

STUDIA GDAŃSKIE

TOM OSIEMNASTY – DZIEWIĘTNASTY

STUDIA GEDANENSIA

ISSN 0137 - 4341

GEDANI OLIVAE 2005-2006

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XVIII – XIX



GDAŃSK OLIVA 2005–2006

K O M I T E T R E D A K C Y J N Y

ks. Tadeusz Bach, ks. Janusz Balicki, ks. Maciej Bała, ks. Ireneusz Baryła, ks. Tomasz Biedrzycki,
ks. Jacek Bramorski, ks. Wojciech Cichosz, ks. Marek Czajkowski, ks. Tomasz Czapiewski,
ks. Andrzej Czerwiński, ks. Andrzej Dańczak, ks. Tomasz Frymark, ks. Bronisław Grulkowski,
ks. Łukasz Idem, ks. Jan Jankowski, ks. Janusz Jasiewicz, ks. bp Ryszard Kasyna,
ks. Andrzej Kowalczyk, ks. Jerzy Kownacki, ks. Jacek Meller, ks. Jacek Nawrot,
ks. Krzysztof Niedałtowski, ks. Józef Paner, ks. bp Zygmunt Pawłowicz, ks. Andrzej Penke,
ks. Jan Perszon, ks. Grzegorz Rafiński, ks. Adam Romejko, ks. Alojzy Rotta,
ks. Edmund Skalski, ks. Jacek Socha, ks. Grzegorz Szamocki, ks. Wiesław Szlachetka,
ks. Adam Świeżyński, ks. Fabian Tokarski, ks. Zbigniew Zieliński, ks. Stanisław Zięba

Z E S P Ó Ł R E D A K C Y J N Y

Redaktor naczelny: ks. Adam Świeżyński

Zastępca redaktora: ks. Jacek Meller

Sekretarz: ks. Maciej Kwiecień

Redaktor Tomu XVIII-XIX: ks. Adam Świeżyński

Korekta: Marta Świeżyńska

Czasopismo recenzowane

Recenzenci – członkowie Komitetu Redakcyjnego

Recenzenci tomu

prof. UKSW, dr hab. Anna Latawiec

ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek

Adres redakcji:

ul. Bpa E. Nowickiego 3

80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: (0-58) 552-26-64

fax: (0-58) 552-42-68

e-mail: studiagdanskie@diecezja.gda.pl

www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

Druk i oprawa:

Wydawnictwo „Bernardinum“ Sp. z o.o.

83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11

Tel. (058) 536 17 57, fax (058) 526 17 26

e-mail: bernardinum@bernardinum.csc.pl

www.bernardinum.com.pl

W Y D A W C A

KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 1

80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 552 00 51-3



ARCYBISKUP
METROPOLITA GDAŃSKI

Gdańsk-Oliwa, dnia 16 maja 2006 r.
Znak akt: 92/05/2006/Abp

DEKRET

Niniejszym ustanawiam Redakcję czasopisma naukowego Archidiecezji Gdańskiej „**Studia Gdańskie**” w następującym składzie:

Ks. dr Adam Świeżyński - redaktor naczelny
Ks. dr Jacek Meller - zastępca redaktora naczelnego
Ks. mgr Maciej Kwiecień – sekretarz Redakcji.

**W trosce o wysoki poziom „Studiów” z serca błogosławię
nowej Redakcji.**



[Handwritten signature]
Arcybiskup
Metropolita Gdański

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	11
-------------------	----

1. Między zagładą a ocaleniem

Ks. Bogdan W. Matysiak: <i>Święto Pûrîm znakiem ocalenia ludu JHWH</i>	15
Ks. Adam Romejko: <i>Sytuacja społeczeństw islamskich we współczesnej Afryce w świetle publikacji tygodnika „Der Spiegel”</i>	25
Michał Moskiewski, Ks. Jacek Socha: <i>Terroryzm jako problem etyczny</i>	35
Ks. Andrzej Penke: <i>L'idea dell'onnicolpevolezza nei “Fratelli Karamazov” di F. Dostoevskij</i>	65
Marek Majewski: <i>“Bo tak naprawdę, to myśmy nigdy nie uwierzyli” – problem braku wiary w twórczości biskupa Józefa Zawitkowskiego na przykładzie „Świątokrzyskich kazań radiowych”</i>	71
Ks. Andrzej Dańczak: <i>Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie</i>	93
Ks. Andrzej Dańczak: <i>Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”</i>	109
Krzysztof Konkol: <i>Bóg w filozofii nadziei Ks. Józefa Tischnera</i>	125
Ks. Adam Świeżyński: <i>O modelach strategii życia jako drogach do nieśmiertelności</i>	141

2. W poszukiwaniu tożsamości nauczyciela-wychowawcy

- Ks. Paweł Góralczyk:**
Szczególne powołanie nauczyciela 149
- Ks. Wojciech Cichosz:**
Czytelność aksjologiczna nauczyciela-wychowawcy 157
- Ks. Zbigniew Marek:**
Nauczyciel jako osoba kształtująca proces moralnego wychowania młodzieży 163

3. Oblicza duszpasterskiej troski Kościoła

- Piotr Brzozowski:**
Wychowanie do czystości w ujęciu Karola Meissnera 173
- Piotr Lempart:**
*Ojcowski wymiar postugi kapłana-sповідnika
 we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym* 189
- Dariusz Skrzypkowski:**
*Troska duszpasterska Kościoła o osoby
 pozostające w związkach niesakramentalnych* 221

Recenzje i omówienia

- Ks. Andrzej Dańczak (rec.):**
 Patrick Madrid, *Why Is That in Tradition?*
Our Sunday Visitor, Huntington (Indiana) 2002, ss. 223 257
- Ks. Andrzej Dańczak (rec.):**
 Giovanni Ancona, *Escatologia cristiana,*
Queriniana, Brescia 2003, ss. 414 259
- Ks. Andrzej Dańczak (rec.):**
 Mirella Susini, *Il martirio cristiano esperienza di incontro con Cristo.*
Testimonianze dei primi tre secoli,
 Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, ss. 160 261
- Ks. Robert Kaczorowski (rec.):**
 Ks. Stanisław Bogdanowicz, *Czas burzenia – czas budowania.*
Kościół Gdański w społeczeństwie odzyskującym wolność, 1984-1992,

Wydawnictwo Oficyna Pomorska, Nowy Bukowiec 2004, ss. 551 263

Ks. Robert Kaczorowski (rec.):

Stefan Samerski (Hg.), *Das Bistum Danzig in Lebensbildern. Ordinarien, Weihbischöfe, Generalvikare, Apostolische Visitatoren 1922/25 bis 2000*, w serii: *Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa*, Band 3, Münster-Hamburg-London 2003, ss. 159 266

Summary 269

Table of contents 271

Noty o Autorach 273

OD REDAKCJI

Kolejny, podwójny numer rocznika *Studia Gdańskie*, ukazuje się w roku przyjazdu do Polski Ojca Świętego Benedykta XVI. To szczególne i niezapomniane wydarzenie stało się okazją do uświadomienia sobie znaczenia i mocy wiary religijnej w ludzkim życiu. Zawołanie papieskiej pielgrzymki: „Trwajcie mocni w wierze!” (zob. 1 Kor 16,13) skierowane do ludzi wszystkich stanów i profesji ponownie zwróciło uwagę na fundamentalną dla każdego chrześcijanina kwestię zaufania Bogu pośród codziennych okoliczności życia. Wobec przygniatających i frustrujących wydarzeń polityczno-społecznych, jak również wobec osobistych trudności i dramatów tylko postawa wiary pozwala na pogłębione i przynoszące nadzieję spojrzenie na otaczającą nas rzeczywistość. Ludzie wszystkich czasów, także współcześni, stale narażeni są na zwątpienie w sens i wartość swojej egzystencji i pogrążenie się w rozpacz. Nieustannie odczuwamy napięcie, jakiemu poddawany jest każdy, kto pragnie realizować swoje życie zgodnie z prawdą przekazaną przez Chrystusa w Ewangelii. Ludzkość bowiem od momentu swojego grzesznego upadku znajduje się między perspektywą zagłady, wynikającą ze słabości naszej natury, a szansą na ocalenie, związaną ze zbawczą obecnością Boga w świecie.

Pierwsza część obecnego tomu zatytułowana: *Między zagładą a ocaleniem* jest z jednej strony ukazaniem niektórych zagrożeń ludzkiej egzystencji, z drugiej zaś strony – wskazaniem na możliwości ich uniknięcia lub przezwyciężenia. W tej grupie artykułów znalazły się teksty z zakresu biblistyki, nauk społecznych, teologii i filozofii. Choć należą one do różnych dziedzin poznania oraz prezentują różne szczegółowe zagadnienia i sposoby ich analizy, to jednak ich cechą wspólną pozostaje poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jak uniknąć zagłady i ocalić innych i siebie zarówno w sensie czysto fizycznym jak i w znaczeniu moralnym, duchowym, ludzkim?

Druga część poświęcona została problematyce wychowania. Artykuły opatrzone wspólnym tytułem: *W poszukiwaniu tożsamości nauczyciela-wychowawcy* są owocem sympozjum *Powołanie nauczyciela: dar i zadanie*, jakie odbyło się 5 czerwca 2004 r. w Gdańsku-Oliwie, zorganizowanego przez ks. dr Wojciecha Cichosza, Diecezjalnego Duszpasterza Nauczycieli i Wychowawców Archidiecezji Gdańskiej pod patronatem Metropolity Gdańskiego – J. E. Ks. Abp. Tadeusza Gocłowskiego, Pomorskiego Kuratora Oświaty – Pana Jerzego Kortasa oraz Prezydenta Miasta Gdyni – Pana Wojciecha Szczurka. Zaprezentowane wypowiedzi uczestników sympozjum jednoznacznie wskazują na to, że podejmowana wciąż na nowo reforma polskiego systemu kształcenia i wychowania powinna uwzględniać moralno-duchowy element rozwoju człowieka.

Na trzecią część niniejszego tomu *Studiów Gdańskich*, zatytułowaną: *Oblicza duszpasterskiej troski Kościoła* złożyły się artykuły omawiające niektóre aktualne problemy społeczności ludzi wierzących oraz sposoby ich rozwiązywania wypracowane w refleksji teologiczno-pastoralnej. Stanowią one pewnego rodzaju odpowiedź na apel Benedykta XVI, skierowany do polskiego duchowieństwa w czasie spotkania w Archikatedrze św. Jana w Warszawie, w którym Ojciec Święty wzywał kapłanów do bycia „specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem” i odnowienia gorliwości duszpasterskiej.

Dopełnienie zawartości bieżącego rocznika stanowią *Recenzje i omówienia* kilku niedawno wydanych publikacji o tematyce historycznej, filozoficznej i teologicznej.

Pozostaje mieć nadzieję, że problematyka zaproponowana w XVIII-XIX tomie *Studiów Gdańskich* okaże się interesująca dla jego Czytelników i pobudzi ich do osobistej refleksji nad poruszonymi zagadnieniami. Wiara bowiem, zgodnie z wypracowaną już w średniowieczu zasadą, domaga się zrozumienia – *fides quaerens intellectum*. „Bóg, w którego wierzymy, jest Bogiem rozumu – takiego jednak rozumu, który na pewno nie jest tylko naturalną matematyką wszechświata, ale który stanowi jedność z miłością i dobrem” (Benedykt XVI, *Przemówienie podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau*). Mocne „trwanie w wierze” okaże się w pełni możliwe a także bardziej owocne wtedy, gdy towarzyszyć mu będzie pogłębiona analiza intelektualna problemów i zagrożeń pojawiających się na horyzoncie naszej teraźniejszości.

Ks. Adam Świeżyński

1.

MIĘDZY ZAGŁADĄ A OCALENIEM



Ks. BOGDAN W. MATYSIAK
WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY UWM
OLSZTYN

ŚWIĘTO *PÛRÎM* ZNAKIEM OCALENIA LUDU JHWH

WSTĘP. 1. NAZWA ŚWIĘTA. 2. TŁO HISTORYCZNO-LITERACKIE I GENEZA ŚWIĘTA. 3. PRZEBIEG ŚWIĘTA. 4. AKTUALIZACJA ŚWIĘTA *PURIM*. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W styczniu 2005 roku obchodzono uroczyste, przede wszystkim w Polsce, 60-tą rocznicę wyzwolenia obozu koncentracyjnego Auschwitz i zakończenia bestialskiej zbrodni dokonywanej na narodzie żydowskim. Z niezrozumiałą i niepojętą nienawiścią prowadzącą do całkowitego wyniszczenia naród ów musiał zmagać się nie tylko w „światłym” XX wieku, lecz także niejednokrotnie wcześniej w ciągu całej swej historii, począwszy od starożytności. O jednej z takich prób unicestwienia ludu JHWH opowiada Święto *Purim*, które wskazuje na uratowanie go od zagłady fizycznej, od eksterminacji. Od innych świąt izraelskich *Purim* różni się przede wszystkim swą genezą. Większość bowiem świąt posiada mocne zakotwiczenie w historii Izraela i jest dobrze udokumentowana. Dla święta *Purim* próżno byłoby jednak szukać solidnych podstaw historycznych, a nawet biblijnych. W Biblii tylko dwa wiersze (Est 9,19.22) mówią o wzajemnym obdarowywaniu się podarkami z żywności. Obchodzone było ono przez dwa dni: 14. i 15. dnia miesiąca *'adar* (luty/marzec).

1. NAZWA ŚWIĘTA

Nazwę omawianego święta zwyczajowo wyprowadza się z akkadyjskiego słowa *puru*, od którego pochodzi hebrajski termin *pûr* (lm. *pûrîm*) („los, przeznaczenie”). *Księga Estery* ten termin oddaje przez *gôral* (Est 3,7; 9,24.26). W LXX natomiast przetłumaczono słowo *pûr* przez *φρουραι* – „czuwanie, opieka”, które bez wątplenia nawiązuje do działania Opatrzności Bożej. Tłumaczenie tego rodzaju opiera się zapewne na Est 10,3g, gdzie jest mowa o dwóch losach: jeden był przeznaczony „dla ludu Bożego”, drugi zaś – „dla narodów pogańskich”. Być może także na tej podstawie można wyjaśnić liczbę mnogą zawierającą się w nazwie święta – „Purim”.

Mimo że tradycyjnie termin *pûr* tłumaczy się przez „los”, to dokładne wyjaśnienie badanego słowa napotyka pewne trudności, bowiem ani w języku perskim, ani w języku babilońskim nie występuje ono w znaczeniu „los”. Tym terenem, na którym należy szukać jego wyjaśnienia, jest Mezopotamia, gdyż tam zapytywano bogów

o przyszłość m.in. przez rzucanie losów¹. Po zdobyciu dawnych terenów będących pod wpływami Babilonii zwyczaj ten przejęli zapewne Persowie, którzy wręcz lubowali się w szukaniu rozstrzygnięć lub podejmowaniu decyzji przez zapytywanie wyroczni.

Odnosząc się do tego zwyczaju wielu uczonych starało się znaleźć dokładne znaczenie słowa *pûr* w języku perskim. Jedni, nawiązując do rytuału rzucania losów sądzili, że kryje się pod nim jakiś instrument używany przez perskich wróżbitów, którym podrzucano i który, w zależności od przybranej pozycji, dawał odpowiedź na „tak” lub „nie”. Inni dostrzegali podobieństwo brzmieniowe między hebrajskim *pûr* a perskim *para* – „część, cząstka”. Jeszcze inni hebrajskie słowo starali się wyprowadzić z asyryjskiego *bûru*, *pûru* – „kamyk, kostka” lub od babilońskiego *pûchrû* – „zgromadzenie, zebranie”, nawiązując tym samym do zgromadzenia bogów, mającego miejsce w dniu babilońskiego święta Nowego Roku. Rzucano wówczas losy, chcąc zapytać bogów o przyszłość. Szukano także źródłosłowa hebrajskiego terminu w języku starobaktryjskim, gdzie występuje wyraz *frawi* – „powodzenie, przeznaczenie, los”. Żadne jednak z tych poszukiwań nie dało zadowalającego rezultatu². Najbardziej prawdopodobną jest zapewne hipoteza J. Goettsbergera, który wyprowadzał hebrajski *pûr* z asyryjskiego *pûru*. To ostatnie słowo niewątpliwie zostało przejęte także przez Persów do ich języka³. Również inny autorytet biblijny, Roland de Vaux, umiejscawia początki hebrajskiego słowa w starożytnej Asyrii, gdzie tamtejszy termin oznaczał „los, przeznaczenie”⁴. Zatem, na podstawie badań językowych można potwierdzić, że święto *Purim* związane było z rzucaniem losów, w wyniku czego jeden z bohaterów opowieści biblijnej, Haman, został odrzucony i skazany, Żydzi zaś zostali wybawieni od grożącej im zguby.

2. TŁO HISTORYCZNO-LITERACKIE I GENEZA ŚWIĘTA

Aby poznać źródła święta *Purim* należy sięgnąć przede wszystkim do tekstu *Księgi Estery*, z którą ono się łączy i na podstawie której można odtworzyć historyczny kontekst święta. Literacką bohaterką księgi jest młoda Żydówka przebywająca na dworze króla perskiego Aswerusa (Kserkses, 485-465 r. przed Chr.), która w wyniku nieposłuszeństwa pierwszej jego żony, Waszti, została królową (1,1-2,18). Wkrótce potem żądny władzy i majątków żydowskich dworski dostojnik Haman wskutek mataczenia uzyskał od króla dekret pozwalający na zagładę Żydów i na zagarnięcie ich mienia w całym państwie perskim (3,1-13). W tym czasie też rzucano losy (*pûr*), by wyznaczyć dzień zagłady Żydów; przypadł on na 14. *'adar*. Mardocheusz, stryj Estery, powiadomił królową o nadchodzącej zagładzie narodu (4,1-4), ta zaś postanowiła wstawić się za swymi pobratymcami u władcy. Nakazała więc post, by uzyskać dostęp do króla i by audyencja przebiegła pomyślnie (4,15-17). Dzięki życzliwości, jaką się cieszyła Estera u króla, otrzymała dekret anulujący eksterminację Żydów oraz przyrzeczenie ukarania Hamana (7,1-10). W ten sposób człowiek, który szykował zagładę narodu, sam poniósł haniebną śmierć, Żydzi zaś wzięli odwet na swych wrogach. Na skutek odmiany losu dzień zagłady Żydów stał się odtąd radosnym świętem ich ocalenia.

Wzmianki o tym późno wprowadzonym do judaizmu święcie znajdują się tylko w Est 3,7 i 9,20-32. Pierwsza jednostka literacka pragnie ukazać ogrom tragedii oraz niesprawiedliwości, jakie groziły narodowi żydowskiemu. Jego wróg – wspomniany

¹ O tym i innych sposobach zapytywania wyroczni zob. B. Meissner, *Babylonier und Assyrer*, Heidelberg 1925, s. 242-282.

² S. Grzybek, *Księga Estery*, Poznań 1963, s.169.

³ *Einleitung in das Alte Testament*, Freiburg i.Br. 1928, s.192.

⁴ R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II*, Freiburg-Basel-Wien 1960, s. 378.

