Muzyki Rockowej w Jarocinie. Młodzież należąca do tego ruchu ubiera się w czarne kurtki, dżinsy, czarne buty, skórzane pasy nabijane ćwiekami i emblematami satanistycznymi: odwrócony krzyż, liczba 666, Pentagram – wpisana w krąg gwiazda lub koza – symbol szatana, czarne rękawice z obciętymi palcami. Ruch satanistyczny dzieli się na trzy grupy: satanistów, szatanistów i lucyferian. *Sataniści* to ci, którzy oddają cześć szatanowi nie deprecjonując woli Boga. Za rekwizyt rytualny służy im czerwone wino, znacznie rzadziej zwierzęca krew. *Szataniści* wierzą w istnienie Boga i traktują Go jako istotę nadrzędną (kult szatana jest tu raczej kultem o charakterze witalno-biologicznym). Do obrzędu służy im czerwone wino. Najagresywniejszym odłamem tej subkultury są *lucyferianie*. Ich zdaniem najwyższym bogiem jest szatan.

b) Skinheadzi

Nazywani również skinami, skinersami czy łysymi pałami (ang. *skin* – skóra, *head* – głowa) pojawili się w latach sześćdziesiątych w Anglii i istnieją do dziś. Członkowie tej podkultury wywodzą się z biednych rodzin robotniczych, w których często spotykają się z objawami patologii społecznej, takimi jak: alkoholizm, prostytucja, narkomania, zachowania przestępcze. Obiektem agresji są tutaj obcokrajowcy (głównie o innym kolorze skóry), Żydzi, hippisi, szowiniści, homoseksualiści. Cechy charakterystyczne skinów to wygolone do skóry głowy, dżinsy, szeroki pas, najchętniej wojskowy, wysokie, sznurowane w tzw. „drabinę” buty wojskowe podkute ćwiekami, drelichowe spodnie i kurtka, jasna koszula i solidne szelki. Ubranie skina ma nie przeszkadzać mu w walce. Skinersi to na ogół ludzie młodzi, dobrze zbudowani, dbający o swoją kondycję fizyczną, którą jednak niechętnie wykorzystują do celów użytecznych. Głoszą hasła skrajnie nacjonalistyczne i faszystowskie. Agresywność skinów jest szczególnie: napadają na przechodniów, prowokują bójki, żądając przy tym akceptacji ruchu. Polscy skini słuchają muzyki w stylu *pank*, *bluebeat*, *ragge*.

c) Szalikowcy

Pojawiają się zwłaszcza na stadionach; to fani subkultury piłkarskiej. Ubierają się najczęściej w dresy oraz szaliki w kolorach klubów sportowych, którym kibicują. Na mecze przychodzą zazwyczaj uzbrojeni w kasty, noże, brzytwy, łańcuchy i żyłki. Szalikowców widać najczęściej podczas meczu. Najistotniejsze jest dla nich bycie w grupie, w masie, gdzie zanika poczucie odrębności, a co za tym idzie – indywidualnej odpowiedzialności. Ich działalność najczęściej polega na wszczynaniu bójek z kibicami przeciwnych klubów sportowych. Rodzą się w ten sposób postawy społeczne, destrukcyjne, agresywne i brutalne. U podłoża tego typu zachowań tkwią niezaspokojone potrzeby uznania, znaczenia, tożsamości i identyfikacji z jakąś wspólnotą.

d) Blokery

Jak sama nazwa wskazuje, tę subkulturę tworzą ludzie młodzi z tzw. *blokowsk*, środowisk bardzo ubogich, w których rodziny pozbawione są pracy w wyniku likwidacji państwowych zakładów, obciążone patologiami społecznymi. Blokery najchętniej gromadzą się na klatkach schodowych, w bramach lub parkach osiedlowych. Niestety coraz częściej dotyczy to również małych dzieci. Zachowania blockersów można określić jako chuligańskie (dewastacje, bójki, tworzenie obrazów na murach – tzw. *graf-fiti*) do przestępczych włącznie (kradzieże, włamania). Pozytywną stroną tej subkultury młodzieżowej, obecnie najbardziej rozpowszechnionej w naszym kraju, jest rozwijanie twórczości muzycznej (pomijamy tutaj wartości estetyczno-muzyczne). Blokery coraz częściej szukają źródeł dochodu w tworzeniu muzyki *hip-hopowej*, która ma być wyrazem ich buntu wobec zastanej rzeczywistości i pewnego rodzaju antidotum na frustrację. W tekstach utworów można znaleźć wiele bólu, rozpacz, bezradności, skarg na odczłowieczony kapitalizm oraz pozbawione perspektyw życie młodych. Charakterystyczną cechą ich ubioru są spodnie „z przedłużonym krokiem”, czapki, tzw. *beasbolówki*, chustki na głowie (zawiązane w charakterystyczny sposób) oraz bluzy i obuwie sportowe. Najsmutniejsze wydaje się chyba to, że będąc we własnym domu, nie czują się u siebie. Tak oto anonimowość, materializm praktyczny i konsumpcyjno-hedonistyczny styl życia ludzi dorosłych – połączone z brakiem właściwych środowisk rodzinnych, religijnych i społecznych – zbierają bogate żniwo.

Zakończenie

Wydawać by się mogło, że jeśli ktoś ucieka się do przemocy, a przynajmniej opowiada się za nią, jeśli nosi przy sobie niebezpieczne narzędzia – musi być zdeterminowany i pewny siebie. Nic bardziej błędnego! Osoby należące do różnych subkultur nie mają przede wszystkim poczucia własnej wartości, a żyjąc w przeświadczeniu niższości i odrzucenia odczuwają stały niepokój. Badania wyraźnie wskazują, że u podstaw zewnętrznie demonstrowanej odwagi, buty i brutalności tkwi niepewność, lęk, brak akceptacji siebie, czego pochodną są coraz gorsze kontakty społeczne (problemy socjalizacyjne). Sztuczne i hałaśliwe promowanie siebie oraz szokowanie otoczenia ma służyć zagłuszeniu dręczącego poczucia małej wartości własnej. Grupy subkulturowe stwarzają młodemu człowiekowi warunki do **samorealizacji** – niestety **DESTRUKCYJNEJ**. Są też próbą szukania tożsamości zbiorowej, a przez to indywidualnej. To niewątpliwie wynik **PATOLOGII** współczesnych przemian kulturowych, które z kolei mają swoje źródła w **DYSFUNKCYJNOŚCI** instytucji społecznych, a przede wszystkim rodziny. Ten brak zgody społecznej – jak uczy mądrość klasyków łacińskich – nie może prowadzić do zwycięstwa, któremu na imię wychowanie osoby ludzkiej do wolności i odpowiedzialności za siebie i innych.

Summary

The beginning of the 20th century can undoubtedly be described as *the era of debate*. Society which is deep in discussion, repeatedly strengthened by questioning authorities and social and moral values is so much occupied with itself that it has lost sight of what is most crucial – the prospects for the future: in this case – the young generation. There are more and more young people around us who could be described as ‘unadjusted’ or ‘difficult’, to put it mildly. It is especially noticeable on large housing estates. Young people who have been abandoned and left to their own devices begin to organize themselves and create their own alternative environment – different from the official one. In this situation it is easy to predict what threatens contemporary youth, who don’t have firm moral values and opinions of the world, and in addition to this, are deprived of the support of real masters, spelt with at least lower case ‘m’.

Most prevalent and dominant subcultures include the so called *blockers*, *tracksuit-wearers*, *skinheads*, *scarf-wearers*, *heavy metal fans*, *sa-*

tanists, New Age followers, punks and hippies. It might seem that if someone uses violence, or at least supports it, if they carry dangerous objects or weapons, then they must be determined and self-confident. Nothing could be more misleading! First of all people who belong to various subcultures do not have any self-esteem. As they are convinced of their inferiority and rejection by others, they experience constant anxiety. The research clearly indicates that at the basis of externally demonstrated boldness, arrogance and brutality lies insecurity, fear and lack of self-acceptance, which in turn results in deteriorating social contacts. Artificial and noisy acts of 'marking' one's place, attempts made to shock others have the purpose of numbing the nagging feeling of low self-esteem. Subculture groups give young people conditions for self-fulfillment. This fulfillment is obviously specifically understood.

A subculture is also an attempt to look for collective identity, and through that also an individual identity, as everyone has the right to vote, to make a decision or to come up with an initiative. The phenomenon of subcultures is the result of pathology of the system of socialization and upbringing, which in turn stems from dysfunction of all social institutions, and most of all – family.

KS. JAN JANKOWSKI
GDAŃSK

Religia społeczeństwa otwartego

„Społeczeństwo otwarte” to koncepcja, która zdaje się być dzisiaj – przynajmniej przez wielu – przyjmowana jako miara nowoczesnego podejścia do zagadnień społecznych. Termin „społeczeństwo otwarte” zrobił w Polsce zwłaszcza w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych niezwykle karierę. Polska będąc nie tak dawno za „żelazną kurtyną” zmagając się z wyzwoleniem od komunizmu, była jakby „zamknięta” w podwójnym tego słowa znaczeniu. Raz oddzielona od świata Zachodu, po wtóre zniewolona ideologia marksistowska. „Otwartość” była wówczas dla Polaków synonimem wolności, dopuszczenia do głosu innych niż oficjalne poglądów na życie społeczne. Stąd też popularność określenia „społeczeństwo otwarte”.

Określenie to pojawia się po raz pierwszy u Henri Bergson vel Zbytkower (1859-1941) w książce *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932¹, niemniej to dzięki Popperowi stało się ono aż tak popularne. Karl Raimund Popper (1902-1994) jest jednym z najbardziej znanych współcześnie filozofów nauki. To jemu na ogół przypisuje się² wprowadzenie do metodologii nauki zasady falsyfikowalności. Wyznaczenie w ten jed-

¹ Polskie wydanie: H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skordulski, Kraków 1993. U Bergsona pojęcie „społeczeństwo otwarte” nie ma takiego samego znaczenia jak u Poppera. Por. na ten temat co, sam Popper pisze. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1993, t. I, s. 226.

² Krytycy wskazują na C. Bernarda /1813-1878/ jako ojca falsyfikacjonizmu. Por. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 107, a także A. Motycka, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*, Wrocław, 1984, s. 66.

noznaczny sposób linii demarkacyjnej między nauką a nienauką, przyniosło Popperowi przydomka „świeckiego papieża”. Jego zainteresowania rozciągają się także na filozofię polityki. Co więcej wnioski natury teoriopoznawczej wypracowane na terenie koncepcji nauki przenosi Popper³ na dziedzinę relacji społecznych.⁴ Swoją główną książkę na ten temat *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* pisze w Nowej Zelandii podczas II Wojny Światowej.

Trudno powiedzieć czy przeciętnemu czytelnikowi nazwisko Poppera nie kojarzy się bardziej z jego poglądami politycznymi. Te jednak nie są aż tak nowatorskie jakby się na ogół wydawało. Sam Popper uchodził bowiem w Niemczech zwłaszcza w latach siedemdziesiątych za głównego teoretyka socjaldemokracji.⁵ Helmut Schmidt nakazywał swym towarzyszom partyjnym czytanie „nie tylko Marksa, ale i Poppera.”⁶

W specjalnej przedmowie do pierwszego oficjalnego wydania⁷ *Spoleczeństwa otwartego* w języku polskim w roku 1991 Popper pisze, że w obliczu upadku komunizmu przedstawia Polakom swoją koncepcję jako „odmienną i bardziej atrakcyjną alternatywę dla społeczeństwa przyszłości.” Analiza filozoficzna tego dzieła okazuje się jednak wskazywać, że propozycja Popperowska – wyrażona zresztą jego słowami – brzmi po prostu: „socjalizm niekoloktywistyczny.”⁸

W moim artykule chcę przedstawić Popperowską krytykę religii. Otóż religia, obok władzy i poczucia narodowości, jest jednym z głównych zagrożeń dla społeczeństwa otwartego. Jak najkrócej można scharakteryzować postulowane „społeczeństwo otwarte”?

³ Por. E. Stroker, *Rozwój krytycznego racjonalizmu u Karola R. Poppera*, tłum. J. Herbut, „Roczniki Filozoficzne”, XXVI(1978)1, s. 131-144.

⁴ We wstępie do „Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie” Popper pisze, że jednym z zadań książki jest „analiza możliwości i zastosowania krytycznych i racjonalnych metod naukowych do zagadnień społeczeństwa otwartego”. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s. 22.

⁵ Bryan Magee – znany brytyjski socjalista i filozof polityki napisze: „Jestem zwolennikiem demokratycznego socjalizmu i jestem przekonany, że młody Popper, jak nikt inny przed nim, położył podwaliny pod to, co stanowić winno filozoficzną podstawę demokratycznego socjalizmu.” B. Magee, *Popper*, tłum. P. Dziliński, Warszawa 1998, s. 93.

⁶ A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 1995, s. 46.

⁷ Poprzednie wydania opublikowane jako „bibuła” w roku 1987 przez Niezależną Oficynę Wydawniczą w oparciu o tłumaczenie z roku 1957, były traktowane jak „biblia wolnego świata”. Pod pseudonimem Tadeusz Gorczyca ukrywała się wówczas Halina Krahelska.

⁸ K.R. Popper, *The Open Society and its enemies*, vol. II, London 1984, s. 198.

Jest to społeczeństwo wyzwolone „spod kurateli autorytetu”⁹, a autorytetem jest wszystko, co ma znamiona trwałości, niezmienności, do czego można się odwołać, na co można wskazać jako uzasadnienie dla prawdy i dobra. Najbardziej niebezpiecznym autorytetem jest władza, zwłaszcza polityczna, ta jest zawsze niebezpieczna. I tak jak w Popperowskiej teorii nauki nie ma zdań absolutnie pierwszych ani ostatnich, a tzw. zdania bazowe są próbnie przyjęte na mocy tzw. „aktu swobodnej decyzji”¹⁰ naukowca albo „wspólnoty naukowców”; tak w teorii społecznej nikt nie ma prawa powoływać się na jakąś wiedzę pewną, prawdziwą, mającą uzasadniać jego władzę. Władza nie ma uzasadnienia, jest zawsze zagrażającym złem. Stąd demokracja jako ustrój i synonim „społeczeństwa otwartego”¹¹ ma polegać w pierwszym rzędzie na łatwo odwoływalnej, tymczasowej (próbnie przyjętej) władzy. Stąd koncepcja społeczna, która proponuje Popper jest tzw. „logiką polityki antywładzy czyli logiką wolności.”¹² Istotą społeczeństwa otwartego jest istnienie w nim ciągłych konfliktów, w przeciwieństwie do plemiennego – zamkniętego społeczeństwa, gdzie ich prawie nie ma. Walka czy „zderzenia” są obecne na każdej płaszczyźnie: moralnej, politycznej, a przede wszystkim ekonomicznej. Nikt nie ma raz na zawsze przypisanych ról społecznych i dlatego wśród najważniejszych cech, takiego społeczeństwa, Popper wymienia współzawodnictwo o awans społeczny¹³, polegający na tym, aby starać się zająć miejsce innych. Stąd w takiej koncepcji wielorako skonfliktowane społeczeństwo należy, według dalszych wskazań, łagodzić drogą tzw. „racjonalnego kompromisu.”¹⁴ Praktycznie ma on wyglądać w ten sposób: każdy zachowuje wobec wszystkich poglądów /łącznie ze swoimi/ krytyczny dystans i drogą dyskusji wspólnie dochodzi do wybrania takiego, który jest do przyjęcia przez większość.¹⁵ I znowu Popper stosuje tutaj pewną analogię ze swoją metodologią, tak jak na jej terenie nie chodzi o udowadnianie prawdziwości teorii, ale o eliminowanie fałszywej¹⁶, tak na terenie społecznym, kompromis w pierwszym rzędzie ma dotyczyć najbardziej zagrażającego zła i jego eliminowaniu,

⁹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s.15.

¹⁰ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 92.

¹¹ K.R. Popper, *Przedmowa do czytelnika polskiego*, w: K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s.11.

¹² K.R. Popper, *Open Society*, vol. I, dz. cyt., s. 315

¹³ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s.197.

¹⁴ Tamże, s.182.

¹⁵ K.R. Popper, *Open Society*, vol. II, dz. cyt., s. 225.

¹⁶ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s.309.

a nie mierzeniu czy ustanawianiu dobra.¹⁷ Ostatecznie Popper na polu społecznym zakłada postawę tolerancji, która ma polegać na tym, że skoro wszyscy mogą się mylić i nikt nie może być swoim własnym sędzią, stąd wobec wszystkich poglądów należy zachować tzw. humanitarną postawę bezstronności¹⁸, z wyjątkiem tych, którzy nie przyjmują wyżej postulowanych zasad.¹⁹ W tym sensie społeczeństwo otwarte jest tolerancyjne.

Wydaje się, że na tle zarysowanej koncepcji „społeczeństwa otwartego” lepiej będzie zrozumieć krytykę religii jaka przeprowadza Popper. Owa krytyka jest zbliżona do marksistowskiej. W koncepcji klasyków marksizmu religia nie ma źródeł ani w naturze człowieka ani w objawieniu, ale w podlegających zmianie warunkach zewnętrznych, zwłaszcza ekonomicznych.²⁰ Czynniki, które przyczyniają się do powstania religii to: wywodzące się ze stosunku człowieka do przyrody, czynniki tkwiące w życiu społecznym oraz czynniki związane z psychiką ludzką.²¹ U Poppera odnajdujemy przynajmniej dwa ostatnie elementy mające odgrywać rolę źródeł religii. Popper dodatkowo w swojej krytyce religii odwołuje się do psychoanalizy.²²

1. Społeczne źródła religii

Swoją krytykę religii Popper zaczyna od analizy koncepcji społecznej zaproponowanej przez Platona w *Państwie*. Trudno tutaj referować dyskusję na temat rzetelności interpretacji tego tekstu Platona u Poppera.²³ Niemniej według Poppera religia dla Platona miała swój pierwszoplanowy związek z porządkiem społecznym, była potrzebna, aby podtrzymać

¹⁷ K.R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Hagerstone, San Francisco, London 1968, s. 361.

¹⁸ K.R. Popper, *Open Society*, vol. II, dz. cyt., s. 234.

¹⁹ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 251.

²⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 225.

²¹ Tamże.

²² Popper zanim uzyskał doktorat z filozofii, zdając egzamin u Moritza Schlicka i Karla Buhlera, studiował w Instytucie Pedagogicznym we Wiedniu i był uczniem Alfreda Adlera. Nie dziwi więc fakt, że podobnie jak mistrz traktował żądzę władzy, wyższości i mocy za główną siłą motywującą ludzkie działanie. Pogląd ten miał zdecydowany wpływ na jego koncepcję społeczną, gdzie Popper tropi i podejrzewa wszelką władzę o „żądze panowania”.

²³ Zob. między innymi G. J. De Vries, *Antisthenes Redivivus. Popper's Attack on Plato*, Amsterdam 1952.

polityczne zasady ideał karzących bogów.²⁴ Rządzącym zależało na religii, bo w ten sposób znajdowali uzasadnienie dla swojej władzy. I tak na przykład Platoński król – filozof miał być kopią plemiennego króla – kapłana, który urząd sprawował na podstawie ponadnaturalnego autorytetu.²⁵ Ludzie wierzyli, czy chcieli wierzyć, że wszelkie zwyczaje życia społecznego mają tę samą naturę, co prawidłowości występujące w przyrodzie, a więc są wynikiem jakiejś „ponadnaturalnej woli.”²⁶ Stąd Popper twierdzi, że „nadnaturalna wiara jest swego rodzaju racjonalizacją strachu przed zmianą rutyny życia – strachu, który można obserwować u małych dzieci.”²⁷

Popper w swojej koncepcji społeczeństwa otwartego dąży do jak największej minimalizacji władzy, a zwłaszcza tej sprawowanej przez jednostki; czyni to, aby wykazać, że nie można jej w żaden naturalny sposób usprawiedliwić. Z pewnością nie jest dla niej oparciem większa wiedza czy cnota rządzących. Stąd odwoływanie się do Boga w imię, którego przez wieki²⁸ władza była potwierdzana, jest odwoływaniem się – jego zdaniem – do plemiennych metod społeczeństwa zamkniętego. To w takim właśnie społeczeństwie z jednej strony rządzącym zależało na ponadnaturalnym uzasadnieniu „państwa aparatu przemocy”²⁹, zaś z drugiej rządzonym było łatwiej żyć w przekonaniu, że światem ostatecznie rządzi Bóg³⁰, gdyż to miało ich zwalniać z odpowiedzialności za swoje czyny.³¹ Popper nazywa taką religię, która głosi Boską władzę nad człowiekiem czy nawet Jego władzę stwórczą, „religią fałszywą.”³²

Co więc trzeba zrobić, aby rządzący nie uciskali, a rządzonym poczuli odpowiedzialność za swoje czyny? Trzeba dokonać wyzwolenie człowieka³³ z plemienności (trybalizmu) przez szeroko rozumiany indywidualizm społeczeństwa otwartego, a wówczas religia sama przestanie mieć swoje znaczenie. Popper podaje jednoznaczne kryterium przejścia od trybalizmu społeczeństwa zamkniętego do społeczeństwa otwartego. Tym kryterium ma

²⁴ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s. 166-167

²⁵ Tamże, s. 171.

²⁶ Tamże, s. 195.

²⁷ Tamże.

²⁸ K.R. Popper, *Freiheit und intellektuelle Verantwortung*, w: K.R. Popper, *Alles Leben ist Problemlos. Über Erkenntnis und Politik*, Muchen, Zurich 1995, s. 241.

²⁹ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s. 313.

³⁰ Tamże, t. II, s. 32.

³¹ Tamże.

³² K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, dz. cyt., s. 363.

³³ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s. 213.

być zepchnięcie Boga w „niebyt” na polu celów społecznych oraz wytyczenie celów czysto doczesnych, przede wszystkim ekonomicznych. „Postawa magiczna nie znikła do dziś z naszego życia, nawet z najbardziej ‘otwartych’ dziś istniejących społeczeństw i nie wydaje mi się, by miała kiedykolwiek zniknąć bezpowrotnie. Mimo to wydaje się możliwe dostarczenie użytecznego kryterium przechodzenia ze społeczeństwa zamkniętego do otwartego. Przejście ma miejsce wtedy, kiedy instytucje zaczynają być świadomie uznawane za dzieło ludzi i kiedy ich zmiany są dyskutowane z punktu widzenia ich przydatności do osiągnięcia ludzkich celów lub zamierzeń. Albo, ujmując sprawę mniej abstrakcyjnie, społeczeństwo zamknięte załamuje się, kiedy nadprzyrodzona siła, utrzymująca istniejący porządek społeczny, ustąpi miejsca świadomym dążeniom jednostek lub grup, złączonych wspólnym interesem.”³⁴ Warto zauważyć, że tekst ten ludzako przypomina *passus* z *Kapitału* Karola Marksa wskazujący na samoobumarcie religii jako wynik przemiany stosunków społecznych.³⁵

2. Psychiczne źródła religii

Jakie natomiast czynniki psychiczne generują – zdaniem Poppera – religię? Pisząc o tzw. „nowej teologii bez Boga”³⁶ podaje on psychologiczną, a właściwie psychiatryczną diagnozę tych, którzy podkreślają fundamentalną samotności człowieka w świecie bez Boga.³⁷ Zdaniem Poppera podlegają oni diagnozie: jest to neuroza, a właściwie histeria.³⁸

Popper próbuje przekonywać, że w świecie bez Boga człowiek wcale nie jest taki samotny jakby się wydawało, a ci którzy akcentują tę samotność są po prostu opętani obsesją władzy.³⁹ Potrzebują oni władzy nad sobą. I w tym miejscu nie tyle ważne jest pytanie czy Bóg istnieje.

³⁴ Tamże, s. 318.

³⁵ „Religijny odbłask rzeczywistego świata może w ogóle zniknąć dopiero wtedy, gdy stosunki praktycznego, powszedniego życia będą przejrzyste występowały przed człowiekiem w jego codziennym byciu jako rozumne stosunki między ludźmi i między ludźmi a przyrodą. Społeczny proces życiowy, czyli materialny proces produkcji, wtedy dopiero zrzuci z siebie zasłonę mistycznych mgieł, gdy stanie się dziełem swobodnie zrzeszonych ludzi i znajdzie się pod ich świadomą, planową kontrolą.” K. Marks, *Kapitał*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XXIII, Warszawa 1968, s. 91.

³⁶ K.R. Popper, *Conjectures nad Refutations*, dz. cyt., s. 363.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

Z płaszczyzny bytowej (metafizycznej) Popper przenosi czytelnika, niezauważalnie prawie, na poziom psychologiczny. Stawia bowiem rozwiązanie na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Odpowiedzią na pytanie o Boga ma być ludzka psychika, która niejednokrotnie nie jest dojrzała i z tego powodu domaga się autorytetu nad sobą, a więc postuluje Boga. W imię czego jest pojawia się ten postulat – zdaniem Poppera? Po pierwsze człowiek niedojrzały nie chce wziąć na siebie odpowiedzialności za swoje czyny i za cierpienie w świecie, ale zrzucić ją właśnie na ponadludzki autorytet. Po drugie wiąże się to u niego z niezaspokojoną potrzebą oparcia czy bezpieczeństwa. Za tym ostatnim powodem kryje się ostatecznie nieprzewyciężona, czysto psychologiczna, potrzeba ojca, który ma władzę, kieruje, a przez to daje poczucie bezpieczeństwa.⁴⁰

Czy jest więc jakieś lekarstwo na tak niedojrzałe potrzeby psychiczne? Popper widzi wybawienie w swojej koncepcji społeczeństwa otwartego. Jest ono „świeckie”⁴¹, a ojca już nie potrzebuje.⁴² Co więcej społeczeństwo otwarte⁴³ przez samą swoją strukturę – brak autorytetów – psychologicznej potrzeby ojca nie może, nawet gdyby chciało, zaspokoić.⁴⁴ Samo jednak przebywanie w takim społeczeństwie powoduje z czasem, w niedojrzałej osobowości, uwolnienie od tej potrzeby. Proces ten okupiony jest cierpieniem jakim jest znoszenie braku poczucia bezpieczeństwa. W tym miejscu Popper powołuje się przez analogię na chrześcijański wymiar zbawienia dokonującego się przez wzięcie swojego i Chrystusowego krzyża. Z tym, że w myśli Popperowskiej jest to „krzyż ludzkości, rozumu i odpowiedzialności.”⁴⁵

Odrzucenie takiego zbawienia dokonującego się w ramach społeczeństwa otwartego Popper obarcza przekleństwem powrotu do psychiki „dzieciństwa”⁴⁶, a ostatecznie zapowiadany potępieniem przez „zezwierzenie.”⁴⁷ Nic więc dziwnego, że ostatecznie społeczeństwo otwarte jawi

⁴⁰ Być może ciekawa by była interpretacja myśli Popperowskiej w świetle psychologicznej analizy jego relacji z własnym ojcem. Ten jeśli chodzi o stosunek do religii był mistrzem wiedeńskiej loży wolnomularskiej. Por. K.R. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 14.

⁴¹ Por. K.R. Popper, *Epistemologia a uprzemysłowienie*, w: tenże, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 223.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 267.

⁴⁴ Tamże, s. 266, przypis 32 do tego artykułu.

⁴⁵ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s. 224.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

się nieuchronnie jako jedyne środowisko, poza którym nie ma zbawienia dla człowieka⁴⁸. Popper – podobnie jak jego duchowy inspirator K. Marks⁴⁹ – proponuje więc rodzaj świeckiej soteriologii, której siła sprawcza tkwi w przemianach społeczno-politycznych.

3. Religijne zagrożenie

Główne niebezpieczeństwo jakie Popper upatruje w religii (zwłaszcza katolickiej) tkwi w przekonaniu jej wyznawców o posiadaniu prawdy i w jej autorytatywnym głoszeniu.⁵⁰ Stąd Popper w tym miejscu proponuje inną teorię poznania, z innymi wnioskami. Popperowska epistemologia po prostu nie dopuszcza takiej sytuacji, w której ktoś mógłby wygłosić jakieś prawdziwe twierdzenie w sposób uzasadniony. Tak jak w Popperowskiej koncepcji nauki, twierdzenie może mieć status jedynie hipotetyczny, a więc być tylko tymczasowo potwierdzone⁵¹, a mówiąc jeszcze ściślej, jest ono jak dopóty niesfalsyfikowane; tak na płaszczyźnie relacji społecznych są podejrzani wszyscy zgłaszający pretensje do tego, że są upoważnieni do nauczania prawdy.⁵²

Poza tym przekonanie o poznaniu prawdy prowadzi do niebezpiecznej sytuacji utożsamiania się wyznawców z tym, w co wierzą, a dalej do ich zaangażowania w tę prawdę, w którą – jak sądzą – posiadli. Popper widzi w tym podstawowe źródło fanatyzmu⁵³ i w konsekwencji przemocy. Dla Poppera zresztą historia świata przedstawia się przede wszystkim jako

⁴⁸ K.R. Popper, *Open Society and its enemies*, vol. I, dz. cyt., s. 201.

⁴⁹ To właśnie Marksa Popper zalicza do bojowników o otwarte społeczeństwo. Zob. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 118. A dalej napisze: „wiarą Marksa była w najgłębszych podstawach wiarą w społeczeństwo otwarte.” Tamże, s. 211, a potem czytamy: „wczesny marksizm ze swym rygoryzmem etycznym, ze swym naciskiem na czyny, a nie tylko na słowa, był może najbardziej doniosłą ideą reformatorską naszych czasów.” Tamże s. 212. I w końcu: „Tajemnica wpływu Marksa leży w jego radykalizmie moralnym; fakt ten sam przez się podnosi na duchu. Ów radykalizm moralny jest wciąż żywy. Naszym zadaniem jest podtrzymać jego żywotność i nie dopuścić by poszedł drogą, na jaką go kieruje marksistowski radykalizm polityczny. Marksizm ‘naukowy’ jest martwy. Marksowskie poczucie społecznej odpowiedzialności i umiłowanie wolności musi przetrwać.” Tamże s. 223.