Haman – zarzucił arogancko, że prawa Żydów są „inne niż każdego innego narodu” (w. 8). Chodziło tu zapewne o Torę, niepodważalną świętość dla wszystkich Żydów, której prawodawcą jest sam Bóg. Innym zarzutem Hamana było stwierdzenie, że Żydzi „praw króla nie wykonują” (3,8). Absurdalność zarzutów Hamana widać bardzo wyraźnie na tle tradycyjnej tolerancji religijnej perskich królów. Zaplanowana zatem przez nieprzejednanego wroga Żydów kara wyniszczenia całego narodu nie jest w ogóle adekwatna do wymyślonych oskarżeń.

Kontekstem szerszym przedstawionego fragmentu *Księgi Estery* jest 3,1-15, gdzie opisane zostało dojście Hamana do władzy, jego plan wyniszczenia Żydów oraz ukazane wyżej opowiadanie o oskarżeniach Żydów przedstawionych królowi. Przewrotność Hamana polegała dodatkowo na tym, że, doszedłszy do władzy, domagał się od wszystkich podwładnych, by jemu oddawali pokłon (3,2a). Stryj zaś Estery, bogobojny Mardocheusz, sprzeciwił się temu żądaniu, wskutek czego Haman postanowił wymusić na królu zagładę Żydów (3,2b-6). Oryginalny tekst hebrajski kończy się na w. 15. Istniejące natomiast dwie wersje greckie tekstu (LXX i Lukian) posiadają sześć dodatkowych fragmentów, jednym z których jest dekret Hamana przeciwko Żydom oznaczony jako 13a-13g⁵. Interesująca nas perykopa znajduje się w centrum kontekstu w wersji masoreckiej a także greckiej.

Tekst kolejny w Est mówiący o święcie *Purim* zawiera się w 9,20-32 i stanowi w nim centralny temat. Jego kontekstem szerszym jest natomiast 8,1-10,3, który można zatytułować ogólnie „ocalenie Żydów”. Mimo knowań Hamana, król, dzięki planowi lojalnego wobec niego Mardocheusza, wydaje dekret ocalający Żydów od całkowitej zagłady. Na rozkaz więc króla Mardocheuszowi zostają przywrócone honor i poprzednie stanowisko (8,15), a Haman zostaje za karę powieszony (7,9-10). Ramami całości są dwa opowiadania o przywróceniu do łask i o wyniesieniu Mardocheusza (8,1-6; 10,1-3). Obejmują one przekaz o dekreście rehabilitującym Żydów (8,7-17),⁶ odwiecie na dotychczasowych prześladowcach (9,1-19) i interesujące nas opowiadanie o ustanowieniu święta *Purim*.

W jednostce tej znajdują się pomniejsze tematy, które bez wyjątku nawiązują do święta. Wiersze 20-23 oraz w. 29-32 stanowią ramy jednostki literackiej. Wiersze 2-23 wspominają o liście, jaki Mardocheusz wysłał do „wszystkich Żydów, którzy byli we wszystkich państwach króla Aswerusa, blisko i daleko” (w. 20). W liście zaleca się obchodzić dzień „uwolnienia się od nieprzyjaciół” (w. 22) i ma to być czas radosny. Ostatnie zaś wersety opowiadania ponownie mówią o liście, który tym razem napisała również królowa Estera, by swym autorytetem potwierdzić wprowadzenie święta. Odtąd zwyczaj jego obchodzenia miał obowiązywać jako prawo (w. 29).

Wiersze 24-26a jednoznacznie wskazują na święto *Purim* i podają przyczynę jego wprowadzenia. W tekście hebrajskim występuje ciekawa gra słów nawiązująca do Hamana – wroga Żydów. Autor tekstu użył czasownika *hamam* na oznaczenie „przerazenia, wyniszczenia, usunięcia” (w. 24). Chodziło o wskazanie, że samo imię „Haman” niesie ze sobą przerazenie i zniszczenie.

W obu listach podano także ogólnie, jaki charakter ma przybrać święto *Purim*. Przede wszystkim powinna cechować je radość i wesele wyrażane we wspólnym uctowaniu. Obok tego ustalono także post i lamentowanie, które miały przypominać tragiczne chwile. Te aspekty święta *Purim* stawiają je już z góry w jednym rzędzie z dawnymi świętami izraelskimi. Przykładem może być Święto Namiotów, które poprzedzone było szczególnym postem związanym z wielkim Dniem Pojednania.

⁵ Szerzej o wersjach tekstu Est i ich wieku *Neues Bibel-Lexikon*, t. IV, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, kol. 603-606.

⁶ Tekst dekretu znajduje się w wersji greckiej i oznacza się go jako 8,12a-x.

W aspekcie autorytetu przerzucony został również pomost do Święta Przaśników, które poprzedzało obchodzoną w powadze Paschę⁷.

Od czasów napisania *Księgi Estery* aż do epoki machabejskiej nigdzie nie spotyka się wzmianki o święcie *Purim*. Do końca III w. przed Chr. Żydzi palestyńscy z oporem przyjmowali je twierdząc, że zbyt mocno i wyraźnie wykazuje związki z pogaństwem. Dopiero w czasach odnowienia machabejskiego zakorzeniło się ono już na dobre wśród Żydów (zob. 2 Mch 15,36).

Warto jednak postawić pytanie, czy święto *Purim* posiada historyczne podstawy, czy nie jest to może pobożna legenda, chcąca, na bazie zmyślonych faktów, usprawiedliwić wprowadzenia do liturgicznego kalendarza żydowskiego jeszcze jednego święta? Abstrahując od wartości historycznych Est⁸, początków święta należy niewątpliwie szukać w diasporze żydowskiej przebywającej na terenie starożytnej Persji. Być może zaistniały niegdyś w kolonii żydowskiej okoliczności przedstawione w Est, choć w kronikach perskich nie znajduje się o tym żadnej wzmianki⁹.

Bliższe przyjrzenie się tekstowi Est prowadzi do jednoznacznego wniosku, że wzmianki o święcie *Purim* są w niej bardzo skąpe (3,7; 9,20-32) i nie harmonizują z całością opowiadania. Np. Haman nie otrzymał jeszcze od króla dekretu pozwalającego na zagładę Żydów, a już rzuca los, by wyznaczyć datę zemsty. Druga wzmianka o święcie również jest chaotyczna: najpierw Mardocheusz wydaje polecenie świętowania dnia ocalenia (9,21), potem zaś pisze drugi list, w którym jest mowa o poście i pokucie, związanych z samym świętem. Prawdopodobnie wiersze nawiązujące do *Purim* są późniejszym uzupełnieniem, mającym na celu rozpropagowanie święta oraz przeprowadzenie legitymacji nazwy, która ma przecież pogańskie pochodzenie¹⁰.

Nie można jednak przy tym twierdzić, że święto *Purim* oparte jest wyłącznie na legendarnych motywach. Nie podlega bowiem wątpliwości zwycięstwo Żydów nad wrogami w czasach perskich, co zostało ujęte w epicki sposób w *Księdze Estery*. Pozostaje przy tym nierozstrzygnięte, czy omawiane święto powstało bezpośrednio po zwycięstwie nad Persami, czy ustanowiono je znacznie później. Prawdopodobnie należy przychylić się do drugiej opinii, gdyż warunki życia w diasporze nie sprzyjały ogólnonarodowemu obchodzeniu święta. Nie wyklucza się zatem, że dopiero w czasach prześladowania Żydów przez Seleucydów przypomniano dawne zwycięstwo nad wrogami i ocalenie od zagłady narodowej. Celem tego zaś było dodanie odwagi i wlanie otuchy w ciężkich czasach nowego zagrożenia. Tak więc czasy machabejskie byłyby czasem powszechnego uznania święta za obowiązujące¹¹.

Nazwa święta wskazuje, że różni się ono od innych świąt wpisanych w izraelski kalendarz liturgiczny. Również jego charakter jest odmienny od pozostałych świąt żydowskich. Przede wszystkim powstało ono z dala od Palestyny, na obcej ziemi, kiedy ówczesni Żydzi rozproszeni byli w diasporze na Wschodzie. Także w samej liturgii święta *Purim* dostrzec można elementy, które nie wskazują na judaistyczne pochodzenie, lecz są podobne do niektórych radosnych świąt babilońskich, perskich, a nawet greckich. Zadziwiające jest, że w żydowskim święcie *Purim* nie ma żadnego wskazania

⁷ W. Dommershausen, *Ester*, Würzburg 1980, s. 47.

⁸ Zob. R. Rubinkiewicz, *Estery Księga*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. IV, Lublin 1983, kol. 1140n.

⁹ P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament II*, Paris-Tournai 1954, s. 193.

¹⁰ R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II*, dz. cyt., s. 378. W. Dommershausen, twierdzi natomiast, że Est od początku swą treścią ukierunkowana jest na święto *Purim*, które było świętem radosnym. Wskazują na to liczne zwroty oraz opisy uczty, przyjęć, radości i świątecznej atmosfery. Zob. W. Dommershausen, *Ester*, dz. cyt., s.6n

¹¹ S. Grzybek, *Księga Estery*, dz. cyt., s. 168.

na Boga, które zawierałoby jakieś pierwiastki kultowo-religijne¹². Można przeto zaryzykować twierdzenie, że omawiane święto jest pochodzenia świeckiego tym bardziej, że *Księga Estery*, która stara się je legitymować, nie jest księgą historyczną w ścisłym tego słowa znaczeniu. *Purim* nie sięga także do uprzednich wydarzeń historycznych, które dotyczyły Izraela.

Na tej podstawie szereg egzegetów wysunęło wiele hipotez, starających się wyjaśnić pochodzenie święta. Najpierw starano się je wyprowadzić ze środowiska mezopotamskiego, konkretnie babilońskiego, nadając świętu interpretację mitologiczną. Według niej zatem główni bohaterowie Est – Mardocheusz i Estera – byłiby boską parą Mardukiem i Isztar, kolejna para z Est – Haman i Waszti – ucieleśnialiby z kolei parę bóstw elamickich o imionach Uman i Maszti, narracja zaś księgi biblijnej opowiadałaby o zwycięstwie nieznanego nam bliżej z imienia boga światła nad bogiem ciemności. Nawiązywałaby do tego ilość dni panowania królowej Waszti – 124, które oznaczałyby zimę, po której następuje wiosna i dojście Estery do władzy. Niemniej jednak, po dokładniejszym przyjrzeniu się świętu babilońskiemu, nie znajdzie się niczego, co mogłoby stanowić podstawy dla hebrajskiego *Purim*¹³.

Starano się także powiązać święto z tzw. „Rzezią Magów”, o której opowiedział w swej „Historii” (III, 68-79) grecki dziejopis Herodot (ok. 484-425 r. przed Chr.). Po śmierci założyciela państwa perskiego, Kambyzesa (ok. 600-559 r. przed Chr.), pewien mag¹⁴, imieniem Gaumata, pragnął przejąć władzę, podając się za zamordowanego brata Kambyzesa-Smerdisa. Uzurpator został jednak szybko zdemaskowany i zamordowany przez prawowitego następcę tronu, Dariusza, a gniew szerokich mas społeczeństwa obrócił się przeciw wszystkim magom w państwie. Pamięć o tych wydarzeniach była w późniejszym czasie uroczyscie obchodzona w państwie perskim jako wielkie święto¹⁵.

Jest przy tym prawdopodobne, że przekazane w *Księdze Estery* zdarzenia nawiązują do przedstawionych wypadków w państwie perskim, kiedy także i Żydom mogło zagrażać pewne niebezpieczeństwo. Widoczny perski koloryt opowiadania oraz zgodność ze zwyczajami panującymi na dworze w Suzie nie mówią jednoznacznie o czasie powstania święta i jego konkretnych korzeniach, lecz jeszcze raz potwierdzają jego pochodzenie z terenów szeroko rozumianej Mezopotamii¹⁶.

W trakcie badań nad pochodzeniem święta wysunięto także bardziej egzotyczne hipotezy, usiłując powiązać je ze świętami pochodzącymi z kręgu kultury greckiej. Według takiej hipotezy żydowskie święto *Purim* byłoby zwykłym przyswojeniem greckiego święta picia wina – *πιθοιγία*. Grecy obchodzili je w połowie lutego, czyli mniej więcej w tym samym czasie, co Żydzi swoje święto *Purim*. Również hebrajskie słowo *pûrah* („tłocznia, kadź”) byłoby, według tej hipotezy, podstawą nazwy „purim”. W czasie greckiego święta, które trwało trzy dni, otwierano beczki z młodym winem, tańczo-

¹² Tamże, s. 169n.

¹³ R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II*, dz. cyt., s. 379.

¹⁴ Według starożytnych przekazów magowie wywodzili się z Medii i należeli do warstwy kapłańskiej. Zajmowali się wyjaśnianiem snów i znaków, uchodząc za uczonych ówczesnych czasów. Zob. *Neues Bibel-Lexikon*, t. X, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1998, kol. 685n; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1942, s. 360-363 oraz liczne komentarze do Mt 2,1.

¹⁵ Historyczną ocenę tych wydarzeń zob. J. Wiesehöfer, *Das antike Persien*, Düsseldorf-Zürich 1998, s. 21n.

¹⁶ Zob. S. Szymik, *Żydowskie święta późniejsze*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 342n.

no i śpiewano radosne pieśni. Posyłano także wzajemnie podarki, zwłaszcza beczułki i butelki z winem¹⁷.

Przedstawiona hipoteza jest jednak nie do przyjęcia, ponieważ święto to zostało wprowadzone wśród Greków dopiero w czasach Ptolemeusza IV Filopatora (240-204 r. przed Chr.), kiedy święto *Purim* było już zdomowione wśród Żydów. Nadto święto młodego wina Grecy obchodzili niewątpliwie jesienią, kiedy rozpoczynano winobranie, *Purim* zaś świętowano wczesną wiosną. Nie ma także nie tylko jednoznacznych, ale choćby dalekich związków opowiadania w Est z przekazami mówiącymi o święcie greckim¹⁸.

Na podstawie przedstawionych hipotez można powiedzieć, że początków żydowskiego święta *Purim* należy niewątpliwie szukać w środowisku mezopotamskim. Dokładniej zaś, chodziłoby o czasy perskie oraz silną i liczną diasporę żydowską, która przebywała w mieście Suzie – stolicy państwa perskiego – oraz w jej okolicach. Nic zatem dziwnego, że samo święto nabrało lokalnego, perskiego kolorytu, chociażby radosny, wręcz karnawałowy sposób jego obchodzenia. Nadto bardzo swobodne obchodzenie *Purim* częściowo zrodziło się z perskich zwyczajów ludowych, częściowo zaś jest rezultatem rozluźnienia obyczajów, co było charakterystyczne dla czasów grecko-rzymskich w Palestynie i poza nią¹⁹.

3. PRZEBIEG ŚWIĘTA

O celebracji *Purim* najwięcej wiadomości pochodzi dopiero z epoki rabinackiej, a więc z czasów znacznie późniejszych niż jego powstanie. Pierwotnie święto *Purim* było uroczystością bardziej świecką, rodzinną niż religijną. Dopiero na terenie Palestyny w czasach rabinackich wprowadzono do synagogi czytanie fragmentów z *Księgi Estery* lub całej księgi (często nazywanej tylko jako *m^egillah*). Każdorazowa lektura poprzedzona była trzykrotnym krótkim błogosławieństwem, z których jedno brzmiało: „Błogosławiony jesteś TY, JHWH, Boże nasz, Królu świata, któryś uczynił cuda naszym ojcom w owych dniach, w tym czasie”²⁰.

W przeddzień święta, 13. dnia miesiąca *'adar*, wierni powinni pościć przez cały dzień, co jest nazywane „postem Estery” (*ta'anit 'es^eter*). Był on ustanowiony na wspomnienie postu bohaterki opowiadania, która podjęła się tego wyrzeczenia, zanim poszła przed oblicze króla Kserksesa. Jednocześnie upamiętniał on post wszystkich Żydów z Suzy (zob. Est 4,16). Według nauki rabinów, ów post mieliby wprowadzić bliżej nieznani prorocy. Kto zaś nie przestrzega nakazanego postu, nie ma prawa niczego spożywać przed czytaniem *Księgi Estery*²¹. Wieczorem zapalano w domach lampy i udawano się do synagogi na nabożeństwo.

Dwa kolejne dni świąteczne przepełnione były radością i odpoczynkiem, chociaż nie istniał oficjalnie żaden zakaz pracy. Przed południem odbywało się w synagodze nabożeństwo z uroczystym czytaniem *Księgi Estery*. Wśród wielu rabinackich przepisów dotyczących sposobu odczytywania „Zwoju” istnieje jeden, mówiący, że lektor nie powinien go czytać ze zwiniętego zwoju, lecz najpierw ma go rozwinąć i złożyć we dwie części. Ma to przypominać swym wyglądem list i tak też tradycyjnie jest

¹⁷ H. Graetz, *Der historische Hintergrund des Buches Esther*, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 35(1886), s. 425-427.

¹⁸ Dokładnie o tej i szeregu innych hipotez zob. S. Grzybek, *Księga Estery*, dz. cyt., s. 171-174 oraz V. Christian, *Zur Herkunft des Purim-Festes*, w: *Alttestamentliche Studien*, red. H. Junker, J. Botterweck, Bonn 1950, s. 33-37.

¹⁹ S. Grzybek, *Księga Estery*, dz. cyt., s. 174.

²⁰ Tekst za M. Tomal, *Jak modlą się Żydzi. Antologia modlitw*, Warszawa 2000, s. 147.

²¹ M. Stern, *Gelebte jüdische Feste. Erinnern-Feiern-Erzählen*, Gütersloh 1999, s. 158n.

egzemplarz Est w synagodze nazywany: „list Purim”. Podczas czytania zdania: „A tej nocy odbiegł sen króla” (Est 6,1) lektor podnosi głos, ponieważ był to początek ocalenia Żydów z pogromu. Natomiast przy słowach „tego listu” (Est 9,26) potrząsał energicznie pismem, jakby dawał do zrozumienia, że chodzi o ten konkretny list, zawierający posłannictwo o ocaleniu.

Także przebywający w synagodze uczestnicy liturgii mieli swój aktywny udział w trakcie czytania zwoju Est. Recytowali głośno cztery wiersze z księgi, które wymieniały Mardocheusza jako jednego ze sprawców ocalenia (2,5; 8,15.16; 10,3). Imiona dziesięciu synów Hamana, dręczyciela Żydów, oraz słowo „dziesięć” (9,7-10) lektor musi czytać jednym tchem, ponieważ wszyscy razem zostali zgładzeni. Przy wymianianiu imienia Hamana wszyscy obecni w synagodze na znak potępienia zaczynają głośno krzyżeć, tupać i gwizdać. Dzieci zaś przynosiły na ten czas kołatki, grzechotki i podobne „instrumenty”, by czynić nimi jak największy rumor. Miało to zwrócić obecnym uwagę także na surową sprawiedliwość Boga, który karze tak Hamana (symbol ogólnie pojętego wroga), jak i każdego niesprawiedliwego Żyda²².

Z biegiem czasu teologia rabinacka wyprowadziła pochodzenie Hamana od Amalekitów, którzy z kolei byli odwiecznymi wrogami Izraelitów (zob. Wj 17,8-16), dlatego też często dzieci przynosiły ze sobą na nabożeństwo kamyki z wypisanym na nich imieniem Hamana i tak długo uderzały nimi o siebie, aż starło się ono. Nawiązywano w ten sposób do polecenia Pwt 25,19: „Wygladzisz imię Amaleka spod nieba. Nie zapomnij o tym!”²³. Po wieczornym odczytaniu zwoju *Księgi Estery* recytowano wiersz „Aszer heni” („który udaremnił”), nawiązujący swą treścią do wydarzeń opisanych w Est.

Po przyjściu do domu spożywano uroczystą wieczerzę, na której obowiązkowo musiały się znaleźć fasola i zielony groszek na pamiątkę, że niegdyś Daniel w pałacu króla babilońskiego spożywał tylko jarzyny (zob. Dn 1,12). Jedząc tylko jarzyny unikano jednocześnie przekroczenia jakichkolwiek biblijnych przepisów dotyczących pokarmów. Do szczególnych przysmaków święta *Purim* należą niewątpliwie trójkątne ciasteczka makowe, tzw. „kieszenie Hamana” oraz czworokątne, z cukrem waniliowym, z zagiętymi rogami „uszy Hamana”.

Przepisy rabinackie pozwalają także w czasie święta *Purim* wypić więcej wina niż zwykle: „Człowiek jest zobowiązany do tego, by podczas *Purim* upić się aż do momentu, kiedy nie może rozróżnić już między "niech Haman będzie przeklęty" a "niech Mardocheusz będzie błogosławiony””. W ten sposób nawiązywano także do uczt królewskiej, kiedy podczas picia wina Estera rozpoczęła przeprowadzać swój plan ratowania Żydów od zagłady (zob. Est 5,6)²⁴.

Wszystkie dni święta *Purim* przebiegały wśród ucztowania, zabaw i wzajemnego obdarowywania się drobnymi upominkami (*miš^e loah manôt*, jidisz – *szalamunes*) lub ich ekwiwalentem w pieniądzu. Nikt nie był wyłączony z tej czynności: mężczyźni, kobiety i dzieci. Pracodawcy powinni pamiętać w te świąteczne dni także o swoich pracownikach. Dorośli przesyłali sobie przy tym wino, wódkę czy likier. Często po dwie butelki, by uzyskać dla siebie podwójne błogosławieństwo. W *Purim* organizuje się również bale i przyjęcia charytatywne, zbiórki oraz rozmaite imprezy dobroczynne. To święto podobne jest więc do chrześcijańskiego karnawału, kiedy odgrywano także sceny oparte na opowiadaniu Est. Nie brakowało jednak przy tym i satyr czy parodii na aktualne w danej wspólnocie czy społeczeństwie tematy. Z tego zwyczaju, którego roz-

²² D. Vetter, *Das Judentum und seine Feste*, Würzburg 1996, s. 406n.

²³ N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2000, s. 88.

²⁴ D. Vetter, *Das Judentum und seine Feste*, dz. cyt., s. 407.

kwit przypadł na XVI i XVII w., powstał dzisiejszy nowoczesny teatr żydowski o świeckim, zróżnicowanym repertuarze²⁵.

4. AKTUALIZACJA ŚWIĘTA *PURIM*

Święto *Purym*, związane z uratowaniem Żydów z zaplanowanej zagłady, było w ciągu wieków nieustannie na nowo interpretowane, zwłaszcza w chwilach wielkich zagrożeń dla narodu. Kiedy w Hiszpanii inkwizycja siała strach, przerażenie i pogrom nie tylko wśród mieszkających tam jeszcze Żydów, ale także wśród konwertytów (tzw. „nowi chrześcijanie”), hiszpański dramaturg Lope de Vega skomponował wspaniały dramat poświęcony Esterze, ukazujący uratowanie prześladowanego narodu.

Kilkaset lat później, w nazistowskich Niemczech, jedna z gazet żydowskich przypominała historię Estery, zgodnie z tradycją ostro piętnując „kanclerza Hamana”. Uznano to za otwarty atak na aktualnego kanclerza nazistowskiego państwa, co było powodem ukazania się wielu zajadłych antyżydowskich artykułów w prasie niemieckiej. Po doświadczeniach drugiej wojny światowej i próbach ponownej eksterminacji narodu żydowskiego przez nazistowskich Niemców historię Estery interpretuje się dziś w środowiskach żydowskich nawiązując do holokaustu i „Szoach”²⁶.

Królowa Estera, jako wybawicielka swego ludu od zagłady, dla chrześcijan stała się typem Maryi, która, przez poddanie się woli Bożej i całkowite jej wypełnienie przez swoje *fiat*, także stała się znakiem ocalenia ludu bardzo szeroko pojętego. Ten związek Estery z Maryją mniej może jest ukazywany w teologii, lecz w sztuce chrześcijańskiej znalazł swe plastyczne odzwierciedlenie. Można zatem wskazać na plafon kościoła pod wezwaniem Wniebowzięcia Maryi w miejscowości Hadersbach w Bawarii, na którym wyobrażone zostały Estera przed Aswerusem i Maryja orędująca przed Chrystusem. Również w Polsce istnieje przedstawienie starotestamentowego typu z nowotestamentowym jego spełnieniem się. W kościele pod wezwaniem św. Piotra i Pawła w Strzegomiu (koniec XIV w.), z przełomu stylu romańskiego i gotyku, w tympanonie jednego z portali ukazane są Estera i Maryja podczas ceremonii ich koronacji²⁷. Ten wyraźny związek obu postaci jest dowodem na żywe interesowanie się Starym Testamentem przez artystów chrześcijańskich, którzy w swoisty sposób wskazywali także na jedność obu etapów historii zbawienia.

ZAKOŃCZENIE

Święto *Purim* jest niewątpliwie swego rodzaju fenomenem. Podobnie jak w Świącie Paschy można dopatrzeć się i w nim cudu, jakim było ocalenie Żydów od nieuchronnej zagłady. Motyw niebezpieczeństwa zagłady i cudownego ocalenia jest obecny w wielu tekstach biblijnych. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że jest to temat przewodni całej historii zbawienia. Obok wydarzeń przełomowych i spektakularnych zachodzi w niej wiele „cudów”, które dzieją się każdego dnia: niepostrzeżenie, cicho i bez rozgłosu. Wszystkie one składają się na niepojęty cud kierowania przez Boga historią pojedynczego człowieka, narodu i całego świata. Kieruje On bowiem losem każdego z nich w ten sposób, że krzyżują się ich wzajemne drogi prowadzące jednych do zagłady, a innych ku ocaleniu. W przypadku święta *Purim* obie te drogi wspominane są jako opieka Boga nad swym ludem.

²⁵ N. Kameran-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, dz. cyt., s. 89.

²⁶ R. Kirste, H. Schultze, U. Tworuschka, *Święta wielkich religii*, tłum. z niem. M. Dziekan, M. Major, P. Pachciarek, Warszawa 1998, s. 24n.

²⁷ R. Rubinkiewicz, *Estery Księga*, art. cyt., kol. 1140.

SUMMARY

THE HOLIDAY OF PURIM AS A SIGN OF JEWISH DELIVERANCE

The holiday of Purim is undoubtedly a phenomenon. Like in the Holiday of Passover, one can see in it the miracle of the deliverance of Jews from an inevitable extermination. The motif of a danger of extermination and a miraculous deliverance is present in many biblical texts. It seems to be the leitmotif of the whole history of salvation. Besides some decisive and spectacular events, it is full of “miracles” of every day, which happen quietly and unnoticed. All these make up the incomprehensible miracle of God’s control over the history of an individual, a people and the whole world. For God controls the fate of each of them in such a way that their lots cross and intertwine, leading some to extermination and others to deliverance. In the case of Purim, both ways are commemorated as God’s care of his people.

Ks. ADAM ROMEJKO
INSTYTUT NAUK POLITYCZNYCH UWM
OLSZTYN

SYTUACJA SPOŁECZEŃSTW ISLAMSKICH WE WSPÓŁCZESNEJ AFRYCE W ŚWIETLE PUBLIKACJI TYGODNIKA *DER SPIEGEL*

WSTĘP. 1. ALGIERIA. 2. MAROKO. 3. NIGERIA. 4. SOMALIA I SOMALILAND.
5. SUDAN. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Na opinię publiczną we współczesnym świecie wpływają informacje przekazywane za pośrednictwem mass mediów. Znaczącą rolę odgrywają nie tylko najnowocześniejsze media, jak np. Internet czy telewizja, lecz i „tradycyjne”, w tym prasa codzienna, czasopisma, publikacje książkowe itd. Do opiniotwórczych czasopism przestrzeni języka niemieckiego należy tygodnik *Der Spiegel*. Ma on największy nakład wśród tygodników niemieckich – ponad 1 mln egzemplarzy tygodniowo, który trafia do rąk ok. 6,8 mln czytelników. Do tego należy doliczyć internetowe wydanie czasopisma – *Spiegel Online* (www.spiegel.de), które miesięcznie odwiedzane jest ponad 60 mln razy¹. Objętość jednego egzemplarza tygodnika wynosi ok. 200-300 stron. Tygodnik *Der Spiegel* dystrybuowany jest w krajach niemieckojęzycznych – Niemczech, Austrii i Szwajcarii – a także w innych krajach Europy i świata, także w Polsce.

Tematyka podejmowana na łamach *Der Spiegel* jest różnorodna. Publikowane artykuły dotyczą m.in. takich dziedzin jak: kwestie niemieckie, polityczne, gospodarcze, społeczne (w tym zagadnienia związane z życiem religijnym w Niemczech i zagranicą), kulturalne, naukowe. Czytając teksty podejmujące tematy związane z religią, w tym chrześcijaństwem i islamem, *Der Spiegel* ujawnia się jako czasopismo, którego nie można określić mianem propagatora Europy, jako „chrześcijańskiego klubu”². Nastawienie redaktorów tygodnika do kwestii religijnych jest sceptyczne. Nierzadko publikowane są uszczypliwe teksty w stosunku do różnych religii i ich wyznawców; np. gorliwych muzułmanów określa się nieuprzejmym mianem „brodaczy” (niem. „die Ba-

¹ Powyższe dane zob. strona internetowa www.spiegel.de oraz dostępna tam broszura *Spiegel-Faszination*, Hamburg b.r.w., s. 6.

² Por. A. Merkel, *Uprzywilejowane partnerstwo dla Turcji, Przemówienie na temat negocjacji UE z Turcją*, *Międzynarodowy Przegląd Polityczny* (2005)12, s. 238.

rtträger“ lub „die Bärtigen“)³. Religie postrzegane są jako źródło konfliktów i przemocy na świecie. Jako przykład można przywołać artykuł Klausa Frake pt. *Die Rückkehr des Glaubens (Powrót wiary)* opublikowany w ostatnim numerze *Der Spiegel* z 2000 r.⁴. W ramce na s. 113 wyeksponowano stwierdzenie: „Mit der neuen Religionsblüte ist das Heer der Gotteskrieger mächtig gewachsen“⁵, zaś na s. 114 przytoczono opinię ateisty astrofizyka Stevena Weinberga: „Mit oder ohne Religion können sich gute Menschen anständig verhalten und schlechte Menschen Böses tun; doch damit gute Menschen Böses tun, dafür braucht es Religion“⁶.

W niniejszym opracowaniu zaprezentowano rzeczywistość islamu w wybranych krajach współczesnej Afryki w świetle publikacji tygodnika *Der Spiegel* z lat 2000-2003. Jest to wybór świadomy. Czasową oś stanowi wydarzenie z 11 września 2001 r. Wybrane teksty pochodzą więc z tygodników opublikowanych w okresie ok. dwóch lat przed zamachem terrorystycznym na World Trade Centre w Nowym Jorku i ponad dwóch lat po zamachu. Należy podkreślić, że zainteresowanie islamem jest na łamach publikacji *Der Spiegel* zdominowane sytuacją na Bliskim Wschodzie (konflikt izraelsko-palestyński, Afganistan, Irak) oraz w Czeczenii.

1. ALGERIA

Wiele krajów afrykańskich cierpi na skutek prowadzonych tam wojen domowych. Jednym z nich jest leżąca nad Morzem Śródziemnym Algieria. W kraju pogrążonym w chaosie pojawiają się oznaki tego, że pokój jest możliwy. Jedną z tych oznak jest rozpoczęty proces demobilizacji członków Islamskiego Frontu Zbawienia (franc. Front Islamique du Salut – FIS), którym prezydent Algierii Abdelaziz Bouteflika obiecał amnestię. Amnestię ogłoszono pod hasłem „rahma” – łaska. Kraj jest wyczerpany trwającą (w 2000 r.) osiem lat wojną domową, w czasie której zginęło ok. 100 tys. ludzi. Nie wszyscy popierają proces pokojowy. Poprzez ataki terrorystyczne próbuje się naruszyć porozumienie zawarte pomiędzy stroną wojskową i religijną w Algierii⁷. Wielu Algierczyków, którzy ucierpieli ze strony terrorystów traktuje amnestię jako zdradę ze strony rządowej. Np. wdowa po zabitym policjancie stwierdziła m.in.: „Bouteflika zdradził nas. On nie odróżnia pomiędzy ofiarami a sprawcami. Jego amnestia chroni terrorystów, a kto nas chroni? Bez sprawiedliwości pokój jest skazany na porażkę”. Inna wdowa, której mąż nie chciał płacić bojownikom tzw. podatku: „Każdy amnestionowany, każdy uwolniony terrorysta, jest jak powtórzenie morderstwa. Zabija się nas powtórnie”⁸.

Pomimo ujawniających się trudności, prezydent ocenia sytuację optymistycznie. Obiecuje, że Algieria nie zostanie pokonana przez wrogów pokoju oraz ich kulturę nienawiści. Podkreśla, że Algierczycy są hojni, przyjacielscy, otwarci a jednocześnie odporni na wszelkie ekstremizmy. Realia panujące w kraju, szczególnie zaś brak pokoju oraz bieda (30% bezrobocie), nie pozwalają na akceptację tej oceny. Prezydent podkreśla, że ustabilizowanie sytuacji w kraju jest koniecznym warunkiem do tego, aby po-

³ Por. np. tytuł artykułu Helene Zuber, *Angst vor den Bärtigen*, *Der Spiegel* (2002)39, s. 134-135; tytuł w języku polskim znaczy: „Strach przed brodaczami”.

⁴ K. Frake, *Die Rückkehr des Glaubens*, *Der Spiegel* (2000)52, s. 112-116.

⁵ „Z rozkwitem religii wzrosła znacząco ilość wojowników bożej sprawy”.

⁶ „Z religią, czy bez niej mogą dobrzy ludzie zachowywać się przyzwoicie, a źli czynić to, co złe; ale żeby dobrzy ludzie czynili to, co złe, do tego potrzeba religii”.

⁷ R. Leick, *Heimkehr der verlorenen Söhne*, *Der Spiegel* (2000)11, s. 208; por. wywiad z prezydentem Algierii Abdelazizem Boutefliką przeprowadzony przez Adela S. Eliasa, „*Wir brauchen Opferbereitschaft*”, *Der Spiegel* (2001)11, s. 210-211.

⁸ R. Leick, *Heimkehr der verlorenen Söhne*, art. cyt., s. 214.

prawić sytuację gospodarczą. Bez stabilności, bez pokoju nie można oczekiwać zagranicznych inwestycji, których obecność w kraju stałaby się impulsem do rozwoju gospodarczego. Drogę do osiągnięcia pokoju prezydent dostrzega w ww. amnestii. Oferta złożenia broni skierowana została przede wszystkim do partyzantów z FIS. Wg danych rządowych ok. 80%, tj. ok. 6 tys. bojowników, skorzystało z propozycji złożenia broni. Pozostały jedynie pojedyncze grupy, które są szczególnie aktywne wzdłuż drogi pomiędzy stolicą kraju, Algierem, a oddalonym od niej o ok. 200 km w kierunku zachodnim miastem Chlef (Ech Cheliff). Ich działalność powoduje, że droga ta należy do najmniej bezpiecznych w Algierii. Zalesiony po obu stronach wąwóz Wad Djer stanowi dogodne miejsca do przygotowania zasadzek. Wojskowe punkty kontrolne mają ograniczony zasięg działania, gdyż żołnierze z obawy przed partyzantami, z reguły ich nie opuszczają⁹.

Przywódcy partyzantów, którzy złożyli broń, podkreślają, że nie oznacza to ich porażki oraz końca walki. Wskazują, że będzie ona prowadzona dalej, ale innymi, tzn. politycznymi, środkami. Zachętą, by zwrócić się ku walce politycznej były wybory 1991/1992. W pierwszej rundzie wyborczej przedstawiciele FIS zdobyli 47% głosów. Powodzenie frontu spowodowało, że druga runda wyborów się nie odbyła, a front został zdelegalizowany. Profesor filozofii Abbasi al-Madani, założyciel frontu, oraz Ali Belhadsch, jego „duszpasterz i płomienny kaznodzieja” zostali uwięzieni¹⁰.

Bardziej radykalnym „bratem” FIS jest Islamska Grupa Zbrojna (franc. Groupe Islamique Armé – GIA), skupiająca 2500-3000 członków. Działalność GIA przyczyniła się do powstania w społeczeństwie algierskim „psychozy terroru”. GIA, rozproszona w kilkunastoosobowe grupy, bez wyraźnego przywództwa, podjęła walkę nie tylko z reprezentantami władz państwowych, lecz z wszystkim, którzy mieli odmienne zdanie – na zasadzie „kto nie jest z nami, jest przeciwko nam”. Jako cel ataków terrorystycznych wybierano burmistrzów, intelektualistów, nauczycieli i dziennikarzy. Od kupców wymuszano pieniądze za „ochronę”, chłopom kradziono bydło a także uprowadzono kobiety. Porwane kobiety były traktowane okrutnie. W sytuacji zajścia w ciążę zabijano je, by nie stanowiły dla grupy obciążenia. Członkowie GIA nie akceptowali planu pokojowego prezydenta, którego określali „taghut” – tyrański bożek. Każdy, kto jemu służył był ich zdaniem „kafir” – bezbożnym – i dlatego zasługiwał na śmierć. Skazanym na śmierć zadawano tortury. Nierzadko zabijano ludzi, tak jak się zabija rytualnie owce, podrzynając gardło od ucha do ucha i pozostawiając w celu wykrwawienia.

W 1993 r. bojownicy powiązani z GIA utworzyli w Ouled Allal, części gminy Sidi Moussa, w odległości ok. 20 km od Algieru mini-państwo islamskie. Obszar ten uchodził za zamożny. Przemocą przejęli oni ok. 8 tys. grupę miejscowej ludności (chłopów, robotników i kupców). Wyszadzono jedyny most prowadzący do Ouled Allal, a miejscowość zamieniono w cytadelę. Domy przygotowano na ewentualny atak bombowy a także przygotowano ochronne kordony z pól minowych. Stąd podejmowano wypadki, terroryzując okoliczną ludność. Sytuacja ta trwała do 1997 r., kiedy armia podjęła się szturm. Wykorzystano taktykę podobną do tej, którą Rosjanie zastosowali w Groznm. Atak miał zmasowany charakter. Wykorzystano samoloty, śmigłowce, czołgi i artylerię. Po wkroczeniu do Ouled Allal nie brano jeńców. Zniszczeniu uległo ok. 600 domów. Do chwili obecnej miejscowość została odbudowana częściowo. Pozostały ślady walk. Miejscowa ludność nie czuje się w pełni bezpiecznie.

⁹ Tamże, s. 208; 211-212.

¹⁰ Tamże, s. 212-114.