⁵⁰ Por. K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, dz. cyt., s. 375.

⁵¹ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, dz. cyt., s. 202.

⁵² K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, dz. cyt., s. 375.

⁵³ K.R. Popper, *Samowyzwolenie przez wiedzę*, w: tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 174-175.

dzieje nietolerancji i szaleństwa wynikającego z religii⁵⁴ albo (co na to samo wychodzi) jako dzieje walki społeczeństwa otwartego z zamkniętym.⁵⁵

Jak uleczyć świat z takiej religii? Potrzeba – zdaniem Poppera – wyzwolić człowieka od „antyracjonalistycznych”⁵⁶ zaangażowań biorących się z „duchowej przemocy fałszywych idei.”⁵⁷ To wyzwolenie możliwe jest znów i jedynie w ramach społeczeństwa otwartego⁵⁸, gdzie obowiązuje krytyczne przeciwstawienie się nawet swoim własnym poglądom⁵⁹ i przyjmowanie wszystkiego jedynie na próbę.⁶⁰ Bo przecież nikt nie zna prawdy i ostatecznie nikt nie ma racji. Ten ostatni wniosek – będący główną teoriopoznawczą tezą życia społeczeństwa otwartego – Popper wyprowadza ze swojej tzw. „antyaurytarytarnej” koncepcji nauki. Takie stanowisko epistemologiczne określa on mianem „nowego sposobu poznawania”⁶¹ albo „krytyczną teorią poznania”⁶², krytycznym racjonalizmem czy po prostu fallibilizmem.⁶³ Zaś w języku filozofii klasycznej znane jest jako sceptycyzm teoriopoznawczy. Sam Popper nie ma nic przeciwko temu staremu określeniu, choć dodaje, że jest to jednak „pełen nadziei sceptycyzm.”⁶⁴ Co więcej to takie podejście być może będzie „mogło zastąpić aurytarną religię”⁶⁵ po jej upadku. Popper bowiem ubolewa, że myśl europejska wciąż jeszcze jest aurytarna i teistyczna.⁶⁶

Popper proponuje więc „nową ewangelię”, do której szerzenia zachęca bardziej oświeconych intelektualistów.⁶⁷ Nowa religia jest związana z wiarą w człowieka i możliwość biologicznego przedłużenia jego życia⁶⁸, jest „wiarą

⁵⁴ K.R. Popper, *Nauka: Problemy, cele, odpowiedzialność*, w: tenże, *Mit schematu pojęciowego*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁵ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 291.

⁵⁶ K.R. Popper, *Epistemologia a uprzemysłowienie*, s. 213.

⁵⁷ K.R. Popper, *Samowyzwolenie przez wiedzę*, dz. cyt., s. 175.

⁵⁸ K.R. Popper, *Selbstbefreiung durch das Wissen*, K.R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren*, München, Zürich 1994, s. 163

⁵⁹ K.R. Popper, *Samowyzwolenie przez wiedzę*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁰ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 402.

⁶¹ Tamże, s. 394.

⁶² Tamże s. 392.

⁶³ K.R. Popper, *O wiedzy i niewiedzy*, w: tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, dz. cyt., s. 51

⁶⁴ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 140.

⁶⁵ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 394.

⁶⁶ K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, dz. cyt., s. 346.

⁶⁷ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 394.

⁶⁸ „Moja religia jest nauką o pięknie świata, o wolności i stwórczej cudownej mocy ludzi. O tym, co straszy, co przynosi cierpienie, co jest zwątpieniem, to wszystko można

w rozum czy racjonalizm.⁶⁹ Występują w niej męczennicy⁷⁰, pojawia się też prawowierność i herezja.⁷¹ Do tej pierwszej zaliczają się zwolennicy poglądu: nikt nie ma racji, a do drugiej „fanatycy” czyli identyfikujący się ze swoimi poglądami.⁷² Dziewiętnastowieczny konflikt między wiarą a nauką – zdaniem Poppera – jest już nieaktualny.⁷³ Spór bowiem dzisiaj zachodzi między dwoma rodzajami wiary: między wiarą religijną a wiarą w racjonalizm.⁷⁴ Przy czym, i w tym mają się obie religie upodabniać, wiara w racjonalizm jest też u swych źródeł „irracjonalną wiarą w rozum.”⁷⁵ Co jednak ma różnić oba wyznania? Otóż wiara w rozum ma być jednocześnie wiarą w konkretne ludzkie jednostki oraz wiarą uznającą „jedność ludzkości.”⁷⁶ Zaś wiara religijna zostaje zdefiniowana: po pierwsze jako akt wiary w mistyczne władze człowieka mające go z kolei łączyć z kolektywem; po drugie jako konsekwencja owej wiary czyli postawa kierująca się uczuciem zamiast rozumem i dlatego dzieląca ludzi na przyjaciół i wrogów, panów i niewolników.⁷⁷ Swój wywód Popper kończy stwierdzeniem, że starał się w tej kwestii pokazać wybór jaki czeka każdego z nas. Dodajmy, że sam takiego wyboru dokonał w dość wczesnej młodości, odrzucając wyznanie luterańskie.⁷⁸ Krytycy filozofii nauki stanowisko metodologiczne Poppera określają mianem „laickiego fideizmu pozareligijnego”⁷⁹, a jego samego ogłaszają „świeckim papieżem.”⁸⁰ Wydaje się, że wyrażona została tu także, być może w sposób niezamierzony, nie tylko reformatorska,

wspomagać. O tym rozmaitym dobru i złu, które się wydarzył w historii ludzkości i jeszcze się wydarzy. I o tej radosnej nowinie, że możemy przedłużyć trwanie życia ludzkiego, a zwłaszcza kobiet i dzieci, które miały najcięższe życie.” /podkr. J.J./ K.R. Popper, *Die Erkenntnistheorie und das Problem des Friedens*, w: tenże, *Alles Leben ist problemlos*, dz. cyt., s. 123.

⁶⁹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 270.

⁷⁰ K.R. Popper, *Epistemologia a uprzemysłowienie*, dz. cyt., s. 211.

⁷¹ K.R. Popper, *Tolerancja i intelektualna odpowiedzialność*, w: tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata*, dz. cyt., s. 223.

⁷² K.R. Popper, *Samowyzwolenie przez wiedzę*, dz. cyt., s. 174-175.

⁷³ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 371.

⁷⁴ Tamże, s. 243.

⁷⁵ Tamże, s. 231.

⁷⁶ Tamże, s. 259.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ J. Horgan, *Koniec nauki czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, tłum. M. Tempczyk, Warszawa 1999, s. 54.

⁷⁹ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 178.

⁸⁰ H. Veatch, *A Neglected Avenue in Contemporary Religious Apologetics*, „Religious Studies”, 13(1977), s. 31. Por. D. Germino, *Karl Popper's Open Society*, „The Political Science Reviewer”, VIII(1978), s. 21.

ale iście soteriologiczna misja Poppera. On sam o sobie – cytując A. Durera – nie wahał się napisać pod koniec życia: „Radość przynosi mi poczucie, że byłem bramą, poprzez którą prawda wyszła na światło.”⁸¹

4. Chrześcijaństwo zamknięte

Popper w swojej krytyce zwraca przede wszystkim przeciw chrześcijaństwu. I tutaj wskazuje na podobnie dychotomiczny podział jak w krytyce społecznej /społeczeństwo zamknięte – społeczeństwo otwarte/. Z jednej strony wyróżnia on „chrześcijaństwo plemienne”⁸² a z drugiej: „chrześcijaństwo występujące w ustrojach demokratycznych.”⁸³ Jak Popper charakteryzuje chrześcijaństwo plemienne? To chrześcijaństwo „średnio-wiecznego mistycyzmu”⁸⁴, jest ono wyrazem tęsknoty za utraconą wspólnotą i za ochroną jaki daje poczucie przynależności do plemienia. Dalej to chrześcijaństwo, które jest skłonne do irracjonalizmu⁸⁵, zdejmujące odpowiedzialność „tworząc mity”⁸⁶ i nie spełniające swego obowiązku wobec bliźnich⁸⁷. To rodzaj mistycyzmu, któremu „marzy się kolektyw, związek wybranych, ponieważ nie mają odwagi stawić czoła twardym, konkretnym zadaniom jakim muszą sprostać ci, dla których każda jednostka jest celem samym w sobie.”⁸⁸ To chrześcijaństwo odmawiające dźwigania krzyża ludzkiego istnienia⁸⁹, jest ono „zapatrzone w zaświaty” zamiast na drodze praktycznej pomocy tym, którzy jej potrzebują, dowodzić swojej wiary.⁹⁰

Jako kontrprzykład dla takiego chrześcijaństwa podana zostaje społeczna myśl Marksa.⁹¹ To jemu – zdaniem Poppera – chrześcijaństwo zawdzięcza, tyle samo, co Lutrowi. To nikt inny jak właśnie Marks miał wprowadzić chrześcijaństwo na drogę, po której dzisiaj kroczy.⁹² A poza tym to

⁸¹ K.R. Popper, *Świat skłonności*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1993, s. 62.

⁸² K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, dz. cyt., s. 254-255.

⁸³ Tamże, t. I, s. 87.

⁸⁴ Tamże, t. II, s. 253.

⁸⁵ Tamże, s. 241.

⁸⁶ Tamże, s. 254.

⁸⁷ Tamże, s. 253.

⁸⁸ Tamże, s. 259.

⁸⁹ Tamże, s. 255.

⁹⁰ Tamże, s. 287.

⁹¹ „że stały wzrost wydajności jest jedyną rozsądną nadzieją na humanizację pracy i dalsze skracanie dnia roboczego.” Tamże, s. 254.

⁹² Tamże, s. 212.

Marks przez swój „kult dla świata ducha” zbliżał się do chrześcijańskiej doktryny o duchowo-materialnym złożeniu człowieka.⁹³

Popper odsłania też „ukryte” źródła powstania chrześcijaństwa. Do tego bowiem miał się przyczynić ruch zwany przez Poppera „Wielkim Pokoleniem”⁹⁴ (Perykles, Sokrates, Demokryt) oraz ruch cyników.⁹⁵ Chrześcijaństwo przynajmniej po części miało być protestem przeciw „judejskiemu platonizmowi”⁹⁶, „judejskiemu trybalizmowi”⁹⁷, w końcu „przeciw plemiennemu zamknięciu, które wyraża się na przykład w doktrynie narodu wybranego, to znaczy w interpretacji bóstwa jako boga plemiennego.”⁹⁸ Co zaś do dalszej historii chrześcijaństwa to od roku 529 rozpoczęły się prześladowanie heretyków i filozofów. To wtedy zaczęły się wieki ciemności a „Kościół towarzyszył odrażdżaniu się platońsko-arystotelesowskiego totalitaryzmu, który osiągnął kulminację w czasach Inkwizycji.”⁹⁹ Popper po pięćdziesięciu latach od napisania *Spoleczeństwa otwartego* miał równie negatywną opinię także, co do współczesnego Kościoła katolickiego.¹⁰⁰

5. Chrześcijaństwo otwarte

Popper przeciwstawia chrześcijaństwo plemiennemu nowe, mające znamiona obowiązujące w społeczeństwie otwartym. Ma być to religia

⁹³ Tamże s. 111.

⁹⁴ Tamże, s. 30.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 32.

¹⁰⁰ Profesor Adam Chmielewski pyta (29 lipiec 1994) Poppera (był to prawdopodobnie ostatni wywiad jaki Popper udzielił przed śmiercią – 17 wrzesień 1994): „W jaki sposób postrzega pan Profesor rolę Kościoła w życiu współczesnych państw?” Popper odpowiada: „Postawił Pan ogromnie ważne pytanie, Kościoły na świecie od bardzo dawna angażują się w politykę, a za mało zajmują się pomocą duchową ludziom jej potrzebującym. Polska jest krajem niemal zupełnie rzymskokatolickim. Uważam, że Kościół katolicki popełnił wiele błędów. bardzo wiele poważnych błędów. Wielką pomyłką popełniono w 1890 roku, gdy papieża uznano za nieomylnego. Zmianę tę wprowadzono bardzo późno i dokonano jej wbrew tradycji, historii i przeciwko zdrowemu rozsądkowi. Kolejne sprawy to postawa Kościoła katolickiego wobec kontroli urodzin, planowania rodziny. Postawa Kościoła katolickiego pod tym względem jest niebezpieczna i nieodpowiedzialna.” A. Chmielewski, *Przyszłość jest otwarta. Rozmowa z Sir Karlem Popperem*, w: A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, dz. cyt., s. 245.

podkreślająca doniosłość sumienia¹⁰¹ i wolność osobistą.¹⁰² Popper nazywa nawet tę odmianę chrześcijaństwa „rewolucyjną religią jednostkowego sumienia i ludzkości.”¹⁰³ Tu głos osobistego sumienia przeciwstawia się zewnętrznym prawom i formalnemu posłuszeństwu wobec nich.¹⁰⁴ Na potwierdzenie słuszności swojej charakterystyki Popper przytacza słowa samego Chrystusa, który miał się „modlić się przeciw wszelkiemu tabuizmowi”¹⁰⁵: „Słyszeliście, że powiedziano prorokom ... A ja wam powiadam.”¹⁰⁶

Tak więc chrześcijaństwo nieplemienne to religia głosząca konieczność doktryny autonomii etyki głoszącej za Kantem, że „jedynym autorytetem”¹⁰⁷ w dziedzinie moralności jest indywidualne sumienie. Niemniej to sam Popper wyznacza fundamentalne zasady etyczne, a są nimi nieodwołalnie i na zawsze: równość, wolność, tolerancja.¹⁰⁸ Tak mają wyglądać tzw. „odwieczne idee” zaprzepaszczone przez „średniowieczny autorytaryzm”¹⁰⁹, ale odkryte na powrót właśnie dla chrześcijaństwa przez Francuską Rewolucję.¹¹⁰

Jakie miejsce w dozwolonej przez Poppera religii zajmuje Bóg? Popper jakby pomija tę kwestię, właściwie na temat istnienia Boga nie wprost nie mówi.¹¹¹ Twierdzi jedynie, że jest zasługą Reformacji, która podkreślała ważkość sumienia jednostki, że doprowadziła w ten sposób

¹⁰¹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, s. 292.

¹⁰² Tamże, t. I, s. 87.

¹⁰³ Tamże t. II, s. 315.

¹⁰⁴ Tamże t. I, s. 87.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże. Problem w tym, że Jezus nie mówi w tym miejscu o przeciwstawieniu sumienia prawu, nie odrzuca prawa na mocy swojej decyzji, co więcej wymagania prawa zwiększa przez wskazanie nie tylko na ludzkie czyny, ale i wewnątrz człowieka. Por. Ewangelia według św. Mateusza 5, 17-48.

¹⁰⁷ K.R. Popper, *Immanuel. Kant: filozof Oświecenia*, w: tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata*, s. 159.

¹⁰⁸ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, dz. cyt., s. 88.

¹⁰⁹ Tamże, t. II, s. 38.

¹¹⁰ Tamże, s. 39.

¹¹¹ Chociaż S.L. Jaki pisze: „Jeszcze bardziej docieklive pytania nasuwają się nam na temat Popperowskiego, na w pół prywatnego twierdzenia, że udało mu się w sposób ostateczny wykazać, że niemożliwe są racjonalne dowody na istnienie Boga. Jego postanowienie, by zatrzymać ten dowód dla siebie po to, by nie uszczęśliwić tak wielu wierzących (poinformował mnie o tym osobiście asystent dr. Poppera), można przyjąć za logiczne jedynie dopóty, dopóki Popper nie wyjawy w jakim stopniu na filozofię falsyfikacji mógł wpłynąć jego ateizm.” S. L. Jaki, *Zbawca nauki*, tłum. D. Ściepuro, Poznań 1994, s. 109-110.

do zdetronizowania Boga jako odpowiedzialnego za rządy nad ludzkim światem i odtąd Bóg może rządzić jedynie poprzez serca.¹¹² Oświecenie zarazem przyniosło coś, co Popper nazywa „manifestem samowyzwolenia”¹¹³ człowieka. Główną tezę tego manifestu oddaje zdanie: „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie.”¹¹⁴

Być może w pytaniu o Boga należy zastosować Popperowską Kantowską doktrynę autonomii. Popper chyba nie tylko referuje, ale utożsamia się z myślą Kanta i tak czytamy¹¹⁵: „Brzmi to wprawdzie podejrzenie, ale nie ma nic zdrożnego w tym, gdy powiemy: że każdy człowiek stwarza sobie Boga, ba, zgodnie z moralnymi pojęciami ... nawet musi stworzyć sobie takiego Boga, aby w nim czcić tego Boga, który go stworzył.”¹¹⁶ Dlaczego? Tłumaczy nam dalej Popper, bo gdyby nawet sam Bóg objawił się to przecież każdy z nas musi osądzić czy zgadza się wierzyć w Niego.¹¹⁷ Objawienie ma być, według zasad autonomii etyki, osądzone przez człowieka, przez pryzmat jego moralnego prawa.¹¹⁸

Zakończenie

Popperowska krytyka religii wyraźnie korzysta z argumentacji marksistowskiej. Popper upatruje źródła wierzeń religijnych w czynnikach społecznych i psychicznych. Wierzenia religijne, odwoływanie się do ponadnaturalnej siły (do autorytetu Boga) miały z jednej strony pomagać przezwyciężać strach pojawiający się przy zmieniających się wciąż warunkach życia społecznego; z drugiej strony zaś stanowiły – zdaniem Poppera – uzasadnienie czy potwierdzenie potrzeby władzy. Dlatego właśnie w odrzuceniu wiary w siłę nadprzyrodzoną i przyznaniu społeczeństwu jedynie doczesnych celów upatruje on podstawowe kryterium przechodzenia od społeczeństwa zamkniętego do otwartego. Jeśli chodzi o czynniki psychiczne, to Popper za przykładem niektórych psychoanalityków twierdzi, że źró-

¹¹² K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, dz. cyt., s. 375.

¹¹³ K.R. Popper, *Epistemologia a uprzemysłowienie*, dz. cyt., s. 223.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ K.R. Popper, *Immanuel. Kant: filozof Oświecenia*, dz. cyt., s. 158-159.

¹¹⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przyp. do rozdz.4, cz. II, 1, wyd. II, 1794 (wyd. polskie: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 205. przypis).

¹¹⁷ K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, dz. cyt., s. 26.

¹¹⁸ K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego*, s. 279.

dłem wiary religijnej jest niedojrzała osobowość. Człowiek o niedojrzałej psychice nie chce ponosić odpowiedzialności za swoje czyny, a szukając bezpieczeństwa odczuwa /jak dziecko/ potrzebę ojca. Jako antidotum Popper wskazuje na świecką drogę zbawienia człowieka. Tą drogą ma być życie w społeczeństwie otwartym, gdzie nie ma żadnych autorytetów epistemicznych (nikt nie zna prawdy) jak i deontycznych (nikt nikomu nie jest posłuszny). To w ramach takiego społeczeństwa ma się dokonywać uwolnienie od niedojrzałych potrzeb psychicznych. Dzieje się to za cenę cierpienia, które w zaproponowanej soteriologii ma być ceną człowieczeństwa. Popperowską wizję społeczeństwa krytycy określają mianem świeckiego liberalizmu¹¹⁹ albo socjalizmu liberalnego.¹²⁰

Główne zagrożenie jakie widzi Popper w religii to jej autorytaryzm, a więc pewność głoszonych tez, co powoduje, że jej wyznawcy identyfikują się z nimi i w ich imię angażują. Zaangażowanie okazuje się być najbardziej niebezpieczną konsekwencją religii, gdyż ma prowadzić do fanatyzmu i przemocy. Dlatego społeczeństwo otwarte ma być tak pomyślane, aby nikt nie głosił niczego na pewno, a wtedy nikt nie będzie się w nic angażował. Zachowanie krytycznego dystansu wobec własnych przekonań najlepiej służy tolerancji i pokojowi. Tak ma wyglądać postawa krytycznego racjonalizmu, która ma zastąpić autorytarną religię. Co więcej jak się okazuje krytyczny racjonalizm opierający się na irracjonalnej wierze w rozum, ma być także rodzajem wiary porównywalnej z wiarą religijną. Ta ostatnia wypada tutaj niekorzystnie, bo zmierza – zdaniem Poppera – do nierówności, podziałów wśród ludzi, a ostatecznie do utwierdzenia władzy jednych nad drugimi. Zaś religia krytycznego racjonalizmu wręcz przeciwnie, zmierza bowiem do jedności między ludźmi. Jest to jedność bardzo wątpliwa, a ugruntowana na tym, że wszyscy są równi w nieusuwalnie omylnym poznaniu, stąd nikt już niczego całym sobą nie broni.

¹¹⁹ Por. D. Germino, *Karl Popper's Open Society*, art. cyt., s. 59.

¹²⁰ Kiereś tak charakteryzuje socjalizm liberalny: „Opowiada się za ewolucją struktury społecznej, czyli stopniową i demokratyczną (opartą na woli większości parlamentarnej) zmianą mentalności człowieka. Ta różnica w stosunku do komunizmu wyraża się w reinterpretacji hasła, które od Rewolucji Francuskiej pilotuje socjalizmowi: ‘Wolność – Równość – Braterstwo’ na ‘Wolność – Pluralizm – Tolerancja’. (...) Soc-liberalizm skupia swe wysiłki na organizacji produkcji i konsumpcji w oparciu o postęp techniczny i technologię oraz dąży usilnie do zbudowania struktury ponadnarodowej, czyli internacjonalistycznej. Zazdrośnie strzeże swego depozytu duchowego-relatywizmu, stosując cenzurę opartą o tzw. political correctness (liczy się tylko ten, kto akceptuje relatywizm).” H. Kiereś, *Socjalizm czy personalizm? Ku kryteriom oceny programów edukacyjnych*, w: tenże, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s.64.

Tak jak Popperowska krytyka społeczna tropi przejawy wszelkiego rodzaju plemienności, tak krytyka religii obnaża słabości religii naturalnej opartej w głównej mierze na strachu przed bóstwem, którego ewentualny gniew łądzi się składanymi ofiarami. I choć trudno nie przyznać słuszności Popperowi w jego krytyce religii naturalnej, podobnie tak jak w jego analizie zachowań plemiennych, to jednak zabiegi jakie on stosuje są poważnie upraszczające, stosujące dychotomiczny, mający być wyczerpującym, podział: społeczeństwo zamknięte – społeczeństwo otwarte, a z drugiej strony: religia naturalna – religia krytycznego racjonalizmu. Krytyka ta nie trafia tam gdzie, chciałaby też trafić, a więc w religię chrześcijańską /objawioną/. Wskazywanie na niebezpieczeństwo wykorzystywania religii dla celów tylko politycznych, choć nie pozbawione racji, pomija aspekt absolutnej nowości objawienia chrześcijańskiego jakim jest relacja miłości między wcielonym Bogiem – Chrystusem a człowiekiem podnoszonym za sprawą łaski do uczestnictwa w boskiej naturze.

Konsekwentnie Popper odrzuca zarówno społeczeństwo zamknięte jak i chrześcijaństwo, a to dozwolone tzw. chrześcijaństwo otwarte jest tak modelowane (redukcja religii do samych zasad etycznych: wolność, równość, tolerancja), że odpowiada standardom „religii krytycznego racjonalizmu”. Z tym zastrzeżeniem, że jak krytykowana religia naturalna wskazywała na lepiej lub gorzej pojęte bóstwo, to już w religii Popperowskiej odniesienia do Boga nie ma. I w tym tkwi „niewidzialne ostrze” krytyki Popperowskiej. Zmierza ona, w sposób niewprost, do usunięcia Boga, zarówno z życia jednostkowego jak i społecznego. Skoro wierzyć należy tak, aby jednocześnie nie przyjmować za prawdę w to, w co się wierzy; a Bóg pomaga tym, którzy sami sobie pomagają, to ostatecznie należy żyć tak, jakby Go nie było. Wówczas nie trzeba zajmować się uzasadnianiem nieistnienia Boga, wystarczy postulować taką praktykę życia, aby przynajmniej tam Go nie było.

Summary

In his criticism of religion Popper reaches for marxist and psychoanalytic – based argumentation.

According to Popper religion is, on the one hand, the effect of social relations (closed society), and – on the other – the sign of the immaturity of the human psyche, seeking authorities' support in its escape from responsibility.

Popper's concept of an open society is an offer of a secular way of salvation. "An open society" is a society devoid of authorities, either epistemological or deontical. A human living in such a social structure experiences freedom from psychic immaturity.

Popper also proposes a new religion of "critical rationalism". It is a faith in human reason, its goals being peace, tolerance and unity among men. In order to accomplish this goal, Popper's religion is based on the primary assumption of his epistemology, derived from his theory of science – that nobody is right, because it is impossible to prove the truthfulness of any statement.

Popper's criticism of religion does not consider the existence or non-existence of God. Popper's analyses are only of sociological and psychological character, not metaphysical. Their effect is the postulate of a mode of life both individual and social, as if there were no God.

Ks. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
GDAŃSK-WARSZAWA

Zagadnienie „stanu pośredniego” w ujęciu filozoficznym

Wstęp

Fustel de Coulanges wyraził przypuszczenie, że „być może na widok śmierci w człowieku po raz pierwszy zrodziła się myśl o świecie nadprzyrodzonym i nadzieja na coś więcej niż to, co widzi. Śmierć była pierwszą tajemnicą; otworzyła człowiekowi drogę do innych tajemnic.”¹ Jedną z owych tajemnic jest bez wątpienia dalszy los człowieka po śmierci. Wśród eschatologicznych sformułowań dotyczących ostatecznego losu człowieka można znaleźć twierdzenie o tzw. „stanie pośrednim”, który – jak sama nazwa wskazuje – oznacza, że pełna realizacja nagrody (niebo) lub kary (piekło) nastąpi dopiero po powszechnym zmartwychwstaniu i sądzie.²

Zagadnienie „stanu pośredniego” jest w pierwszym rzędzie zagadnieniem natury teologicznej (eschatologicznej).³ Można jednak wskazać powody, dla których wchodzi ono również w zakres rozważań filozoficznych. Przede wszystkim należy zauważyć, iż nauka o stanie pośrednim nie ma charakteru orzeczenia dogmatycznego.⁴ Wielu teologów twierdzi na-

¹ Cyt. za: R. Debray, *Narodziny przez śmierć*, tłum. z fr. M. Ochab, w: *Wymiary śmierci*, wybór tekstów i słowo wstępne S. Rosiek, Gdańsk 2002, s. 250.

² Zob. L. F. Ladaria, *Kres człowieka i kres czasów*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Seusboüé, tłum. z fr. P. Rak, Kraków 2001, s. 355-410.

³ Eschatologia – dział teologii traktujący o końcu człowieka i świata oraz o tzw. rzeczach ostatecznych (czyściec, niebo, piekło, sąd ostateczny i in.). Zob. *Eschatologia*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1105-1119.

⁴ Zob. jednak: Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki*

wet, iż nie jest ona w jakikolwiek sposób wiążącą nauką Kościoła.⁵ Wydaje się zatem, że to, co teologia nazywa „stanem pośrednim”, można by wyrazić w innych kategoriach bez narażenia się na zarzut zakwestionowania prawd wiary. Innym uzasadnieniem podjęcia filozoficznej refleksji nad omawianym zagadnieniem jest jego ścisłe powiązanie z określonymi założeniami antropologicznymi, dotyczącymi duchowo-cielesnej natury człowieka. W zależności od przyjętej wizji antropologicznej kształtują się też poglądy zwolenników i przeciwników nauki o stanie pośrednim.

1. Określenie „stanu pośredniego” – zarysowanie problemu

Przez „stan pośredni” należy rozumieć „sposób istnienia człowieka od momentu jego śmierci do zmartwychwstania w Dniu Ostatecznym, wraz z towarzyszącymi mu wydarzeniami eschatologicznymi.”⁶ W tradycji chrześcijańskiej stan ten jest odnoszony wyłącznie do duszy oddzielonej od ciała w momencie śmierci człowieka. Można więc zagadnienie „stanu pośredniego” sprowadzić do problemu relacji dusza – ciało po śmierci człowieka. Próba scharakteryzowania ich wzajemnego stosunku wymaga z kolei określenia struktury bytu ludzkiego.

We współczesnej chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i teologicznej dualistyczne rozumienie człowieka i jego śmierci jest zastępowane przez koncepcję cielesno-duchowej jedności bytu ludzkiego.⁷ Ciało ujmuje się jako miejsce i środowisko pojawienia się ducha. Wynika z tego, że ani na

Wiary 1966-1994, tłum. z łac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 129-132; Kongregacja Nauki Wiary, *Tłumaczenie artykułu „Carnis resurrectionem” w Symbolu Apostolskim*, w: tamże, s. 210-211. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, tłum. z łac. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303-340.

⁵ K. Rahner uważa, że „nie jest pewne, że nauka o stanie pośrednim jest czymś więcej niż tylko pewnym modelem myślenia. (...) koncepcję stanu pośredniego należy uważać tylko za pewien etap w historii teologii. Stanowi ona próbę zharmonizowania zbiorowego aspektu eschatologicznego dopełnienia z indywidualnym.” (cyt. za J. Finckenzeller, *Eschatologia*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2000, s. 120-121).

⁶ Tamże, s. 95.

⁷ „Zamiast mówić o duszy jako o substancji, co nie jest wolne od podejrzeń w stosunku do ciała, dłaczego nie mówić o duchu, który czyni z ciała swój sposób wyrażania się, wiążąc je ze swą mocą?” (G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, tłum. z fr. M. M. Krzeptowska, Kraków 2000, s. 21).

etapie życia, ani w momencie śmierci nie traktuje się ciała ludzkiego jako elementu drugorzędowego i wtórnego. W ten sposób śmierć nie jest „wyzwoleniem” duszy, gdyż ciało w pełni składa się na naszą ludzką tożsamość również w momencie śmierci, która kładzie kres jego biologicznej strukturze.⁸ Przez takie ujęcie natury człowieka nie niweluje się różnicy między duszą a ciałem, a jedynie przedstawia się inaczej ich stosunek do siebie. Pozostaje jednak nadal nierozstrzygnięta kwestia ich rozdzielenia w chwili śmierci.

Dotychczasowe interpretacje zjawiska śmierci zaproponowane przez filozofów chrześcijańskich⁹, choć wzbogacone przez ujęcia fenomenologiczne i egzystencjalne¹⁰, cechuje niezmiennie podstawowe założenie, że śmierć człowieka jest jakimś rozłączeniem duszy od ciała.¹¹ Z kolei takie postawienie zagadnienia implikuje cały szereg trudnych do rozwiązania problemów na terenie filozofii i teologii, dotyczących m.in. stanu człowieka (a w szczególności duszy ludzkiej) po śmierci. Nieprzewyciężony w pełni dualizm w ujmowaniu natury ludzkiej prowadzi w ten sposób do nowych trudności myślowych we współcześnie podejmowanych próbach adekwatnego rozwiązania zagadnienia istoty śmierci człowieka. Jedną ze wspomnianych trudno-

⁸ Por. W. Pannenber, *Kim jest człowiek?*, tłum. z niem. E. Zwolski i D. Szumska, Paryż 1978, s. 53-65; M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. z fr. A. Kuryś, Kraków 2001, s. 69-84.

⁹ Odnoszę się w tym miejscu jedynie do myśli filozoficznej Zachodu, pomijając współczesnych twórców filozofii chrześcijańskiej np. w Rosji. Na Wschodzie brak jest wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy filozofią a teologią. Filozofia jest tam traktowana jako nieodłączna od kultu i modlitwy, a wyznanie wiary uzasadniane jest na sposób filozoficzny zgodnie z maksymą: „philosophare nihil aliud est quam Deum amare – filozofować to nic innego, niż kochać Boga”. Zob. M. Bierdajew, *Świat poznania filozoficznego*, tłum. z ros. J. Pawlak, Toruń 1994; M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. z ros. H. Paprocki, Kęty 2000; J. M. Edie, J. P. Scanlan, M. B. Zeldin, G. K. Kline, *Russian Philosophy*, t. 3, Chicago 1965; T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. z fr. J. Dębska, Warszawa 2000.

¹⁰ Zob. przykładowo: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć dalsze życie*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, Warszawa 1994; J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „Znak”, (1968)4, s. 422-441; A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992; Tenże, *Śmierć widziana w perspektywie filozoficznej*, w: *Zjawisko śmierci w naukach przyrodniczych i religii*, red. A. Wójtowicz, Poznań 1999, s.29-39; M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, dz. cyt.

¹¹ Zob. S. Kowalczyk, *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*, „Ateneum Kapłańskie”, (1980)428, s. 367-381; R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, s. 69-74; L. Fanzaga, *Spojrzenie w wieczność. Śmierć. Śąd. Piekło. Niebo*, tłum. z wł. J. Podmokły, Kraków 2002, s. 35-53.

ści jest traktowanie duszy jako jedynej formy ciała i jednocześnie przyznawanie zwłokom, pozostającym po rozłączeniu ciała i duszy, nowej (względnie nowych) form. Inna trudność pojawia się w związku z twierdzeniem, że dusza ludzka pozostaje po rozdzieleniu jako coś z człowieka, a nie jako pełna ludzka osoba. Aby mogła dalej trwać w tym stanie, Bóg musiałby zastąpić cudownie jej funkcje cielesne. Konsekwencją ujęcia momentu śmierci człowieka jako chwili oddzielenia duszy od ciała jest więc pytanie o sposób dalszego istnienia człowieka. Jeżeli dusza jest formą ciała, to jaką formę mają rozkładające się zwłoki ludzkie? Jak dusza pozbawiona własnego ciała może być rzeczywiście szczęśliwa lub nieszczęśliwa, skoro brak jej czegoś dla niej istotnego? W którym momencie następuje zmartwychwstanie człowieka i jaką tożsamość posiada jego ciało po zmartwychwstaniu?

Naukę o stanie pośrednim należy więc zaliczyć do kontrowersyjnych zagadnień eschatologii. Głównym tego powodem jest to, że obraz duszy pozbawionej ciała nastęrcza trudności współczesnemu człowiekowi, uformowanemu w duchu nauk przyrodniczych (empirycznych). Ponadto w koncepcji stanu pośredniego zakłada się upływ pewnego „czasu”, który zazwyczaj pojmujemy jako czas historyczny, empiryczny, związany z następującymi po sobie zmianami. Pojawia się zatem problem pogodzenia trwania czasowego z trwaniem wiecznym (lub raczej do-wiecznym).¹²

Tradycja Kościoła katolickiego łączy naukę o stanie pośrednim z pojęciem czyśćca. Przyjęcie „stanu pośredniego” pozostawia różne możliwości oczyszczenia na tamtym świecie. Jednak okazuje się, że nie jest to połączenie wzajemnie uwarunkowane. Odrzucenie czyśćca przez Reformatorów nie skłoniło ich do jednoczesnego zanegowania stanu pośredniego.¹³ Z kolei zrezygnowanie z nauczania o „stanie pośrednim” nie musi wykluczać akceptowania nauki o duchowym oczyszczeniu człowieka po śmierci, choć zapewne wymaga zmian w interpretacji nauki o czyśćcu.

¹² Zob. J. Zaremba, *Eschatologia. Bóg doprowadzający wszystko do pełnej doskonałości w Chrystusie*, Gdańsk 1985, s. 68-70; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. T. Węclawski, Warszawa 2000, s. 106-108; K. Klósak, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1(1965)1, s. 117-118; T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, „Collectanea Theologica”, 26(1955)4, s. 708.

¹³ Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 110-115.

2. „Stan pośredni” w tradycji scholastycznej

Na gruncie filozofii greckiej pojęcie duszy, a co za tym idzie także rozumienie człowieka i jego śmierci, przeszły długą ewolucję¹⁴ – poczynając od Homera¹⁵, przez wierzenia orfickie¹⁶, aż do Platona¹⁷ i Arystotelesa.¹⁸ Gdy środowisko autorów myśli biblijnej spotkało się z duchowym światem hellenizmu, przejęty został i poddany modyfikacjom grecki obraz

¹⁴ Zob. E. Zwolski, *U progu greckiej myśli eschatologicznej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 11(1968)1, s. 44-57; J. Gajda-Krynicka, *Paradoks śmierci w filozofii starożytnej*, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 5, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2001, s. 9-24; M. Adamkiewicz, *Zagadnienie śmierci w bioetyce*, Warszawa 2002, s. 147-155; H. Sonnemans, *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, tłum. z niem. J. Świerkosz, „Communio”, 11(1991)1, s. 83-89.

¹⁵ Homer, *Odyseja*, tłum. z gr. J. Parandowski, Warszawa 1956; Tenże, *Iliada*, tłum. z gr. K. Jeżewska, Wrocław 1981. Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. z ang. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 91-114; J.-P. Vernant, *Śmierć grecka – śmierć o dwóch obliczach*, tłum. z fr. M. Sawiczewska-Lorkowska, w: *Wymiary śmierci*, dz. cyt., s. 275-281.

¹⁶ Według orfików natura ludzka posiada dwoistą postać, złożoną ze śmiertelnego pierwiastka dionizyjskiego (ciało i zmysły) oraz nieśmiertelnego pierwiastka tytanicznego (dusza). Zob. J. Gajda-Krynicka, *Śmierć i życie po śmierci w najdawniejszych greckich kultach misteryjnych*, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 6, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2002, s. 507-518. Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. z ang. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.

¹⁷ Według koncepcji Platona istotą człowiek stanowi sama dusza, która posługuje się ciałem i rządzi nim. Dla duchowej, nieśmiertelnej ze swej natury duszy przemijające ciało jest pewnego rodzaju „więzieniem”. Człowiek osiąga swój cel, tzn. dopełnienie i szczęśliwość, kiedy jego definitywnie wyswobodzona z więzów ciała dusza powraca do świata czystych idei, czyli świata boskiego. Śmierć, rozumiana jako oddzielenie duszy od ciała, wyzwala duszę człowieka i umożliwia prowadzenie odpowiadającego jej życia. Pozaświatowe życie duszy uwolnionej od ciała nie stanowi zwykłej kontynuacji życia ziemskiego. O nowym życiu duszy decyduje nie tylko sama śmierć, ale ponadto jeszcze sąd nad ziemskim życiem człowieka. U Platona śmierć jest niezbędnym rozwiązaniem konfliktu powstałego w wyniku poczucia obcości duszy względem ciała. Śmierć człowieka jawi się zatem jako wydarzenie pozytywne i, z racji wiecznego charakteru duszy, ze wszech miar pożądane. Zob. Platon, *Timajos*, tłum. z gr. P. Siwek, Warszawa 1986; Tenże, *Gorgiasz*, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 1999. Por. W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000, s. 38-46; S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 16-22.

¹⁸ Z kolei u Arystotelesa, dzięki stworzonej przez niego teorii hylemorfizmu, platoński obraz człowieka został rozwinięty w jednym z jego decydujących elementów. Dla Arystotelesa dusza jest formującą wewnętrzną zasadą bytowania i przemian, która z ciała

człowieka.¹⁹ Prawda o zmartwychwstaniu ciała – podstawowa dla kanonu wiary chrześcijańskiej²⁰ – wymusiła takie interpretacje doktryny platońskiej, które mogły zmieścić się w ramach teorii uznającej zasadniczą godność ciała i jedność złożonego bytu ludzkiego.²¹

czyni żywą ludzką rzeczywistość. Ponieważ, jako forma ciała, dusza staje się zasadą organiczną, jest ona, podobnie jak ciało, przemijająca. Nieśmiertelny jest jedynie rozum – nous („vous”), który jest „częścią” – w znaczeniu analogicznym do pojęcia części w potocznym rozumieniu – duszy. Zatem dusza, będąca tylko aktem ciała, ginie z chwilą, gdy niszczy całe ludzkie indywiduum, podczas gdy nous trwa nadal. Inaczej mówiąc, dusza ludzka po śmierci człowieka istnieje tylko jako nous i przestaje spełniać funkcje jako akt i forma ludzkiego ciała. Samej śmierci Arystoteles nie przyznawał uprzywilejowanego miejsca, gdyż uznawał ją za jedno spośród zjawisk mieszczących się w obrębie kategorii jednego z sześciu rodzajów ruchów. Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. z gr. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 33-147; Tenże, *O życiu i śmierci*, tłum. z gr. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, dz. cyt., s. 317-323. Por. W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, dz. cyt., s. 46-52; S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, dz. cyt., s. 53-80.

¹⁹ Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. z ang. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002; L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury antycznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 21(1974)4, s. 213-223; H.-I. Marrou, *Kościół w łonie kultury hellenistycznej i rzymskiej*, tłum. z fr. L. Bienkowski, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1971)1-10, s. 320-328. J. Ratzinger zauważa, iż spotkanie się biblijnych i greckich wyobrażeń na temat człowieka i jego śmierci spowodowało „zatarcie” ich pierwotnych intencji. Powstał natomiast wspólny pogląd, który należałoby usunąć, jeśli chce się dotrzeć do autentycznego rozumienia istoty śmierci ludzkiej przez naukę grecką i autorów biblijnych. Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 343-349. Zdaniem J. Ratzingera, pokutująca w nowszych traktatach teologicznych nauka o grecko-platońskim dualizmie między ciałem i duszą oraz związana z nim nauka o nieśmiertelności duszy jest fantazją teologów, nie mającą odpowiednika w rzeczywistości, gdyż w ówczesnej Grecji nie było powszechnie przyjętych przekonań w tym względzie. Zatem, zdaniem niemieckiego teologa, Kościół nie mógł zaczerpnąć obrazu pośmiertnych losów człowieka ze spuścizny antycznej. Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 137-138. Por. J. Bowker, *Sens śmierci*, tłum. z ang. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 57-119; B. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991; tenże, *Dojrzewanie zbawienia: nadzieja zmartwychwstania we wczesnym Kościele*, tłum. z ang. M. Wyrodek, „Communio”, 11(1991)1, s. 20-41; E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. z ang. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 111-142.

²⁰ „(...) autentycznie chrześcijańska nadzieja wyraża nie nieśmiertelność duszy, lecz zmartwychwstanie” (J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 116). Por. O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1969, s. 19nn.

²¹ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, dz. cyt., s. 22-51.

Biblijne ujęcie człowieka – ogólnie rzecz biorąc – charakteryzuje się trójczłonowym podziałem jego natury na ciało, duszę i ducha. Nie są to jednak części, z których składa się człowiek, lecz określenia wymiarów, w których urzeczywistnia się ludzkie życie.²² Fenomen śmierci człowieka dotyczy odpowiednio każdego z tych wymiarów, ale w inny sposób. Śmierć jest obecna jako fizyczny proces rozkładu, przenikający życie cielesne, a przejawiający się w chorobie i procesie umierania. Śmierć jest obecna w życiu ludzkim jako nicość niespełnionej egzystencji, która staje się jedynie cieniem prawdziwego życia. I wreszcie ze śmiercią spotyka się człowiek w ryzyku bezwarunkowej miłości, wyrzekającej się siebie dla drugich.²³ Biblijne ujęcie człowieka wskazuje więc na potrzebę odróżnienia w jego naturze elementu stałego od elementu zmiennego. W tym sensie można mówić o dualnym (ale nie dualistycznym) obrazie człowieka zawartym w Objawieniu.²⁴

W wieku XIII głębokie przemyślenie doktryny arystotelesowskiej doprowadziło św. Tomasza z Akwinu do wizji antropologicznej, która pod wieloma względami jest bardzo bliska wizji zawartej w Biblii i w nauczaniu pierwszych Ojców Kościoła.²⁵ Osadza się ona w tradycji, która nie deprecjonując ciała, daje pierwszeństwo duszy ludzkiej.²⁶ Dla św. Tomasza człowiek stanowi jedność duszy i ciała.²⁷ Człowieka tworzą dusza i ciało, ale żadne z nich wzięte osobno nie jest człowiekiem.²⁸ Dusza ludzka za-

²² Zob. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2: *W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 209-228; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979; G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. z niem. J. Fenrychowa, Kraków 1995, s. 56-63.

²³ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 80-98. Por. A.-M. Dubarle, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i Judaizmie*, tłum. z fr. E. Szewc, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1970)6-10, s. 214-222.

²⁴ Gwoli ścisłości należy stwierdzić, iż antropologia starosemicka nie zna przeciwstawienia między duszą i ciałem ani rozróżnienia między czynnikami przemijalnymi i nieprzemijalnymi w człowieku. Zob. L. Stachowiak, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1980, s. 217.

²⁵ Zob. L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 81-97. Por. S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, dz. cyt., s. 104-109.

²⁶ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 75, t. 6: *Człowiek I*, tłum. z łac. P. Bełch, London 1980, s. 11. Por. M. A. Krąpiec, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 13(1970)4, s. 31-33.

²⁷ T. Wojciechowski zauważa, że św. Tomasz z Akwinu wprowadził skorygował grecki dualizm na rzecz biblijnego monizmu, jednak w pełni go nie przezwyciężył. Zob. T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, s. 113.

²⁸ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 75, a. 4, t. 6, dz. cyt., s. 20-21.

wiera w sobie ciało i czyni zeń jedność.²⁹ Ciało stanowi widzialność duszy, zaś dusza jest ze swej natury wewnętrzną, ożywającą formą ciała. Dusza jest jedyną formą substancjalną ciała, która daje mu byt³⁰. Ona sprawia, że człowiek jest ciałem ożywionym i rozumnym zarazem.³¹

Według św. Tomasza w czasie ziemskiego życia człowieka dusza ludzka stoi jakby na pograniczu między substancjami cielesnymi i niecielesnymi – istnieje w horyzoncie czasu i wieczności.³² Po rozłączeniu od ciała w momencie śmierci zbliża się do substancji duchowych. Natomiast istnienie, które było istnieniem złożenia, pozostaje w odłączonym ciele i po odnowieniu ciała w zmartwychwstaniu zostanie sprowadzone mocą Boga do tego samego istnienia, które pozostało w duszy.³³ Tomasz mówi więc o rozdzieleniu duszy od ciała, ale temu obrazowi nadaje nowy sens. Ponieważ dusza razem z ciałem tworzy człowieka, śmierć dotyczy całego człowieka, a więc w pewnym sensie i duszy mimo jej nieśmiertelności³⁴. Bo-

²⁹ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 75, a. 2-3, t. 6, dz. cyt., s. 15-19; Tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 76, a. 3, t. 6, dz. cyt., s. 45-49.

³⁰ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 73, a. 1, t. 5: *Aniołowie. Świat widzialny*, tłum. z łac. P. Bełch, London 1979, s. 203-205.

³¹ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 76, a. 1, t. 6, dz. cyt., s. 32-38; tenże, *Kwestia o duszy*, q. 1, a. 1, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 18-22. Por. W. Cichosz, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie”, 13(2000), s. 180-182.

³² Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 77, a. 2, t. 6, dz. cyt., s. 72-74.

³³ Tenże, *Kwestia o duszy*, q. 19, a. 2, dz. cyt., s. 233-234. Według św. Tomasza dusza ludzka jest formą samoistniejszą w materii. Uzyskuje ona jednostkowość od jednostkujących warunków materialnych, ale raz ją uzyskawszy, trwa w niej nadal i nie jest już w swym istnieniu wewnętrznie zależna od materii. „Gdyby taka forma (dusza ludzka) wróciła do materii, to, ponieważ posiada ona sama w sobie swą jednostkowość, której uprzednio nabyła od materii, wprowadziłaby tę jednostkowość z powrotem w materię, tak, że powstałyby te same warunki jednostkujące, ale wynikające już nie z układu samej materii, lecz z działania formy ujednostkowionej, która dobiera sobie materię w ten sposób, że „dopasowuje” ją do swych indywidualnych cech i potrzeb. Jakakolwiek zatem materia połączona z duszą człowieka jako formą, stałaby się natychmiast jego własną materią, bo natychmiast nabyłaby od duszy cech jednostkujących, tak, że ewentualny człowiek czułby się całkowicie tym samym człowiekiem, którym był przedtem, przed swoją śmiercią. Dusza człowieka przedstawia jedyny wypadek możliwości odzyskania jednostkowego istnienia po jego utracie, gdyż forma człowieka, jaką jest dusza ludzka, nie tracąc swego istnienia, nie traci też swej jednostkowości, którą może z powrotem przekazać jakiegokolwiek dobranej przez siebie materii.” (M. A. Krapiec, *Teoria materii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2(1959)2, s. 43).

³⁴ Dusza ludzka byłaby więc nie tyle nieśmiertelna (immortalitas), co raczej niezniszczalna (incorruptibilitas). Por. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. z niem. A. Morawska, Paris 1970, s. 37; C. Tresmontant, *Problem duszy*, tłum. z fr. J. Kowalczyk, Warszawa 1973, s. 129nn.

wiem dusza, oddzielona od ciała, nie jest człowiekiem, osobą i znajduje się w stanie niedoskonałym, a nawet sprzecznym ze swoją naturą („contra naturam”).³⁵ Trwające po śmierci istnienie duszy nie jest stadium, które byłoby dla niej najodpowiedniejsze. Naturalna doskonałość duszy – skoro jest ona częścią natury ludzkiej, a nie całym człowiekiem – wymaga zjednoczenia z ciałem. Jest bowiem przyporządkowana („commensuratio”) do ciała – ciała zmartwychwstałego.³⁶

Tomasz z Akwinu podejmuje również zagadnienie tożsamości ciała zmartwychwstałego. Ponieważ jedność duszy i ciała nie jest akcydentalna, zakłada on, że zmartwychwstanie dotyczy tego samego ciała. Gdyby tak nie było, nie można by mówić o zmartwychwstaniu, ale o „wniebowzięciu” jakiegoś nowego ciała przez duszę. Zatem należy rozwiązać problem rozpadu elementów cielesnych po śmierci człowieka. Według św. Tomasza po oddzieleniu formy substancjalnej od materii, czyli duszy od ciała w momencie śmierci, pozostają w materii (a także w transformacji, jakiej ona ulega) niektóre wymiary formy. Dlatego materia, która istnieje z owymi wymiarami, nawet jeżeli przyjmuje inną formę, cechuje się większą tożsamością z ciałem, niż jakakolwiek inna część innej materii. W ten sposób ta sama materia może być użyta do odnowienia ciała ludzkiego.³⁷ Bez owej tożsamości nie byłoby prawdziwego zmartwychwstania. Tomasz utrzymuje, że tożsamość materialna istnieje nie tylko w całości ciała ludzkiego, ale także w jego częściach. Ten, kto zmartwychwstaje, jest ilościowo tym, który umarł.³⁸

Św. Tomasz uważa także, iż transformacja i oczyszczenie świata winny poprzedzać moment zmartwychwstania. Oczyszczenie elementów przeciwnych chwale Bożej powinno mieć miejsce zanim zostaną one odnowione i przekształcone.³⁹ Szczęśliwość, jaką uzyskuje dusza po śmierci

³⁵ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 118, a. 3, t. 8: *Rządy Boże*, tłum. z łac. P. Bełch, Polska 1981, s. 193-195. Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 100.

³⁶ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 89, a. 1, t. 7: *Człowiek II*, tłum. z łac. P. Bełch, Polska 1980, s. 63-67. Tomasz stwierdza jednak, że z pewnego punktu widzenia sytuacja duszy oddzielonej od ciała jest lepsza, ponieważ ma ona większą wolność rozumienia, bez przeszkody, jaką stanowi ciało dla czynności umysłu. Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 89, a. 2, t. 7, dz. cyt., s. 67-69. Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 674; J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, dz. cyt., s. 38-40.

³⁷ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Suppl., q. 79, a. 1, t. 33: *Zmartwychwstanie ciała*, tłum. z łac. P. Bełch, London 1983, s. 162-167.

³⁸ Zob. tamże, q. 79, a. 2, s. 167-172.

³⁹ Zob. tamże, q. 77, a. 1, s. 143-147.

człowieka, jest antycypacją chwały Bożej jeszcze przed momentem zmartwychwstania. Ale ponieważ dusza nie jest ściśle rzecz biorąc człowiekiem, a jedynie jedną z jego części, człowiek w swej integralności powinien otrzymać nagrodę w postaci wiecznej szczęśliwości. Dokonuje się to w momencie zmartwychwstania ciała ludzkiego.⁴⁰

W konsekwencji zarysowuje się następujący obraz: w momencie śmierci człowieka dusza i ciało ulegają rozłączeniu; ciało pozostaje w grobie aż do chwili sądu ostatecznego, a dusza (po sądzie szczegółowym) idzie do miejsca swego definitywnego przeznaczenia (niebo lub piekło), ewentualnie na pewien „czas” do czyśćca; w dniu ostatecznym dusza zostaje na powrót złączona z ciałem (zmartwychwstanie) i człowiek osiąga wieczną szczęśliwość bądź wieczne potępienie.

3. Współczesne zmiany w rozumieniu „stanu pośredniego”

Niektórzy filozofujący teologowie ewangeliccy XX wieku, m.in. P. Althaus⁴¹, K. Barth⁴², O. Cullmann⁴³, H. Ott⁴⁴, H. Thielicke⁴⁵, odrzucają koncepcję stanu pośredniego jako trwania duszy oczekującej na zjednoczenie z ciałem zmartwychwstałym. Uważają oni, że śmierć dotyczy całego człowieka, a więc duszy i ciała (*Ganztod*).⁴⁶ Nie ma nic w człowieku,

⁴⁰ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, Suppl., q. 93, a. 1, t. 34: *Rzeczy ostateczne*, tłum. z łac. P. Belch, London 1986, s. 114-118. M. Gogacz, podejmując problem stanu duszy ludzkiej jako osoby po śmierci, wyraża pogląd, iż człowiek jest osobą nie dzięki swemu złożeniu z duszy i ciała, lecz dzięki temu, że w duszy mieści się racja, która konstryuuje osobę. Dusza jako forma substancjalna ciała wnosi swoją ontyczną zawartość w całą substancję ludzką. Natomiast dusza pozbawiona ciała nadal pozostaje samodzielnie istniejącą substancją, w której zawiera się czynnik konstytuujący osobę. Zob. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 187. Por. tenże, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6(1970)2, s. 5-28.

⁴¹ P. Althaus, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1956; Tenże, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1962.

⁴² K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Zollikon-Zürich 1953.

⁴³ O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, dz. cyt.

⁴⁴ H. Ott, *Eschatologie*, Zollikon 1958.

⁴⁵ H. Thielicke, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen 1946; Tenże, *Życie ze śmiercią*, tłum. z niem. S. Szczyrbowski, Warszawa 2002.

⁴⁶ Zob. A. Nossol, *Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej*, „*Ateneum Kapłańskie*”, (1980)429, s. 56-58. Por. R. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, „*Ateneum Kapłańskie*”, (1982)438, s. 16-32.

co przetrwałoby śmierć. Jedyne, co pozostaje, to wierność Boga względem człowieka, której ze strony tego ostatniego nie odpowiada żaden podmiot relacji. W skrajnym sformułowaniu powyższej tezy stwierdza się, że po śmierci biologicznej człowieka również dusza ludzka przestaje istnieć. W formie złagodzonej mówi się, że wprawdzie po śmierci dusza nadal istnieje, ale nie wykonuje żadnych funkcji – pozostaje w stanie „drzemki” lub w „półśnie” (*Seelenschlaf*).⁴⁷ Zwolennicy teorii śmierci całego człowieka uważają, że przyjmowanie dalszego życia duszy po śmierci ciała oraz przyznawanie jej uszczęśliwiającego widzenia Boga pomniejsza zasadniczo znaczenie zmartwychwstania ciała ludzkiego, które zostało poświęcone w Biblii. Nie widzą także powodu, dla którego dusza ludzka miałaby „oczekiwać” na ponowne połączenie z ciałem. Zatem, zgodnie ze swoją wewnętrzną logiką, teza o śmierci całego człowieka ujmuje zmartwychwstanie równie głęboko i radykalnie co samą śmierć, przez co nie pozostawia miejsca dla nauki o stanie pośrednim. Śmierć uważa się za całkowite wygaśnięcie ludzkiej egzystencji, zaś zmartwychwstanie rozumiane jest jako nowe stworzenie umotywowane pamięcią Boga o człowieku. Bóg wskrzesza ze śmierci całego człowieka, tzn. wskrzesza duszę i ciało.⁴⁸

Również według Karla Rahnera, pełne udoskonalenie duszy i pełne udoskonalenie ciała stanowi jedną rzeczywistość. K. Rahner zakłada, że dusza ludzka posiada w swojej istocie transcendentalne odniesienie do materii. Jego zdaniem uwolnienie się duszy od ciała w momencie śmierci nie oznacza jej wyjścia poza materię, lecz wskazuje na jeszcze bardziej istotną bliskość materii i ducha. W momencie śmierci dusza ludzka nie staje się akosmiczną, lecz wchodzi w ponadempiryczne odniesienie do materialności.⁴⁹ Przez to staje się duszą wszechkosmiczną i zostaje przeniesiona tam, skąd każda natura wyrasta ze swego bytowego istotowego podłoża. Zatem dusza ludzka przełamuje empiryczną postać przestrzenno-czasową, wchodząc niejako do miejsca, z którego powstał cały świat i w którym, jak w zworniku, wszystko stanowi jedność. Według K. Rahnera, człowiek stanowi jedność duchowo-cieleśną, która nie może rozpaść się zwyczajnie na duszę i ciało. Nie należy także uważać, że duch, aby osiągnąć swoją doskonałość, musi oddzielić się od tego, co materialne i że jego pełnia rośnie

⁴⁷ Zob. P. Althaus, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, dz. cyt., s. 94nn.

⁴⁸ Zob. M. C. Vanhengel, J. Peters, *Śmierć i życie przyszłe*, tłum. z niem. L. Bieńkowski, „*Concilium. Wydanie Polskie*”, (1966-67)1-10, s. 321-324.

⁴⁹ Zob. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958², s. 20-22, 37 nn.

proporcjonalnie wraz z jego oddalaniem się od materii⁵⁰. Nie ma więc sensu pytać, co dzieje się z duszą w czasie, gdy ciało znajduje się w grobie. Bowiernie udoskonalenie człowieka oznacza udoskonalenie całego jego bytu. Należy je rozumieć jako szczęśliwość duszy i zmartwychwstanie ciała.⁵¹

Z kolei L. Boros rozwija pogląd M. Heideggera, który uznał śmierć za podstawowe wyposażenie każdego żyjącego bytu, w tym także bytu ludzkiego.⁵² Boros stwierdza, że śmierć należy do pierwotnych danych, które leżą u podłoża naszych bezpośrednich doświadczeń. W celu wyjaśnienia momentu śmierci posługuje się hipotezą „ostatecznej decyzji”, jaką, jego zdaniem, podejmuje człowiek w chwili śmierci. Boros sądzi, że w momencie śmierci pojawia się przed każdym człowiekiem możliwość dokonania pierwszego pełnoosobowego aktu. Bowiernie w chwili śmierci człowiek konstytuuje się ostatecznie jako byt osobowy, zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji. Hipoteza ta opiera się jednak na scholastycznym obrazie człowieka i na związanym z nim pojęciu śmierci jako odłączeniu duszy od ciała. Z powodu zespolenia duszy z ciałem ludzkie poznanie i chcenie przed śmiercią jest w stanie załączkowym i w formie jakby szkicu. Dopiero dusza oddzielająca się od ciała budzi się do swej pełnej duchowości i może w pełni urzeczywistniać swą naturę, gdyż jej poznanie i chcenie zostało uwolnione od ograniczeń ziemskiej egzystencji.⁵³ Stąd też śmierć jest przez Borosa określana jako „bytowo uprzywilejowane miejsce stawania się świadomości o wiecznym losie.”⁵⁴ Pierwsza w pełni dobrowolna decyzja człowieka zapada w chwili śmierci, w nierozciąglonym, pozaempirycznym momencie odłączenia się duszy od ciała. Według L. Borosa dusza ludzka otrzymuje w momencie śmierci egzystencjalną relację kosmiczną, skutkiem czego jej udziałem staje się jakaś totalna obecność we wszechświecie. Dzięki temu dusza- duch przenika przez empiryczny świat czasoprzestrzeni i dociera do

⁵⁰ Zob. tenże, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation – Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg-Basel – Wien 1961, s. 53-54.