2. MAROKO

We wrześniu 2002 r. w Maroku miały miejsce wybory parlamentarne¹¹. Do obsadzenia było 325 miejsc. Spośród 30 mln Marokańczyków uprawnionych do głosowania było 14 mln obywateli. W grupie uprawnionych do głosowania połowę stanowiły kobiety, co należy do wyjątkowych sytuacji w krajach arabskich. Zdaniem 78 letniego premiera Abderrahmane Jussufi, wybory miały być momentem przejścia od systemu feudalnego do monarchii konstytucyjnej. Nusha Schakruni, minister ds. kobiet, wyraziła przekonanie, że liczba posłanek zwiększy się po wyborach z dotychczasowych 2 do 30, co w tej kwestii zapewni Maroku pozycję lidera w świecie arabskim. Przewidywano, że zwolennicy radykalnych ugrupowań islamskich, określanych w artykule mianem „brodaczy” (niem. die Bärtigen) otrzymają od 10 do 40% głosów. Ich ewentualne dojście do władzy budzi obawy w elitach władzy a także w środowisku „wymancypowanych” kobiet. Wskazuje się m.in., że mogą oni zablokować projekt mający na celu pomoc samotnym matkom. Kobiety znajdujące się w takiej sytuacji życiowej traktuje się jak prostytutki. Grozi się im więzieniem a ciężarnym odmawia się możliwości rodzenia w szpitalu. W szpitalach mogą rodzić kobiety, które są w stanie udokumentować, że są mężatkami¹².

Przedstawicielem radykałów jest Abdullah Bin Kiran. Reprezentuje on Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (franc. Parti de la Justice et du Développement – PJD). Bin Kiran wskazał, że jego partia w czasie wyborów nie wykorzysta w pełni swego potencjału. Zamiast we wszystkich 91 okręgach wyborczych, wystartuje w 55. Jest to świadoma decyzja działaczy partyjnych, którzy obawiają się powtórzenia sytuacji z Algierii, gdzie w 1991 r. pierwszą rundę wyborów wygrał Islamski Front Zbawienia (FIS). Wybory anulowano, co stało się przyczyną wybuchu wojny domowej. Celem partii Kirana jest powiększenie ilości mandatów z 14 do 40, dzięki czemu możliwe ma być uczestnictwo w pracach rządowych. Głównym celem aktywności rządowej PJD będzie reforma systemu oświaty. W zamierzeniu ma on zostać zarabizowany i oczyszczony z pozostałości po francuskich kolonizatorach. Kiran ma świadomość, że jego ugrupowanie nie cieszy się powszechną popularnością w kraju i zagranicą. Wyraża smutek, że nie potrafi się dokonać rozróżnienia między nimi, a popieranymi przez Arabię Saudyjską ekstremistami: „Elita nas nienawidzi, a zagranica nas się boi. Wrzuca się nas do jednego kotła z ekstremistami finansowanymi przez Arabię Saudyjską”¹³.

Po decyzji rządowej, mającej na celu uregulowania kwestii dotyczących kobiet, takich jak np. wiek zamążpójścia, prawo do dziedziczenia i opieki, radykałowie urządzili w Casablance w 2000 r. demonstrację, w której uczestniczył ok. milion ludzi. Wskazywano, że regulacja ta sprzyja jedynie elicie i że przeciętne Marokanki mają inne, ważniejsze zmartwienia, jak np. niedobór czystej wody. Premier Jussufi obawiał się udziału PJD w rządzie. Partię tę ocenił jako siłę destrukcyjną, która może się ujawnić m.in. poprzez zahamowanie, a nawet zatrzymanie reform dotyczących statusu kobiet. Fathallah Oualalou, minister ds. gospodarczych, nie podzielał tej opinii. Był przekonany, że pionierzy „państw Bożych” w Iranie i Algierii wyczerpali swoje możliwości. Przykład tych krajów działa zarówno na elitę, jak i na marokańskie masy odstrasza, skłaniając je ku dynastii królewskiej rządzącej w kraju od prawie 400 lat. Dynastia postrzegana jest jako gwarant tego, że kraj, nawet w sytuacji zdobycia przez radykałów islamskich znacznej ilości głosów, nie popadnie w chaos. Król (obecnie Mohammed

¹¹ Poniższe wiadomości pochodzą z artykułu H. Zuber, *Angst vor den Bärtigen*, art. cyt., s. 134-135, który został opublikowany przed wyborami parlamentarnymi.

¹² Tamże, s. 134-135.

¹³ Tamże, s. 135.

VI) odgrywa w Maroku istotną rolę na polu politycznym, społecznym i religijnym – jest on nie tylko zwierzchnikiem politycznym, lecz jednocześnie religijnym¹⁴.

3. NIGERIA

Krajem, który, podobnie jak Algieria, dotknięty jest konfliktami wewnętrznymi, jest najbardziej zaludniony kraj Afryki, Nigeria. Wskutek panujących od 1999 r. niepokojów zginęło ok. 10 tys. osób. Podłożem konfliktu nie są jedynie różnice religijne pomiędzy muzułmańską północą a chrześcijańskim południem, ale także plemienne. Problemem jest również kwestia dostępu do bogactw naturalnych, szczególnie zaś ropy naftowej, która jest wydobywana w delcie Nigru. Innym bogactwem naturalnym są pastwiska. Obszary, na których można wypasać bydło, stopniowo się kurczą. To jest m.in. powodem, że trudniący się pasterstwem członkowie plemienia Fulani napadają na mieszkańców różnych wiosek¹⁵.

Biorąc pod uwagę relacje chrześcijańsko-muzułmańskie, należy wskazać, że pogorszyły się one znacznie po decyzji wprowadzenia *szariatu*, która została podjęta w styczniu 2000 r. przez kierującego północą kraju gubernatora Ahmeda Sani. Wprowadzone prawo jest surowe. Np. za kradzież obcina się rękę, a za cudzołóstwo kamieniuje¹⁶. Decyzja gubernatora wywołała protesty ze strony chrześcijan zamieszkujących w Kadunie, jednym z miast leżących na północy kraju. Zakończyły się one pogromem ludności chrześcijańskiej, którą zmuszono do wycofania się do południowo-wschodniej Nigerii. Tam zemszczono się na mniejszości muzułmańskiej. Wskutek napaści motłochu zginęło ok. 400 muzułmanów¹⁷. Szacuje się, że w ostatnim czasie, wskutek zamieszek między chrześcijanami i muzułmanami, zginęło ok. 2 tys. ludzi. Zabójstw dokonuje się przy pomocy maczet i toporów. Podpala się meczety i kościoły, wg zasady „oko za oko, ząb za ząb”¹⁸. Wydarzeniem, które odnotowano w mediach światowych, były mające miejsce w 2002 r. w Nigerii wybory Miss World i towarzyszące im okoliczności. Radykalni muzułmanie zaprotestowali przeciw organizowaniu tego typu imprezy, wywołując jednocześnie zamieszki. W Kadunie zginęło 215 osób¹⁹.

Obok kwestii religijnych poważną przyczyną konfliktów w Nigerii jest dostęp do złóż ropy naftowej. Roponośne obszary stanowią arenę walki pomiędzy rebeliantami pochodzącymi z dwóch plemion: Ijaw i Itsekiri. Liczne urządzenia transportowe, w tym do transportu ropy, znajdują się pod kontrolą milicji z plemienia Ijaw. Członkowie tego plemienia zarzucają prezydentowi, eks-generałowi, Olusegun Obasanjo, że, faworyzując mniejszość z plemienia Itsekiri, w nieuzasadniony sposób zmienił rozkład okręgów wyborczych²⁰.

Panaceum na niepokoje miały być wybory prezydenckie, których termin przewidziano na Wielkanoc 2003 r. Liczącym się kontrkandydatem chrześcijanina Obasanjo

¹⁴ Tamże.

¹⁵ J. Puhl, T. Thielke, „*Soldat geht, Soldat kommt*”, *Der Spiegel* (2003)15, s. 164.

¹⁶ Karę obcięcia ręki uważa się za „cywilizowaną”. W nw. artykule zanotowano następującą ocenę tego sposobu karania: „Czy doświadczył Pan/Pani, co to znaczy siedzieć w więzieniu? Skazany (po ucięciu ręki) przebywa u swojej rodziny, w znanym sobie otoczeniu i ma możliwość rozpocząć życie na nowo”; zob. J. Bölsche, *Der verlogne Dialog*, *Der Spiegel* (2001)51, s. 52.

¹⁷ *Öl-Prinzen feuern Fundamentalisten an*, *Der Spiegel* (2000)11, s. 187.

¹⁸ Np. Isaac Mudaki, katolicki proboszcz z Kaduny, wskazuje na fanatyków muzułmańskich, jako winnych zamieszek. Jednocześnie nawołuje do oporu „do ostatniej kropli krwi”. Zapytany na temat przykazania „nie zabijaj” wyjaśnia, że takie postępowanie jest koniecznością: „Gdybyśmy się tego trzymali, to zostalibyśmy szybko wytepieni”. Zob. J. Bölsche, *Der verlogne Dialog*, *Der Spiegel* (2001)51, s. 44.

¹⁹ J. Puhl, T. Thielke, „*Soldat geht, Soldat kommt*”, art. cyt., s. 165.

²⁰ Tamże, s. 164.

był Mohammed Buhari, muzułmanin, orędownik szariatu, eks-generał. Jako dyktator Buhari rządził w 1984 r. w północno-wschodniej Nigerii. W noc sylwestrową 1983 r., razem z grupą „żądnych przygód” żołnierzy, podjął działania mające na celu obalenie władz cywilnych. Jego 20 miesięczne rządy naznaczone były okrucieństwem. Dziennikarze i opozycjoniści zostali aresztowani. Wybór pomiędzy Obasanjo i Buharem oceniany był jako wybór między jednym złem a drugim. Podkreślano, że nie uda się pokonać niepokojów społecznych, które mają zdecydowanie głębsze podłoże niż polityka, w tym osoba prezydenta. Wśród nich należy wskazać na: 1) podziały religijne; 2) podziały plemienne; 3) bogactwo kraju, z którego żadne z ugrupowań nie jest gotowe zrezygnować na rzecz innego. Nigeria jest siódmym eksporterem ropy naftowej i piątym dostawcą ropy na rynek USA. Dziennie wydobywa się tam 2 mln baryłek ropy. Na rynku nigeryjskim aktywne są takie koncerny naftowe jak: Chevron Texaco, Shell i Total Fina Elf²¹.

4. SOMALIA I SOMALILAND

Somalia leży na obszarze tzw. Rogu Afryki (niem. Horn von Afrika). Kraj ten przeżywa poważne trudności, które są konsekwencjami wojny domowej oraz panującej klęski głodu. Sytuacja ta wymaga działań mających z jednej strony za cel przywrócenie pokoju, z drugiej zaś pomoc natury humanitarnej. Szczególnie zaangażowaną w te działania jest Somalijka Starlin Arush. Określa się ją mianem kobiety, która „wojownikom i mordercom zabiera z rąk kałasznikowy”. Swoją działalność prowadzi ona na terenie nadmorskiego miasta Merka. Jej misja jest obecnie zagrożona przez kierowanych przez Awisa, szefa miejscowej policji, bojowników islamskich²².

Starlin Arush ma 44 lata. 10 lat temu zrezygnowała z dobrze płatnej pracy w Mediolanie w biurze ds. imigracyjnych i wróciła do Merki, do miasta, z którego pochodzi. Zna dobrze miejscowe warunki oraz mieszkających tam ludzi, którzy otaczają ją poważaniem. Szacunkiem cieszy się również wśród urzędników ONZ, którzy nazywają ją „królową”. Starlin jest oficjalną reprezentantką włoskiej organizacji charytatywnej Komitet Koordynacyjny Organizacji Wolontariatu (wł. Comitato di Coordinamento delle Organizzazioni per il Servizio Volontario – COSV). W swojej siedzibie, dawnym hotelu znajdującym się na południowych obrzeżach miasta, w specjalnym pomieszczeniu, przechowuje ponad 150 sztuk broni pochodzącej z różnych stron świata: rosyjskie kałasznikowy, amerykańskie M 16 i singapurskie SAR 80. Ci, którym odebrała broń, uczestniczą w projekcie mającym na celu demobilizację, w ramach którego uczą się zawodów takich jak rybak, rolnik czy mechanik. Warunkiem wzięcia udziału w dwuletnim szkoleniu jest oddanie posiadanej broni. Wielu z uczestników to „ludzie z przeszłością”. Mają oni na sumieniu morderstwa, działalność w zorganizowanych przez poszczególne klany bandach. Centrum demobilizacyjne, określane mianem „Demob-Center”, to miejsce, gdzie oprócz nauki zawodu prowadzone są kursy czytania i pisanie. Wspólne przebywanie osób pochodzących z różnych klanów stanowi okazję, by doświadczyć, że pochodzenie nie stanowi znaczącej przeszkody dla pokojowego współżycia. Obecnie ilość zainteresowanych pomocą w centrum czterokrotnie przewyższa ilość miejsc, jakie są tam do dyspozycji²³.

Merka leży ok. 100 km na południe od stolicy Mogadiszu. Droga łącząca dwa miasta należy do niebezpieczniejszych. Szacuje się, że jest to miejsce aktywności ok. 40 band. Każda z nich ma punkt kontrolny, przy którym pobierane jest „myto”. Miejscowe

²¹ Tamże, s. 165; (b. n. o a.), *Stunde der Eifer*, Der Spiegel (2001)46, s. 170.

²² C. C. Malzahn, *Die Schatzkammer der Königin*, Der Spiegel (2000)9, s. 196.

²³ Tamże, s. 197-199.

władze podjęły działania na rzecz „oczyszczenia terenu”. Aresztowanie bandytów spowodowało spadek cen towarów sprzedawanych w Merce. Wcześniej dodawano do ceny towaru pieniądze, które wydawano na opłacenie bandytów. Akcja policyjna została przeprowadzona pod kierunkiem 39 letniego Awisa, który jednocześnie jest przełożonym sądu islamskiego w Merce. W celu zapewnienia porządku Awis był gotowy sięgać po drastyczne środki; np. złodziejom polecał ucinąć ręce. Na służbie muzułmańskiego sądu w Merce znajduje się 300 uzbrojonych bojowników, spośród których część rekrutuje się ze złapanych wcześniej bandytów. Bojownicy korzystają z finansowego wsparcia ze strony Arabii Saudyjskiej. Metody przyjęte przez Awisa odbiegają od metod Starlin Arush. Podczas gdy ona stara się o zgodę wśród miejscowej ludności drogą pokojową, Awis jest gotowy sięgać po przemoc, aby ją zapewnić. Starlin Arush obawia się, że jej metody zostaną wkrótce zakwestionowane przez szefa policji i że będzie musiała za prowadzoną działalność tłumaczyć się przed sądem, którym on kieruje²⁴.

Wojna domowa w Somalii była okazją do dokonania secesji. Od kraju oderwano jego północną część, z której utworzono w maju 1991 r. niepodległe państwo – Somaliland. Państwo to nie jest uznawane przez społeczność międzynarodową. Krajem, którego poparciem cieszy się Somaliland, jest sąsiadująca z nim Etiopia. Władze Etiopii wspierają niepodległy Somaliland, gdyż obawiają się odrodzenia silnej Somalii. Aby uzyskać akceptację ze strony państw zachodnich, przywódcy Somalilandu zaoferowali współpracę w walce z terroryzmem²⁵. Jako kraj regionu, w którym terroryści, w tym związani z osobą Osamy bin Ladena, mają swoje bazy, wskazuje się Somalię. Osama bin Laden utrzymuje kontakty z Somalią od 1993 r., m.in. za pośrednictwem miejscowego watażki Mohameda Faraha Aidida (1934-1996). Za jedną z kryjówek Al-Kaidy uchodzi Ras Kamboni w pobliżu granicy z Kenią²⁶.

Somaliland wyróżnia się na tle Somalii pod względem przeszłości. Wcześniej znajdował się pod kontrolą Brytyjczyków, którzy nie dokonali tam zniszczenia miejscowych struktur klanowych. Somalia natomiast znajdowała się pod kontrolą włoską, której efektem był rozpad struktur plemiennych. Po odejściu Brytyjczyków z Somalilandu nie powstała tam polityczna i społeczna próżnia, której skutkiem byłby chaos. W miejsce władz brytyjskich weszli przywódcy klanowi. W tym upatruje się m.in. przyczynę panującego w Somalilandzie spokoju i porządku. Wyrazem porządku jest np. fakt, że samochody – inaczej niż w Somalii – mają tablice rejestracyjne, że funkcjonuje własna waluta (szyling somalilandzki), własna poczta, że mieszkańcom wydaje się paszporty oraz że ruch uliczny w Hargejsie, liczącej 200 tys. mieszkańców stolicy, regulowany jest przy pomocy sygnalizacji świetlnej²⁷.

Władze Somalilandu podejmują działania mające na celu uspokojenie miejscowej opinii publicznej, poruszonej działaniami militarnymi na obszarze Afganistanu. Podkreśla się, że wojna w Afganistanie nie jest wojną Zachodu przeciw islamowi, lecz stanowi konflikt o lokalnym charakterze²⁸.

5. SUDAN

Od 1983 r. w Sudanie trwa wojna pomiędzy muzułmańską północą a chrześcijańsko-animistycznym południem, pomiędzy wojskami rządowymi a rebeliantami zorganizowanymi w ramach Sudańskiej Ludowej Armii/Ruchu Wyzwoleńczej (Sudan Pe-

²⁴ Tamże, s. 200-201.

²⁵ H. Hielscher, *Das nächste Bombenziel*, Der Spiegel (2001)49, s. 190.193.

²⁶ S. v. Ilsemann, *Bereit zum nächsten Schlag*, Der Spiegel (2002)1, s. 111.

²⁷ H. Hielscher, *Das nächste Bombenziel*, art. cyt., s. 192.

²⁸ Tamże.

ople's Liberation Army/Movement – SPLA/M). Podobnie jak w Nigerii, uproszczeniem byłoby wskazanie na religię jako źródło konfliktu. Ma on głębsze podłoże. Problem Sudanu sięga XIX w., kiedy został zajęty przez oddziały turecko-egipskie. Sytuację panującą w czasie okupacji, badacz regionu, niemiecki zoolog Alfred Edmund Brehm (1829-1884), określił mianem „trübes Blutmeer” – „mętne morze krwi”. Pomimo że oddziały turecko-egipskie dawno opuściły teren Sudanu, to jednak pozostali tam ci, którzy są wierni przyniesionej przez nich ideologii. Kiedy Brytyjczycy w 1956 r. zgodzili się na niepodległość Sudanu, pozostawili go w granicach, które odpowiadały ich kolonialnym interesom²⁹.

Szacuje się, że w okresie postkolonialnym walki pochłonęły w Sudanie ok. 2 mln ofiar. Konflikty toczą się nie tylko pomiędzy chrześcijanami i animistami a muzułmanami, lecz pomiędzy czarnoskórą ludnością południa a jaśniejszą, arabską ludnością północy; pomiędzy tymi, którzy byli niewolnikami, a tymi, którzy ich sprzedawali na targach. Samo południe jest podzielone – toczą się tam walki pomiędzy dwoma największymi plemionami w regionie – Dinkami i Nuerami. Oprócz różnic religijnych, społecznych, kulturowych, plemiennych powodem wojny jest ropa naftowa, której pokładne złoża znajdują się na południu kraju. W Sudanie wydobywa się obecnie ok. 200 tys. baryłek ropy dziennie. Potencjał ten jest na tyle znaczący, że Sudan otrzymał status obserwatora w ramach OPEC. Zagraniczne firmy, głównie chińskie i kanadyjskie, zainwestowały w roponośne obszary południa kraju ponad 2 mld dolarów. Złoża ropy naftowej, zamiast stać się źródłem bogactwa kraju, są źródłem jego nędzy, gdyż o nie toczą się krwawe, destabilizujące kraj walki³⁰.