⁵¹ Tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 418-419.

⁵² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 1994.

⁵³ Zob. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. z niem. B. Białecki, Warszawa 1974, s. 50.

⁵⁴ Tamże, s. 9. Zob. tenże, *Czy życie ma sens?*, tłum. z niem. S. Cinal, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1970)6-10, s. 211. Por. P. Glorieux, *Endurcissement final et grâce dernières*, „Nouvelle Revue Théologique”, (1932)59, s. 865-892; R. W. Gleason, *The World to Come*, New York 1958, s. 43-77; J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, dz. cyt., s. 83.

miejsca, gdzie tkwią korzenie ludzkiej istoty. Tam, w owym metafizycznym miejscu, człowiek podejmie swą ostateczną decyzję.⁵⁵ „Moment” podjęcia ostatecznej decyzji można by uznać za pewnego rodzaju „stan pośredni”. Jednak odznaczałby się on beczasowością i byłby pozbawiony charakteru biernego oczekiwania duszy na zjednoczenie z ciałem.

Jeszcze inaczej uzasadniają odrzucenie tradycyjnie rozumianego „stanu pośredniego” G. Greshake i G. Lohfink.⁵⁶ Zdaniem G. Greshake’a (który nawiązuje do ewolucyjnego obrazu świata zarysowanego przez T. de Charadin) obecnie nie można już mówić, że w momencie śmierci dusza zostaje oddzielona od ciała i idzie do Boga, a ciało dołączy do niej przy końcu świata.⁵⁷ Zmartwychwstanie następuje już w śmierci, a nie dopiero w Dniu Ostatecznym.⁵⁸ Podobną opinię wyraża G. Lohfink, gdy zwraca uwagę na to, że zmartwychwstanie człowieka jest równoznaczne z osiągnięciem wieczności, a wieczność jest „ponad” czasem, jest wertykalna względem czasu. Zdaniem Lohfinka eschatologia chrześcijańska wprawdzie porzuciła wyobrażenia przestrzenne i przestała lokalizować życie przyszłe w „miejscach” niewidzialnego świata, ale zatrzymała się niekonsekwentnie w połowie drogi, gdyż nadal ucieka się do kategorii czasu i związanego z nim obrazu historii. Jeśli zrezygnuje się również z tej kategorii, wówczas sama logika każe

⁵⁵ Zob. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, dz. cyt., s. 91-98. Por. L. Nadolski, *Teologiczne spojrzenie na śmierć*, „Ateneum Kapłańskie”, (1980)429, s. 67-69.

⁵⁶ Zob. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1982. Por. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: G. Greshake, J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum, Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 165-371.

⁵⁷ Zob. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, dz. cyt., s. 115nn.

⁵⁸ G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, s. 386-387. W omawianym modelu ciało pozostawia się śmierci, mówiąc jednocześnie o dalszym życiu człowieka. Greshake wprawdzie mówi o pewnej „cielesności” człowieka po śmierci, lecz jednocześnie kwestionuje wszelkie relacje z materią – materia „w sobie” jest niedopełnialna. Brak jest tutaj uwzględnienia charakteru tożsamości ciała ziemskiego i zmartwychwstałego. Udział materii w tym, co ostateczne, trwa tylko, o ile była ona ekstatycznym momentem aktu świadomości człowieka. (Zob. tamże, s. 387). Można zatem powiedzieć, że przywołany autor podtrzymuje, choć w sposób zakamuflowany, idee platonizmu, gdyż nadzieja zbawienia (zmartwychwstania) przestaje definitywnie odnosić się do ciała ludzkiego. Oznaczałoby to dualizm, w którym cała dziedzina materii nie byłaby objęta celem stworzenia, stając się rzeczywistością drugiej kategorii. Por. H. Sonnemans, *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, tłum. z niem. J. Świerkosz, „Communio”, 11(1991)1, s. 90-91.

przyjąć, że moment śmierci każdego człowieka oznacza zarazem jego Dzień Ostateczny i zmartwychwstanie.⁵⁹ Zatem w wieczności nie ma odstępów czasu, które rozdzielałyby moment śmierci i zmartwychwstania. „Czas” człowieka zmartwychwstałego to suma jego egzystencji czasu ziemskiego. Dzieje poszczególnych ludzi zostają włączone w całość nowego, otrzymanego w chwili śmierci i zmartwychwstania „czasu przemienionego.”⁶⁰

Twierdzenie o zmartwychwstaniu w śmierci zakłada antropologię całościową, która jest obecna w biblijnym obrazie człowieka i została potwierdzona przez nauki przyrodnicze. Ponadto został w nim uwzględniony ewolucyjny obraz świata, zaaplikowany do historii życia jednostki. Taka koncepcja zmartwychwstania w śmierci nasuwa jednak pytanie o relację szczęścia indywidualnego i powszechnego. Zdaniem G. Greshake'a jednostka musi czekać na społeczność, w której osiągnie swój cel ostateczny. W konsekwencji więc Greshake przyjmuje pewien rodzaj „stanu pośredniego”. Uzasadnia go jednak nie poprzez oddzielenie duszy od ciała w momencie śmierci i od śmierci aż do zmartwychwstania, lecz faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na dopełnienie świata.⁶¹ Zatem stan pośredni to stan zmartwychwstania.

4. „Stan pośredni” a ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka

Tadeusz Wojciechowski dopatruje się przyczyny trudności związanych z nauką o stanie pośrednim w fiksystycznym zapleczu filozofii tradycyjnej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, obciążonej myślowym dziedzictwem greckiej metafizyki.⁶² Krakowski uczony proponuje własną,

⁵⁹ Zob. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, dz. cyt., s. 131-155.

⁶⁰ Tamże, 77. „Czas jest formą życia cielesnego. Śmierć oznacza przejście z czasu w wieczność, w jej jedyne „dzisiaj”. Stąd problem „stanu tymczasowego” między śmiercią a zmartwychwstaniem jest problemem pozornym. „Tymczasowość” istnieje tylko w naszej perspektywie. W rzeczywistości koniec czasów jest poza czasem; kto umiera, wkracza w terażniejszość dnia ostatecznego, sądu, zmartwychwstania i ponownego przyjścia Pana.” (J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 105).

⁶¹ Zob. S. Greiner, „Zmartwychwstanie w śmierci”. *Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, tłum. z niem. L. Balter, „Communio”, 11(1991)1, 100, s. 108-109.

⁶² Zdaniem T. Wojciechowskiego, w czasie, gdy Akwitana tworzył swoje epokowe dzieło, nie było naukowej teorii ewolucji. Dlatego jego filozofię i teologię cechuje jawny i ukryty fiksyzm. Zob. T. Wojciechowski, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, „Studia Philosophiae Christianae”, 23(1987)1, s. 173. Por. G. Altner, *Zwischen*

ewolucyjną koncepcję śmierci człowieka, która stanowi przekształcenie i rozwinięcie poglądów Teilharda de Chardin.⁶³ T. Wojciechowski wyraźnie kwestionuje w niej zasadność tradycyjnej nauki o „stanie pośrednim”, sugerując jednocześnie, iż należałoby mówić o „stanie pośrednim” w nowym znaczeniu, tzn. w odniesieniu do okresu ziemskiego życia człowieka jako czasu jego doskonalenia.⁶⁴

Zgodnie z ewolucyjnym ujęciem bytu ludzkiego w strukturze człowieka można wyróżnić pokład przestrzenno-czasowy i pokład dowieczno-immmanentny.⁶⁵ Dalsza ewolucja człowieka w momencie śmierci będzie polegać, zdaniem T. Wojciechowskiego, na „przerobieniu” („przekształceniu”) i „podniesieniu” pokładu przestrzenno-czasowego na pokład dowieczny, przez co zmieni się doskonałość, a nie gatunek człowieka. Proces tego przekształcenia rozpoczyna się w momencie poczęcia, a zakończy w chwili

Natur und Menschengeschichte, München 1975, s.28. Jednak, zgodnie z prawdą, T. Wojciechowski przyznaje, iż św. Tomasz w kwestii początków świata i człowieka nie był konserwatywny tak, jak niektórzy jego następcy i komentatorzy. Zob. T. Wojciechowski, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, dz. cyt., s. 174. W *Komentarzu do Sentencji Św. Tomasz* pisze, że trzeba rozróżnić to, co należy do substancji wiary od tego, co należy do niej tylko ubocznie (per accidens). Zob. P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, s. 61. Z kolei M. Bierdajew uważa, że filozofia tomistyczna dodała do filozofii helleńskiej wyższe piętro teologiczne, które jest skażone („zanieczyszczone”) kategoriami arystotelesowskimi. Zob. M. Bierdajew, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, s. 20.

⁶³ Zob. A. Świeżyński, *Ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka*, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 6, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2002, s. 23-30; Tenże, *Tadeusza Wojciechowskiego koncepcja śmierci człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae”, 38(2002)2, s. 138-158.

⁶⁴ Ewolucyjne ujęcie śmierci nie wyklucza natomiast hipotezy ostatecznego „ból u oczyszczającego” („zadośćcierpienia”), jaką zaproponował L. Boros, pod warunkiem, że uwzględni się postępującą „ewolucję” również w samym momencie śmierci człowieka. Los człowieka rozstrzygałby się nieodwołalnie z chwilą śmierci, a jego dopełnienie dokonywałoby się w ramach przedłużonej linii ewolucji nadnaturalnej. (Zob. T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae”, 15(1979)1, s. 95). Oznaczałoby to odpowiednik stanu, który w eschatologii jest określany mianem „czyśćca”. Nie należy rozumieć tego procesu jako czasowo ekstensywny, lecz intensywny, spełniający się w „teraźniejszości”, której czasu nie można mierzyć trwaniem ziemskim. Zob. L. Boros, *Misterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, dz. cyt., s. 150-162.

⁶⁵ Zob. T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, dz. cyt., s. 702-713; tenże, *Czas istotny elementem bytu zmiennego*, „Roczniki Filozoficzne”, 25(1977)3, s. 59-70; tenże, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, „Analecta Cracoviensia”, 27(1995), s. 38.

śmierci. Ewolucję człowieka na ziemi można więc rozumieć jako zadanie przygotowania go przez rozwój i doskonalenie do wejścia w życie w najpełniejszym możliwym do osiągnięcia wymiarze. Natomiast moment śmierci nie przerywa, lecz stanowi ostateczne wypełnienie tego zadania.⁶⁶

W tak rozumianej teorii śmierci nie ma miejsca dla zniszczenia, oddzielenia i rozłączenia elementów składowych natury ludzkiej. Jeśli można mówić o oddzieleniu duszy od ciała, to najwyżej od ciała „tu i teraz” zilościowanego, co zresztą nieustannie dokonuje się w czasie biologicznego trwania w procesie pozbywania się komórek uprzednio człowieka konstytuujących.⁶⁷ Śmierć nie jest też pomniejszeniem, lecz przeciwnie, powiększeniem doskonałości bytowej człowieka. Struktura bytu ludzkiego doznaje w momencie śmierci przekształcenia, które ostatecznie „przesuwa” człowieka w pokładowieczności i umożliwia mu dalsze życie na nowym, wyższym poziomie bytowej egzystencji. Element cielesności w strukturze człowieka zostaje przy tym zachowany, ale znacząco zmienia swój charakter. Pojawia się „ciało duchowe” jako przejaw przeobrażonej struktury bytowej. Zanikają granice czasu i przestrzeni: wszystko dla człowieka staje się dostępne bezpośrednio. Człowiek przekształcony w śmierci będzie bezpośrednio przebywał tam, gdzie pociągnie go jego miłość, tęsknota i szczęście.⁶⁸

Element „nowej cielesności” nie zostaje więc dodany do duszy po śmierci, lecz stanowi kontynuację przeobrażonej części struktury istoty człowieka i zarazem jej ewolucyjne przekroczenie. „Ciało duchowe” ani nie powstaje „z niczego”, ani wskutek prostego wskrzeszenia doczesnego ciała materialnego. Genetycznie związane jest ono z ciałem materialnym, lecz jego natura przekracza całkowicie poziom wyjściowy, będąc natury duchowej. W momencie śmierci do istoty człowieka nie zostaje dodany nowy byt, lecz przerobiony i podniesiony na poziom duchowy istniejący uprzednio, przestrzenno-czasowy element struktury bytu ludzkiego. Można zatem przypuszczać, iż dzięki temu przekształceniu struktury istoty czło-

⁶⁶ Zob. tenże, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, „Roczniki Filozoficzne”, 28(1980)3, s. 153-161.

⁶⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 420-421. Uważa się, że co siedem lat następuje u człowieka całkowita wymiana niemal wszystkich komórek ciała (z wyjątkiem komórek nerwowych i jajowych). Zob. E. Promińska, *Antynomia życia i śmierci*, „Wiedza i Życie”, (1996)11, s. 23. Por. B. Kamińska, *Programowana śmierć komórek (apoptoza) – biologiczna konieczność czy fatalny przypadek?*, w: *Zjawisko śmierci w naukach przyrodniczych i religii*, red. A. Wójtowicz, Poznań 1999, s. 13-21.

⁶⁸ Por. Cz. Bartnik, *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 37-40.

wieka objawią się nowe, nie znane dotąd treści życia duchowego. Będą one posiadały swe źródło w samej istocie człowieka, która po śmierci umożliwi mu nowy sposób istnienia i działania oraz zapoczątkuje nową, w pełni duchową linię rozwoju w Omedze-Bogu.⁶⁹ T. Wojciechowski wyraźnie akcentuje fakt, iż w momencie przechodzenia przez próg śmierci zostaje zachowana całkowita identyczność osoby. Przez „bramę” śmierci przechodzi cały człowiek, a nie jedynie wybrana jego część, czyli dusza.⁷⁰ „Człowiek żyje i umiera jako jeden i cały.”⁷¹

W koncepcji zaproponowanej przez T. Wojciechowskiego śmierć nie jest umieraniem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, oznaczającym rozdzielanie, rozpad i zniszczenie. W ewolucyjnym ujęciu śmierć jawi się nie jako regres czy załamanie linii rozwojowej, lecz przeciwnie, jako moment najbardziej pozytywny dla człowieka w całym jego życiu i rozwoju.⁷² „Niezależnie od okoliczności, które śmierci towarzyszą, jest ona zawsze bramą wiodącą wzwyż, do pełnej doskonałości bytowej.”⁷³ Śmierć jest momentem przeniesienia człowieka z kategorii bytowego stawania się w kategorię bytowej kontemplacji, czyli stanu posiadania pełni bytu.⁷⁴

Zaproponowane przez Tadeusza Wojciechowskiego ujęcie śmierci człowieka pozwala traktować moment śmierci jako moment zmartwychwstania⁷⁵, bowiem istota człowieka w chwili śmierci zostaje wyniesiona do poziomu bytu duchowego i odtąd może być określana wyłącznie w kategoriachowieczno-immanentnych.⁷⁶ Zatem moment śmierci, będący chwilą przejścia istoty ludzkiej z nieśmiertelności duszy w nieśmiertelność całego człowieka, jest równoznaczny ze zmartwychwstaniem ludzkiego

⁶⁹ Zob. T. Wojciechowski, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, dz. cyt., s. 159.

⁷⁰ Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 88. Ewolucyjne ujęcie śmierci nawiązuje do pierwotnego, biblijnego obrazu człowieka jako jedności, który przeciwstawia się greckiemu dualizmowi. Por. J.-M. González-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, tłum. z wł. L. Balter, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1969)1-5, s. 53-56; P. Müller-Goldkuhle, *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, tłum. z niem. A. Nossol, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1965)1-5, s. 21-31.

⁷¹ G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung...*, dz. cyt., s.83. Por. *Śmierć jako spełnienie. Rozmowa z Karlem Rahnerem*, tłum. z niem. J. Zychowicz, „Znak”, 42(1991)11, s. 54.

⁷² T. Wojciechowski, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, dz. cyt., s. 39.

⁷³ Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 87.

⁷⁴ Tamże, 88. Por. Tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 115.

⁷⁵ Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 88.

⁷⁶ Tenże, *Czas istotny elementem bytu zmiennego*, dz. cyt., s. 68.

ciała.⁷⁷ Nieśmiertelność całego człowieka i zmartwychwstanie łączą się w chwili śmierci w jeden ewolucyjny proces życia. Zmartwychwstanie jest teologicznym terminem określającym ewolucyjne „przekraczanie siebie” przez człowieka, ewolucyjne „coś więcej” związane z podniesieniem elementu cielesności na wyższy stopień doskonałości bytowej. W momencie śmierci do duchowości duszy dojdzie także przeobrażenie w duchowe ciało, czyli transcendencja całego człowieka przez materialną naturę. Jednocześnie zmartwychwstanie stanowi kres ewolucji człowieka i ostateczne przejście w to, co teologia nazywa „uczestnictwem w życiu Bożym”⁷⁸, a mistyka „przebudzeniem do bezczasowości i bezprzeźrzenności.”⁷⁹

Ścisłe powiązanie momentu śmierci człowieka z momentem jego zmartwychwstania rodzi trudność pogodzenia trwania czasowego z trwaniem dowiecznym. Powstaje bowiem pytanie, w jaki sposób dowieczność obejmuje jednocześnie zmiany, które już się dokonały (przeszłość, np. momenty śmierci ludzi żyjących w minionych wiekach) i te, które jeszcze nie zaistniały (przyszłość, np. momenty śmierci ludzi, którzy dopiero mają się narodzić). Według Tadeusza Wojciechowskiego nie jest uzasadnione stosowanie pojęć czasowych do istnienia na płaszczyźnie dowieczności, co z kolei wyklucza jakikolwiek rozdział czasowy między chwilą zgonu a zmartwychwstaniem.⁸⁰ Poza momentem śmierci jest trwanie, „w którym wszystkie odniesienia i przeżycia odbywają się równocześnie, czyli bezczasowo.”⁸¹ Horyzont dowieczności wyklu-

⁷⁷ Nieśmiertelność całego człowieka można rozumieć jako stan braku następczych zmian, wywoływanych przez strukturę przestrzenno-czasową, która przestaje istnieć w człowieku w momencie śmierci.

⁷⁸ L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. z wł. A. Baron, Kraków 1997, s. 139. Zob. W. Słomka, *Szczęśliwość istot rozumnych jako udział w chwale Bożej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 11(1962)3, s. 29-44.

⁷⁹ W. Jäger, *Fala jest morzem. Rozmowy o mistyce*, tłum. z niem. Z. Mazurczak, Warszawa 2002, s. 162. „Drugi świat nie jest czymś, co kiedyś nadejdzie. Jest poza czasem, jest bezczasowością. Jeśli to sobie jasno uświadomimy, wtedy nie możemy nie zmienić naszych wyobrażeń o zmartwychwstaniu i życiu po śmierci. Okaże się, że zmartwychwstanie dokonuje się nie w innym czasie i miejscu, lecz tu i teraz. Bóg spełnia się tu i teraz.” (Tamże, s. 86-87).

⁸⁰ „Niestosowność określeń czasowych po śmierci nie pozwala na ujęcie jej jako oddzielenia duszy od ciała ani na oczekiwanie zmartwychwstania przez ciało i powtórnego połączenia się z duszą.” (T. Wojciechowski, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, dz. cyt., s. 68). Zob. Tenże, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, dz. cyt., s. 40.

⁸¹ T. Bovet, *Mensch sein*, Tübingen 1977, s. 125, cyt. za T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 89. „Należy to [niesprzeczność pojęcia bezczasowej dynamiki] uznać za swoistą rehabilitację często wyśmiewanych poglądów

cza horyzont czasu. Należy zauważyć, że w wieczności wszystkie zmiany są „teraźniejsze”, tzn. nie ma „wcześniej” i „później”. Każde zdarzenie jest jednoczesne, czyli bezczasowe, bo w wieczności – która nie jest czasem – nie może zachodzić następczy szereg zmian. Można przyjąć jednak, że istnienie wyższej płaszczyzny dowiecznej nie oznacza, iż przeszłość człowieka musi zniknąć, lecz że zachowuje ona swoją żywotność w koegzystencji z nowymi treściami w procesie ustawicznego wzrastania. Człowieczeństwo zostało umieszczone w czasie, a przekształcenie struktury bytu ludzkiego sprawia, że przechodząc w dowieczność nie zostaje ono zniszczone. Jeśli zaś naturalną kondycją człowieka żyjącego na ziemi jest istnienie „w czasie”, to wieczność powinna w jakiś sposób zachować ten „czas” w odwieczności.⁸² Wieczność nie następuje „po czasie”, lecz jest czymś zupełnie innym niż czas i jest „razem z czasem”. A zatem moment śmierci i zmartwychwstania pojedynczego człowieka jest momentem, w którym dokonuje się także zmartwychwstanie, czyli wejście w trwanie dowieczne wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek żyli i będą żyli na Ziemi.⁸³ Zmartwychwstanie jest jedno w wielości swych historycznych

niektórych filozofów, utrzymujących, iż możliwe jest istnienie „poza czasem”. Co więcej, istnienie poza czasem, wbrew krytykom tej koncepcji, wcale nie musi być równoznaczne z całkowitym bezruchem czy statycznością. Św. Augustyn, Boecjusz, a potem liczni ich następcy uważali, że wieczność nie jest istnieniem w „nieskończonym czasie”, lecz istnieniem poza czasem; dziś coraz bardziej zaczynamy podejrzewać, że po to, aby odnaleźć obszar istnienia bezczasowego, wcale nie musimy wychodzić poza świat; wystarczy spenetrować odpowiednio głęboką jego warstwę.” (M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, Warszawa 2001, s. 124). Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2002, s. 134-136.

⁸² Dla zrozumienia koegzystencji czasu i dowieczności pomocne może być spojrzenie na ewolucję świata pod kątem liturgicznym. W anamnezie liturgicznej przeszłość zachowuje swoją wartość historyczną, ale, przeobstwiona, wkracza w wieczność. Przez działanie kultowe zostaje zaktualizowane zdarzenie, jakie miało miejsce w przeszłości. Dzięki temu uczestnicy kultu zostają włączeni, w ramach swojej codziennej, „płaskiej” egzystencji, w ponadosobowe, boskie „stawanie się”. W życiu duchowym człowieka przeobstwienie czasu jest przeduczestniczące jako „radość Zmartwychwstania”, zadatek przyszłego uwielbienia przez kosmos, który – związany z człowiekiem i uczestniczący w ekonomii zbawienia – ma swój własny rytm i zdąża do doskonałości. Zob. A. Grün, *Przemiana. Zapomniany wymiar życia duchowego*, tłum. z niem. A. Sibilak, Kraków 2002, s. 117-128; Mnich Benedyktynski, *Misterium życia monastycznego*, tłum. z fr. E. Czerny, Kraków 1998, s. 48-59.

⁸³ Na niesprzeczność prezentowanych poglądów zdają się wskazywać współczesne rozważania z zakresu fizyki kwantowej: „Na poziomie fundamentalnym brak jest jakichkolwiek osobliwości, panuje bezczasowa fizyka i nie ma sensu mówić ani o początku, ani o końcu Wszechświata. Dopiero wtedy, gdy makroskopowy obserwator, zanurzony w wpływający strumień czasu, bada Wszechświat, dochodzi do wniosku, że – z jego

postaci, a każda z nich jest momentem przejścia poszczególnego człowieka w odwieczność.⁸⁴

Największą trudnością w zrozumieniu i zaakceptowaniu śmierci człowieka jako momentu zmartwychwstania są pozostające zwłoki ludzkie. T. Wojciechowski, próbując rozwiązać ten problem, posługuje się metaforą przepoczwarczającego się motyla, który odrzucając larwalną powłokę, nie tylko nie traci niczego z pełni swojego bytu, lecz zyskuje na bycie, gdyż ulatuje jako ukonstytuowany w swej pełni i ostatecznej doskonałości bytowej dorosły osobnik.⁸⁵

Według T. Wojciechowskiego, w przypadku człowieka, cielesność – a ściślej mówiąc jej istotna część, czyli pewna część mózgu⁸⁶ – przechodzi wzwyż przez próg śmierci wraz z elementem duchowym. Uwzględniając bowiem uprzedni proces ewolucji biologicznej należy zaznaczyć, że przekształcenie, o którym mowa, dotyczy nie jakiegokolwiek części pokładu przestrzenno-czasowego (materialnego), lecz jedynie jego najwyższej ewolucyjnie formy rozwoju. Reszta odrzuconego ciała powraca do kosmosu. Jest to możliwe przy założeniu, iż wspomniany element cielesności zostaje w momencie śmierci podniesiony na wyższy stopień doskonałości bytowej.⁸⁷ Owo

czasowej perspektywy – miał on początek i będzie miał koniec. (...) A zatem era Plancka była kiedyś dawno, „na początku”, ale jest też obecnie, tyle że „bardzo głęboko”. Lecz era Plancka jest bezczasowa i nielokalna, a więc te dwa kierunki eksploracji po prostu się utożsamiają. W tym sensie można powiedzieć, że „początek jest wszędzie.” (M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, dz. cyt., s. 127).

⁸⁴ „Pomiędzy końcem świata a śmiercią człowieka istnieje bardzo ścisła więź, a nawet tożsamość. Suma śmierci ludzkich byłaby, w tej perspektywie, jednym wielkim, trwającym wciąż końcem świata.” (L. Balter, *Eschatologia współczesna*, Siedlce 2001, s. 23-24).

⁸⁵ Zob. T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 90; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 117-118; tenże, *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*, „Acta Teilhardiana”, 10(1973)1, s. 37-45; tenże, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, dz. cyt., s. 41. Chodzi tu o proces tzw. pełnej metamorfozy (metabolii), zwany holometabolią, na który składają się kolejne stadia przeobrażenia owada: jajo, larwa, poczwarka, owad dojrzały. Zob. hasło: *Owady*, w: *Encyklopedia Nauki i Techniki*, t. 2, Warszawa 2002, s. 476-478. Według M. Łoskiego metaforą przepoczwarczającego się motyla posługiwał się także G. W. Leibniz w celu obrazowego wytłumaczenia przejścia z jednego wcielenia w drugie w ramach doktryny o reinkarnacji. Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 9.

⁸⁶ „(...) nie ma istoty człowieka, nie ma osoby, bez strony duchowej i mózgu.” (T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 118).

⁸⁷ „Ktoś mógłby powiedzieć, że nie trzeba żadnych organów ani narzędzi, aby przystosować się do środowiska, jakie stanowi wieczność, że wszelkie pośrednictwo należy wykluczyć

„podniesienie” jest zgodne z zasadą ewolucji, która głosi, że przy powstawaniu nowej formy nie ginie nic z istotnych zdobyczy formy poprzedniej, pojawia się natomiast ewolucyjne novum w postaci nowej doskonałości bytowej. W momencie śmierci w pokładzie przestrzenno-czasowym struktury istoty bytu ludzkiego dokonuje się „rozszczerzenie”, którego skutkiem jest pojawienie się ciała duchowego oraz ludzkich zwłok jako przejawu istniejącego uprzednio pokładu przestrzenno-czasowego struktury istoty człowieka. Zwłoki ludzkie są jedynie dowodem przeszłości, historii, istnienia ziemskiego.⁸⁸ Zatem człowiek, przechodząc w momencie śmierci przez nowy, węzłowy punkt ewolucji, nie traci niczego istotnego ze swej natury, lecz uzyskuje „coś więcej” wskutek „podnoszenia” siebie.⁸⁹ W chwili śmierci nie ginie żaden z istotnych elementów struktury ludzkiego bytu, a jedynie element przestrzenno-czasowy zostaje przekształcony i wyniesiony na poziom dowieczny wraz z elementem duchowym. „W momencie śmierci człowiek uwalnia się od niepotrzebnej części swej cielesnej powłoki i ulatuje jako pełny człowiek, pełna osoba, z duchowością i tą częścią cielesności, która przeobrażona w momencie śmierci (...) stopi się w jedno z duszą.”⁹⁰

jako zbędne. Gdyby jednak nie został zachowany pewien odpowiednik tego, co biologia nazywa ciałem, a przynajmniej gdyby nie została zachowana świadomość, gdyby zatem nie pozostało w jakiś sposób to, co istnieje w czasie, czy wówczas byt skończony mógłby zachować wobec Bytu Nieskończonego tę przeciwstawną odrębność, która jest niezbędna, aby mógł się napawać Bytem Nieskończonym, nie pograżając się w Nim bez reszty?” (J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. z fr. W. Sukiennicka, Warszawa 1999, s. 118-119).

⁸⁸ Nie umniejsza to ważności nakazu zobowiązującego do zachowania szacunku względem zwłok ludzkich. Zob. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojursprudenji*, Zakamycze 2002⁷, s. 360-365.

⁸⁹ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 89.

⁹⁰ Tamże, s.90. Por. tenże, *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, „Anzeiger für die katholische Geistigkeit”, 85(1976)10, s. 340-352. W kontekście prezentowanej koncepcji śmierci człowieka interesująca wydaje się refleksja J. Guittona dotycząca osoby francuskiej mistyczki i stygmatyczki Marty Robin (1902-1981): „Zdarzyło mi się rozważać nad tak umierającą Martą, która jakby podobna była do owada przekształcającego się, idącego od życia ku Życiu, poprzez chwilową śmierć. Dostrzegłem w niej próbkę tych mutacji, które mogą nawiedzić ewolucję gatunków, jak i też ewolucję ludzkości. I w skrajnej mierze (...) byłaby ona obrazem, zapowiedzią, pierwszą figurą ostatecznej mutacji ciała, tj. „zmartwychwstania”.” (J. Guitton, *Marta Robin. Mistyczka. Wizjonerka. Stygmatyczka*, tłum. z fr. P. Trojnar, Częstochowa 1990, s. 111).

Zakończenie

Sergiusz Bułgakow uważał, że „autentyczna teologia powinna być *modern*, to znaczy odpowiadać swoim czasom.”⁹¹ Nie chodzi o rozwój dogmatów, które nie znają rozwoju, ale o ich nowy sposób wyrażania. W podobnym duchu wypowiada się Arthur Peacocke, który uważa, że relację Boga z człowiekiem, podobnie jak historię wszechświata, należy ujmować jako proces dynamiczny i ewolucyjny.⁹² Również zdaniem Karla Rahnera filozofia rozumiana jako refleksja człowieka nad własnym bytem i światem, kształtująca określoną koncepcję rzeczywistości, współokreśla nie tylko podmiotowe warunki przyjęcia i uznania prawd objawionych, ale także horyzont ich dalszej interpretacji.⁹³

Wydaje się, że zagadnienie „stanu pośredniego” to jeden z tych problemów współczesnej eschatologii, które znajdują swoje pełniejsze rozświetlenie dzięki nowej interpretacji istoty śmierci człowieka w ramach refleksji filozoficznej. Refleksja ta – jak ma to miejsce w przypadku ewolucyjnej koncepcji śmierci człowieka – powinna uwzględniać współczesne osiągnięcia myśli naukowej (teoria ewolucji), a zarazem nie starać się kwestionować prawd chrześcijańskiej wiary. Postulat powyższy wydaje się możliwy do zrealizowania, gdy w ramach analizy filozoficznej nad zagadnieniem śmierci człowieka uwzględni się nie tylko koncepcję ewolucyjną, lecz również nieustannie trwającą stwórczą interwencję Boga. Ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka uzupełniona o element odpowiednio zinterpretowanego działania stwórczego, staje się szczególnym przypadkiem ewolucyjnej koncepcji stwarzania. Można zatem powiedzieć, że moment zmartwychwstania jest wspólnym dziełem Boga-Stwórcy i stworzonej przez Niego natury – „chwila” stwarzania, którą każdy człowiek współtworzy. Nie ma więc powodu, aby nadal podtrzymywać hipotezę o „stanie pośrednim” po śmierci człowieka w celu uzgodnienia momentu śmierci z momentem zmartwychwstania. W ten sposób współcześnie żyjący chrześcijanin może bez konfliktu sumienia kształtować w swoim umyśle całościową wizję świata i człowieka, który ulegając kolejnym przemianom, już teraz znajduje się w „stanie pośrednim” na drodze ku wiecznej doskonałości.

⁹¹ S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. z ros. H. Paprocki, Warszawa-Białystok 1992, s. 101.

⁹² Zob. A. R. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. z ang. L. M. Sokołowski, Kraków 1991, s. 39.

⁹³ Zob. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, tłum. z niem. A. Kłoczowski, „Znak”, 21(1969)12, s. 1536n.

Summary

“After death provisional state of man” means the manner of existence of a man from his death till resurrection. Generally speaking this is a theological problem but closely connected with anthropological issues. Therefore according to accepted anthropological vision are shaped also opinions of advocates and opponents of conception of resurrection at the moment of human death. The main problem is: what is happening with the soul after human body’s death and before its resurrection? Some philosophers say that the whole of the person dies. Others are convinced that the soul doesn’t become separate from her body at the moment of death. But they also say about continual resurrection. In the evolutionary conception of human death is said that the moment of death is simultaneously the moment of resurrection. T. Wojciechowski explains this by transforming structure of human essence onto the highest level of excellence.

Ks. MACIEJ BAŁA
WARSZAWA

System społeczny a system wychowawczy w teorii Platona

Filozofia Platona jest jednym z najważniejszych osiągnięć myśli greckiej, jej wielkość nie dotyczy tylko specyficznej interpretacji rzeczywistości, w której świat idei jest bardziej rzeczywisty od świata zmysłowego, ale także jego koncepcji wychowania człowieka. Trudno mówić o jakimkolwiek wychowaniu bez odpowiedzi na zasadnicze pytanie: kim jest człowiek? A kim on jest dla Platona? Podobnie jak rzeczywistość ma charakter dualny (z jednej strony jest świat realny, z drugiej świat idei), również struktura człowieka jest dualistyczna. To znaczy: człowiek składa się z dwu odrębnych, nie mających ze sobą nic wspólnego, elementów. Jednym z nich jest ciało, drugim – dusza. Pogląd ten jest nazywany dualizmem antropologicznym. Dusza ludzka spełnia trzy funkcje: funkcję biologiczną: dusza jest zasadą życia, ona ożywia ciało. Tę koncepcję duszy jako czynnika życia przejął Platon z wcześniejszej tradycji greckiej; funkcję poznawczą, ale to nie ciało poznaje, lecz dusza; wreszcie funkcję religijną: jest ona niematerialna, odwieczna i nieśmiertelna. Jaka relacja zachodzi między duszą a ciałem? Pierwotnie istniała ona bez ciała. Wcielenie, tzn. połączenie duszy z ciałem, jest skutkiem upadku moralnego duszy. W celu odpokutowania grzechu dusza została zesłana do ciała. Gdy odkupi winę, wyzwoli się z niego. Ciało jest więzieniem duszy. Ciało jest śmiertelne, rozumna dusza – nieśmiertelna. Najpewniejszą drogą wyzwolenia się duszy z ciała jest poznanie prawdy przez filozofię. Stąd całe wychowanie człowieka było ukierunkowane na ukształtowanie w człowieku zdolności do refleksji filozoficznej, czyli do kontemplowania tego, co niezmienne i wieczne, albowiem dzięki niej człowiek już tutaj na ziemi przybliży się

do świata idei. Filozofia jest więc niczym innym jak przygotowaniem człowieka do śmierci.¹

Platon pragnął ukształtować przede wszystkim duszę człowieka, a dokładniej zdolność do osiągania tzw. wartości duszy. Jednak z wpływem czasu, a przede ze względu na zainteresowania polityczne, złagodził niedoceniając innych wartości i w ten sposób mógł dojść do wyprowadzenia prawdziwej „skali wartości”, do których chciał prowadzić człowieka. Pierwsze i najwyższe miejsce należy się bogom, a więc wartościom, które moglibyśmy nazwać religijnymi. Zaraz po bogach idzie dusza, która w człowieku jest częścią wyższą i lepszą, z właściwymi dla niej wartościami cnoty i poznania, czyli wartościami duchowymi. Na trzecim miejscu stoi ciało z jego wartościami (dzisiaj nazwalibyśmy je wartościami witalnymi). Czwarte miejsce zajmują takie dobra, jak majątek, bogactwa i w ogóle dobra zewnętrzne.²

W niniejszej pracy pragniemy się jednak skupić na konkretnym zagadnieniu platońskiej teorii wychowania, a mianowicie na relacji między systemem społecznym, charakterystycznym dla greckiego polis, a propozycją wychowawczą pojawiającą się w twórczości Platona. Poglądy tegoż filozofa związane z koncepcją wychowania znajdziemy w prawie każdym jego dziele. Pojawiają się one w tzw. mniejszych dialogach platońskich, ale przede wszystkim w takich dziełach jak *Protagoras*, *Gorgiasz*, *Uczta* czy *Fajdros*. Jednakże w naszej analizie problemu skoncentrujemy się na najważniejszej pracy Platona w tym zakresie jakim jest *Państwo*.

Według W. Jaegera, jednego z największych znawców Platona, teoria wychowania platońskiego jest ściśle związana a z relacją pomiędzy jednostką ludzką a *polis*, co więcej, według niego jest niezbędnym tłem, na którym dopiero można zrozumieć całą filozofię Platona.³ Dlaczego Platon – filozof zajął się analizą jak winno wyglądać państwo? Odpowiedź jest bardzo prosta. Chce poznać i uformować doskonałe państwo po to, aby poznać i uformować doskonałego człowieka. Człowiekiem jest jego dusza, tak już nauczał Sokrates, Platon opowiada się za tym także w *Państwie*, jednakże wyprowadzając z tej tezy wszystkie konsekwencje. Państwo jest dla niego powiększeniem duszy, co powoduje, że między duszą a państwem zachodzi wzajemna współzależność. Państwo jest wyrazem duszy w powiększeniu, ale autentyczną siedzibą prawdziwego państwa

¹ Ciekawą interpretacją filozofii Platona jako przygotowania do śmierci jest praca P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. z fr. P. Domański, Warszawa 2003.

² Por. Platon, *Prawa*, V, 726a-729a.

³ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. z niem. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 639.

i prawdziwej polityki jest właśnie dusza, prawdziwym polis okazuje się „miasto wewnętrzne”, które jest nie na zewnątrz, lecz wewnątrz duszy.⁴

Zacznijmy od krótkiej prezentacji koncepcji życia społecznego zarysowanego na kartach *Państwa*. Konieczność istnienia Państwa związana jest ze ideą sprawiedliwości. Dlaczego i jak powstaje państwo? Nikt z nas nie wystarcza sam sobie. Źródłem państwa jest więc nasza potrzeba. Nasze potrzeby zaś są wielorakie, tak że każdy z nas wymaga już nie tylko jednego czy kilku, ale bardzo wielu innych ludzi, którzy mogliby zaradzić tym potrzebom. Powstają w ten sposób rozmaite zawody, które tylko różni ludzie mogą adekwatnie wykonywać. Państwo jednak, oprócz klasy przydzielonej do wykonywania zawodów związanych z życiem w czasie pokoju (celem jest zaspokojenie potrzeb życia), potrzebuje także klasy stróżów i wojowników. Ci zaś, aby mogli dobrze wypełniać swoje zadania, muszą być obdarzeni stosowną naturą: winni być łagodni i agresywni; sprawni fizycznie, a jednocześnie kochający mądrość.⁵ Tu pojawiają się pierwsze uwagi wychowawcze Platona: dla wykonujących proste zawody wychowanie jest zbyt proste, o tyle dla klasy strażników państwa nieodzowne jest bardzo staranne wychowanie. Poezja, muzyka i gimnastyka są środkami wychowania ciała i duszy strażnika. Ale poezja, którą winny się karmić dusze w doskonałym państwie, musi zostać oczyszczona z tego wszystkiego, co jest moralnie niestosowne, oraz z tego, co jest fałszywe, zwłaszcza gdy chodzi o opowiadania o bogów. Podobnie, jeśli chodzi o muzykę, zostaną wyeliminowane tonacje miękkie, które czynią duszę zniewieściałą, a zachowane zostaną tylko te, które są w stanie natchnąć odwagą na wojnie i spontanicznością w działaniach pokojowych; wybierze się tylko rytmy do tego stosowne i proste. Także gimnastyka nie będzie mogła popadać w formę przesady. Gimnastyka zajmie miejsce jednak po kształtowaniu duszy, ponieważ to dobra dusza dzięki swojej «cnotcie» może także ciało uczynić dobrym, a nie odwrotnie.⁶ Celem wychowania fizycznego nie jest jednak sprawność ciała sama w sobie, lecz wzmocnienie tego elementu naszej duszy, z którego wypływa odwaga.

Podział klas w idealnym państwie nie jest jeszcze kompletny. W obrębie bowiem strażników trzeba będzie wyróżnić takich, którzy będą musieli być posłuszni, i takich, którzy będą rozkazywać (przywódcy państwa). Powinni miłować państwo i przez całe swoje życie z spełnić to, co przynosi dobro. Mają czuwać, aby państwie nie wprowadzono zmian, które by je

⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. z wł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, t. 2, s. 290-291.

⁵ Por. Platon, *Państwo*, II, 375 a.

⁶ Por. tamże, II, 403 d.

doprowadziły do upadku (np. aby pierwsza warstwa społeczna nie była ani zbyt bogata ani zbyt uboga). Klasa strażników winna mieć wszystko wspólne, a nie tylko mieszkanie, ale nawet kobiety, dzieci, utrzymanie i wychowanie potomstwa.

Opisane państwo winno cechować się mądrością, męstwem, czyli umiejętnością wytrwałego zachowania właściwego przekonania w rzeczach niebezpiecznych i niebezpiecznych, umiarkowaniem, czyli uporządkowanie wobec przyjemności i pożądań oraz sprawiedliwością. Ta ostatnia jest zasadą, na której zostało zbudowane państwo idealne, to znaczy z zasadą, według której każdy powinien robić tylko te rzeczy, do robienia których został wyznaczony przez naturę, a tym samym przez prawo.⁷

Jakie są konsekwencje opisanego systemu społecznego dla pewnych elementów wychowania? Pierwszą z nich jest to, aby kobiety (z klasy strażników) powierzyć takie same obowiązki, jakie powierza się mężczyznom, a co oznacza, że wychowywać je za pomocą tych samych zabiegów gimnastyczno-muzycznych. Reforma jest rewolucyjna, ponieważ także kulturze greckiej kobiety były zamknięte w obrębie ogniska domowego.

Drugą konsekwencją jest zanegowanie istnienia instytucji rodziny (dla klasy niższej rodzina, tak samo jak własność prywatna, zostanie utrzymana). Strażnicy mają mieć wspólne kobiety i wspólne potomstwo. Zaślubiny będą regulowane przez państwo. Najlepsze kobiety będą się łączyły się z najlepszymi mężczyznami. Dzieci zrodzone z tych par będą utrzymywane przy życiu, natomiast dzieci z gorszych rodziców nie. Dzieci będą odbierane matkom; matki i ojcowie nie powinni znać swoich dzieci.⁸

Z dzisiejszej perspektywy propozycje Platona budzi naturalny sprzeciw, ale dla greckiego filozofa, strażnicy zamiast swojej rodziny będą posiadali coś więcej – wielką rodzinę. Zostaną także uchronieni przed poważnym niebezpieczeństwem. Nie tylko posiadanie dóbr materialnych dzieli ludzi, lecz także posiadanie tego szczególnego dobra, jakim jest rodzina, może wzniecić w nas egoizm. Jeżeli nawet rodzina będzie wspólna, nie będą mieli już niczego, o czym by mogli powiedzieć, że to jest moje (poza własnym ciałem).

W tym opisie idealnego państwa najważniejszą rolę spełniają rządzący. Mogą być nimi tylko filozofowie, miłośnicy mądrości. Z tego też powodu ich wychowaniu Platon poświęca najwięcej miejsca.

Filozof zaprojektował doskonałe państwo i tylko filozof będzie w stanie nim kierować w sposób doskonały.⁹ Czym ma się kierować ów

⁷ Por. tamże, II, 432 b.

⁸ Por. tamże, II, 458 e.

⁹ Por. tamże, V, 473 c-d.

filozof w kierowaniu państwem? Idą najwyższego dobra, czyli Dobrem samo w sobie. Państwo zostaje w pełni określone – jest wejściem Dobra do społeczności ludzkiej za pośrednictwem filozofów, którzy potrafili się wznieść do kontemplacji Dobra. Z tej racji, iż Idea Dobra w interpretacji Platona jest czymś boskim, państwo okazuje się w konsekwencji próbą zorganizowania stowarzyszonego życia ludzi na fundamencie teologicznym. To co boskie staje się podstawą życia ludzkiego w wymiarze politycznym, prawdziwą podstawą państwa.¹⁰

Jak wychowywać owych filozofów? Trzeba najpierw znaleźć młodych ludzi, u których rozumna część duszy dominuje nad innymi jej częściami, dzięki czemu będą zdolni do wzniesienia się w stronę idei Dobra. Wychowanie będzie przebiegało nieco odmienną drogą niż wychowanie strażników. Formacja fizyczna stanowi tylko moment przygotowawczy. Ten typ wychowania jest w stanie wprowadzić w życie człowieka uporządkowanie, ale nie może doprowadzić do poznania przyczyn, od których ten porządek zależy. Gimnastyka nie pozwala poznać Dobra samego w sobie, a jedynie jego skutki. Droga prowadząca ku takiemu doskonałemu poznaniu jest długa, a prowadzi przez matematykę, geometrię, astronomię oraz naukę harmonii. Najtrudniejsza na tej drodze jest jednak dialektyka, dzięki której dusza całkowicie odrywa się od tego, co zmysłowe, aby dotrzeć do czystej idei. Dopiero poprzez idee dochodzi się do oglądu Dobra samego w sobie, czyli do „największego poznania.”¹¹ Wychowanie, w interpretacji Platona, trwa bardzo długo, ponieważ kończy się dopiero w pięćdziesiątym roku życia. Pierwsze nauczanie matematyki powinno przebiegać w formie zabawy. W wieku lat dwudziestu ci, którzy się wyróżnili w tych studiach, w trudach i umiejętnościach stawiania czoła różnego rodzaju niebezpieczeństwom, będą wychowywani do zrozumienia natury samego bytu. W czasie tego drugiego cyklu, który trwa od dwudziestego do trzydziestego roku życia, trzeba się będzie upewnić, którzy młodzi ludzie obdarzeni są naturą dialektyczną, czy dążeniem duszy do całości. W wieku trzydziestu lat ci, którzy pokazali, że mają naturę dialektyka, zostaną poddani próbie, by sprawdzić, który z nich potrafi zostawić na boku swoje oczy i inne zmysły, a iść prosto ku bytowi samemu. Ci, którzy wytrzymają próbę, przez pięć lat będą wychowywani w dialektyce. Między trzydziestym piątym a pięćdziesiątym rokiem życia powinni wrócić i zmierzyć się z rzeczywistością empiryczną, podejmując się dowodzenia wojskiem i różnych in-

¹⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 309.

¹¹ Por. Platon, *Państwo*, VI, 525 d.

nych zadań. Dopiero w pięćdziesiątym roku życia kończy się wychowanie rządzących:

Filozof, który doszedł już do kontemplacji Dobra narażony jest na jedną pokusę. Pragnąłby bez poświęcić się tylko i wyłącznie tej kontemplacji. Tego mu jednak nie wolno uczynić ze względu na określony dług, jaki zaciągnął wobec państwa. Doszedł do stanowiska, do którego niewielu jest uzdolnionych i zdatnych. Co więcej, doszedł do tego tylko i wyłącznie dzięki pomocy państwa. Dlatego powinien troszczyć się o innych, aby wskazać im dobra, które płyną z oglądu Dobra. Państwo nie powinno dopuścić, aby tylko jedna jego klasa miała przywilej niezwykłego szczęścia, czyli kontemplowania Dobra. Filozof powołany do rządzenia innymi, musi tak postępować, aby każdy człowiek, niezależnie do jakiej klasy należy, mógł znaleźć uczestnictwo tym najwyższym Dobru. Życie filozoficzne w państwie idealnym jest niczym innym jak przejawem zwycięstwem elementu boskiego nad obecnym w człowieku elementem zwierzęcym, jest budowaniem człowieka boskiego i taki jest cel całego wychowania platońskiego.¹²

Niezwykłe jest zakończenie *Państwa* Platona. Jego zdaniem czas między narodzinami a śmiercią jest krótki, nagroda za cnotę zaś w tym życiu jest bardzo względna; prawdziwą nagrodę cnota otrzymuje w życiu pozaziemskim. Zgodne z ideą państwa gwarantuje szczęście zarówno na ziemi, jak i w innym świecie, w życiu po śmierci, czyli zawsze, dlatego też prawdziwą polityką jest taka polityka, która zbawia nas nie tylko w czasie, lecz także w wieczności i na wieczność.¹³ Czy takie państwo, idealne i doskonałe, jest możliwe do urzeczywistnienia. Według Platona oczywiście tak, ale przede wszystkim w samej duszy człowieka. To państwo może zacząć istnieć w nas samych: „Ty masz na myśli to państwo, o które myśmy mówili zakładając je. Ono leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma. A może w niebie – dodałem – leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego, który chce patrzeć, a patrząc urządzać samego siebie. A to nie stanowi żadnej różnicy, czy ono gdzieś już jest, czy dopiero będzie.”¹⁴

Jak ocenić relację między życiem społecznym a wychowaniem w twórczości filozoficznej Platona? Jak widzieliśmy w przeprowadzonych analizach Platon ma bardzo jasną koncepcję człowieka i jego powołania – jest nim powołanie do kontemplowania najwyższego Dobra. Z rozważań zawartych na kartach *Państwa* wynika jasno, że dla realizacji tego zadania

¹² Por. tamże, 589 d.

¹³ Por. tamże, IX, 618 c.

¹⁴ Tamże, 592 b.

samo społeczeństwo musi być tak uformowane i ukształtowane, aby sprzyjało rozwojowi tego, co rozumne w duszy człowieka. Będzie to możliwe pod jednym warunkiem, jeśli system wychowawczy będzie ukierunkowany na kształtowanie elit. Ale w tym aspekcie bardzo trudno zgodzić się z Platonem, iż wychowanie ma być zawężone do małej grupy społecznej, która ostatecznie doprowadzi każdego człowieka do kontemplowania świata idei.

Ważny wniosek płynący z rozważań Platona dotyczy wizji człowieka. Każdy system społeczny przechowuje, rozwija i proponuje konkretną wizję człowieka. Dla jednych systemów człowiek będzie zwierzęciem rozumnym (Arystoteles), dla innych duszą uwięzioną za karę w ciele (Platon), jednością duchowo-materialną (św. Tomasz z Akwinu), osobą (personalizm), wolnością (J.P. Sartre), bytem zdolnym do relacji (M. Buber), elementem społeczeństwa (K. Marks), istotą twórczą (B. Suchodolski), owocem dziejów (F. Hegel), istotą religijną (R. Otto), podmiotem miłości (M. Scheler). Człowiek jest nie tylko ciałem, ale jest podmiotem, posiada strukturę psycho-duchową, określaną jako moje „ja”. Dzięki tej rozumno-duchowej naturze człowiek jest zdolny do: myślenia, tworzenia pojęć, wydawania sądów, rozumowania, wolności, dokonywania wyboru, miłości i różnych form więzi międzyosobowo-społecznych, autorefleksji, świadomości siebie, twórczości naukowej i artystycznej, transcendencji, religii.

Dlaczego odpowiedź na pytanie kim jest człowiek, jaka jest nasza istota, jest tak ważna z punktu widzenia wychowania? Odpowiedź ta warunkuje bowiem metody jakie należy przyjąć dla kształtowania i rozwijania naszego człowieczeństwa, a więc posiada konkretne implikacje wychowawcze. Np. filozoficzna koncepcja człowieka jako relacji (filozofa dialogu) postuluje uwzględnienie w procesie wychowawczym kształtowanie postawy otwartości, zdolności do przyjaźni, nawiązywania relacji, zaufania. Z kolei filozofia egzystencji, która akcentuje przede wszystkim wolność człowieka, zwraca uwagę w procesie wychowawczym na zdolność do podejmowanie decyzji i odpowiedzialności za nie.

Stąd niezwykła aktualność Platona: system społeczny musi być przeniknięty głębszą refleksją filozoficzną, być kształtowany przez nią i wychowywać ku niej. Bez niej bowiem nie będziemy wiedzieć kim jest człowiek, a co za tym idzie, nie będziemy w stanie odpowiedzieć na pytanie: jak i ku czemu go wychowywać.

Résumé

Dans la *Politéia* et ensuite dans les *Lois*, Platon trace le modèle de la cité idéale. Il présente ses réflexions sur ce qu'il tient pour le meilleur Etat possible. La théorie politique contenue dans la *Politéia* pose que: La naissance de la chose politique ne provient pas d'un instinct poussant l'homme à la création d'un Etat mais de la faiblesse de l'individu. N'étant capable de réaliser à partir de soi-même que des actions limitées, il doit s'associer aux autres. Ainsi la communauté est fondée sur une division du travail. Une caractéristique essentielle de sa théorie de l'Etat est l'analogie constante qu'il établit avec l'individu, et plus précisément encore, entre les classes sociales et les fonctions de l'âme. Selon Platon, l'âme est divisée en 3 parties, l'Etat lui aussi est divisé en 3 ordres. L'injustice est la cause du malheur des hommes et des cités; au niveau de l'individu, elle est due à un dérèglement dans l'âme; au niveau de la Cité, elle est la conséquence d'une mauvaise constitution politique. La tâche que le philosophe s'assigne, c'est de trouver les germes de l'injustice, dans l'espoir d'indiquer aux hommes le moyen de l'extirper de leur âme. Mais voilà, si les effets de l'injustice en l'homme sont bien visibles, il est bien difficile de lire dans l'âme afin de voir quel désordre en est la cause. Au contraire, il est aisé de déterminer les causes du désordre social. Or, comme Platon établit une analogie entre l'homme et la Cité, et estime que celle-ci présente une sorte d'image agrandie de l'âme de celui-là, il conviendra, pour déceler les causes de l'injustice, de porter son regard sur la Cité.

Les «philosophes-rois» se distinguent par des dons particuliers qui ont été perfectionnés par une formation de 50 ans dans tous les domaines. En eux doivent se trouver réunies la force et la sagesse. Mais l'éducation revêt une signification particulière pour Platon, en tant que fondement du corps politique tout entier. Dans la mesure où aucune limitation d'ordre législatif ne borne la puissance du souverain, le bien de l'Etat repose entièrement sur la connaissance qu'il aura acquise grâce à l'éducation. L'éducation prévoit: l'éducation élémentaire par la musique, la poésie, et la gymnastique, l'éducation scientifique en mathématique, astronomie, et science de l'harmonie, l'initiation à la dialectique (philosophie); l'action pratique dans l'Etat; puis, après cela, le choix entre l'accès au pouvoir ou la vie contemplative.

Ks. MACIEJ BAŁA
WARSZAWA

Tomaszowy postulat *recta ratio* w relacji wiary i rozumu

Współczesna filozofia, poza nielicznymi wyjątkami, coraz częściej szuka takich form refleksji, w których ani wiara ani filozofia nie tracą swojej określonej specyfiki, ale potrafią ze sobą twórczo współpracować. Jednakże najdoskonalszym przykładem współpracy rozumu i wiary pozostaje nadal św. Tomasz z Akwinu. Do niego odwołuje się chociażby Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*, tytułując jeden z paragrafów: *Nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu*. W tym względzie Jan Paweł II kontynuuje nauczanie poprzednich papieży. Przede wszystkim powołuje się na encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris*, która jak dotąd była jedynym dokumentem Kościoła całkowicie poświęconym zagadnieniom filozoficznym. Mimo, że od daty publikacji upłynęło przeszło 100 lat, to tekst jego wielkiego poprzednika nie stracił nic na swojej aktualności, a szczególnie aktualne jest jego wezwanie do podjęcia pogłębionych studiów nad myślą św. Tomasza z Akwinu. Powrót do średniowiecznego teologa jest najlepszą drogą, aby filozofia była uprawiana w sposób zgodny w wymogami wiary.¹ Jest on mistrzem myśli i wzorem uprawiania teologii. Encyklika *Fides et ratio* przypomina również wypowiedź Pawła VI z jego listu *Lumen Ecclesiae* wydanego w 1974 r., gdzie Akwinata ukazany jest jako ten, który cechował się najwyższą odwagą prawdy, wolnością ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualną uczciwością. Postawa taka z jednej strony nie dopuszcza do zarażenia chrześcijaństwa świecką filozofia, a z drugiej strony nie odrzuca jej całkowicie.²

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 57. (Dalej cytowane jako FR).

² FR, 43.

Tekst encykliki przypomina ważną prawdę, iż św. Tomasz wraz ze św. Albertem, są tymi, którzy z jednej strony zachowali ograniczą więź między teologią a filozofią, a z drugiej strony jako pierwsi uznali, że filozofia i różne inne dyscypliny nauki potrzebują autonomii, aby mogły prowadzić owocne badania w swoich dziedzinach.³ Na czym polega wielkość i nieprzemijalność propozycji św. Tomasza?

Podstawowym założeniem, które dla Doktora Anielskiego jest fundamentem w kwestii relacji wiary i rozumu jest jedność prawdy. Pod warunkiem, że rozum jest tym, który jest nastawiony na poszukiwanie prawdy. Taki rozum Ojciec św., posługując się terminologią scholastyczną, nazywa *recta ratio*, czyli rozumem prawym.⁴ To pojęcie najlepiej oddaje interpretację racjonalności u Akwinaty. Wszelka prawda ma swoje źródło w Duchu Świętym, dlatego owa harmonia nie tylko jest możliwa, ale i konieczna.⁵ W encyklice Papież przypomina fragment dzieła *Summa Contra Gentiles* (I, VIII), które jasno stwierdza, że skoro zarówno światło wiary i światło rozumu pochodzą od Boga - to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać.⁶

Z drugiej strony trzeba pamiętać o różnicy między wiedzą a wiarą. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, twierdzi Akwinata, aby o tym samym przedmiocie (równocześnie) mieć wiedzę i wiarę⁷. Albo wiemy, że jakiś przedmiot istnieje albo w to wierzymy - jedno wyklucza drugie. Są momenty, komentuje ten tekst S. Swieżawski, gdy z całym przekonaniem człowiek mówi: „ja wiem, że Bóg jest”, ale są i takie momenty, kiedy mu się gmach intelektualny zaczyna chwiać i wtedy tylko wierzy.⁸ Ta sama prawda może być więc postrzegana jako prawda wiary, a drugi raz jako prawda wiedzy. Wiara daje pewność człowiekowi, ale pewność innego rodzaju niż pewność uzyskana drogą rozumowania matematycznego. U podstaw pewności wiary leży aurytety Boski. Wtedy, przy całej kruchości poznawczej, zjawia się moc przekazanej przez wiarę prawdy, która okazuje się o wiele głębsza, choć inaczej, podbudowana niż wspomniana prawda matematyczna.⁹

Dla wielu współczesnych komentatorów św. Tomasz jest przede wszystkim filozofem, który unikał mieszania do swojej nauki teologii. Coraz częściej podnoszą się głosy, iż św. Tomasz jako teolog nadal czeka na od-

³ FR, 45.

⁴ Por. FR, 50.