Podjęmowane są inicjatywy mające na celu pojednanie między zwaśnionymi stronami. Przykładowo, 38-letni Szwajcar Thomas Jenatsch przygotował przedstawienie teatralne, które ma być wystawione na froncie i na które chce zaprosić przedstawicieli obu stron konfliktu. Takie pomysły nie znajdują zrozumienia u zainteresowanych. Podkreśla się trudne do przełamania różnice – inny kolor skóry, inny język i inna kultura. Jeden z przedstawicieli społeczności „czarnych” Sudańczyków wskazuje, że ich walka z oddziałami rządowymi to tak naprawdę walka ze światem arabskim. Wyjaśnia to on następujących słowach: „Bronimy się nie tylko przed rządem, lecz przed całym światem arabskim. (...) Jeśli byśmy dzisiaj kontrolowany przez nas obszar ogłosili niepodległym, to jutro będą stały dwie egipskie dywizje u naszych drzwi”³¹.

Pod naciskiem USA strony konfliktu podjęły rozmowy. Stronę muzułmańską reprezentował gen. Omar al-Baschir z Chartumu, a SPLA – jej założyciel i lider – John Garang. Zawieszenie broni udało się osiągnąć dzięki mediacji ze strony specjalnego wysłannika USA – Johna Danfortha. Jego mediacjom przyświecało motto „Jeden Sudan, dwa systemy”. Taki projekt mają Amerykanie dla kraju, który jeszcze niedawno zaliczali do „państw łobuzerskich” (ang. *rogue states*, niem. *Schurkenstaaten*). Zgodnie z planem przewidziano istnienie świeckiego państwa na południu oraz islamskiego państwa na północy. Pomimo wysiłków podejmowanych na rzecz zaprowadzenia i utrzymania pokoju, nie należy się spodziewać szybkiego zakończenia konfliktu³².

ZAKOŃCZENIE

Zamach terrorystyczny z 11 września 2001 r. spowodował, że świat islamu postrzegany jest jako rzeczywistość stojąca w opozycji do tego, co można by określić

²⁹ T. Thielke, *Trübes Blutmeer*, Der Spiegel (2002)29, s. 114.

³⁰ Tamże, s. 114. Tenże, *Tödlicher Konflikt*, Der Spiegel (2002)32, s. 110.

³¹ T. Thielke, *Trübes Blutmeer*, art. cyt., s. 114.

³² Tamże.

mianem „cywilizacji zachodniej”. Wydarzenie to, biorąc pod uwagę teksty opublikowane na łamach tygodnika *Der Spiegel*, nie wpłynęło jednak znacząco na głębsze zainteresowanie sytuacją społeczeństw islamskich we współczesnej Afryce. Podejmując temat islamu w Afryce, uwaga autorów skierowana była przede wszystkim ku sprawom politycznym, gospodarczym i społecznym. Nie podjęli oni trudu wniknięcia w kwestie natury religijnej, które mają istotne znaczenia dla tego, co określa stosunek islamu do spraw natury politycznej, gospodarczej i społecznej. Wartym podkreślenia jest fakt ukazania wielu czynników, które determinują relacje panujące w społeczeństwie afrykańskim. Szczególnie istotne są nieznane na Zachodzie relacje natury plemiennej, niejednokrotnie dominujące nad tymi, które wynikają z przynależności do tej, czy innej wspólnoty religijnej czy państwowej.

ZUSAMMENFASSUNG

ZUR SITUATION DER ISLAMISCHEN GESELLSCHAFTEN IM MODERNEN AFRIKA IM LICHT DER VERÖFFENTLICHUNGEN DER WOCHENZEITUNG *DER SPIEGEL*

Die Wochenzeitung *Der Spiegel* gehört zu den meinungsbildenden Zeitschriften des deutschsprachigen Raums. Ihre Wochenaufgabe zählt über eine Million von Exemplaren. Wöchentlich hat *Der Spiegel* ca. 6,8 Mio. Leser/Innen. Seine Internetausgabe (*Spiegel Online*) wird monatlich über 60 Mio. Mal besucht. *Der Spiegel* ist europa- und weltweit bekannt. In der Zeitung wird verschiedene Thematik, u.a. politische, wirtschaftliche, soziale (darunter auch religiöse), kulturelle und wissenschaftliche betrachtet. Im vorliegenden Artikel wurde die Situation des Islams im heutigen Afrika im Licht der Spiegel-Veröffentlichungen aus den Jahren 2000-2003 präsentiert. Dies ist eine bewusste Zeitwahl. Das Ereignis vom 11. September 2001 bildet hier eine Zeitachse. Die Spiegel-Journalisten, die zum Thema von Afrika schreiben, konzentrieren sich vor allem auf die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen. Leider betrachten sie die Wirklichkeit des Islams als Religion oberflächlich. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass sie den Islam nicht im Rahmen eines Schwarz-Weißen Schema darstellen. Sie zeigen, dass die heutige Situation in Afrika von mehreren Faktoren beeinflusst wird. Zu den wichtigsten Faktoren zählt die Klanstruktur der afrikanischen Gesellschaft, die im Westen oft unterschätzt wird.

MICHAŁ MOSKIEWSKI, Ks. JACEK SOCHA
GDAŃSK

TERRORYZM JAKO PROBLEM ETYCZNY

WSTĘP. 1. ISTOTA TERRORYZMU. 1.1. TERRORYZM A TERROR.
1.2. ZARYS HISTORII TERRORYZMU. 1.3. TYPOLOGIA TERRORYZMU.
1.4. PRÓBY ZDEFINIOWANIA TERRORYZMU. 2. PRZEJAWY ZŁA W AKTACH
TERRORYSTYCZNYCH. 2.1. DZIAŁANIA OGRANICZAJĄCE WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA.
2.2. STOSOWANIE DZIAŁAŃ NISZCZĄCYCH ZDROWIE I ŻYCIE LUDZKIE.
2.3. NEGATYWNY WPŁYW TERRORYZMU NA ŻYCIE SPOŁECZNE. 3. PROPOZYCJE
ROZWIĄZANIA PROBLEMU TERRORYZMU. 3.1. DZIAŁANIA ZAPROPONOWANE
PRZEZ INSTYTUCJE MIĘDZYJARODOWE. 3.2. DZIAŁANIA ZAPROPONOWANE
PRZEZ STOLICĘ APOSTOLSKĄ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Niemal każdego dnia środki masowego przekazu informują o nowych aktach terroryzmu i związanych z nimi dramatycznych konsekwencjach. Terroryzm jest obecnie zjawiskiem powszechnym, światowym. Współcześni ludzie przyzwyczaili się do tragicznych informacji o kolejnych atakach terrorystycznych, ale mimo to odczuwają strach przed zjawiskiem terroryzmu. W większości krajów przeciętny człowiek może mieć trudności w precyzyjnym określeniu tego zjawiska, wie natomiast, jakie są jego skutki. Ludzie mają świadomość, że ofiarą aktu terrorystycznego może stać się każdy, nawet przypadkowy i niewinny przechodzień na ulicy. Ponadto, zdają sobie sprawę, że potencjalnie również każdy nieznamy spotykany choćby w środkach komunikacji miejskiej może być terrorystą.

Wielu ludzi uważa również, że lepsza znajomość zjawiska, jakim jest terroryzm, zmniejszyłaby lęk przed nim w społeczeństwie. To z kolei osłabiłoby wszelką działalność terrorystyczną, gdyż terroryzm opiera się głównie na wytwarzaniu lęku i zwróceniu na siebie uwagi medialnej. Właśnie dlatego terroryści swoje ataki kierują zazwyczaj na niewinne i bezbronne osoby. Z uwagi na powszechność zjawiska terroryzmu ludzie zazwyczaj nie interesują się strukturami i taktyką oraz ewentualnymi przeciwdziałaniami, jakie należałoby przedsięwziąć wobec osób stosujących terroryzm. Znacznie łatwiej chłoną wiadomości dotyczące rodzaju i okoliczności zamachów, ilości ofiar itp.

Warto zauważyć, że mało jest jeszcze usystematyzowanej literatury na temat zjawiska terroryzmu. Większość wiadomości z tej dziedziny jest zawartych w książkach dotyczących wojen i przemocy. Niewiele jest rzetelnie opracowanych pozycji, dotyczących bezpośrednio tego zjawiska. Jest tak być może dlatego, że terroryzmem zaczęto interesować się głębiej dopiero po spektakularnym zamachu na World Trade Center

w 2001 roku. Natomiast nieprawdą jest, że terroryzm jako forma przemocy pojawił się dopiero w XIX wieku. Załączki terroryzmu towarzyszą ludzkości od zarania dziejów, jednak rozwój cywilizacyjny sprawił, że okazał się on formą przemocy, która rozwinęła się współcześnie. Do zrozumienia istoty tego zjawiska konieczne jest także zapoznanie z typologią terroryzmu i próba jego zdefiniowania.

Terroryzm nie jest zjawiskiem obojętnym z punktu widzenia etyki i moralności. Ewidentne przejawy zła w terroryzmie godzą przede wszystkim w ludzką wolność, która wywodzi się z godności osoby ludzkiej oraz w życie osobiste i społeczne. Jednak większość społeczeństw nie wie dokładnie, na czym polega zło, istniejące w terroryzmie. Ograniczają je tylko do zabójstwa niewinnych ofiar. Tymczasem negatywne skutki aktów terrorystycznych sięgają daleko poza cierpienie i śmierć osób będących ich ofiarami.

Z punktu widzenia życia społecznego bardzo ważnym zagadnieniem pozostaje kwestia sposobu rozwiązania problemu współczesnego terroryzmu. Działania podejmowane przez poszczególne państwa, jak i społeczność międzynarodową ograniczają się często jedynie do doraźnych zabezpieczeń i prewencji. Ze swej istoty nie mogą one rozwiązać omawianego problemu. Należy bowiem dostrzec i zrozumieć najgłębsze przyczyny i motywy, które kierują działaniami terrorystów. Dopiero pełne uświadomienie sobie „korzenia zła” terroryzmu pozwoli na podjęcie działań, które skutecznie pomogą wyeliminować ten groźny i gorszący wytwór „cywilizacji śmierci”.

1. ISTOTA TERRORYZMU

Terroryzm, z którym współcześnie mamy do czynienia, charakteryzuje się tym, że głównym środkiem, jakim się posługuje, jest mordowanie niewinnych istot ludzkich. Należy więc stwierdzić, że terroryzm jest na wskroś nihilistyczny i właśnie ten element stanowi jego istotę. „Terroryzm islamski nie ma względu na nikogo: nie tylko na przedstawicieli świata zachodniego, ale także na współziomków, Arabów. Nie inaczej było z Czerwonymi Brygadami. Jest on z tego punktu widzenia organizacją czy strukturą wyłącznie zbrodniczą. Nastawienie na niszczenie powoduje, że żadne pertraktacje z terroryzmem nie mają sensu. Terroryzm chce niszczyć, a nie pertraktować”¹.

1.1. TERRORYZM A TERROR

Wyjaśniając zjawisko terroryzmu, należy odnieść się do zagadnienia terroru, ponieważ termin „terroryzm” ma swoje korzenie w słowie „terror” (łac. *terror*), które oznacza strach, grozę, zastraszenie². Terror kojarzy się ludziom zazwyczaj z formą prowadzenia rządów w państwie. Terror państwowy oznacza różnego rodzaju formy przemocy, okrucieństwa i szerzenia strachu wśród obywateli. Natomiast terroryzm kojarzony jest raczej z działalnością pozapaństwową³. Warto przypomnieć pogląd F. Hackera, który uważa, że gwałt i przemoc „silnych” wobec „słabych” to terror, a gwałt i przemoc „słabych” wobec „silnych” to terroryzm⁴. Termin „terror” rozpowszechnił się w znaczeniu politycznym we Francji w latach 1793-1794, w okresie, kiedy u władzy znajdowali się jakobini. Rządy jakobinów określano jako *le regime de la terreur*, czyli „system terroru”. Narzędziem terroru były specjalne trybunały rewolucyj-

¹ K. Tarnowski, *Kilka słów o terroryzmie*, (<http://www.znak.com.pl/znak/595/tarnowski.html>; 17.12.2005).

² Zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1995, s. 500.

³ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, Warszawa 2005, s. 19.

⁴ Zob. J. Muszyński, *Terroryzm polityczny*, Warszawa 1981, s. 92.

ne, które masowo gilotynowały wrogów rewolucji francuskiej. W celu obrony władzy rewolucjoniści nie zawahali się użyć najstraszliwszych metod bez ich ewaluacji prawnej oraz moralnej⁵. Bardzo charakterystyczne w rządach jakobinów było ich przekonanie, że reprezentują nie tylko swoich zwolenników, ale cały naród. To doprowadziło do wypaczenia idei sprawiedliwości społecznej. Stosowanie terroru tłumaczyli oni głównie tym, że skoro poglądy innych są błędne, to są złe, a skoro są złe, to należy je wyeliminować za wszelką cenę⁶. „Cechą różniącą termin terroryzm w okresie jakobińskim od tego, który funkcjonuje obecnie, jest odmienne umiejscowienie podmiotu; w czasie rządów jakobińskich terrorystami nazywano funkcjonariuszy państwa i ich zwolenników, podczas gdy w okresie późniejszym terroryzm jednoznacznie został skojarzony z grupami będącymi w antysystemowej opozycji w stosunku do państwa i posługującymi się terrorem w walce z państwem, jego ustrojem lub ideologią”⁷.

Współcześnie na ogół stosuje się zamiennie pojęcia terroryzm i terror. Jarosław Tomaszewicz sugeruje jednak, aby zwrócić uwagę, że terroryzm indywidualny różni się poniekąd od terroru masowego. Terrorem, według niego, jest przemoc stosowana w skali całego państwa, zastraszanie całego społeczeństwa jednocześnie. Jest to możliwe do osiągnięcia poprzez wydawanie odpowiednich aktów prawnych legalizujących przemoc i zbrodnie. Sytuacja taka występuje w państwach totalitarnych. Terroryzm indywidualny przejawia się w różnego rodzaju skrytobójczych morderstwach pojedynczych osób lub grup, porwaniach, okaleczeniach itp. Zaliczyć tu można również akty dywersji lub sabotażu, takie jak podpalenia i wysadzenia oraz rabunki, często stosowane przez organizacje terrorystyczne⁸. Jednak należy zauważyć, że w wielu publikacjach terminy te są używane zamiennie.

1.2. ZARYS HISTORII TERRORYZMU

Terroryzm jest zjawiskiem tak dawnym, jak istnienie ludzkości. Na przestrzeni wieków przyjmował różnorakie formy. Ludzie posługiwali się przemocą dla zdobycia środków materialnych, w celu zmiany sytuacji społecznej czy politycznej. Walczyli w imieniu wartości moralnych czy religijnych. Terroryzmowi zawsze towarzyszyły takie odczucia jak bojaźń i strach⁹. Ważne jest, aby na początku przedstawić rozwój tego zjawiska, ponieważ pomoże to w zrozumieniu problemów, jakie niesie za sobą stosowanie metod, którymi posługują się terroryści¹⁰. Bez tej wiedzy analiza zagadnienia terroryzmu nie może być pełna i trafna.

Znane są przypadki terroru w starożytnej Grecji i Rzymie, które zmieniły bieg historii. W greckich miastach-państwach zabójstwa i tyranobójstwa należały do sposobów walk między rywalizującymi frakcjami. Wielu władców nosiło miano tyrana. Były to często osoby, które siłą zdobyły władzę. W tamtych czasach takie znalezienie się na tronie cieszyło się często poparciem społeczeństwa. Nie było w tym nic dziwnego i zaskakującego dla ówczesnych ludzi, że morderstwo i podstęp służyły celom politycznym¹¹.

⁵ Por. A. Wielomęski, *Terroryzm*, w: *Encyklopedia „Białych plam”*, t. 17, Radom 2006, s. 145.

⁶ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 20.

⁷ A. Wielomęski, *Terroryzm*, art. cyt., s. 145.

⁸ Por. J. Tomaszewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, Katowice 2000, s. 12-15.

⁹ Por. A. Ziółkowski, *Terroryzm*, w: *Encyklopedia Nauczania Społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 520.

¹⁰ Por. P. Szuścikiewicz, *Historia terroru do 1939 roku*, w: *Encyklopedia terroryzmu*, red. A. Zasięczny, Warszawa 2004, s. 28.

¹¹ Por. tamże, s. 29.

Józef Flawiusz w *Wojnie żydowskiej* pisze o sekcie zwanej zelotami. Była to grupa ludzi przeciwstawiająca się rzymskiej okupacji. Metodą ich walki były morderstwa swoich przeciwników, którymi zazwyczaj byli Rzymianie. Założycielem tej grupy był Juda z Gamalu, syn Ezekiasza. Zeloci, inaczej zwani „gorliwcami”, pochodzili ze skrajnej frakcji faryzeuszy¹². Uważali oni za wskazane organizować rewolty przeciw pogańskim okupantom. Bardzo często uciekali się oni do użycia siły lub podstęp¹³. Niejednokrotnie, potajemnie zbliżali się do ofiary i zadawali jej śmiertelny cios sztyletem. Inną metodą działań tej grupy było zatrucie studni i spichlerzy. Działalność taka wywoływała strach i panikę w społeczeństwie, co ułatwiało im osiągnięcie celu¹⁴.

Podobną do zelotów grupą, posługującą się terrorem, byli sykariusze. Nazwa pochodzi od łac. *sicca*, oznaczającego sztylet, którym dokonywali zabójstw¹⁵. Warto zauważyć, że po opanowaniu Masady przez powstańców w 67 roku, sykariusze przyłączyli się do zelotów¹⁶. „Wymordowali oni rzymski garnizon, pomimo jego kapitulacji, i uczestniczyli po stronie zelotów w wybuchłej po zwycięstwie nad okupantem walce stronnictw. Z ich ręki zginęło wówczas wielu członków umiarkowanej opozycji (...). W Jerozolimie wkrótce doszło między zelotami a sykariuszami do sporów i starć. Tymczasem oddziały przebywające w Masadzie zaczęły z niej dokonywać bandyckich wypadów na okoliczne ziemie, grabiąc ich mieszkańców i podróżnych. W tym czasie sykariusze stali się właściwie pospolitymi rozbójnikami, jakich w okresie powstania było bardzo wielu”¹⁷. Sykariusze wywodzili się z biedniejszych warstw społecznych, dlatego oprócz ataków na Rzymian i ich zwolenników, często napadali na ludzi mających. Ich ofiarami mogli być wszyscy, którzy odznaczeni byli wyższą pozycją w społeczeństwie¹⁸. Najczęstszymi miejscami ich ataków były place, wąskie uliczki i bramy świątyni. Zakradali się potajemnie i mordowali sztyletem, który chowali na piersi. Gdy ofiara padała martwa, wtapiali się w tłum i lamentowali z pozostałymi. Taka taktyka pozwalała na szybkie zastraszenie społeczeństwa¹⁹.