⁵ Św. Tomasz, *Summa Teologii*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1.

⁶ FR, 43.

⁷ Św. Tomasz, *De Veritate*, q. 14, a. 9.

⁸ S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 73.

⁹ Tamże.

krycie i dogłębne komentarze.¹⁰ W rzeczywistości najważniejszym zagadnieniem dla Doktora Anielskiego nie było to, jak wprowadzić filozofie do teologii bez naruszania istoty filozofii, lecz raczej jak wprowadzić do teologii konieczny pierwiastek filozoficzny bez naruszenia specyfiki poznania teologicznego. Innymi słowy, jak podkreśla E. Gilson, najważniejszą kwestią dla św. Tomasza było włączenie w wiedzę o Objawieniu wiedzę czysto rozumową, ale w taki sposób, aby nie naruszyć ani treści Objawienia, ani nie popadając w sprzeczności z rozumem.¹¹

Św. Tomasz podkreśla, że sama wiara chrześcijańska winna być racjonalna, w przeciwnym razie wpadanie w zwykły fideizm, co spowodowałoby rozdwojenie osobowości ludzkiej: człowiek przez wiarę wierzyłby w Boga, a przez rozum przeczyłby temu.¹² Istnieje także konieczność przedstawienia rozumowych racji istnienia Boga jako kontrargumentów dla tych, którzy je negują. Nie wystarczy uzasadnić istnienie Boga swoją wiarą w Niego, potrzebne są też racjonalne argumenty, których dostarczyć może jedynie metafizyka. Z drugiej strony dopiero rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest grzech. Dzięki temu otrzymuje potrzebą moc, aby wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga.¹³

Jako największy przejaw racjonalności w służbie wiary w dziełach św. Tomasza podaje się sformułowane w *Sumie Teologii* pięciu dróg. W dowodach tych można wyróżnić trzy zasadnicze etapy. Punktem wyjścia są zawsze zdania empiryczne lub zdanie stwierdzające, dzięki intelektualnemu ujęciu, zachodzenie konkretnych stanów bytowych. W zależności od drogi jest to fakt zmiany, fakt przyczynowania, fakt niekoniecznego istnienia, fakt ustąpienia właściwości transcendentálnych, fakt zachodzenia celowego działania u bytów pozbawionych poznania. Drugi etap konstruowania dróg polega na determinacji i wyjaśnieniu za pomocą terminów i zasad metafizycznych stwierdzonego stanu rzeczy, w wyniku czego okazuje się, iż powyższe stany bytowe są niesamodzielne i dla wyjaśnienia swego istnienia muszą mieć dostateczną rację poza sobą. Trzeci etap można określić jako uzasadnianie oparte na zasadzie racji dostatecznej, że interpretowany stan bytów ma ostateczną rację w Bycie Koniecznym.¹⁴

¹⁰ J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 5.

¹¹ E. Gilson, *Tomizm*, tłum z fr. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 19.

¹² W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w «Super Boetium de Trinitate» św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 9.

¹³ FR, 43.

¹⁴ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 63.

Jak zauważa w encyklice Jan Paweł II drogi św. Tomasza są rzeczywiście wspaniałym przykładem jak rozum potrafi intuicyjnie uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługując na miano prawego rozumu, czyli *recta ratio*.¹⁵ Z drugiej jednak strony myśl św. Tomasz nie jest przesadnym racjonalizmem w kwestiach wiary. Bóg pozostaje dla człowieka niezgłębioną tajemnicą, istnieje jedynie możliwość pośredniego poznania Boga poprzez skutki jego działania, a kresem naszego poznania jest stanięcie w obliczu tajemnicy Boga, która dla nas jest bardziej wezwaniem aniżeli przedmiotem.¹⁶

Św. Tomasz analizując możliwość rozumowego poznania Boga, wspomina także o poznaniu przez wiarę. Skoro człowiek chce poznawać Boga i wiedzieć o nim coraz więcej, konieczne jest wykorzystanie daru wiary. W nim sam Bóg wychodzi naprzeciw naszemu pragnieniu poznania Go. Warto jednak pamiętać o dość istotnym rozróżnieniu, wprowadzonym przez Doktora Anielskiego: religia i wiara nie są ze sobą tożsame. W dzisiejszym języku codziennym, i nie tylko, mówi się o wierze i o religii, jakby były one tą samą rzeczywistością. Różnica między nimi polega na tym, że wiara zawsze daje początek religii. Akt wiary jest pierwszym poruszeniem umysłu człowieka w kierunku Boga. Religia dla św. Tomasza uwidacznia się i realizuje poprzez akty inteligencji, poznania i woli, ale zawsze będzie należała do kategorii cnót etycznych (jest częścią cnoty sprawiedliwości), podczas gdy wiara jest cnotą teologiczną. Co to oznacza? Przedmiotem formalnym religii będą akty wiary i akty innych cnót, a nie bezpośrednio sam Bóg. Religia jest więc jedynie cnotą teistyczną i teocentryczną (tzn. Bóg jest celem ostatecznym religii), a nie teologiczną. Cnotą teologiczną *sensu stricte* jest wiara. Charakter teologiczny cnoty wiary sprowadza się do trzech podstawowych elementów: pochodzi ona od Boga, jest darem Boga i jako taka jest łaską Bożą i jej przedmiotem jest Bóg.¹⁷

Ciekawą propozycją św. Tomasz współpracy rozumu i wiary jest sama analiza aktu wiary. W akcie wiary obecny jest objawiający się Bóg, jak i człowiek ze swoim umysłem i wolą. Akt wiary nigdy nie pochodzi tylko i wyłącznie od nas. Bóg działa na naszą wolę, która to skłania umysł do przyzwolenia i do opowiedzenia się za wiarą. Łaska Boża działa też na umysł jako światło, napełniając go Prawdą Pierwszą, która sama się nie

¹⁵ FR, 4.

¹⁶ W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w «Super Boetium de Trinitate» św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 68.

¹⁷ Tamże, s. 84.

myli i nas również nigdy nie wprowadzi w błąd. Dzięki tak pojętej wierze człowiek jest w stanie odkryć jedną z najważniejszych dla siebie prawd: jest obrazem samego Boga (*imago Dei*). Pojęcie to nie wyraża jakiegokolwiek arbitralnej, metaforycznej i utopistycznej koncepcji, lecz pewną definicję, która dotyczy człowieka i wyraża to, co istotowo do niego przynależy.

Problematyka Objawienia ściśle wiąże się z zagadnieniem poznania prawdy i według św. Tomasza jest nowym, ponadnaturalnym światłem, danym darmo człowiekowi przez Boga. Polega ono na wzmocnieniu zdolności poznawczych człowieka, dzięki czemu jego spojrzenie staje się nowym spojrzeniem, pozwalającym zobaczyć nie tyle nowe przedmioty, co stare przedmioty w nowym świetle.¹⁸

Teologia według Akwinaty pojmowana jest jako nauka-wiedza, jest poznaniem przez rozumowanie, a nie przez intuicję. Istnieje teologia, którą można nazwać teologią filozoficzną: jest ona opracowana przez rozum ludzki dzięki jego naturalnym zdolnościom. Utożsamia się ona z metafizyką, która ma za swój przedmiot własny - właściwy byt jako byt; Bogiem zajmuje się nie tylko dlatego, że jest On Bytem, ale i dlatego, że jest On Zasadą-Początkiem¹⁹. Teologia w prawdziwym tego słowa znaczeniu jest oparta na wierze i na Bożym Objawieniu zawartym na kartach Pisma Świętego. Dla teologii filozoficznej Bóg jawi się jako „konkluzja” jej rozważań *theologia conclusio*, podczas gdy *theologia sacrae Scripturae* traktuje o Bogu samym w sobie, oczywiście w oparciu o Pismo Święte, które jest jej pierwszorzędnym autorytetem.

Jak w końcu dokonuje się owo poznanie Boga w teologii jako nauce? W teologii filozoficznej dochodzimy do poznania Absolutu jako zasady uniesprzeczniającej istnienie świata. Teolog mówi o Bogu jako o Tym, który przemówił i objawił swoje istnienie człowiekowi w celu nawiązania głębszej więzi z człowiekiem wierzącym. Teologia jest również nauką natchnioną i przyjęcie jej dokonuje się również przez Boże natchnienie To On sam daje nam się poznać.

W tekstach Doktora Anielskiego możemy spotkać jeszcze inne pojęcie określające teologię: *doctrina sacra*.²⁰ Oznacza ono nauczanie chrześcijańskie wypływające z wiary objawionej z całym bogactwem, z wszelkimi możliwościami opracowań i z różnorodnością przedmiotu, funkcji i metod,

¹⁸ Tamże, s. 113.

¹⁹ Tamże, s. 126.

²⁰ Por. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii I, «O wiedzy świętej»*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999, s. 398-418.

jakie to nauczanie niesie. W jej skład wchodzi zarówno teologia filozoficzna jak i teologia Pisma Świętego. Bóg nie jest tylko przedmiotem naszego poznania naturalnego czy przedmiotem wiary, jest On również „podmiotem teologii”. Podmiotowość Boga w stosunku do teologii uwidacznia się najlepiej w tzw. teorii podporządkowania. Bóg kochający człowieka, nie strzeże zazdrośnie wiedzy, jaką ma o sobie samym, ale dzieli się nią z człowiekiem. Wiedza zmienia swój podmiot: z Boga przechodzi na człowieka, ale nie jest wiedzą identyczną z wiedzą Boską, lecz jedynie do niej podobna.

Ciekawą uwagę, którą czyni Ojciec św. omawiając twórczość św. Tomasza, jest dostrzeżenie jego postawy dialogu, zwłaszcza ze współczesną jemu myślą arabską i żydowską.²¹ Warto tu wspomnieć o niezwykle ciekawym dziele św. Tomasza, *De rationibus fidei*, pomyślanym jako praktyczny podręcznik dialogu z ludźmi dalekimi od wiary chrześcijańskiej. Około roku 1264 zwrócił się do św. Tomasza pewien misjonarz z Syrii z prośbą o argumenty potrzebne mu w dyskusjach z muzułmanami. Trzy najbardziej fundamentalne prawdy wiary chrześcijańskiej – donosił ów misjonarz – spotykają się wręcz z szyderstwem ze strony muzułmanów. Mianowicie prawda o Trójcy Świętej, prawda, że Syn Boży stał się człowiekiem i umarł za nas na krzyżu, oraz prawda, że dał nam do spożycia swoje prawdziwe Ciało i Krew. Na samym początku tego dzieła święty doktor zapisuje nadzwyczaj interesującą refleksję na temat granic naszych intelektualnych możliwości w posłudze ewangelizacyjnej: „najpierw jednak pragnę cię upomnieć, abyś w dyskusjach z niewiernymi o artykułach wiary nie dążył do tego, by wiarę udowodnić racjami koniecznymi. To pomniejszałoby wzniosłość wiary, która przekracza nie tylko umysł ludzki, ale nawet aniołów. (...) Tak jak wiary naszej nie da się udowodnić koniecznymi racjami, gdyż przekracza ona ludzki umysł, tak samo – ze względu na jej prawdę – niemożliwa jest taka racja konieczna, która dowodziłaby niesłuszności wiary. Toteż chrześcijanin dyskutujący na temat artykułów wiary winien zmierzać nie ku temu, by wiarę udowodniać, lecz żeby jej bronić.”²² Wiary udowodnić nie można, albowiem posiada ona charakter nadprzyrodzony, ale można jej bronić. Jak tego dokonać?

J. Salij, komentując wspomniane dzieło Akwinaty, proponuje przyjęcie kilku zasad dialogu z niewierzącymi. Po pierwsze, podejmując taki dialog trzeba posługiwać się argumentami rzetelnymi, aby nie narazić się na wyśmianie z ich strony. Po drugie, ponieważ rzeczywistość wiary przekracza nasz rozum, trzeba niejednokrotnie ograniczyć się do ukazania, że

²¹ FR, 43.

²² Św. Tomasz, *Jak uzasadnić wiarę?*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 195-196.

nie jest ona z nim sprzeczna. Według trzeciej zasady, chrześcijanin przystępując do takiej rozmowy z niewierzącym nie powinien dyskutować o prawdach wiary w taki sposób, jak gdyby sam poddawał je w wątpliwość. Po czwarte, tekst św. Tomasza odróżnia dwa rodzaje niewierzących: tych, którzy po prostu nie wierzą z różnych przyczyn oraz takich, którzy walczą z wiarą. Rozmawiając z pierwszymi należy wyjaśniać pewne prawdy, rozmawiając z drugimi winno się ich bronić. Kolejna zasada zwraca uwagę na motywy wiarygodności chrześcijaństwa. Najważniejszym takim motywem przytoczonym w *De rationibus fidei* jest największy cud chrześcijaństwa, tzn. jego trwanie, mimo że wymaga od nas rzeczy trudnych, a nawet przeciwnych naturze (np. oddania życia za wiarę). Ostatnie dwie zasady przypominają o konieczności modlitwy za tych, którzy wiary nie mają oraz o „ciemności wiary”, która wynika zarówno z nieskończoności Boga, jak i z ograniczoności naszego poznania.²³

Patrząc na powyższe zasady sformułowane kilka wieków temu należy przyznać, iż św. Tomasz pozostanie niezwykle ciekawym mistrzem postawy dialogu z odmiennymi nurtami myślowymi i kulturami. Jest to o tyle istotne dzisiaj, co dobitnie podkreślił Jana Paweł II w encyklice, iż właśnie myśl filozoficzna jest często jedynym terenem porozumienia i dialogu z tymi, którzy nie wyznają naszej wiary.²⁴

Résumé

Saint Thomas a le grand mérite de mettre au premier plan l'harmonie qui existe entre la raison et la foi. La lumière de la raison et celle de la foi viennent toutes deux de Dieu, c'est pourquoi elles ne peuvent se contredire. Thomas reconnaît que la nature, objet propre de la philosophie, peut contribuer à la compréhension de la révélation divine. La foi ne craint donc pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie. La grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement, ainsi la foi suppose et perfectionne la raison. Cette dernière, éclairée par la foi, est libérée des fragilités et des limites qui proviennent de la désobéissance du péché, et elle trouve la force nécessaire pour s'élever jusqu'à la connaissance du mystère de Dieu Un et Trine. C'est pour ce motif que saint Thomas a toujours été proposé à juste titre par l'Eglise comme un maître de pensée et le modèle d'une façon

²³ J. Salij, *Eseje tomistyczne*, dz. cyt., s. 141-142.

²⁴ FR, 104.

correcte de faire de la théologie. Parmi les grandes intuitions de saint Thomas, il y a également celle qui concerne le rôle joué par l'Esprit Saint pour faire mûrir la connaissance humaine en vraie sagesse. Dès les premières pages de sa *Somme théologique*, l'Aquinate voulut montrer le primat de la sagesse qui est don de l'Esprit Saint et qui introduit à la connaissance des réalités divines. Sa théologie permet de comprendre la particularité de la sagesse dans son lien étroit avec la foi et avec la connaissance divine.

MAGDALENA MARIA BOREK
GDYNIA

Kult świętej Marii Magdaleny w trójmiejskim cechu fryzjerów

Wstęp

Poprzez dwa tysiąclecia chrześcijaństwa kult świętych objawiał się w różny sposób i z różnym natężeniem. Konstytucja Dogmatyczna o Kościele mówi, że „Kościół pielgrzymów od zarania religii chrześcijańskiej czcił z wielkim pietyzmem pamięć zmarłych, (...) także ofiarowywał za nich modły. Co się zaś tyczy Apostołów i Męczenników Chrystusowych (...) to Kościół zawsze wierzył, że są oni ściślej złączeni z nami w Chrystusie, okazywał im cześć szczególną, razem z Błogosławioną Maryją Dziewicą i świętymi Aniołami, i pobożnie modlił się o pomoc ich wstawiennictwa. Do nich wszystkich dołączeni zostali niebawem także inni, którzy dokładniej naśladowali dziewictwo i ubóstwo Chrystusa, a w końcu i ci, których znamienite praktykowanie cnót chrześcijańskich i boskie charyzmaty zalecały pobożnej czci i naśladowaniu wiernych.”¹

Już liczne inskrypcje w rzymskich katakumbach świadczą o czci, jaką oddawano ludziom, których życie w wyjątkowy sposób świadczyło o bezgranicznym oddaniu Chrystusowi i Jego Kościołowi. Szczególne zainteresowanie świętymi i cześć im oddawana zauważalne są przede wszystkim w średniowieczu. Każda jednak epoka ma „swoich” świętych: rodzi nowych, a wybranych świętych poprzednich epok otacza czcią i pamięcią. „Święci są w dziejach po to, ażeby stanowić trwałe punkty odniesienia na tle przemijania człowieka i świata. To, co się w nich wyraża, jest trwałe

¹ KK 50.

i nieprzemijające. Świadczy o wieczności.²² Stąd zależnie od klimatu danej epoki jedni święci stają się „modni”, gdy odpowiadają jej trendom, inni zostają zapomniani. Dlatego tak wielka była na przykład popularność świętych pokutników i ascetów w średniowieczu, którego teocentryczne poglądy skłaniały do porzucania dóbr i uciech doczesnych z jednoczesnym nastawieniem myśli ku życiu przyszlęmu.

Bohaterka niniejszego artykułu, święta Maria Magdalena, postrzegana była w różnych stuleciach w odmienny sposób. „Wyjątkowa cześć, jakiej doznawała Maria Magdalena już od pierwszych wieków chrześcijaństwa, od XII wieku przybierała niespotykaną dotąd skalę – z południa Francji docierając do wszystkich krajów chrześcijańskiej Europy. ‘Moda’ na Marię Magdalenę przejawia się we wszystkich dziedzinach życia, zdominuje literaturę i sztukę oraz da pożywkę niezliczonym wersjom nieortodoksyjnej interpretacji tego fenomenu.”²³

Święto Marii Magdaleny obchodzi się 22 lipca. „W Polsce synod prowincjonalny w roku 1420 oprócz świąt obchodzonych i od dawna zachowywanych na naszych terenach wymieniał jako jedno z najważniejszych święto Marii Magdaleny. Do XVII w. święto jej patronatu miało charakter *duplex* (szczególnie uroczyste). Dopiero w roku 1642 papież zniósł owo świętowanie, jedynie dla pragnących obchodzić je z pobożności kazał po kościołach odprawiać *missam et alia solita officia* – i od tego czasu w liturgicznym kalendarzu funkcjonuje tylko jako wspomnienie obowiązkowe. Dawny mszał przy doborze antyfon kładł nacisk na ideę pokuty i powinności ofiarnego oddania św. Magdaleny, obecnie (zgodnie z tzw. mszałem paryskim z roku 1686) podkreśla się powinność miłości pełnej służebnego oddania.”²⁴

Celem artykułu jest analiza współczesnego kultu św. Marii Magdaleny wśród fryzjerów, których patronką jest już od wielu stuleci. Dawniej zaniechany kult został bowiem wskrzeszony przez fryzjerów zrzeszonych w trójmiejskim cechu i to właśnie działania tej grupy są przedmiotem niniejszej pracy. Temat tym bardziej zasługuje na uwagę, iż w roku obecnym przypada dziesiąta rocznica, kiedy zainicjowano obchody święta patronki.

Kwestią rozważań jest również próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce powinna w Kościele zajmować św. Maria Magdalena. Czy przykład wyjątkowego nabożeństwa fryzjerów do tej świętej nie

²² M. Strzała, *Edyta Stein: Droga od samego podnóża*, „Znak-Idee”, (1989)1, s. 23.

²³ E. Krawiecka, *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu Świętej Marii Magdaleny*, Poznań 1997, s. 27.

²⁴ Tamże, s. 17-18, 55.

powinien stać się przykładem dla ogółu wiernych? Obecnie zauważa się bowiem nikłe zainteresowanie tą wyjątkową postacią, niedostatecznie świętuje się odpusty z nią związane, zapomina się o niej w ciągu roku liturgicznego. Brakuje również odpowiednich opracowań liturgicznych i biblijnych o Marii Magdalenie. A przecież wśród grona kobiet otaczających Jezusa była ona równie ważna, jak Piotr wśród apostołów.

1. Św. Maria Magdalena patronką „nożyc i grzebienia”

Kult świętej Magdaleny, oprócz przejawów czysto liturgicznych (modlitwy, nabożeństwa, pieśni, miejsca szczególnego kultu), sięgał także świeckich organizacji, mianowicie cechów rzemieślniczych, które zaczęły powstawać już od przełomu X i XI wieku. Zrzeszały one rzemieślników różnych branż, „aby bronić swoich interesów gospodarczych, swoich praw i aby zabiegać o przywileje u rządzących. Organizacje te dbały o zapewnienie swoim członkom zakupu surowców po odpowiednio niskiej cenie i uzyskiwanie ulg celnych; czuwały również, by wyroby posiadały wysoką jakość. Cechy chroniły rzemieślników przed sztucznym podwyższaniem lub obniżaniem cen i usług, a także szukały rynku na zbyt swoich wyrobów.”²⁵

Oprócz kwestii czysto zawodowych cechy te troszczyły się o różnoraką pomoc dla swych członków w razie zaistniałej potrzeby, organizowały życie kulturalne, a w znacznej mierze również i religijne. Bogate mieszczańskie cechy rzemieślników wspomagały materialnie świątynie, dbając o ich wystrój, między innymi przez fundowanie ołtarzy, obrazów i naczyń liturgicznych. W wielu świątyniach przechowywane były także sztandary poszczególnych cechów z wizerunkami ich świętych patronów. Cechy te w dużym stopniu przyczyniały się także do jak największego uświetnienia uroczystości ku czci swych patronów, „którym towarzyszyły również pokazy i występy, misteria i jarmarki organizowane poza obrębem świątyni.”²⁶

Marię Magdalenę jako swoją patronkę obrało kilka cechów i grup zawodowych. Przede wszystkim cech fryzjerów, którego współczesny kult tej świętej jest szczególnym przedmiotem niniejszej pracy, a wraz z nim i zawody pokrewne: perukarze i wyrabiacze grzebieni. Wybór ten ma swoje uzasadnienie w ewangelicznej scenie, w której Maria Magdalena – wówczas jeszcze jawnogrzesznica – „przyniosła flakonik alabastrowego olej-

²⁵ *Święta Maria Magdalena. Patronka fryzjerów*, oprac. J. Tarnowski, Sopot 1995, s. 63.

²⁶ Tamże, s. 64.

ku, i stanawszy z tyłu u nóg Jego [Jezusa], płacząc, zaczęła łzami oblewać Jego nogi i włosami swej głowy je wycierać. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkim.”(Łk 7,37-38). Dzięki tej właśnie scenie włosy Magdaleny stały się jednym z najbardziej charakterystycznych symboli tej świętej. „Symbolika tego atrybutu św. Marii Magdaleny jest bardzo szeroka i dotyka chyba wszystkiego, co można powiedzieć o kobiecych włosach. Są one u Magdaleny zarówno symbolem grzesznej pychy, wyzywającej urody, jak i pokuty, nawrócenia i czystej duszy.”⁷ Mieczysław Skrudlik⁸ podaje ponadto, że hebrajskie słowo *Megaddelana* oznacza „pielęgnująca włosy”, „wyrabiaczka warkoczy”.

W roku 1995 fryzjerzy Trójmiasta postanowili reaktywować bardzo silny niegdyś kult swej patronki Marii Magdaleny. Pierwsze spotkanie związane było z II Festiwałem Kreowania Modnych Strzyżeń i odbyło się 3 czerwca 1995 roku w Sopocie. Od tego czasu spotykają się oni co roku wiedzeni nie tylko chęcią ożywienia kultu, ale także pragnieniem chrześcijańskiego odnowienia swego środowiska. Sami fryzjerzy tak uzasadniają swoje postanowienie: „Obecnie po latach zniewolonych umysłów i serc przez ideologię bezbożnictwa, po latach niszczenia i zamazywania związków z chrześcijaństwem i kulturą wyrosłą na glebie Ewangelii powracamy do wielowiekowej tradycji, którą pielęgowali rzemieślnicy, a wśród nich także fryzjerzy zrzeszeni w cechach. Na nowo czcimy dziś św. Marię Magdalenę jako naszą Patronkę. Dzień wspomnienia naszej Patronki winien być dla wszystkich fryzjerów (...) dniem szczególnie świątecznym i uroczystym. Wszystkim nam, na co dzień pochłoniętym swymi zmaganiem i dążeniami, uciążliwą pracą (...), potrzeba komunii z Chrystusem, która urzeczywistnia się we wspólnocie. ‘Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i Ja jestem pośród nich’ (Mt 18,20).”⁹ W roku 1998 w podziękowaniu skierowanym do ks. Arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego przewodniczący fryzjerów gdyńskich powiedział: „To dzięki naszemu modlitewnemu spotkaniu tworzą się nowe więzi międzyludzkie, motywacje dla ludzkich działań, które nadają kierunek naszemu współczesnemu życiu i aktywności zawodowej.”¹⁰

Inicjatywa chrześcijańskiej odnowy i zjednoczenia nie tylko religijnego, ale i zawodowo-towarzyskiego środowiska fryzjerów, spotkała się z dużym poparciem ze strony tej grupy, a także ze strony Kościoła. Od

⁷ M. Borek, *Warkocz świętej Magdaleny*, „Gwiazda Morza”, (2002)16-17, s. 15.

⁸ M. Skrudlik, *Maria z Magdali...*, dz. cyt., s. 39.

⁹ *Święta Maria Magdalena. Patronka fryzjerów...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁰ *Program patronalnego święta fryzjerów*, oprac. J. Siedlik, Gdynia 1998, s. 11.

samego początku uroczystej Eucharystii z okazji patronalnego święta fryzjerów przewodniczy ks. Arcybiskup Tadeusz Gocłowski, który w sposób bardzo życzliwy odnosi się do tej fryzjerskiej inicjatywy. Zaś duchowym opiekunem przedsięwzięcia jest ks. dr Tadeusz Bach. To właśnie w jego świątyni, w kościele pod wezwaniem św. Andrzeja Boboli w Sopocie, gdzie jest proboszczem, odbywają się corocznie msze święte ku czci św. Marii Magdaleny. Raz tylko, w roku 1998, spotkanie odbyło się w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni.

Uroczysta msza święta jest tylko częścią tych spotkań. Po niej fryzjerzy i zaproszeni goście spotykają się wraz z ks. Arcybiskupem na wspólnej *agape*, w czasie której kilkakrotnie prezentowane były modne fryzury. W celu jeszcze większego zintegrowania i nawiązania więzi zawodowych fryzjerzy wraz z ks. Arcybiskupem Tadeuszem Gocłowskim spotykają się także zimą na wspólnym opłatku¹¹.

2. Św. Maria Magdalena wzorem „przemienionego oblicza”

Podstawą dla obrania Marii Magdaleny na patronkę fryzjerów była ewangeliczna scena, w której jawno-grzesznica wyciera swymi włosami stopy Jezusa. Nie tylko jednak włosy jako atrybut tej świętej, ale cały jej wygląd zewnętrzny, a przede wszystkim twarz stała się elementem pewnej teologii, która uwidacznia się w ukazywaniu Marii Magdaleny jako bardzo urodziwej kobiety. Odbyło się to nie bez wpływu utożsamiania z jawno-grzesznicą, kobietą, która będąc pożądaną przez mężczyzn, musiała być piękna. Tradycja ta jest bardzo bogata w malarstwie i literaturze.¹²

W niektórych nurtach psychologii przyjęło się uważać, iż twarz odzwierciedla wewnątrz człowieka. A więc to, co zewnętrzne, może ujawniać to, co wewnętrzne, czyli myśli i uczucia.¹³ To przeświadczenie zawarte jest już w biblijnej Księdze Przysłów: „Oblicze odbija się w wodzie, a w sercu odbija się człowiek”(Prz 27,19) – „Zwierciadło wody ukazuje paradoks ludzkiego oblicza. Jest ono tym, co dana osoba widzi, i równocześnie tym, co się w owej osobie widzi.”¹⁴

¹¹ M. Borek, *Radośnie u fryzjerów*, „Gwiazda Morza”, (2003)2, s. 6-7.

¹² Więcej w: M. Borek, *Typy przedstawień świętej Marii Magdaleny w literaturze młodopolskiej i współczesnej oraz w malarstwie*, Gdańsk 2000. Praca magisterska napisana na wydziale filologii polskiej UG. Dzieło nie publikowane drukiem.

¹³ J. Maćkiewicz, *Twarz to człowiek*, w: *Twarz*, Gdańsk 2000, s. 34-35.

Twarz jest bowiem zwierciadłem serca i duszy. Oprócz fizycznych odczuć i dolegliwości wyczytać można z niej także pozytywne czy też negatywne uczucia, a nawet charakter człowieka. Znajduje to swoje teologiczne potwierdzenie w księdze Mądrości Syracha: „Serce człowieka zmienia jego twarz, raz na dobro, to znów na zło. Wyrazem serca w pomyślności – twarz wesoła.” (Syr 13,25-26). Chociaż więc sama tendencja oceniania charakteru człowieka według jego wyglądu może okazać się myląca, to jednak można zaryzykować twierdzenie, iż twarz odsłania, konstytuuje byt, jak twierdzi Lévinas. Twarz się wyraża. Jest ona ekspresją, w której określony byt przebija się przez wszystkie ogólniki bycia, by w swej „formie” ukazać całość swej „treści.”¹⁵

Stąd też zwykło się przyjmować, że piękne oblicze oznacza piękno wewnętrzne, a także i świętość. Dlatego też Matka Boża zawsze przedstawiana jest jako piękna i młoda kobieta, a Jezus jako przystojny mężczyzna. I paralelnie: zło tkwiące w Judaszu czy na przykład w tłumie potępiającym Jezusa ukazywane jest poprzez ich brzydkie, wykrzywione, często nawet karykaturalne czy demoniczne twarze.