Inną grupą, którą można uznać za prototyp grupy terrorystycznej, była sekta asasynów. Mimo że przez niektórych uważana za grupę islamską, była to sekta łącząca wiele wątków z różnych religii. Członkowie tej sekty mieli swoje święte pisma. Zaliczały się do nich Koran i księga złożona z 51 traktatów, zwana *Rasa'il*. Zawierała ona arabskie prawa religijne, ale także hinduską mistykę i grecką filozofię. Członkowie tej grupy byli starannie wykształceni²⁰. Siedziba sekty mieściła się w górskiej twierdzy Alamut, położonej w perskim masywie gór Elbrus. Tam asasyni schronili się po roku 1090. Została ona założona przez Hasana ibn Sabbaha El Homari, zwanego też Hasanem-i-Sabbah, który został pierwszym wielkim mistrzem²¹. Z czasem sekta przyjęła czterostopniową hierarchię. Dowodził nią Szajach, co w języku arabskim oznacza mistrza, przywódcę lub starca. Inne warstwy w czterostopniowej hierarchii to da'i (misjonarze), rafiq (przyjaciele) i fida'i (poświęceni). Na przełomie XII i XIII wieku wśród asasynów

¹² Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 46-47.

¹³ Por. B. Renaud, X. Leon-Dufour, *Gorliwość*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. z fr. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 298.

¹⁴ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 46-47.

¹⁵ Por. J. Tomasiewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, dz. cyt., s. 41-42.

¹⁶ Por. P. Prigent, *Upadek Świątyni*, tłum. z fr. L. Rutowska, Warszawa 1975, s. 15-17.

¹⁷ M. Białocerkiewicz, *Historia terroryzmu (zagadnienia wybrane)*, w: *Terroryzm*, red. V. Kwiatkowska-Darul, Toruń 2002, s. 39-40.

¹⁸ Por. tamże, s. 39.

¹⁹ Por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. z gr. J. Radożycki, Warszawa 2001, s. 176.

²⁰ Por. J. Pieniek, *Asasyni*, w: *Terroryzm w sektach*, red. G. Fels, Ruda Śląska-Tychy 2004, s. 81.

²¹ Por. R. M. Barnas, *Terroryzm od Asasynów do Osamy bin Ladena*, Wrocław 2001, s. 31-32.

nastąpił rozłam. Oprócz ośrodka perskiego zaczął istnieć ośrodek syryjski²². Asasyni uważali siebie za awangardę w walce z prześladowcami i zdrajcami prawdziwego islamu, a swą gotowością na śmierć składali największy dowód siły własnej wiary. Natomiast dla przeciwników byli bandą włóczących się fanatyków i morderców, których posądzano o wszelkie możliwe zbrodnie.

W zrozumieniu motywów, które popychały asasynów do skrytobójstw, pomocne jest zapoznanie się z ówczesną sytuacją społeczną. Po upadku patronującej izmailityzmowi dynastii Fatymidów, asasyni znaleźli się w osamotnieniu. Otaczały ich wrogie potęgi sunnickie. Jako nieliczna grupa społeczna, w konfrontacji z którąkolwiek z nich, skazani byli na przegraną. Konieczne więc było znalezienie sposobu walki opartego na podstępnie. Zastosowali zatem niezwykle skuteczną metodę, którą było uderzenie w osobę rządzącego²³. Warto zauważyć, że: „Mordowanie przywódców przeciwnika okazało się być efektywną metodą obniżania mocy i wpływu wrogów sekty. Rywale nizarytów byli bardziej skłonni do poświęcenia wielkich ilości wojsk w bitwie niż do osobistego ryzykowania nagłej, gwałtownej śmierci z rąk fanatyka dzierżącego sztylet. Apologeci nizarytów sugerowali, że bezwzględne stosowanie terroru było miłosiernym i ekonomicznym sposobem do osiągnięcia celu, pozwalającym uniknąć niepotrzebnego rozlewu krwi”²⁴.

Metoda działania asasynów była stopniowa. Najpierw wysyłano władcom żądanie daniny. Jeśli prośba nie została spełniona, suweren stawał się celem ataku zamachowców. Do tego typu działań potrzebowano znacznej grupy wiernych i zdeterminowanych żołnierzy, ponieważ wielu ginęło, zanim osiągnęli wyznaczony cel. Tak więc członkowie sekty, którzy decydowali się na wykonanie misji, byli jednocześnie świadomymi samobójcami. Często ginęli w straszliwych męczarniach²⁵. Prawie zawsze asasyni byli poddawani manipulacji przez swoich przywódców. Przekonywano ich, że po wykonaniu zadania łatwiej będzie im dotrzeć do raju, a w przypadku śmierci w czasie wykonywania zadania jeszcze szybciej dotrą do bram niebios. Nierzadko asasyni byli odurzani narkotykami. To właśnie od haszyszu sekta ta otrzymała swoją nazwę – w języku arabskim zwana był *hashishiyya*, *hashishiyyin* lub *hashishin*²⁶. Jak podaje Robert M. Barnas, Hasana ibn Sabbah miał własne sposoby werbowania ochotników do wykonywania skrytobójstw. Koran obiecuje męczennikom za wiarę niezwykle rajskie rozkosze. Sabbah zbudował więc, na własny użytek, taki „raj”. Mężczyźni, którzy zostali wybrani na zabójców, po uprzednim odurzeniu haszyszem, budzili się w zaaranżowanym „raju”. Tam korzystali z wszelkich rozkoszy. Po ponownym odurzeniu budzili się w miejscu, w którym zasnęli, a podstawieni fałszywi świadkowie wmaiwiali, że nie ruszali się z miejsca. Za pomocą podstępu i kłamstwa, Hasanowi ibn Sabbah udało się zwerbować około czterdziestu tysięcy żołnierzy²⁷.

Z kolei w Japonii, od około VIII wieku, powstawały tajne stowarzyszenia skrytobójców i wywiadowców – *Ninja*. Nazwa pochodzi od sztuki walki zwanej *ninjutsu*, czyli „sztuka bycia niewidzialnym”. Swoje zadania *ninja* początkowo wykonywali na zlecenia, za odpowiednią opłatą²⁸. Poszczególne rody wynajmowały wojowników *ninja* do likwidacji swoich wrogów, a także do działań szpiegowskich i aktów sabotażu.

²² Por. M. Białocerkiewicz, *Historia terroryzmu (zagadnienia wybrane)*, dz. cyt., s. 42.

²³ Por. tamże.

²⁴ D. Morgan, *Asasyni: kult terroru*, w: *Encyklopedia terroryzmu*, dz. cyt., Warszawa 2004, s. 38. Autor używa tutaj innej nazwy określając sektę asasynów. Nizaryci to nazwa wojowników przywódcy izmailitów – Nizara. Hasan ibn Sabbah zabił Nizara i z jego wojowników utworzył sektę asasynów.

²⁵ Por. R. M. Barnas, *Terroryzm od Asasynów do Osamy bin Ladena*, dz. cyt., s. 31-32.

²⁶ D. Morgan, *Asasyni: kult terroru*, art. cyt., s. 38-39.

²⁷ Por. R. M. Barnas, *Terroryzm od Asasynów do Osamy bin Ladena*, dz. cyt., s. 31-32

²⁸ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 46-47.

W rozdartej walkami między feudalnymi władcami Japonii *ninja* stanowili niezwykle ważną i groźną broń. Nie byli oni organizacją jednolitą²⁹. Wywodzili się z dwóch nurtów. Pierwszy nurt wywodził się z buddyjskich klasztorów, gdzie medytujący mnisi trenowali i rozwijali wschodnie sztuki walki. Mistyczna osnowa dążenia do zyskania nadprzyrodzonych zdolności wzmacniała ich umiejętności. Drugi nurt wywodził się od bezpańskich wojowników i uciskanych chłopów, którzy, w celu polepszenia swojej sytuacji społecznej, zaczęli się potajemnie zrzeszać. Podobnie jak sekta asasynów oraz wiele innych ugrupowań o charakterze terrorystycznym, stowarzyszenie *ninjutsu* miało strukturę zhierarchizowaną³⁰. Była ona trójstopniowa. Jonin – przywódca klanu – koordynował działalność całej grupy i zatrzymywał dla siebie większą część pieniędzy. Niższą warstwą byli chuninowie, odpowiedzialni za zawieranie kontraktów i pobieranie zapłaty. Na najniższym poziomie całej struktury znajdowali się szeregowi zabójcy, zwani geninami. Za wykonaną misję klan zapewniał im schronienie, wyżywienie i ubranie. Nie otrzymywali żadnego wynagrodzenia pieniężnego³¹.

Jednym z ważniejszych wydarzeń historycznych, mających wpływ na rozwój terroryzmu, była Rewolucja Francuska. W czasie jej trwania powstało określenie „wielki terror”, utworzone dla zobrazowania rządów rewolucyjnych. Od tego momentu zjawisko terroru zaczęło rozwijać się w szybkim tempie i w różnych kierunkach. Można wskazać na kilka etapów dalszego rozwoju terroryzmu. Pierwszy etap obejmuje czas od irlandzkiego fenianizmu do ostatniego ćwierćwiecza XIX wieku i pierwszych lat wieku XX. Zamyka go jeden z najbardziej brzemiennych w skutki aktów terrorystycznych, dokonany w 1914 roku przez Gawriłło Principa – zamach na Arcyksięcia Ferdynanda w Sarajewie. Drugi etap przypada na lata 1919-1939, kiedy to dominował nie tylko terror, ale i terroryzm pravicowy we wszelkich możliwych odmianach: od narodowych socjalistów, przez włoskich i niemieckich faszystów, do macedońskich, chorwackich i ukraińskich nacjonalistów. Trzeci okres to lata Drugiej Wojny Światowej, następnie czas zmiany granic w całej Europie, zdominowane przez fundamentalistów islamskich lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku aż do czasów współczesnych. W tym okresie dokonała się również ewolucja pojęć związanych ze zjawiskiem terroryzmu: od terroru, przez terroryzm, do określeń bardzo wyrafinowanych technicznie, jak „cyberterroryzm” i „bioterroryzm”.

1.3. TYPOLOGIA TERRORYZMU

Terroryzm jest zjawiskiem złożonym, dlatego istnieje potrzeba podania precyzyjnej typologii. Nie jest to jednak łatwe, ponieważ kryteriów podziału może być wiele. Terroryzm można rozpatrywać pod względem: miejsca działania, celu działania, stosowanej metody, głoszonej ideologii, formy konkretnych aktów terrorystycznych i in.³²

Terroryzm nie jest zjawiskiem jednorodnym i przybiera wiele postaci. Nie pojawia się zawsze i wszędzie w jednakowy sposób, według jakiegoś powszechnie panującego stereotypu. Złożoność zjawiska terroryzmu, częste przenikanie się silnych ideowo organizacji a także brak dostatecznych informacji o założeniach programowych wielu organizacji „sezonowych” lub zwykłych jednostek utrudnia jednoznaczną typologię według któregośkolwiek kryterium³³. Istnieje również zamieszanie pod względem termi-

²⁹ Por. M. Białocerkiwicz, *Historia terroryzmu (zagadnienia wybrane)*, dz. cyt., s. 48-49.

³⁰ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 46-47.

³¹ Por. M. Białocerkiwicz, *Historia terroryzmu (zagadnienia wybrane)*, dz. cyt., s. 48-49.

³² Por. M. Brewer, *Typologia terroryzmu*, w: *Encyklopedia terroryzmu*, dz. cyt., s. 189.

³³ Por. A. Pawłowski, *Terroryzm w Europie XIX i XX wieku*, Zielona Góra 1984, s. 86.

nologicznym i częsty brak świadomości, że terroryzm nie jest teoretyczną pułapką intelektualną, ale rzeczywistym i aktualnym problemem³⁴.

W literaturze podawane są różne typy i nurty terroryzmu. Przykładowo, Albert Pawłowski klasyfikuje omawiane zjawisko według sfer życia, zagrożonych akcją terrorystyczną i taktyką działania sprawców. Wyróżnia więc terroryzm defensywny, ofensywny i represywny³⁵. Ten ostatni występuje wtedy, gdy państwo używa określonych metod represji przeciwko swoim przeciwnikom zewnętrznym lub wewnętrznym. Przykładem może być działalność Libii, która, po wojskowym zamachu stanu w 1969 roku, przeżyła arabizację państwa. Na jej czele stanął płk Muamar Kaddafi, który na swój użytek stworzył własny program polityczno-społeczny. Tomasz Białek określa ten program, z powodu wspomnianej arabizacji, jako kompilację feudalizmu islamskiego z arabskim socjalizmem i z dużą domieszką populizmu. Taki system rządzenia państwem można nazwać reżimem. Kaddafi bowiem, poprzez akceptację przemocy jako zwykłego sposobu działania, wywierał wpływ na swych przeciwników zewnętrznych. Codzienną metodą postępowania wobec podległej mu ludności był również terror³⁶. Terroryzm ofensywny to terroryzm, który ma na celu walkę z reżimem czy systemem społecznym. Terroryzm defensywny to taki, który ma na celu nic innego, jak tylko utrzymanie porządku w ramach istniejącego, obowiązującego stanu rzeczy.

J. Tomaszewicz rozróżnia terroryzm prawicy i terroryzm lewicy. Klasyfikuje on, działania według kryterium ideologiczno-politycznego, to znaczy według głoszonych przezeń programów. Do terroryzmu prawicy zaliczył działania OAS czy tzw. „Szwadronów Śmierci”, a do lewicy „Czerwone Brygady” czy RAF³⁷.

Ze względu na skalę działania można wyróżnić kolejne dwa rodzaje terroryzmu. Pierwszym rodzajem jest terroryzm wewnętrzny, czyli taki, w który są zaangażowane osoby lub grupy, kierujące swoje działania przeciw własnemu rządowi i współobywatelom i nie zarządzane z zewnątrz. Przykładem mogą być niektóre grupy antyaborcyjne, niektórzy obrońcy praw człowieka i osoby, które dokonały zamachu w Oklahoma City w 1995 roku. Drugim rodzajem będzie terroryzm międzynarodowy. Z tym rodzajem terroryzmu mamy do czynienia wtedy, gdy zaangażowane są osoby lub grupy wspomagane przez jednostki działające poza granicami danego kraju, których działalność nie ogranicza się tylko do jednego państwa. Istnieje jednak kilka poziomów, na których działalność terrorystów nabiera charakteru międzynarodowego. Pierwszy poziom występuje w przypadku, kiedy społeczność danego kraju aktywnie wspiera działalność terrorystów z innego kraju (np. Baskowie z ETA działający w Hiszpanii). Drugi poziom to sytuacja, gdy działaniom terrorystycznym udzielane jest wsparcie z innego kraju (np. sponsorowanie IRA przez Stany Zjednoczone)³⁸.

Robert M. Barnas podzielił omawiane zjawisko na terroryzm konwencjonalny i niekonwencjonalny. Pierwszy przejawia się takimi metodami działania jak: podkładanie bomb, porwania samolotów i innych środków transportu, porwania osób, podpaleń, ataki na instytucje lub budynki użytku publicznego, strzelaniny, morderstwa i zamachy na przywódców państw oraz inne postaci życia politycznego. Autor zauważa, że w ciągu ostatniej dekady pojawia się nowe zagrożenie, jakim jest terroryzm niekonwencjonalny. Do niego zalicza terroryzm nuklearny, chemiczny, biologiczny i informa-

³⁴ Por. V. Grotowicz, *Terroryzm w Europie Zachodniej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 199.

³⁵ J. Tomaszewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, dz. cyt., s. 16.

³⁶ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 83-84.

³⁷ Por. J. Tomaszewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, dz. cyt., s. 16.

³⁸ Por. N. Gal-Or, *Terroryzm wewnętrzny kontra terroryzm międzynarodowy*, w: *Encyklopedia terroryzmu*, dz. cyt., s. 204-207.

tyczny³⁹. Pod ostatnią nazwą należy rozumieć atak zakładający kradzież, zniszczenie lub uzyskanie dostępu i wykorzystanie danych elektronicznych, przechowywanych i strzeżonych przez światowe (prywatne i instytucjonalne) systemy informatyczne, w celu wywołania palety skutków (od chaosu informacyjnego do tych przypisanych tradycyjnym aktom terrorystycznym), dokonywany przy pomocy Internetu lub lokalnych sieci komputerowych.

Terroryzm biologiczny, zwany inaczej bioterroryzmem, jest działaniem, w którym wykorzystuje się różnego rodzaju bakterie, wirusy i wszelkiego rodzaju środki, mogące wywołać zarażenia i epidemie. Sposób ten okazuje się jednym z bardziej skutecznych środków zastraszania społeczeństwa przez terrorystów. Jest jednak trudny do wykonania ze względu na ograniczenia techniczne. T. Białek określa bioterroryzm mianem „ślepej broni”, gdyż razi wszystkich, którzy się z nim zetkną. Przykładem zastosowania takiej techniki było wypuszczenie gazu bojowego do tokijskiego metra przez grupę Najwyższa Prawda⁴⁰.

Do terroryzmu niekonwencjonalnego należy także terroryzm chemiczny. W przeciwieństwie do biologicznego i nuklearnego, jest łatwiejszy do zrealizowania i częściej znajduje praktyczne zastosowanie. Ataki z użyciem broni chemicznej można podzielić na dwie kategorie: 1) mające spowodować duże straty w ludziach (wówczas atakowane są duże skupiska, wodociągi i miejsca pozbawione wentylacji) oraz 2) takie, których celem jest zastraszanie, szantażowanie czy spowodowanie strat materialnych (np. zatrucie jakiegoś produktu spożywczego lub wykorzystywanego w gospodarstwie domowym). Problemem w przeciwdziałaniu omawianym aktom terrorystycznym jest to, że wiele substancji chemicznych jest początkowo niewykrywalnych, zaś groźba ataku chemicznego jeszcze skuteczniej zastrasza społeczeństwo⁴¹.

Ostatnim rodzajem terroryzmu niekonwencjonalnego jest terroryzm nuklearny, czyli taki, który posługuje się bronią nuklearną lub grozi jej użyciem. Działania te mogą przynieść organizacji terrorystycznej wielkie korzyści, gdyż stanowią ogromne zagrożenie dla dużej liczby ludności, ich życia, zdrowia, mienia i środowiska naturalnego. Organizacje terrorystyczne mają jednak problem ze znalezieniem odpowiedniego materiału nuklearnego. Mogą to uczynić na kilka sposobów. Jednym z nich jest zakup materiałów rozszczepialnych na tzw. „czarnym rynku” w Europie Wschodniej, drugim jest nabycie ich od innego państwa, które wspiera organizacje terrorystyczne (np. niektóre państwa Bliskiego Wschodu) lub, co jest w praktyce mało prawdopodobne, organizacja może próbować sama skonstruować proste urządzenie radioaktywne⁴².

Terroryzm można podzielić również na pośredni i bezpośredni. Terroryzm pośredni to działanie, w którym celem ataków są inne podmioty, nie będące celem nacisków, a których rażenie może wywrzeć wpływ na podmiot docelowy⁴³. Przykładem takiego działania są zamachy na niewinne osoby, niezwiązane w żaden sposób z polityką. Terrorysty często wybierają sobie cele, stanowiące niewielkie zagrożenie dla nich samych oraz cele powszechnie dostępne⁴⁴. Natomiast terroryzm bezpośredni to działanie, w którym celem ataków są podmioty, na które chce się wywrzeć bezpośrednio wpływ⁴⁵.

³⁹ Por. R. M. Barnas, *Terroryzm od Asasynów do Osamy bin Ladena*, dz. cyt., s. 11-16.

⁴⁰ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 40-41.

⁴¹ Por. R. M. Barnas, *Terroryzm od Asasynów do Osamy bin Ladena*, dz. cyt., s. 15-16.

⁴² Por. tamże, s. 13-14.

⁴³ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 53.

⁴⁴ Por. R. T. Barnas, *Terroryzm od Asasynów do Osamy bin Ladena*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁵ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 53.

Do jednego z bardziej charakterystycznych typów terroryzmu należy terroryzm separatystyczny. Jego źródłem jest nierespektowanie praw narodów do samoistnego stanowienia i ograniczanie uprawnień mniejszości narodowych oraz przedstawicieli innych religii⁴⁶. Jest on często efektem narastających konfliktów między społecznościami etnicznymi lub religijnymi⁴⁷.

Innym rodzajem terroryzmu, którego nie można pominąć, jest fundamentalizm religijny. Fundamentalizm religijny, w klasycznej już dziś postaci, jest pewną formą ideologii zbawienia. W ideologii tej odrzucane są wszelkie wartości światowe i świeckie, takie jak pluralizm, wolność, pojęcie narodu jako suwerena itd.⁴⁸. W praktyce fundamentalizm religijny przybiera różne postacie, w zależności od kontekstów. Jednym z nich jest działalność Hamasu, ruchu oporu islamskiego, którego akronim w języku arabskim oznacza „gorliwość”. Ruch ten walczy w wojnie o wyzwolenie Palestyny ze swym realnym wrogiem, Izraelem. Młodzi aktywiści popełniają samobójcze zamachy, w których ginie wiele niewinnych ofiar. Takie męczeństwo młodych wojowników ma ukazać Palestynie i całemu światu, jakie jest zadanie prawdziwych wierzących oraz że islam znajduje się w niebezpieczeństwie i trzeba poświęcić własne życie, aby go bronić⁴⁹.

1.4. PRÓBY ZDEFINIOWANIA TERRORYZMU

W piśmiennictwie naukowym jak i w źródłach prawa międzynarodowego i krajowego istnieje wiele definicji terroryzmu. Marian Filar uważa, że problem polega nie na zdefiniowaniu tego zjawiska, lecz na interpretacji określonych definicji⁵⁰. Należy zwrócić uwagę, że w przeszłości przez wiele dziesięcioleci słowo „terroryzm” nie występowało nawet w encyklopediach, a nawet jeśli tam znalazło, to odnosiło się do terroru rewolucji francuskiej i dyktatury jakobińskiej⁵¹.

Warto przytoczyć słowa specjalisty od spraw terroryzmu, historyka idei, Waltera Laquera: „Ludzie od pięćdziesięciu lat próbują bezskutecznie zrozumieć, czym jest terroryzm, bo jest to zjawisko, które przybierało różne formy w zależności od miejsca i epoki. Co mają wspólnego rosyjscy rewolucjoniści z końca XIX wieku czy dziewiętnastowieczni anarchiści z Al-Kaidą? Terroryzm to wykorzystywanie przemocy albo groźby użycia przemocy w celu osiągnięcia pewnych celów politycznych lub ideologicznych. Nie można powiedzieć nic ponadto. Terroryzm jest jak pornografia – nie sposób go dokładnie zdefiniować, ale jeśli się zobaczy akt terroryzmu, wiadomo, czym jest”⁵². Mimo wskazanych trudności, warto nadal podejmować próby zdefiniowania tego zjawiska. Dotychczasowe zmagania naukowców z tym problemem nie zakończyły się sukcesem i należy stwierdzić, że jest to związane raczej z „nadbogactwem” propozycji, niż z ich liczebnym niedostatkiem. Przykładem może być sto dziewięć definicji które zebrał A. P. Schmidt⁵³. Do najbardziej znanych należą:

⁴⁶ Por. B. Szymczyk, *Terroryzm – prawda czy fałsz? (cz. II)*, art. cyt.

⁴⁷ Por. J. Tomasiewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁸ Por. J. Czaja, *Fundamentalizm religijny*, w: *Terroryzm w świecie współczesnym*, red. E. Halizak, W. Lizak, L. Łukaszuk, L. Śliwka, Warszawa-Pieniężno 2004, s. 95-96.

⁴⁹ Por. E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, tłum. z wł. K. Stopa, Kraków 2002, s. 90-91.

⁵⁰ Por. M. Filar, *Terroryzm – problemy definicyjne oraz regulacje prawne w polskim prawie karnym w świetle prawa międzynarodowego i porównawczego*, w: *Terroryzm*, dz. cyt., s. 17-18.

⁵¹ Tak np. w dziewiętnastowiecznej *Encyklopedyi Powszechnej* Orgelbranda z 1867 roku.

⁵² M. Fita-Czuchnowska, *Wojna na śmierć i życie*, (<http://www.wprost.pl/ar/?O=53691>; 26.01.2006).

⁵³ Por. A. Zwoliński, *Wojna*, Kraków 2003, s. 55.

- 1) „Terroryzm to zaplanowana, umotywowana politycznie przemoc wobec celów nie uczestniczących w walce, stosowana przez subnarodowe grupy czy tajnych agentów, zwykle mająca na celu oddziaływanie na audytorium” (artykuł 22 Kodeksu Stanów Zjednoczonych, sekcja 2656f(d))⁵⁴.
- 2) „Terroryzm to bezprawne użycie siły lub przemocy wobec osób lub mienia, aby zastraszyć lub wyrzucić przymus na rząd, ludność cywilną albo części wyżej wymienionych, co zmierza do promocji celów politycznych lub społecznych” (Federalne Biuro Śledcze – FBI)⁵⁵.
- 3) „Terroryzm to bezprawne użycie – lub groźba użycia – siły czy przemocy wobec osoby lub mienia, by wymuszać lub zastraszać rządy czy społeczeństwa, często dla osiągnięcia celów politycznych, religijnych czy ideologicznych” (Departament Obrony i Departament Stanu USA)⁵⁶.
- 4) „Terroryzm to różnie umotywowane ideologicznie, planowane i zorganizowane działanie pojedynczych osób lub grup, skutkujące naruszeniem istniejącego porządku prawnego, podjęte w celu wymuszenia od władz państwowych i społeczeństwa określonych zachowań i świadczeń, często naruszające dobra osób postronnych; działania te są realizowane z całą bezwzględnością, za pomocą różnych środków (naciski psychologiczne, przemoc fizyczna, użycie broni i ładunków wybuchowych), w warunkach specjalnie nadanego im rozgłosu i celowo wytworzonego w społeczeństwie lęku”⁵⁷.
- 5) „Terroryzm to świadome budzenie i wykorzystywanie strachu w wyniku przemocy lub groźby przemocy w dążeniu do zmian politycznych”⁵⁸.

Większość definicji omawianego zjawiska podkreśla związek terroryzmu z przemocą. Wszędzie tam, gdzie omawiane jest występowanie siły lub nawet tylko próba jej użycia, pojawia się nazwa terror i terroryzm. Według badań Bruce’a Hoffmana, w 83,5% z omawianych przez niego stu dziewięciu definicji występuje element przemocy⁵⁹. T. Białek uważa, że większość definicji jest zbyt wąska lub zbyt szeroka. Powodem tego jest fakt, że ludzie, formułując definicję, opierają się na swojej wiedzy, na własnej ocenie sytuacji i ocenie tego, co jest, ich zadaniem, najważniejsze oraz na swoich doświadczeniach. To sprawia, że definicja w wysokim stopniu jest subiektywna⁶⁰. Dlatego L. T. Schmidt w swojej definicji terroryzmu („indywidualne działania skierowane przeciw aparatowi władzy (...) lub przeciwko przedstawicielom tego aparatu”⁶¹) kładzie nacisk na indywidualny wymiar terroryzmu. Takie ujęcie zagadnienia wyklucza z definicji zorganizowane i masowe działania terrorystyczne skierowanego przeciw ludności cywilnej⁶². Albert Pawłowski natomiast definiuje terroryzm jako „(...) stosowanie gwałtu przez jednostki lub grupy osób, w celu wywarcia wpływu na rząd i opinię publiczną, jak i na grupy osób i poszczególne osoby”⁶³. Ta definicja, w przeciwieństwie do poprzedniej, uwzględnia zbiorowość działań terrorystycznych jak i ich indywidualność. Niestety, jest także niepełna, ale pod innym względem. A. Pawłowski

⁵⁴ Cyt. za: B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999, s. 36.

⁵⁵ Por. tamże, s. 36.

⁵⁶ Cyt. za: tamże, s. 37.

⁵⁷ J. Stańczyk, *Oblicza terroryzmu*, Emaus (2001)11(37), s. 8-9.

⁵⁸ Cyt. za: B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁹ Por. K. Karolczak, *Terroryzm polityczny (próba redefinicji)*, w: *Terroryzm w świecie współczesnym*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁰ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 145.

⁶¹ L. T. Schmidt, *Terroryzm a państwo. Studium poświęcone historycznym, socjologicznym i agonologicznym aspektom terroryzmu*, Lublin 1979, s. 26.

⁶² Por. J. Tomasiewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, dz. cyt., s. 11.

⁶³ A. Pawłowski, *Terroryzm polityczny w Europie w XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 17.

z góry zakłada, że cechą charakterystyczną terroryzmu jest stosowanie gwałtu. Koncentruje się więc na samym akcie przemocy. Należy jednak pamiętać, że samo zastraszanie lub groźba użycia przemocy jest już formą terroryzmu. Podana przez niego definicja jest więc zbyt wąska, ponieważ rozumienie zjawiska jest niepełne⁶⁴. Przykładem zbyt szerokiej definicji jest hasło „terroryzm” w *Leksykonie politologii* Ryszarda Herbuta: „terroryzm jest to metoda walki politycznej, strategia i taktyka uznająca stosowanie przemocy jako najbardziej skutecznego sposobu i zarazem środek służący osiągnięciu określonych celów politycznych, kojarzonych z dążeniem do likwidacji istniejącego *status quo*”⁶⁵. Jak zauważa T. Białek, w powyższym ujęciu terroryzm nie jest jednoznacznie przedstawiony jako działalność bezprawna, lecz jako jedna z możliwych metod, które służą osiągnięciu określonych celów. Z pewnością nie jest adekwatne uznawanie metody za terroryzm. Metoda bowiem to określony, przemyślany, stały, powtarzalny sposób rozwiązywania pewnych problemów i zadań, oraz osiągania celów. To z kolei zakłada posługiwanie się określonymi środkami, wybranymi spośród wielu możliwych, uznawanych jednak za lepsze od innych. Jeśli więc metodą działania jest detonowanie bomb, to metoda ta nie może być częścią innej metody (terroryzmu), ponieważ powstaje co najmniej niejasne zawieranie się metody w metodzie. Wskazana definicja jest zbyt szeroka także dlatego, że, według niej, używanie przez organy państwowe przemocy, nawet w celach obronnych, jest również aktem terrorystycznym⁶⁶.

Należy podkreślić, że w większości definicji terroryzmu kładzie się nacisk na aspekt polityczny. A przecież porwania, rabunki i morderstwa są stosowane także przez zwyczajnych kryminalistów, których nie nazywa się terrorystami, ponieważ nie działają na tle politycznym. Terrorysty polityczni stawiają sobie bowiem cztery cele. Pierwszy z nich to zwrócenie uwagi opinii publicznej i popularyzowanie swojego programu polityczno-społecznego. Drugi, to zastraszanie elit politycznych lub niektórych grup społecznych (np. burżuazji, policji, dziennikarzy), aby wymóc na nich zachowania korzystne dla terrorystów. Trzeci, to zadanie przeciwnikowi, siłom represyjnym, państwu jak największych strat materialnych i personalnych. Czwarty cel to ukaranie przedstawicieli państwa i przeciwników politycznych za ich posunięcia, skierowane przeciw interesom grupy, z którą terroryści się identyfikują⁶⁷.

Za jedną najbardziej adekwatnych definicji terroryzmu należy uznać definicję sformułowaną przez T. Białka: „Terroryzm to wywieranie wpływu politycznego przez bezprawne stosowanie siły, przymusu lub przemocy, związane z łamaniem elementarnych norm społecznych i ustalonych w danym kręgu reguł walki politycznej, oparte na rozmyślnym zastraszaniu i manipulowaniu; osiąganie celów politycznych poprzez stwarzanie aktami przemocy atmosfery zagrożenia i utrudnianie funkcjonowania wrogiego układu społecznego oraz wymuszanie decyzji, a także działań przeciwnika przez drastyczną taktykę faktów dokonanych lub szantażu siłowego”⁶⁸.

2. PRZEJAWY ZŁA W AKTACH TERRORYSTYCZNYCH

Etyka chrześcijańska głosi pogląd, że każda forma terroryzmu stanowi przejaw barbarzyństwa i zawsze, w każdych okolicznościach, jest czynem niemoralnym, zasłu-

⁶⁴ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 145-146.

⁶⁵ A. Antoszewski, *Terroryzm*, w: *Leksykon politologii*, red. R. Herbut, Wrocław 1998, s. 231.

⁶⁶ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 147-148.

⁶⁷ Por. J. Tomaszewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁸ T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 151.

gującym na potępienie. Nawet jeśli motywami działań terrorystów jest zniesienie przesładowań i krzywd, nie usprawiedliwiają one metod stosowanych przez terrorystów⁶⁹.

Jan Paweł II stwierdza w *Sollicitudo rei socialis*, że nie można nie zauważać bolesnej plagi dzisiejszego świata: „zjawiska terroryzmu, nastawionego na zabijanie i niszczenie bez różnicy ludzi i dóbr, na tworzenie klimatu strachu i niepewności, często również poprzez więzienie zakładników”⁷⁰. Zło moralne w terroryzmie przejawia się na wiele sposobów. Można je podzielić na trzy grupy. Do pierwszej z nich będą należały działania wpływające negatywnie na ludzką wolność. Do drugiej grupy zalicza się wszelkie czyny, które same w sobie są złe, a są również metodami aktów terrorystycznych. W skład trzeciej grupy wchodzi takie przejawy zła, które negatywnie wpływają na całe społeczeństwo.

2.1. DZIAŁANIA OGRANICZAJĄCE WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Terroryści posługują się w swoich działaniach metodami ograniczającymi wolność człowieka. Większość z nich jest zła ze swej natury. Można je uszeregować w pewnej skali, zaczynającej się od działań nieszkodliwych, przez mniej szkodliwe, do powodujących największe szkody. Prawie zawsze są one związane z powstaniem zagrożenia dla zdrowia i życia ludzi.

Do najchętniej stosowanych metod należy zaliczyć perswazję, manipulację, przymus i przemoc⁷¹. Terroryści w swym postępowaniu pomijają fakt wolności innych ludzi. Skutkiem tego ofiary są zmuszone, aby dokonywać wyborów wbrew własnej woli. Jeśli „wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru (...)”⁷², to w przypadku ograniczania wolności człowieka traktujemy go przedmiotowo, a nie podmiotowo. Dlatego takie zachowanie jest moralnie złe.

Jednym z przejawów ograniczania wolności człowieka jest wspomniana już perswazja. Oznacza ona przekonywanie, zjednywanie i błędne uświadamianie komuś własnych celów. Działania te często oparte są na kłamstwie, oszustwie i groźbie. Te osoby, które wykorzystują perswazję do swoich celów, opierają swoje poczynania na lęku swych ofiar. Biorą pod uwagę głównie podatność psychiczną podmiotu, na który działają. Bardzo często w parze z perswazją idzie podstęp, również oparty na oszustwie⁷³.

Oprócz perswazji bardzo często terroryści wykorzystują manipulację. Manipulacja to „celowe, tendencyjne i skryte działanie, przez które narzuca się jednostce lub grupie ludzi fałszywy obraz pewnej rzeczywistości w celu osiągnięcia własnych korzyści; kształtowanie poglądów, postaw, zachowań lub emocji bez wiedzy i woli człowieka”⁷⁴. W przypadku terroryzmu należy pamiętać, że jest to swoista manipulacja lękiem. Każdy człowiek jak i całe społeczeństwa są gotowe wiele poświęcić lub oddać, aby pozbyć się uczucia strachu. Destrukcyjna manipulacja jednoznacznie wiąże się z kłamstwem, oszustwem i nieprzestrzeganiem norm moralnych⁷⁵. W manipulacji człowiek

⁶⁹ Por. K. Glombik, *Terroryzm*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszla, Radom 2005, s. 468.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 24, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 463.

⁷¹ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 21.

⁷² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1731.

⁷³ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 21-27.

⁷⁴ S. Zawada, *Manipulacja*, w: *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 303-304.

⁷⁵ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 34.

zostaje do pewnego stopnia zniewolony. Manipulacja jest więc ogromnym zagrożeniem dla jednostki i społeczeństwa, dla rozwoju człowieka w płaszczyźnie jego „być”⁷⁶.

Terrorystyci mogą sterować ludzkimi zachowaniami na poziomie relacji międzyludzkich w życiu codziennym. Wpływają też na relacje między dużymi grupami społecznymi oraz instytucjami publicznymi. Stosowane przez nich manipulacje mogą przyjmować zatem dwie formy: 1) socjotechniczną, gdy wpływają na grupę oraz 2) psychotechniczną, gdy steruje się poszczególnymi osobami, wykorzystując ich psychikę⁷⁷. Widać więc, że zło moralne, które wypływa z manipulacji terrorystycznej, może mieć powszechny zasięg.

Innym, moralnie złym, rodzajem ograniczania wolności człowieka jest przymus. Zachodzi on wtedy, kiedy dana osoba spełnia określoną czynność pod fizycznym naciskiem ze strony innej osoby, ale wbrew własnej woli. Duże znaczenie ma tu wewnętrzna postawa ofiary⁷⁸. Większość ofiar terrorystycznych nie ma wewnętrznego przyzwolenia na określone działanie. Ich wolność jest znacznie ograniczona. Kolejnym przejawem zła przymusu, który wpływa na wolność człowieka, a występuje w terroryzmie, jest łączenie go z działalnością religijną. Jest to jeden z najniebezpieczniejszych aspektów tego zjawiska, gdyż nie tylko wypacza religijność pojedynczych ludzi i grup ludzkich, ale przyczynia się również do wrogości całych społeczeństw wyznaniowych wobec siebie⁷⁹. Przez to wojna z terroryzmem bywa często postrzegana jako wojna religijna⁸⁰. Wykrzywia to przeważnie obraz doktryn poszczególnych religii. Należy za M. Machnikiem przypomnieć, że „przymusem jeszcze nigdy nikt nie nawrócił świata ku dobru”⁸¹. Dlatego właśnie Kościół stanowczo sprzeciwia się narzucaniu jakiegokolwiek prawdy religijnej oraz zmuszaniu do jej przyjęcia i głoszenia w duchu fundamentalizmu religijnego⁸².

Oprócz perswazji, manipulacji i przymusu terroryzm charakteryzuje przemoc. Ta forma wpływania na ludzką wolność występuje w prawie każdej definicji tego zjawiska⁸³. Za przemoc uznaje się użycie siły fizycznej lub psychicznej dla osiągnięcia zamierzonych celów⁸⁴. Akty przemocy towarzyszą ludzkości od początków. Zawsze jednak, kiedykolwiek mają miejsce, wymagają na nowo usprawiedliwienia. Terrorystyci, którzy się nimi posługują, błędnie twierdzą, że oni sami sobie tego prawa nie nadali, tylko przyjęli jako obowiązujące we współczesnym świecie⁸⁵.