Piękna twarz Marii Magdaleny wykracza więc poza portret uroczej jawnogrzeszniczcy. Tak urodę tej świętej ukazywali być może malarze, którzy tworzyli wizerunki św. Marii Magdaleny biorąc za model swoje kochanki i nałożnice. Także wielkie damy włoskie w XVI wieku lubiły portretować się jako Magdaleny. „Renesans i barok uczynił z Marii Magdaleny jakąś lżawą ‘Afrodytę chrześcijańską’, wielbił w niej urodę i uroki ciała.”¹⁶

To powierzchowne pojmowanie piękna twarzy ludzkiej, twarzy kobiecej zostaje obecnie zastąpione przez swoistą teologię twarzy, która w przypadku Marii Magdaleny głosi, że jest ona tą, która pomaga ukazywać piękno ludzkiego oblicza. Wątek ten ujmuje między innymi w swoich kazaniach ks. Arcybiskup Tadeusz Gocłowski. W kazaniu w dniu 20 lipca 2002 roku odwołał się on do nawrócenia Marii Magdaleny i wypędzenia z niej siedmiu złych duchów. Jezus przywrócił ludzką twarz obliczu wykrzywionemu przez władzę demona. Wyrzucił zło z kobiety, która odtąd stała się symbolem nie tylko duchowego, ale i fizycznego piękna wśród świętych. I chodzi tu właśnie nie tylko o urodę samej twarzy, która z pewnością i przed nawróceniem była ładna, ale o owo nadprzyrodzone piękno

¹⁴ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 584.

¹⁵ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżnościach*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 42.

¹⁶ M. Skrudlik, *Maria z Magdali...*, dz. cyt., s. 58.

płynące ze świętości życia. Także i fryzjer poprzez odpowiedni dobór fryzury przywraca fizyczne piękno twarzy człowieka.

Ślady tej teologii obecne są także w jednej z piosenek o Marii Magdalenie, napisanych specjalnie dla cechu fryzjerów: „On, tak tylko On umiał mi wolność dać. On, tak tylko On zwrócił mi ludzką twarz.” Teologia ta uwidacznia się także w specjalnie ułożonej modlitwie fryzjerów, której fragment brzmi: „Uproś nam łaskę, byśmy wykonując zawód grzebienia i nożyc, rzetelnie, z miłością i poświęceniem usługiwali Chrystusowi w bliźnich naszych przywracając im i ukazując piękno ich ludzkiego oblicza.” Wątek ten przejawia się także w różnych przemówieniach członków cechu: „Naszej codziennej pracy, która właściwie jest służbą człowiekowi, patronuje św. Maria Magdalena. Ona usługiwala Chrystusowi aż pod Krzyż i Grób, dlatego doznała łaski zmartwychwstałego Pana, otrzymała radość, której nawet ziemską miłość dać nie może. My również towarzyszymy człowiekowi w różnych etapach jego życia, przywracając i uwydatniając piękno ludzkiego oblicza.”¹⁷ Jest tu więc odniesienie do posługiwania Zbawicielowi w bliźnich.

3. Modlitwy i pieśni

Ważnym dziełem, podjętym aby jak najpełniej uczcić Marię Magdalene, a zarazem dowodem jej kultu w Kościele wschodnim i jego adaptacją przez trójmiejski cech fryzjerów, jest *Akatyst ku czci Świętej Marii Magdaleny*, który wyśpiewany został podczas mszy świętej w roku jubileuszowym. Był on wykonany w świątyni rzymsko-katolickiej po raz pierwszy. „Akatyst jest to rodzaj nabożeństwa ku czci Chrystusa, Bogurodzicy i Świętych odprawianego w Kościele wschodnim, podczas którego uczestnicy w postawie stojącej śpiewają poszczególne zwrotki na przemian z kapłanem (...). Nieznane są dzieje i czas powstania Akatysty ku czci Św. Marii Magdaleny. Najprawdopodobniej ma to związek z przeniesieniem jej relikwii z Efezu do Konstantynopola przez cesarza bizantyjskiego Leona VI panującego na przełomie VIII i IX wieku.”¹⁸

Składa się on z dwudziestu sześciu części: trzynastu kondakionów i trzynastu ikosów. Kondakiony ukazują kolejne fragmenty z życia świętej od momentu pójścia za Jezusem i podkreślają uwolnienie od opętania przez

¹⁷ *Program patronalnego święta fryzjerów*, dz. cyt., s. 11-12.

¹⁸ *Akatyst ku czci Świętej Marii Magdaleny Równiej Apostołom. Modlitwa Jubileuszowa Fryzjerów*, tłum. Serafin, oprac. J. Siedlik, Sopot 2000, s. 1-2.

siedem złych duchów. Znamienne jest, że nie ma tu bezpośredniej mowy o życiu grzesznym, ani znaczących nawiązań do motywu jawno grzesznicy, co zgodne jest z tradycją wschodnią, która nie utożsamia tych dwóch postaci. Kolejne kondakiony odnoszą się do obecności Marii Magdaleny pod krzyżem i przy grobie w poranek zmartwychwstania, a kończą się wezwaniem do św. Magdaleny jako Apostołki Apostołów i świętej, której wstawiennictwo mają wyprosić.

Ikos jest częścią kondakionu i zawiera wstępne słowa kapłana oraz pochwalne, refleksyjno-liryczne wezwania zaczynające się do słów: *Raduj się...* i śpiewane przez lud, np.:

Raduj się, któraś całym sercem umiłowała Chrystusa Zbawiciela

Raduj się, ozdobo i chlubo mądrych niewiast

Raduj się, mocniejsza od najsilniejszych mężów

Raduj się, któraś ukazała nam obraz dobrego płaczu

Raduj się, któraś rany Chrystusa obmyła swymi przezczystymi łzami

Zaskakujące, że można się tu też doszukać wezwań mogących sugerować ślady kultury zachodniego:

Raduj się, któraś wszystkim grzesznikom ukazała drogę do świętości

Raduj się, najlepsza u Boga orędowniczko wszystkich grzeszników

Raduj się, nasza dobra nauczycielko łez skruchy

Raduj się, która uczysz nas obmywać tymi łzami nieczystość grzechu

Raduj się, któraś dobrze poznała marność tego świata

Raduj się, któraś mężnie wzgardziła jego rozkoszami

Cytaty te wyraźnie odnoszą się do grzeszności Magdaleny i to nie tylko jako opętania. Wzmianka o „łzach skruchy” nawiązuje do sceny ewangelicznej (por. Łk 7,36-50), gdzie jawno grzesznica łzami obmywa stopy Jezusa. Natomiast wersy mówiące o pogardzeniu ulotnymi dobrami ziemskimi i rozkoszami tego świata mimo wszystko przywodzą na myśl zachodnią tradycję, według której Magdalena porzuciła całe swe bogactwo i rozkoszne życie na rzecz pełnego wyrzeczeń służenia Jezusowi, czy też nawet pokuty.

Każdy ikos składa się z dwunastu różnych wezwań, a ostatnie, trzynaste, zawsze jest takie samo i brzmi: „Raduj się, równa Apostołom Święta Mario Magdaleno, któraś Najświętszego Pana Jezusa umiłowała bardziej niż wszystkie dobra tego świata”.

Do publikacji zawierającej Akatyst dołączone zostały także dwie modlitwy do Marii Magdaleny, również w duchu wschodnim. Charakterystyczne jest w całym Akatyście, jak i w owych modlitwach częste określanie Magdaleny dwoma tytułami: Równa Apostołom oraz *Myrofora* (gr. „niosąca olejki, wonności”). Te tytuły, które nadał Marii Magdalenie Kościół wschod-

ni, zostały przejęte przez czcicieli tej świętej wśród fryzjerów i często pojawiają się w różnych zwrotach i przemówieniach związanych z jej świętem.

Fryzjerzy mają także swoją własną modlitwę do patronki. Pierwsze jej akapity nawiązują od uwolnienia do złych duchów, trwania przy Chrystusie i wyróżnienia jako pierwszej zwiastunki wielkanocnej radości. Druga zaś część zawiera wyraźny zwrot do świętej jako patronki fryzjerów:

Święta Mario Magdaleno! Patronko nasza!

Uproś nam łaskę, byśmy wykonując zawód grzebienia i nożyc, rzetelnie, z miłością i poświęceniem usługiwali Chrystusowi w bliźnich naszych przywracając im i ukazując piękno ich ludzkiego oblicza. Czuwaj nad nami, weź w opiekę nasze miejsca pracy. Wyproś błogosławieństwo Pana dla nas samych, dla naszych rodzin oraz dla naszych klientów.

Modlitwa fryzjerów weszła w skład krótkiego nabożeństwa do św. Marii Magdaleny, które odprawione zostało po mszy świętej w roku 2002. Jest ono kolejnym dowodem na to, że fryzjerzy nie chcą ograniczać się tylko do liturgii eucharystycznej, ale szukają coraz to nowych środków do wyrażenia głębokiej czci dla swojej patronki. Nabożeństwo rozpoczął śpiew chóru, który zaintonował: *Wywyższamy, wywyższamy Cię * Święta Mario Magdaleno * I czcimy świętą pamięć Twą * Ty bowiem świadectwem swoim wielu oświeciłaś * I do Chrystusa przyprowadziłaś.* Następnie odmówiona została modlitwa, a na koniec odśpiewany hymn fryzjerów, jest jeszcze jednym przykładem na żywy kult Marii Magdaleny w tym środowisku. Składa się on z czterech zwrotek nawiązujących do życia świętej. Natomiast refren wyraźnie uwypukla jej patronat:

Święta Maria Magdalena

Za Chrystusem kiedyś szła

Zawód nożyc i grzebienia

Dziś w opiece swojej ma!

Ostatni zaś refren brzmi:

Święta Mario Magdaleno!

Z nieba dopomagaj nam

Proś fryzjerom u Jezusa

Miejsca pośród niebios bram!

4. Materialne ślady kultu

Kult Marii Magdaleny to nie tylko uroczysta msza święta i literatura kościelna. Organizatorzy spotkań, w szczególności Jan Siedlik i Jani-

na Husarek, dążą do tego, by obecność Marii Magdaleny w ich cechu oraz wyjątkowe nabożeństwo do niej zaowocowało także pewnymi materialnymi śladami.

Na samym początku, bo już w roku 1995, ufundowany został obraz św. Marii Magdaleny. Jest to kopia dzieła Sebastiano Concy *Magdalena pokutująca*. To jedno z typowych przedstawień barokowych, gdzie Maria z Magdali siedząc na tyle grotty trzyma w rękach krzyż (na znak swojej pokuty i obecności na Golgocie), a obok leży książka (symbol uczennicy Pańskiej) i czaszka (atrybut vanitatywny). Na nowym obrazie czaszka zastąpiona została wazonem (który miał może imitować naczynie z wonnościami), a spod książki wystaje grzebień (wyraźne odniesienie do zawodu fryzjera i patronatu tej świętej). Obraz poświęcony został przez ks. Arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego i wisi w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni.

Natomiast w jubileuszowym roku 2000 podczas uroczystości, która odbyła się 15 lipca, poświęcona została ikona przedstawiająca Marię Magdalenę na wzór wschodni. W jednej ręce trzyma ona flakonik z olejkami, a w drugiej czerwone jajko¹⁹. Głowę ma przykrytą, co jest rzadkie w przedstawieniach Kościoła zachodniego, ale piękne, długie włosy pozostają wyeksponowane. Odtąd podczas corocznych mszy wystawiana jest właśnie ta ikona. Zdobí ona także niektóre programy tych spotkań i wszelkie inne drobne druki związane z tym świętem. Wnioskować z tego należy, iż organizatorzy skłaniają się do wschodniego kultu, gdzie z resztą Maria Magdalena doznaje czci o wiele większej niż w Kościele zachodnim.

Kolejnym materialnym śladem kultu jest płyta wydana w 1999 roku, na której utrwalony został hymn fryzjerów wraz z kilkoma innymi piosenkami o Marii Magdalenie. Wszystkie teksty i melodie napisane zostały przez ks. Zygmunta Słomskiego specjalnie dla fryzjerów. Słowa piosenek nawiązują przede wszystkim od pełnego miłości trwania przy Chrystusie, wielkanocnego posłannictwa o zmartwychwstaniu oraz uwolnienia od złych duchów. Zachowują więc one wyraźną posoborową tendencję ukazywania Marii Magdaleny jako apostołki i pełnej miłości towarzyszkí Jezusa.

Już w 1995 roku wydana została przez Cech Rzemiosł Różnych w Sopocie książeczka pt. *Święta Maria Magdalena. Patronka fryzjerów*.

¹⁹ Nie wszystkim wiadomo, że wielkanocny zwyczaj barwienia jajek i rozdawania ich wywodzi się od Marii Magdaleny. Ona to, według wschodniego podania, gdy stanęła przed cesarzem Tyberiuszem, przyniosła ze sobą jajko, które, gdy wypowiedziała słowa: „Chrystus zmartwychwstał”, zmieniło kolor na czerwony, co przyjęte zostało jako potwierdzenie tych słów. – Por. M. Filimoniuk, *Maria Magdalena – zwiastunka Zmartwychwstania Pańskiego*, „Arche. Wiadomości Bractwa”, (1999)1-2, s. 4.

Oprócz żywotu św. Marii z Magdali, znanego nam z kart Ewangelii, podane są tam wiadomości znane z legend i tradycji oraz przykłady podejmowania wątku tej świętej w literaturze i sztuce. Do tego dołączona została mała antologia poetycka i zbiór modlitw do świętej Marii Magdaleny. Książeczkę ubogacają także rozdziały poświęcone sztuce fryzjerskiej w czasach Jezusa i chrześcijańskiemu spojrzeniu na pracę fryzjera oraz kilka czarno-białych reprodukcji obrazów św. Magdaleny.

Zakończenie

Osiem lat wskrzeszania kultu ku czci św. Marii Magdaleny w cechu trójmiejskich fryzjerów zaowocowało już wieloma różnymi dowodami wyjątkowego nabożeństwa do tej świętej. Od tych najbardziej materialnych: obrazów, książeczek, płyty z piosenkami aż do liturgicznych. Godne podziwu jest to, że cech fryzjerski nie poprzestaje na samej uroczystej mszy św. Ta wyjątkowa liturgia ubogacona jest pieśniami, w których mowa jest o św. Magdalenie. Ułożona została modlitwa i hymn fryzjerów, odśpiewany był akatyst.

Wydaje się, że zamierzenia, które oczekują na realizację, mogą wzbogacić obecny kult o jeszcze wiele interesujących dzieł literackiej sztuki sakralnej. Przede wszystkim planowane jest ułożenie specjalnej mszy o Marii Magdalenie oraz nowenny do tej świętej. Istnieją także plany skomponowania melodii do dwóch hymnów z liturgii godzin, wynikiem czego można by wprowadzić dodatkowe nabożeństwa, które byłyby związane z obchodami dorocznego święta w dniu wspomnienia Marii Magdaleny. Planuje się, by w wigilię tego dnia odbywały się uroczyste nieszpory, a następnego dnia jutrznia i dopiero później msza święta.

Śpiewy te wraz z hymnem fryzjerów i innymi pieśniami o Marii Magdalenie, a także z wierszami można by zarejestrować i wydać na płycie. Projektowany jest nawet album dwupłytowy. W najbliższym czasie planuje się wydanie drugiej płyty z pieśniami ku czci św. Magdaleny, będzie znajdował się tam między innymi omawiany Akatyst. Ponadto dawno już wyczerpał się nakład książki pt. *Święta Maria Magdalena. Patronka fryzjerów*, planuje się jej wznowienie. Książka ma być poszerzona o dotychczasowe dokonania fryzjerów w szerzeniu kultu, a także o homilie ks. Arcybiskupa i zdjęcia z corocznych spotkań.

Wszystkie te działania są dowodem gorącego pragnienia rozpropagowania dawno już przygasłego, a tak żywego niegdyś, kultu św. Marii

Magdaleny. Obecnie bowiem w powszechnej świadomości wiernych brakuje pamięci o Marii Magdalenie. Ginie ona wśród innych postaci biblijnych, przypominana jest jedynie przy okazji Świąt Zmartwychwstania Pańskiego, ale i wtedy nie zawsze odnajduje należne sobie miejsce Apostołki Apostołów. Wydaje się niestety, że z jednej strony przyznaje się Marii Magdalenie cześć równą apostołom, stawia się tuż za Matką Bożą, a z drugiej zauważyć się daje, że jej kult jest mało rozwinięty. Rzadko przytacza się ją w homiliach, niewystarczająco uwypukla jej udział w wydarzeniach pasyjnych i poranka wielkanocnego, a nawet zapomina się, że to jej pierwszej ukazał się zmartwychwstały Chrystus, podając w to miejsce apostołów, czy nawet Matkę Bożą, o której Pismo Święte w tym miejscu w ogóle nie wspomina. Natomiast msza święta w dniu 22 lipca, w którym wspomina się Marię Magdalenę, jest zazwyczaj zbyt uboga, podobna do tych, w których wspomina się świętych nieznanych bliżej ogółowi wiernych.

Na tym tle bardzo potrzebne są działania, jakie podejmują ludzie związani z cechem fryzjerów, aby ożywić kult św. Marii Magdaleny. Wydaje się zatem, że dzięki staraniom ludzi z całego serca oddanym Marii Magdalenie kult jej znów ogarnie wszystkich wiernych, jak miało to miejsce przed wiekami.

Summary

The article presents Saint Mary Magdalene as a patron of the Three-city hairdressers and the cult of her among them. The Three-cities hairdressers meet each other for 10 years already to cultivate Her at the ceremonial Mass conducted by archbishop Tadeusz Goc³owski. The hymns ment for St. Mary Magdalene are being sang there among which are the orthodox Acatyst and the hairdressers hymn. The meeting's organizers especially Jan Siedlik and Janina Husarek want this Mary Magdalene's cult to be the creator of some wordly items as well. The painting and an icon has been founded, a CD with songs and a book about Mary Magdalene has been published. The Three-cities hairdressers do whatever they can to consolidate the memory about this Saint among the congregation.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Józef Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2000, ss. 266.

W dobie dynamicznego rozwoju techniki, podboju kosmosu i penetrowania najgłębszych warstw Ziemi okazuje się, że wiedza o najważniejszej części kosmosu, człowieku: jego motywacjach, emocjach i uczuciach – pozostaje zadziwiająco powierzchowna. Właśnie ten element stał się podstawą rozważań Józefa Kozieleckiego w *Koncepcjach psychologicznych człowieka*, książce będącej wznowieniem i poszerzeniem, zwłaszcza w części poświęconej koncepcji poznawczej, wcześniejszych wydań. Fakt, że Autor posługuje się niezwykle komunikatywnym i bogatym językiem, a przy tym prowadzi analizy przejrzyste i interesujące, poparte licznymi przykładami – sprawia, że książka przeznaczona jest dla każdego. We wprowadzeniu tłumaczy zasadność posługiwania się terminem „koncepcja”, która jest niższym stopniem twierdzenia ogólnego niż pojęcie „teoria”, która jest system „hipotez i przypuszczeń, które nie są w pełni uzasadnione i nie zawsze pozwalają przewidywać i wyjaśniać fakty” (s. 15).

W książce zostały rozpatrzone trzy koncepcje psychologiczne (*behawiorystyczna, psychodynamiczna, poznawcza*) i jedna, jak to określa Autor, półkoncepcja (*humanistyczna*). **Koncepcja behawiorystyczna** została przedstawiona w ujęciu B. F. Skinnera. Jest nowym paradygmatem naukowym, według którego, aby psychologia była nauką obiektywną, musi badać tylko relacje między zjawiskami obserwowalnymi, takimi zaś są bodźce zewnętrzne i reakcje, a nie stany wewnętrzne. Zachowanie człowieka jest zachowaniem instrumentalnym, a jego konsekwencje są określane „wzmocnieniami”; tylko „dzięki mechanizmowi wzmacniania człowiek może przystosować się do świata i uniknąć wielu zagrożeń oraz frustracji” (s. 33). Wzmocnienia mogą być pozytywne (nagrody) lub negatywne (kary), przy czym system wzmocnień pozytywnych Kozielecki uważa za zdecydowanie korzystniejszy i przynoszący lepsze efekty w procesie kształcenia zarówno w instytucjach produkcyjnych, jak i wychowawczych.

Teoria ta nie wyjaśnia, dlaczego człowiek, mimo tak zdecydowanego wpływu środowiska, wybiera własną drogę i kształtuje własną osobowość. Przykładem kształcenia behawiorystycznego były w Polsce lata komunizmu, wykorzystującego inżynierię behawiorystyczną, mającą na celu uformowanie – poprzez system nagród i kar – człowieka zewnątrzsterownego. Jednakże „okazało się, że nie można skutecznie «produkować» nowego człowieka za pomocą wielości wzmocnień negatywnych, zagrożeń, represji i przemocy” (s. 88-89).

Tak jak behawioryzm rodził się w laboratoriach psychologicznych, tak w klinikach psychiatrycznych, neurologicznych bądź gabinetach psychoterapeutycznych tworzyły się **konceptje psychodynamiczne**. J. Koziński zajmuje się jedną z wersji portretu psychodynamicznego, jakim jest psychoanaliza. Autor dokonuje analizy poglądów takich przedstawicieli nurtu, jak: K. Horney, E. Fromm, R. May, J. E. Gordon – rozpatrując stylowe elementy ich myśli. Według koncepcji psychodynamicznej zachowanie człowieka jest stymulowane nieświadomą motywacją, bowiem ludzie często nie znają swoich popędów i dążeń. Rollo May stwierdza, iż wielu pacjentów ma „fałszywą świadomość” swoich rzeczywistych pragnień. Popędy sprawiają, że ludzkie działanie jest celowe, jednak na przeszkodzie w osiągnięciu celów stają konflikty (wewnętrzne i zewnętrzne). Są one czynnikami rozwoju i kształtowania osobowości, ale bywają też przyczyną tragedii” (s. 111). Popędy, które człowiek pragnie zaspokoić, często stoją ze sobą w sprzeczności (np. potrzeba bezpieczeństwa, która niesie ograniczenie niezależności, wolności). Nie bez znaczenia są też wpływy wywarne przez konflikty zewnętrzne. We współczesnym stechnicyzowanym świecie, tożsamość, według Ericha Fromma, wiąże się z „ja” osobowym, podmiotowym (czyli „być”), tymczasem dehumanizacja otoczenia sprawia, iż człowiek staje się „ego”, czyli przedmiotem („mieć”). Aby uwolnić się od porażki, należy znaleźć wyjście z konfliktu motywacyjnego, czemu sprzyjają mechanizmy obronne: wyparcia, racjonalizacja, projekcja i substytucja, które chronią przed lękiem, poczuciem winy, zaburzeniami emocjonalnymi czy beznadziejnością. Psychoanaliza zwraca uwagę na destrukcyjny wpływ lęku na działalność społeczną. Psychoterapia z kolei ma na celu dwa zabiegi: leczenie i humanizację świata. J. Koziński wskazuje na fakt dehumanizacji rodziny, szkoły, urzędów; zauważa, iż niemal zupełne wyeliminowanie we współczesnej szkole kontaktów osobistych między uczniem a nauczycielem, uniemożliwia wpływ osobowości nauczyciela w kontaktach *face-to-face* z uczniem, na poglądy i emocje dziecka. J. Koziński z dużą dozą krytycyzmu podchodzi do poziomu

metodologicznego psychoanalizy, twierdząc, iż obserwacje kliniczne nie mogą zastąpić „rzetelnych argumentów eksperymentalnych” (s. 164).

Odpowiedzią na mechanicyzm behawioryzmu i klinicyzm psychoanalizy wydaje się być **konceptja poznawcza** (J. Bruner, H. A. Simon, U. Neisser, D. E. Rumelhart, G. Miller, T. Tomaszewski), z którą identyfikuje się również nasz Autor. Człowiek, według tej koncepcji, jest samodzielnym i świadomym podmiotem, zdolnym kształtować samego siebie, swoją motywację, kompetencje i dojrzałość emocjonalną. Fundamentalnym pojęciem są tu struktury poznawcze (system informacji wewnętrznych, utrwalonych w pamięci), które z kolei są centralnym składnikiem osobowości jednostki. Drugie źródło informacji stanowi środowisko zewnętrzne, a informacje z niego płynące człowiek nieustannie przyjmuje i przetwarza. Człowiek, jak stwierdza Koziński, jest podmiotem twórczym i innowacyjnym i za Margaret Boden wyróżnia dwa rodzaje twórczości i innowacji: 1) twórczość psychologiczną (P) – pomysły, idee nowe dla danej jednostki; 2) twórczość historyczną (H) – odkrycia i wynalazki dotychczas nieznanne. Proces myślenia twórczego i innowacyjnego jest „spontaniczny, nieprzewidywalny i rodzący niespodzianki. Trudno go w pełni zaplanować i zaprogramować, jak zadanie techniczne” (s. 189). Szczególną rolę w rozwoju wrodzonych możliwości twórczych i innowacyjnych winny spełniać: system edukacyjny i rodzina. Józef Koziński uważa, iż celem wychowania jest „kształcenie sprawcy, który zdolny jest podejmować czynności ważne i innowacyjne” (s. 224), posiadający umiejętność przystosowania się do środowiska i umiejący je zmieniać. Aby ten cel osiągnąć niezbędne jest spełnienie następujących zadań wychowawczych: ukształtowanie postawy badawczej i eksploracyjnej (sekwencja problemów i dylematów – K. Popper); nabycie wiedzy o świecie i sobie samym (deklaratywnej i proceduralnej); kształcenie społecznie pożądanego systemu wartości utylitarnych i duchowych; kształcenie sfery emocjonalnej (zwłaszcza emocji intelektualnych, estetycznych i społecznych); podmiotowość (nauczanie problemowe, dialog).

Nowym kierunkiem w psychologii jest **konceptja humanistyczna** (psychologia „ja”), która zrodziła się w latach 60-tych ubiegłego wieku (A. H. Maslow, C. R. Rogers, D. H. Heath). Jeden z jej twórców, Abraham H. Maslow, deklaruje, iż koncepcja ta próbuje odkryć mocne strony człowieka. Przedstawiciele tego kierunku próbują znaleźć odpowiedź na pytanie: jak zmienić ludzi zdrowych na „zdolnych do samoaktualizacji własnych potencjalnych szans, takich jak przeżycia twórcze, miłość, altruizm czy rozwój własnego „ja”. Według Kozińskiego psychologia humanistyczna nie stworzyła dotąd jednolitej i klarownej wizji człowieka. Koncepcja

humanistyczna opiera się na następujących założeniach: człowiek jest z natury pewną całością, składającą się z dwóch podsystemów: „ja” (*self*) i „organizmu” (*organism*) – osobą, która zmierza do rozwoju i samorealizacji. Siłą napędową rozwoju jest motywacja, która jest funkcją całego organizmu, a nie poszczególnych jego elementów, jak popęd czy potrzeby. O działaniu decyduje dążenie do samorealizacji, czego przejawem mogą być: twórczość, altruizm, miłość, rozwój własnego „ja”. Dążenia człowieka są pozytywne i konstruktywne, ponieważ człowiek z natury jest dobry; działania destrukttywne są niezgodne z naturą ludzką. Psychologowie humanistyczni, opierając się na osiągnięciach psychoterapii humanistycznej, pokusili się o stworzenie systemu *wychowania humanistycznego*, którego celem byłoby umożliwienie stworzenia w pełni dojrzałej osoby, która umiałaby aktualizować swoje potencjalne szanse: integracja osobowości, rozwój autonomii jednostki, kształtowanie postaw allocentrycznych, rozszerzenie świadomości, formułowanie tożsamości (D. H. Heath). Niestety, przedstawiciele idei wychowania humanistycznego nie opracowali dotąd metod, dzięki którym można by te cele osiągnąć. Zdaniem J. Kozielskiego postulaty psychologów humanistycznych są raczej życzeniami i ideałami niż znajomością natury ludzkiej, a określenie kierunku „humanistycznym” sugeruje, jakoby inne koncepcje były niehumanistyczne. Choć zasługują na uwagę (ukazują nowe obszary badawcze, stawiają słuszne pytania, zwracają uwagę na znaczenie emocji pozytywnych i religii), to wydaje się, że nie zdołają w przyszłości akceptacji uczonych.

J. Kozielski podsumowuje swoje rozważania niezwykle interesującą tezę, że poznanie motywacji człowieka i jego systemu wartościowania zależy nie tylko od psychologii, ale także od innych nauk (*interdyscyplinarność poznawcza*). Wyróżnia dwa stanowiska naukowców wobec koncepcji psychologicznych człowieka:

- 1) *eklektyczna*, która stoi na stanowisku, iż każda koncepcja wnosi coś nowego i być może kiedyś uda się dokładniej poznać człowieka;
- 2) *klasyczna*, stwierdzająca, iż tylko jedna spośród koncepcji może być słuszna (najlepsza).

Wydaje się, iż J. Kozielski skłania się ku drugiemu stanowisku, twierdząc, że w przyszłości inne systemy teoretyczne zostaną zdominowane przez koncepcję poznawczą. Podkreśla jednocześnie, iż psychologia, mimo niezbyt wysokiego zaawansowania teoretycznego, wzbogaca wiedzę o jednostce i odgrywa niebagatelną rolę w rozwiązywaniu problemów współczesnego człowieka i świata. Powyższe uwagi uzasadniają twierdze-

nie sformułowane przez Autora we wprowadzeniu, iż analizy behawioralne, psychoanalityczne i humanistyczne można uznać jedynie za koncepcje. Znowu imponującą i niezwykle trafną okazała się mądrość Psalmisty: „niezgłębione są myśli i serce każdego człowieka” (Ps 64, 7).

ks. Wojciech Cichosz

Józef Kozielecki, *Transgresja i kultura*, Wydawnictwo Akademickie „ŻAK”, Warszawa 2002, ss. 262.

Półki bibliotek i księgarń zapełniają liczne książki i opracowania popularno-naukowe, których treść dotyka niezwykle interesującego zagadnienia, jakim jest *granica* (s. 45). Wskazują na nieuchronny dramat człowieka, który ze swej natury w konkretnym środowisku cywilizacyjnym podejmuje ważne decyzje. Narażony jest przy tym na przeżywanie wewnętrznych dylematów, wynikających z oceny dokonanych wyborów i rodzącego się przy tym ryzyka. Tak oto człowiek ciągle pokonuje, przekracza i powiększa różnorodne granice, które wyznacza mu jego własna istota, natura, otaczający świat oraz środowisko socjo-kulturowe. Pyta samego siebie: *czy postąpiłem właściwie, czy dokonałem słusznego wyboru i czemu służy moje działanie?*

Te wątpliwości, a jednocześnie niezwykle komunikatywna próba odpowiedzi na nie stanowią oś merytoryczną rozważań w książce Józefa Kozieleckiego *Transgresja i kultura*. Mamy tu do czynienia z kontynuacją wcześniej podejmowanych przez Autora rozważań (*Koncepcja transgresyjna człowieka*, 1987; *Człowiek wielowymiarowy*, 1996). J. Kozielecki w prezentowanej książce wprowadza czytelnika w świat psychologii, socjologii i kultury. W kolejnych trzech aktach interpretacyjnych zaprasza do zamyślenia, najpierw nad pojęciem i strukturą transgresji, potem – nad ukrytymi mechanizmami psychologicznymi i kulturowymi, by wreszcie wskazać i uzasadnić, że transgresja jest źródłem kultury. Książka jest owocem wieloletnich badań Autora, który swoje przemyślenia zweryfikował osobistym doświadczeniem, jakim była – w trakcie powstawania książki – długotrwała choroba. Będąc samemu bliskim załamania i zwątpienia, dokonał osobistej transgresji, czyli przekroczenia granicy – w tym przypadku swoich słabości. Wskazał przy tym, że tylko upór prowadzi do celu.

Refleksja naukowa poświęcona osobie ludzkiej przybiera różne formy: od poszukiwania jej początków i prawidłowości życia, poprzez ba-

danie kultury, do znajdowania podstaw jej specyficznych zachowań włącznie. Tak, jak dla kultury współczesnej, określanej powszechnie mianem postmodernizmu, kluczowym pojęciem stała się *różnica* (fr. *différence*), tak dla psychologii transgresyjnej – u podstaw terminów priorytetowych została umieszczona *granica* (gr. *peras – peraV*). W psychologii czy pedagogice, z punktu widzenia ogólnej teorii znaku, transgresjonizm należałoby trafniej określać mianem psychotransgresji i analogicznie pedagogotransgresji. Tak oto transgresja została przeniesiona na obszar nauk humanistycznych i społecznych. Jednym z pierwszych uczonych, który tego dokonał, był dwudziestowieczny filozof francuski – Michel Foucault (s. 47). Za J. Kozieleckim można wymienić *transgresje ekspansywne i twórcze, indywidualne i zbiorowe, konstruktywne i destruktywne*. Ilekroć podejmowane są jakiegokolwiek rozważania na temat działania człowieka, na ogół prowadzą do stwierdzenia, że jego twórczość jest konsekwencją nieustannego samoprzekraczania. I ten nieustanny proces samotranscendencji staje się życiowym motorem napędowym. Transgresja staje się zatem pewnego rodzaju grą, którą można wygrać lub przegrać, a której wynik zależy od rozgrywającego daną partię.

Na człowieka i jego działalność można patrzeć różnie. W psychologii ukonstytuowały się następujące koncepcje: behawiorystyczna (Edward Lee Thorndike – 1874-1949, Edward Chace Tolman – 1886-1959, Burrhus Frederic Skinner – 1904-1990); psychodynamiczna (psychiatra wiedeński Sigmund Freud – 1856-1939, amerykański psychoanalityk Erich Fromm – 1900-1980); poznawcza (Jerome Bruner, Herbert A. Simon, Ulric Neisser, David E. Rumelhart, Tadeusz Tomaszewski); humanistyczna (Abraham Maslow – 1908-1970, Carl R. Rogers – 1902-1987). Dziś na nowo odczytuje się pojęcie granicy, które nabiera odmiennych treści i zostaje umieszczone w różnych kontekstach. Dla Józefa Kozieleckiego (ur. 1936-) stało się ono podstawową i wręcz fundamentalną przesłanką w tworzeniu psychologii transgresyjnej.

W świecie społecznym człowiek wielokrotnie angażuje się w zwiększanie wpływu na jednostki i zbiorowości. Z jednej strony stara się poszerzyć zakres swojej wolności, a z drugiej – wprowadza daleko idące zmiany społeczne. W takim kontekście dokonują się reformy systemów oświaty, powstają nowe teorie wychowania. Wymaga to przekroczenia granicy, za którą znajduje się niepewność i ryzyko. Nie bez znaczenia jest tutaj wyobraźnia, zdolność antycypacyjnego myślenia, odwaga cywilna i intelektualna. To umiejętne wykorzystanie świata zwiększa potrzebę rozwoju człowieka i ukierunkowuje go na tworzenie alternatywnego świata wirtualnego. Psychologia

transgresyjna równoległe z myślą pedagogiczną mówią o trwałym dążeniu człowieka do potwierdzenia i powiększania swojej wartości. Pojawia się tu nowe pojęcie – *potrzeba hubrystyczna*. W zależności od przyjmowanych podstaw teoretycznych ten wymiar ludzkiego działania bywa określany w różnorodny sposób: motyw zwiększania własnej wartości (*motive to maintain self-esteem*), potrzeba wzrostu „ja” (*need for self-enhancement*), pragnienie samowywyższania się (*ego aggrandizing*) czy wreszcie szacunek do samego siebie (*self-regard*). Bez tej potrzeby osobowość człowieka byłaby uboga i pozbawiona wewnętrznej dynamiki. Według niektórych pragnienie własnej wartości należy do najistotniejszych właściwości natury ludzkiej. Współczesność i przemiany kulturowe spowodowały przesunięcie nacisku z „charakteru” (jedność kodeksów moralnych i zdyscyplinowane dążenie do celu) na „osobowość”. Daje się dzisiaj zaobserwować dążność do wywyższenia i wyróżnienia swojego „ja”. Psychologia transgresyjna potwierdza dotychczasowe teorie pedagogiczne, w których proces dydaktyczno-wychowawczy nie do końca jest przewidywalny. Dzięki różnym badaniom, poświęconym procesowi osiągania celów, udaje się skonstruować takie procedury, które pozwalają na przejście ze świata wirtualnego do świata realnego, od zamiaru do celu. Jedną z ważniejszych, obok modelu typu *TOTE*, jest metoda *MEA*: środek – cel (*means – ends analysis*) zaproponowana przez Allena Newella i Herberta A. Simona (s. 27-30; 48-51).

Już Sokrates w starożytnej Grecji wskazywał, że oprócz pasji człowieka potrzebne są mu również kwalifikacje (mądrość). A zatem „wiedza jednostki generuje motywację, motywacja zaś generuje wiedzę” (s. 25). Wobec powyższego proces dydaktyczno-wychowawczy jest dwukierunkowy: gdy prowadzi do przekraczania granic (materialnych, społecznych, symbolicznych), wówczas mówi się o transgresji, gdy jednak działanie to powraca do stanu na niższym poziomie – regresji. Szczególnej wymowy nabiera paradoks Perkinsa, według którego ludzie są lepszymi krytykami niż twórcami. Można do tego dołożyć bardzo ciekawy efekt *coctail party*, zgodnie z którym człowiek, pomimo całkowitego zajęcia umysłu, potrafi zareagować wówczas, gdy mowa na jego temat. Na płaszczyźnie pedagogiki szczególnie ważne są – prezentowane przez J. Kozielskiego – systemy motywacyjne: zewnętrzne i wewnętrzne. Stają się one zasadniczymi stymulatorami w osiąganiu wyników i rozwiązywaniu problemów *kon-* i *dywergencyjnych*. Lepsze poznanie natury ludzkiej, emocji i nastrojów, pamięci i pracy, systemu motywacji i osiągnięć pozwala zrozumieć postulat psychologii transgresyjnej o samoprzekraczaniu granic i samopromocji (*self promotion*).

Trudno się zgodzić z tezą, że wszystkie działania człowieka są jedynie wyrazem jego kodu genetycznego i wielorakich uwarunkowań socio-kulturowych. Po drugie, jak można mówić o przekraczaniu granic, kiedy tworzy się granicę porozumienia poprzez umieszczenie człowieka jedynie w świecie przyrody. Widać tu powrót sofistycznego myślenia Protagorasa, według którego człowiek jest miarą wszechrzeczy. Psychotransgresjonizm jawi się jako spójna i interesująca koncepcja człowieka, którą można wykorzystać w różnych kontekstach. Stąd jej atrakcyjność ciągle wzrasta. Wydaje się niekiedy burzyć panujące stereotypy oraz tworzyć ciekawe modele i koncepcje psychologiczno-pedagogiczne. Postuluje np., że to *aktywność jest źródłem celów, a nie cele źródłem aktywności* (s. 32). Jeżeli transgresje są nieodwracalne, to człowiek skazany jest na nieuchronny dramat: od komedii do tragedii – albo skazuje się na samospelnienie (transgresję), albo na porażkę (regresję). Ta niekończąca się transgresja jest zatem pewnego rodzaju grą, którą można wygrać lub przegrać, a której wynik zależy od rozgrywającego daną partię. *Kto nie rozumie transgresji, wytworzy umysłów i serc ludzkich, ten nie rozumie człowieka* (s. 52).

ks. Wojciech Cichosz

Timothy M. Dolan, *Priests for the Third Millenium, Our Sunday Visitor Publishing Division, Huntington, Indiana 2000, ss. 334.*

Wierność, posłuszeństwo, prawość, roztropność, prostota życia, radość oraz znaczenie Eucharystii w życiu kapłana, tożsamość kapłańska, gorliwość w służbie Bożej, celibat – to tytuły tylko niektórych rozdziałów książki T. Dolana, biskupa pomocniczego w archidiecezji St. Luois, stan Montana, w Stanach Zjednoczonych, w której autor prowokuje i jednocześnie zaprasza do refleksji nad znaczeniem i istotą kapłaństwa u progu nowego tysiąclecia.

Timothy Dolan do kapłaństwa przygotowywał się w Kolegium Amerykańskim w Rzymie (The Pontifical North American College); studia specjalistyczne odbył na Uniwersytecie Angelicum w Rzymie; doktorat z historii Kościoła uzyskał w The Catholic University of America. Następnie pracował w Nuncjaturze Apostolskiej w Waszyngtonie, aby w 1994 powrócić do Wiecznego Miasta i piastować tam funkcję rektora Kolegium Amerykańskiego. Po 7 latach został wyświęcony na biskupa przez papieża Jana Pawła II; jest wikariuszem generalnym w archidiecezji St. Louis. Książka *Priests for the Third Millenium* to zbiór nauk i konferencji, które w latach 1994-99 biskup Dolan głosił klerykom przygotowującym się do kapłaństwa oraz księżom mieszkającym w rzymskim Kolegium. W okresie sześciu lat przebywało tam 325 kleryków i księży z 2/3 wszystkich diecezji amerykańskich. Wydaje się zatem, że słusznie arcybiskup Justin Rigali w przedmowie do książki określił ją jako owoc pastoralnej służby ks. Tymoteusza jako rektora kolegium. W swych rozważaniach autor przede wszystkim ukazuje Jezusa Chrystusa jako prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga; jako Tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem; Tego, który dla każdego człowieka jest wzorem chrześcijańskiego życia, a równocześnie wzorem służebnego kapłaństwa. I dlatego książka biskupa Dolana adresowana jest zarówno do świeckich, jak i do kleryków przygotowują-

cych się do kapłaństwa oraz do zakonników, zakonnic i kapłanów. Rozpoczyna się rozdziałem poświęconym zagadnieniom wiary, a kończy omówieniem pobożności maryjnej i osoby Matki Bożej ukazanej jako Matki Wcielonego Słowa, Matki Kościoła i każdego człowieka. Katolicką doktrynę biskup Dolan ukazuje zarówno z entuzjazmem, jak i z prostotą. Omawia nie tylko cnoty teologiczne, ale uwagę skupia również na pokorze i posłuszeństwie, co służy mu do swoistego rozprawienia się z tzw. neopelagianizmem, poglądem, według którego zbawienie zależy wyłącznie od człowieka.

Książka składa się z dwóch części. Część pierwsza odsłania chrześcijański humanizm (omawia m.in. takie zagadnienia, jak: wiara, nadzieja, miłość, pokora, cierpliwość, uprzejmość, radość); natomiast część druga traktuje o życiu kapłańskim w duchu nauczania Soboru Watykańskiego II (życie eucharystyczne, znaczenie sakramentalnej pokuty, obowiązek modlitwy brewiarzowej, czystość, pobożność maryjna). Już na pierwszych stronach książki autor prowokuje pytania: czy jestem człowiekiem wiary? Jaka jest moja wiara? Czy wierzę w Boży plan w stosunku do mnie? Czy wierzę, że już od poczęcia zostałem przez Boga wybrany? Czy wierzę, że kapłaństwo jest całkowitym przyłgnięciem do Chrystusa? Biskup Dolan uważa bowiem, że kapłan albo jest człowiekiem wiary albo... jest niczym, zaś kapłańskie kryzysy – według niego – nie związane są z kryzysem tożsamości, ale właśnie z kryzysem wiary. I dlatego tak ważne jest, aby na te pytania umieć świadomie odpowiedzieć. Ludzkiej wierze może na pewno pomoc studium teologii: autor przywołuje znane słowa św. Anzelma (*Fides quaerens intellectum*) oraz papieża Leona XIII (*La Chiesa non ha paura della verità* – Kościół nie obawia się prawdy), osobista modlitwa, wspólnota kapłańska. Kapłan ma być człowiekiem nadziei. Jako taki został ukazany papież Jan XXIII i historia opowiedziana przez jego kapelana. Otóż każdej nocy, przed udaniem się na spoczynek, dobry papież Jan miał w zwyczaju uklęknąć przed Najświętszym Sakramentem, aby oddać Panu Bogu wszystkie sprawy mijającego dnia. Na koniec brał głęboki oddech i mówił: „Panie, zrobiłem to najlepiej jak tylko mogłem. Ale przecież to jest Twój Kościół, Panie. Ja idę do łóżka. Dobranoc”. Kapłan ma być człowiekiem wpatrzonym w Chrystusa; to od Niego ma uczyć się posłuszeństwa – aż po cierpienie, niezrozumienie, odrzucenie, krzyż. Karol de Foucauld zwykł był modlić się takimi słowami: „Ojcze, oddaję się w Twoje ręce; czyni ze mną, co chcesz. Cokolwiek uczynisz – dziękuję Ci; jestem gotowy na wszystko, wszystko zaakceptuję”. Autor *Priests for the Third Millenium* dzieli się także z czytelnikami swoim kapłańskim doświadczeniem. Pisze,

iż gdy pyta się ludzi, czego oczekują od kapłanów, ci odpowiadają: świętości. Kapłan zawsze postrzegany jest bardzo autentycznie, bo jest sługą Słowa i sługą Jezusa, jest *alter Christus*. Wierni chcą od kapłanów słyszeć prawdę, nawet wtedy, kiedy jest ona trudna, niewygodna. I dlatego kapłan ma żyć nauczaniem Kościoła, nieustannie je zgłębiać i przybliżać je tak osobiście, jak i we wspólnocie, której służy. Biskup Dolan przywołuje także rozmowę z jednym ze współczesnych męczenników za wiarę. Jest nim arcybiskup Dominic Tang, który w latach 1958 – 1980 był więziony w komunistycznych Chinach. Gdy dziennikarz pytał, w jaki sposób udało mu się spędzić 22 lata w więzieniu, abp Tang tylko się uśmiechał: „Każdy chce wiedzieć jak to się stało. Modliłem się. Musiałem się modlić. Odmawiałem różaniec używając do tego moich palców. Kierowałem moją myśl do Boga. Inaczej byłbym skończony. Po wielu latach moja pamięć stała się słaba, wielu rzeczy już nie pamiętałem, ale przecież nie można zapomnieć tego, jak odmawia się różaniec. Jest to proste: odmawiać różaniec włączając w to całe życie Jezusa i Jego Matki...” Drugą część swej książki autor rozpoczął wzruszającym opowiadaniem o roli i znaczeniu Eucharystii. Otóż pewnego dnia odwiedził w szpitalu swą chorą matkę. Podczas rozmowy z lekarzem dyżurnym dał się słyszeć komunikat w szpitalnym radiowęźle: „za 10 minut w kaplicy rozpocznie się msza”. W tym momencie lekarz przeprosił ks. Dolana i powiedział, że musi iść na Eucharystię, która dla niego jest codziennym obowiązkiem i dodał, że gdy czasami zdarzy mu się zaniechać tego obowiązku, wtedy cały dzień jest nieudany. Opowieść ta stała się okazją dla autora do postawienia retorycznego pytania: czy tak samo jest w stanie odpowiedzieć każdy kapłan? Snując swe rozważania o życiu eucharystycznym biskup Dolan przywołuje także słowa Johna Clifford’a, amerykańskiego jezuitę, który spędził 3 lata w więzieniu w Szanghaju, z jego książki *In the Presence of My Enemies*: „Nie mogłem odprawiać mszy ani przyjmować komunii świętej przez 888 dni. Nikt, oprócz kapłana, nie jest w stanie uświadomić sobie w pełni znaczenia takiego poniżenia”. W kolejnych rozdziałach książki autor zwraca uwagę na potrzebę wierności w kapłaństwie. Pomogło mu w tym doświadczenie sprawowania funkcji rektora w The Pontifical North American College, gdzie był świadkiem odejść wielu księży. Jakże wymownie brzmią cytowane przez biskupa Dolana słowa papieża Jana Pawła II: „Pamiętaj, bądź wierny; zawsze bądź wierny. Pamiętaj o modlitwie. Bo modlitwa tworzy kapłana. Jednocześnie poprzez modlitwę każdy kapłan tworzy siebie samego”. Kontynuując temat modlitwy autor *Priests for the Third Millenium* przywołuje także historię George Weigel’a, który podczas pewnego spotkania z papieżem poprosił o modli-

twę w intencji chorej przyjaciółki jego żony. Gdy pół roku później Jan Paweł II spotkał się z żoną Weigl’a zapytał się o zdrowie koleżanki. Jak bardzo Ojciec święty przejął się modlitwą, która w jego życiu znajduje się zawsze na pierwszym, najważniejszym miejscu. Natomiast, gdy po powrocie z Ziemi Świętej biskup Dolan pytał się swych seminarzystów, co wywarło na nich największe wrażenie, oni bez wahania odpowiedzieli, że Bazylika Zwiastowania w Nazarecie i napis znajdujący się w posadzce świątyni: *Hic Verbum caro factum est*. Marcin Luter tak pisał o tym wydarzeniu: „Scena zwiastowania, gdy anioł przyszedł do Maryi i objawił jej wolę Boga, równie dobrze może być nazwana świętem ludzkości objawionej w Chrystusie, gdyż wtedy rozpoczęło się nasze zbawienie”. Bóg stał się człowiekiem, słowo stało się ciałem, druga osoba Trójcy świętej przyjęła ludzką naturę w łonie Dziewicy Maryi. To Ona uczy nas posłuszeństwa Synowi, uczy pokory, ukazuje konieczność wiary. Książka biskupa Dolana odzwierciedla posoborowe nauczanie Kościoła dotyczące formacji do kapłaństwa oraz tzw. formacji stałej kapłanów, o której mówi m.in. Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*. Autor powołuje się na Katechizm Kościoła Katolickiego, przywołuje przykłady świętych, nauczanie Ojców Kościoła i ostatnich papieży oraz współczesnych teologów (Karl Rahner, Yves Congar). Niewątpliwą zaletą książki *Priests for the Third Millenium* jest to, że autor, oprócz wnikliwych analiz stricte teologicznych, dzieli się doświadczeniem własnego życia oraz zadaje pytania, które na pewno każdego czytelnika sprowokują do refleksji i odpowiedzi.

Ks. Robert Kaczorowski

Andrew J. Apostoli, *We believe in the Holy Spirit, Our Sunday Visitor Publishing Division, Huntington, Indiana 2002, ss. 143.*

Ojciec Andrew Apostoli, Amerykanin, należący do wspólnoty Franciszkańskich Braci Odnowy (C.F.R.), jest autorem wielu książek z dziedziny duchowości chrześcijańskiej oraz religijnym publicystą. Książka *We believe in the Holy Spirit*, w intencji autora, ma stać się przewodnikiem pomocnym w zrozumieniu tajemnicy trzeciej osoby Trójcy Świętej, czyli Ducha Świętego. Prawda o Duchu Świętym została sformułowana już podczas Soboru Nicejskiego (*Wyznanie wiary*) i – według Apostoli’ego – wyraża to, co wiemy oraz to, jak wierzymy w obecność obiecanego i zesłanego przez Jezusa Pocieszyciela; Tego, który w Kościele będzie obecny aż do końca czasów. W kilkunastu rozważaniach swej pracy autor prowadzi czytelnika poprzez wieki chrześcijaństwa ukazując obecność Ducha Świętego i jednocześnie żywi nadzieję, że refleksje te przyczynią się do pogłębienia miłości do trzeciej osoby Trójcy Świętej i odnowy zaufania do Jego dzieła w codziennym życiu. Książka składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy poświęcony jest prawdzie, że wiara w Ducha Świętego jest częścią wiary katolickiej; drugi rozdział uświadamia, że skoro Duch Święty jest Panem, zatem jest także Osobą Boską. Trzeci rozdział zatytułowany jest „Wierzymy w dawcę życia” i opisuje wielkie dzieła Ducha Świętego: ludzkie życie, poczęcie Matki Bożej, codzienne umieranie i zmartwychwstanie z Chrystusem. Rozdział czwarty, „Wierzymy w tego, który pochodzi od Ojca i Syna”, ukazuje relacje Ducha Świętego do Ojca i Syna, dzieła każdej z trzech Osób Boskich oraz rolę Ducha Świętego w powszechnej misji uświęcenia w Kościele. Kolejny, piąty rozdział, przypomina prawdę, że Duch Święty, razem z Ojcem i Synem, odbiera uwielbienie i chwałę; jest równy w Boskości oraz w chwale, jaką otrzymuje. Ostatni rozdział uświadamia, że Duch Święty poprzez wieki historii przemawiał przez proroków oraz czyni to nieprzerwanie także we współczesnym Kościele. W książce

We believe in the Holy Spirit Duch Święty określany jest jako „zapomniany Bóg”, ponieważ z trzech Osób Boskich to właśnie On jest Tym, o którym katolicy najmniej pamiętają, gdyż Go nie znają. A. Apostoli przywołuje słowa Jana Pawła II, który naucza o nowej ewangelizacji i chce, aby współczesnemu, zsekularyzowanemu światu głosić Boga obecnego w trzech Osobach. Podczas każdej mszy niedzielnej chrześcijanie wyznają swoją wiarę i mówią: *wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i od Syna pochodzi, który z Ojcem i Synem odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez proroków*. Kim zatem jest Duch Święty? Św. Grzegorz z Nazjanzu pisał: „Stary Testament głosił wyraźnie Ojca, Syna zaś bardzo niejasno. Nowy [Testament] objawił nam Syna i pozwolił dostrzec Bóstwo Ducha. Teraz Duch mieszka pośród nas i udziela nam jasnego widzenia samych siebie”. W Starym Testamencie „duch” Boga nie oznaczał jednak Boskiej Osoby, lecz Bożą siłę. Hebrajskie słowo „ruah”, zawierające tajemnicze elementy starożytnego umysłu, można też przetłumaczyć jako: duch, oddech, wiatr. Duch Święty jest duchem życia. Słowo Boga i Jego tchnienie znajdują się u początku bytu i życia wszelkiego stworzenia; Duch Święty obecny był też w tajemnicy Wcielenia: „Posłanie Ducha Świętego jest zawsze połączone z posłaniem Syna i skierowane do niego. Duch Święty, który jest «Panem i Ożywicielem», zostaje posłany, aby uświęcić łono Maryi Dziewicy i w sposób Boski uczynić je płodnym; sprawia On, że Maryja poczyna wiecznego Syna w człowieczeństwie, które wzięła od Niej”. Duch Święty kształtuje także ludzkie umysły i serca, aby były coraz bliżej Jezusa Chrystusa w duchu słów św. Pawła: „teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20). Odnośnie relacji wewnątrztrynitarnych autor przywołuje naukę Synodu Toledańskiego, który w 675 roku stwierdził: „Osoby Boskie pozostają we wzajemnych relacjach. Rzeczywiste rozróżnienie Osób Boskich – ponieważ nie dzieli jedności Bożej – polega jedynie na relacjach, w jakich pozostaje jedna z nich w stosunku do innych: w relacyjnych imionach Osób Boskich Ojciec jest odniesiony do Syna, Syn do Ojca, Duch Święty do Ojca i Syna; gdy mówimy o tych trzech Osobach, rozważając relacje, wierzymy jednak w jedną naturę, czyli substancję”. Rzeczywiście – dodaje Sobór Florencki w 1442 roku – „wszystko jest w Nich jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji. Z powodu tej jedności Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu”. Za autorem książki *We believe in the Holy Spirit* można przywołać cytat z Katechizmu Kościoła Katolickiego (nr 688), gdzie mowa jest o tym, iż to właśnie Kościół jako wspólnota żyjąca w wierze Apostołów „jest miej-

scem poznania Ducha Świętego: – w Pismach, które On natchnął; – w Tradycji, której zawsze aktualnymi świadkami są Ojcowie Kościoła; – w Nauczycielskim Urzędzie Kościoła, któremu On asystuje; – w liturgii sakramentalnej, w której przez jej słowa i symbole Duch Święty prowadzi nas do komunii z Chrystusem; – w modlitwie, w której wstawia się za nami; – w charyzmatkach i urzędach, które budują Kościół; – w znakach życia apostołskiego i misyjnego; – w świadectwie świętych, w którym ukazuje swoją świętość i kontynuuje dzieło zbawienia”. Książka *We believe in the Holy Spirit* stanowi dobry, teologiczny przewodnik dla tych, którzy w swoim życiu wiarą i modlitwą zapomnieli o osobie Ducha Świętego. Przywołując naukę Kościoła, nauczanie synodów i soborów, a jednocześnie osobiste doświadczenia autor uświadamia czytelnikowi, że Duch Święty był i będzie obecny w życiu chrześcijan aż o końca czasów.

Ks. Robert Kaczorowski

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. Stanisław Ormanty – <i>Bóg albo pieniądz. Wymagania Kościoła pierwotnego od katechumenów na podstawie perykopy Mk 10,17-31</i>	5
Ks. Stanisław Ormanty – <i>Perspektywy biblijne człowieka jako istoty ludzkiej</i>	23
Ks. Grzegorz Szamocki – „ <i>Oko za oko, ząb za ząb</i> ”. <i>Formuła talionu w biblijnym prawie Izraela</i>	37
Ks. Andrzej Kowalczyk – <i>Pismo Święte o działalności złego ducha</i>	57
Ks. Andrzej Dańczak – <i>Wzajemna relacja człowieka i świata w teologii doby ekologii</i>	73
Ks. Andrzej Penke – <i>Problem cierpienia niewinnego u Fiodora Dostojewskiego na podstawie powieści Bracia Karamazow</i>	85
Ks. Jacek Nawrot – <i>Duchowość współzależnionych czyli o sztuce posiadania siebie w dawaniu siebie</i>	97
Ks. Robert Kaczorowski – <i>Liturgia i muzyka w Biblii w ujęciu Józefa Ratzingera</i>	107

Ks. Tomasz Biedrzycki – <i>Trzeci sektor</i> – <i>pojęcie i jego rola w państwie</i>	119
Ks. Jacek Socha – <i>Promocja zasad demokratycznych</i> <i>w dokumentach i działalności Niezależnego</i> <i>Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”</i> <i>w latach 1980-1989</i>	141
Ks. Zbigniew Zieliński – <i>Znaczenie paradygmatu szkolnego</i> <i>dla przekazu wartości religijnych w procesie edukacyjnym</i>	155
Ks. Wojciech Cichosz – <i>Współczesne pochłaniacze:</i> <i>o konsumpcjonizmie</i>	181
Ks. Wojciech Cichosz – <i>Dysfunkcyjność społeczna</i> – <i>subkultury młodzieżowe</i>	191
Ks. Jan Jankowski – <i>Religia społeczeństwa otwartego</i>	199
Ks. Adam Świeżyński – <i>Zagadnienie „stanu pośredniego”</i> <i>w ujęciu filozoficznym</i>	217
Ks. Maciej Bała – <i>System społeczny</i> <i>a system wychowawczy w teorii Platona</i>	241
Ks. Maciej Bała – <i>Tomaszowy postulat recta ratio</i> <i>w relacji wiary i rozumu</i>	249
Magdalena Maria Borek – <i>Kult świętej Marii Magdaleny</i> <i>w trójmiejskim cechu fryzjerów</i>	257

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Wojciech Cichosz, <i>Józef Koziński, Koncepcje psychologiczne</i> <i>człowieka, Wydawnictwo Akademickie „Żak”,</i> <i>Warszawa 2000, ss. 266</i>	269
Ks. Wojciech Cichosz, <i>Józef Koziński, Transgresja i kultura,</i> <i>Wydawnictwo Akademickie „ŻAK”,</i> <i>Warszawa 2002, ss. 262</i>	274
Ks. Robert Kaczorowski, <i>Timothy M. Dolan, Priests for the Third</i> <i>Millenium, Our Sunday Visitor Publishing Division, Huntington,</i> <i>Indiana 2000, ss. 334</i>	278
Ks. Robert Kaczorowski, <i>Andrew J. Apostoli, We believe in the Holy</i> <i>Spirit, Our Sunday Visitor Publishing Division, Huntington,</i> <i>Indiana 2002, ss. 143</i>	282