Katechizm Kościoła Katolickiego wyraźnie i jednoznacznie potępia terroryzm jako zło moralne i niedopuszczalne. Częste występowanie stosowania tortur i brania zakładników siebie groź w społeczeństwie. Terroryzm jest w głębokiej sprzeczności ze sprawiedliwością i miłością. Stosowanie tortur, polegające na przemocy fizycznej i moralnej, w celu uzyskania zeznań, ukarania winnych, zastraszania przeciwników, zaspokojenia nienawiści, jest sprzeczne z poszanowaniem osoby i jej ludzkiej godności. Ogranicza więc, świadomie lub nie, wolność danej osoby⁸⁶.

⁷⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 16, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 42.

⁷⁷ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 33.

⁷⁸ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 80.

⁷⁹ Por. P. Crepon, *Religie a wojna*, tłum. z fr. E. Burska, Gdańsk 1994.

⁸⁰ Por. M. Machinek, *Religia źródłem terroryzmu?*, *Homo Dei* 76(2006)2, s. 32.

⁸¹ Tamże, s. 37.

⁸² Tamże, s. 30.

⁸³ Por. K. Karolczak, *Terroryzm polityczny (próba redefinicji)*, art. cyt., s. 11.

⁸⁴ A. F. Dziuba, *Przemoc*, w: *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, dz. cyt., s. 436.

⁸⁵ Por. A. Zwoliński, *Wojna*, dz. cyt., s. 140.

⁸⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2297.

Zgodnie z siódmym przykazaniem dekalogu, nie wolno podejmować „czynów lub przedsięwzięć, które dla jakiegokolwiek przyczyny – egoistycznej czy ideologicznej, handlowej czy totalitarnej – prowadzą do zniewolenia ludzi, do poniżania ich godności, do kupowania ich, sprzedawania oraz wymiany, jakby byli towarem. Grzechem przeciwko godności osób i ich podstawowym prawom jest sprowadzanie ich przemocą do wartości użytkowej lub do źródła zysku⁸⁷.

Również Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* poruszył temat przemocy. Położono tam akcent na poszanowanie osoby i jej wolności. „(...) wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa (...), są czymś haniebnym; zakazając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy”⁸⁸.

Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* przestrzega przed różnymi formami przemocy, które zniewalają bezbronnych. Papież podkreśla, że przemoc jest w stanie uśmiercać całe skupiska ludzi przez odbieranie im wolności ludzkiej i uprzedmiotowienie⁸⁹. Paweł VI, ukazał jeszcze inny aspekt naruszania wolności przez przemoc. Człowiek używa nowoczesnych technologii, które ograniczają prawdziwy rozwój człowieka. Państwa mogłyby, zamiast inwestować w brojenia, przeznaczać pieniądze na inne szlachetne cele, które sprzyjałyby rozwojowi ludzkości, a tym samym afirmowały słuszną rozumianą wolność⁹⁰.

Zorganizowana przemoc powoduje, że wśród społeczeństw zanika poczucie prawdziwej wolności. Ludzie mają świadomość, że wolność nie może istnieć tam, gdzie egzystencja, dążenia i działania narodów są uwarunkowane obawą, uciskiem, a nie zaufaniem i swobodnym zabieganiem o dobro wspólne. Przemoc występująca w terroryzmie jest grzechem przeciwko wolności, ponieważ godzi w miłość bliźniego. Świadczy o możliwości narzucania własnej prawdy innym ludziom. Prawda natomiast powinna być głoszona z miłością wobec niej samej, jak i wobec tego, komu się ją głosi. Potrzebna jest więc postawa pokory⁹¹.

Przemoc, jako środek do celu, jest ślepa i absurda. Nie świadczy przecież o słuszności sprawy, poglądu, opinii i sprawiedliwości, lecz o tym, kto jest silniejszy w znaczeniu fizycznym. Nawet jeśli jest używana w obronie sprawiedliwości, istnieje ryzyko, że zostanie przekroczona słuszna granica jej użycia⁹². Każdy chrześcijanin wezwany jest do poszukiwania prawdy i postępowania według niej, a nie do kierowania się prawem silniejszego. Przemoc zadaje gwałt wolnej woli człowieka i zmusza go do czynienia rzeczy sprzecznych z jego hierarchią wartości⁹³.

Bardzo często użycie przemocy przez terrorystów jest po prostu odpowiedzią złem na zło. Terrorysty, poprzez użycie siły, chcą poprawić sytuacje tych, którzy są

⁸⁷ Tamże, 2414.

⁸⁸ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 27, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002², s. 546.

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Christifideles laici”*, 5, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 276-278.

⁹⁰ Por. Paweł VI, *Trzeba wychować świat, aby miłował i budował pokój. Oredzie w sprawie obchodów Światowego Dnia Pokoju* (8 grudnia 1967), br. noty o tłum., *L'Osservatore Romano* 22(2001)11-12, s.51.

⁹¹ Por. T. Zadykiewicz, *Moralna ocena terroryzmu w świetle jego przyczyn*, *Collectanea Theologica* 73(2003)2, s. 118.

⁹² Por. P. Góralczyk, *Przemoc sama w sobie jest irracjonalna i absurda*, w: *Przemoc i terror*, red. P. Góralczyk, J. A. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 156.

⁹³ Por. C. Strzeszewski, *Niesprawiedliwość, której źródłem jest przemoc*, *Ateneum Kapłańskie* 82(1974), s. 376.

właśnie siłą zmuszani do robienia rzeczy, których nie chcą. Przemoc ma charakter wirusowy, działa jakby poprzez zakażenie, na wzór reakcji łańcuchowej.

2.2. STOSOWANIE DZIAŁAŃ NISZCZĄCYCH ZDROWIE I ŻYCIE LUDZKIE

Jednym z głównych przejawów zła w terroryzmie jest pogarda dla ludzkiego życia i związane z nią różnego rodzaju formy porwania, okaleczania i zabijania człowieka. Należy jednak pamiętać, że „życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może sobie rościć prawa do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej”⁹⁴. To prawo jest uniwersalne i obowiązuje każdego. Dlatego każde zamierzone zabójstwo niewinnego człowieka jest zawsze aktem moralnie złym⁹⁵. Również zdrowie fizyczne jest cennym darem powierzonym ludziom przez Boga. Obowiązkiem człowieka jest troska o nie, przy jednoczesnym uwzględnianiu potrzeb innych ludzi i dobra wspólnego⁹⁶.

Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* przestrzega, że jeśli człowiek nie będzie odczuwał poszanowania dla ludzkiego życia i zdrowia, to będzie w nim zanikała stopniowo zdolność odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga⁹⁷. Warto zauważyć, że prawo do życia jest najważniejszym i najbardziej podstawowym prawem człowieka. Jest także prawem przyrodzonym, a więc takim, którego dawcą nie jest człowiek ani żadne państwo. W konsekwencji żaden człowiek czy żadna władza nie może odbierać innym tego prawa. Jeśli tak się dzieje, to zostaje naruszony naturalny porządek, a człowiek stawia się na równi z Bogiem⁹⁸.

Analizując wpływ przejawów zła, należy wskazać na stosowane przez terroryzm: zabójstwo, samobójstwo, porwanie i uprowadzenie oraz różnego rodzaju okaleczenia⁹⁹.

Zabójstwo to podstawowa metoda działań terrorystów. Morderstwo występuje w niemal każdej odmianie aktu terrorystycznego¹⁰⁰. Zabicie człowieka, nawet w szczytnym celu (wykluczając obronę konieczną), nie może być czymś dobrym, gdyż czyn ten sam w sobie, bez względu na okoliczności, jest złem moralnym¹⁰¹. Analizując ten problem, Jan Paweł II podkreśla, że w dzisiejszym świecie prawo cywilne dopuszcza niektóre formy zabójstwa. Nie można jednak zapominać o konieczności ochrony życia. Jest to bowiem imperatyw moralny, którego każdy człowiek jest zobowiązany przestrzegać.¹⁰² Wynika to z faktu, że prawo do życia jest prawem najbardziej podstawowym i przysługuje każdej osobie ludzkiej.

Omawiając różne formy pozbawienia człowieka życia, należy zwrócić uwagę na towarzyszące temu wydarzeniu okoliczności. Mogą one potęgować lub pogłębiać zło

⁹⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2258.

⁹⁵ Por. tamże, 2261.

⁹⁶ Por. tamże, 2288.

⁹⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 21, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 868-869.

⁹⁸ Por. T. Makowski, *Życie nienarodzonych*, w: *Katolicyzm od A do Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 408.

⁹⁹ Por. J. Borucki, *Kary za przestępstwa przeciw życiu i wolności człowieka w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, *Ateneum kapłańskie* (2004)2(570), s. 330-331.

¹⁰⁰ Por. J. Tomaszewicz, *Terroryzm na tle przemocy politycznej (zarys encyklopedyczny)*, dz. cyt., s. 28.

¹⁰¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1756, gdzie zalicza się zabójstwo do czynów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*) i niczym nieusprawiedliwionych.

¹⁰² Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 152-156.

moralne. W ten sposób można wyróżnić kilka motywów, jakimi posługują się morderca: morderstwo z zemsty, morderstwo w celach rabunkowych, morderstwo w przypływie wielkiego gniewu, morderstwo z premedytacją i in. Wymienione motywy mogą się na siebie nakładać, co często ma miejsce w przypadku zabójstw terrorystycznych¹⁰³. Terroryzm posługuje się najrozmaitszymi formami zabójstwa: skrytobójstwem, zamachami bombowymi, otruciem, torturami ze skutkiem śmiertelnym, rozbiciem samolotów, i in.¹⁰⁴.

Zabójstwa terrorystyczne bardzo często dokonywane są z pobudek religijnych. Mimo że zarówno chrześcijaństwo jak i islam głoszą wielką świętość życia, terroryści coraz częściej motywują swe czyny właśnie względami religijnymi. Niewątpliwie jest to również zło moralne, gdyż oznacza posługiwanie się religią, a przede wszystkim Bogiem w sposób instrumentalny. Bóg niejednokrotnie stanowi dla terrorystów ostateczne uzasadnienie i usprawiedliwienie przemocy terrorystycznej, która kończy się zabójstwem¹⁰⁵.

Innym czynem wewnętrznie złym jest samobójstwo. Czyn ten dość często występuje w aktach terrorystycznych. Terroryści nierzadko poświęcają swoje życie i zdrowie, aby mieć większą pewność, co do skuteczności swojego działania, które w założeniu zmierza do śmierci ofiary¹⁰⁶.

Samobójstwo zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużenia swojego życia. Pozostaje ono w głębokiej sprzeczności z należytą miłością siebie. Jest także zniewagą miłości bliźniego, ponieważ w sposób nieuzasadniony zrywa więzy solidarności ze społecznością rodzinną, narodową, i ludzką, wobec których człowiek posiada rozmaite zobowiązania. Samobójstwo sprzeciwia się także miłości Boga¹⁰⁷.

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina również, że popełnione samobójstwo może stać się dla młodych przykładem i w takiej sytuacji jest powodem zgorznienia. Również dobrowolne współdziałanie w samobójstwie jest sprzeczne z prawem moralnym¹⁰⁸. Powszechnie wiadomo, że niektóre organizacje terrorystyczne dopuszczają samobójstwa swoich członków. Niekiedy nawet im je nakazują i szkolą do skutecznego odebrania sobie życia, w celu zwrócenia na siebie uwagi¹⁰⁹.

Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* określa samobójstwo jako czyn haniebny¹¹⁰. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* potępia ten czyn i podkreśla jego niezmienną niedopuszczalność¹¹¹. Tadeusz Zadykiewicz, analizując samobójstwo w kontekście terroryzmu, zauważa, że jest to skutek depersonalizacji i umasowienia dzisiejszych społeczeństw¹¹². „Chociaż określone

¹⁰³ Por. J. Borucki, *Kary za przestępstwa przeciw życiu i wolności człowieka w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, art. cyt., s. 330-331.

¹⁰⁴ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 12-15.

¹⁰⁵ Por. M. Machinek, *Religia źródłem terroryzmu*, art. cyt., s. 32.

¹⁰⁶ Por. T. Zadykiewicz, *Moralna ocena terroryzmu w świetle jego przyczyn*, art. cyt., s. 118.

¹⁰⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2280n.; Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 2; 39; 47; 52; 66; 67, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 842; 893; 903; 910-911; 931-935.

¹⁰⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2282.

¹⁰⁹ Por. C. Reuter, *Zamachowcy-samobójcy. Współczesność i historia*, dz. cyt., s. 7.

¹¹⁰ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 27, dz. cyt.

¹¹¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 80, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 795-796.

¹¹² Por. Tenże, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”*, 43, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, dz. cyt., s. 113. Papież dostrzega szczególne znaczenie i zadanie rodziny, w której człowiek doświadcza komunii i uczestnictwa, przygotowuje się do życia społecznego, do szerszych kontaktów społecznych w duchu szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości. Rodzina, spełniająca

uwarunkowania psychologiczne, kulturowe i społeczne – a z pewnością konkretny terrorysta jest pod wpływem takich uwarunkowań – mogą skłonić do popełnienia czynu tak radykalnie sprzecznego z wrodzoną skłonnością każdego człowieka do zachowania życia, łagodząc lub eliminując odpowiedzialność subiektywną, to z obiektywnego punktu widzenia jest ono nie do zaakceptowania”¹¹³.

Podobnie jak zabójstwo, samobójstwo uderza w obydwa przykazania miłości, gdyż poprzez ten czyn odrzuca się prawdę o tym, że życie należy do Boga oraz odrzuca się miłość do bliźniego, z którym należy być solidarnym. Samobójstwo jest jawnym odrzuceniem tej solidarności¹¹⁴. Jest ono także instrumentalnym traktowaniem własnej osoby, gdyż życie zamachowca służy jako arsenał środków niszczenia. Adam Hernas pisze o tym jako o kwintesencji wojny terrorystycznej. Użycie siebie jako sprawnego narzędzia jest najskuteczniejszym sposobem na zwrócenie na siebie uwagi. Ludzie łatwiej przyjmują ideologie, za które ktoś poświęcił własne życie. Taki terrorysta-samobójca nie szuka dialogu jako formy rozwiązania konfliktu, lecz od raz szuka najlepszego momentu do bezpośredniego starcia. Niemożliwa jest zatem pokojowa droga pogodzenia grupy terrorystycznej z resztą społeczeństwa¹¹⁵.

Kolejnym przejawem zła moralnego w terroryzmie są wszelkiego rodzaju porwania i uprowadzenia, które bardzo często godzą w ludzkie życie, gdyż na ogół kończą się śmiercią ofiar. *Katechizm Kościoła Katolickiego* potępia stanowczo takie postępowanie, gdyż godzi ono w godność osoby ludzkiej, której należy się szacunek¹¹⁶.

W trakcie takich działań ofiary często są głodzone i torturowane. Odbija się to negatywnie na ich zdrowiu fizycznym i psychicznym. Terrorysty-porywacze używają również różnego rodzaju środków chemicznych, które mają negatywne działanie na organizm ofiar. W niektórych organizacjach terrorystycznych specjalnie dokonuje się okaleczeń lub nawet amputacji. Zaszczepia się również ofiarom różnorakie bakterie i wirusy w celu zwiększenia uwagi społeczeństwa¹¹⁷. Takie działania są sprzeczne z etyką chrześcijańską, ponieważ odbierają człowiekowi godność osoby ludzkiej.

2.3. NEGATYWNY WPŁYW TERRORYZMU NA ŻYCIE SPOŁECZNE

Terroryzm jest zjawiskiem, które wpływa destrukcyjnie nie tylko na poszczególne jednostki, ale dotyka całych społeczeństw. U początku XXI wieku przybrał charakter globalny. Działalność terrorystyczna powodowała zawsze społeczne skutki, jednakże charakter jaki przybiera współcześnie bardzo silnie uwypukla omawiany rodzaj skutków.

Po pierwsze, współczesny terroryzm ma charakter międzynarodowy, co zdecydowanie zwiększa pole jego oddziaływania. Aktualnie tajnie sponsorowane organizacje terrorystyczne są grupami posiadającymi zorganizowaną siatkę terrorystów wykształconych, najczęściej w bogatych, demokratycznych krajach, znających zasady funkcjonowania nowoczesnych osiągnięć techniki i rynku i wykorzystujących je do swoich działań. Grupy te posiadają wiele baz szkoleniowych w państwach, które zezwalają na taką

swoją funkcję uspołeczniającą, chroni przed „odczłowieczonym” społeczeństwem, w którym jest obecny terroryzm i akty samobójcze z nim związane.

¹¹³ T. Zadykiewicz, *Moralna ocena terroryzmu w świetle jego przyczyn*, art. cyt., s. 116-117.

¹¹⁴ Por. P. Morciniec, *Samobójstwo*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, dz. cyt., s. 404.

¹¹⁵ Por. A. Hernas, *Czas i obecność*, Kraków 2005, s. 385-386.

¹¹⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2297.

¹¹⁷ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 178.

działalność, co umożliwi skuteczną przeprowadzenie akcji na terenie wielu krajów. Konsekwencją tego jest przestrzenne poszerzenie zakresu niebezpieczeństwa¹¹⁸.

Po drugie, należy zwrócić uwagę, iż współczesny terroryzm charakteryzuje się ukierunkowaniem na maksymalizację strat, zwłaszcza ofiar w ludziach, co oczywiście destabilizuje życie społeczne. Wiąże się to z celem aktów terrorystycznych, jakim jest wywołanie poczucia strachu i zagrożenia. Bardzo często terenem akcji terrorystycznych są obiekty użyteczności publicznej (centra handlowe, kina, stacje kolejowe, lotniska), co ma zwiększyć ich siłę rażenia¹¹⁹.

Terroryzm rodzi się z nienawiści i rozpacz, bazuje na pogardzie dla człowieka, co ujawnia się w traktowaniu ludzi-ofiar jako środków do celu. Jest również w tym zjawisku pogarda dla ładu społecznego, gdyż staje się ono zagrożeniem dla tak ważnych dóbr społecznych jak pokój, bezpieczeństwo i porządek społeczny. Stosowane przez terrorystów metody prowadzą do destrukcji życia społecznego, chaosu, wprowadzenia poczucia ciągłego zagrożenia, a prowokując do odwetu, uniemożliwiają jakiegokolwiek porozumienie i budowanie życia społecznego¹²⁰.

Jednym z głównych skutków społecznych działalności terrorystycznej jest „zarażenie” szerokich rzesz ludzi, czasami całych społeczeństw, logiką odwetu i nienawiści. Jan Paweł II w *Oreǳiu na światowy Dzień Pokoju* w 2002 roku pisał: „Przemoc pociąga za sobą dalszą przemoc i tworzy tragiczną spiralę, spiralę wciągającą nowe pokolenia, które w ten sposób dziedziczą nienawiść, jaka dzieliła poprzednie”¹²¹. Z perspektywy teologicznej zjawisko to można określić jako społeczne skutki grzechu. Choć grzech ma zawsze charakter osobisty i jest aktem poszczególnych osób, to jednak jego natężenie i kumulacja może powodować, iż grzeszne stają się całe struktury życia społecznego człowieka¹²². Wydaje się, że tak się dzieje w przypadku zorganizowanych działań terrorystycznych. Struktury, które tworzą osoby zaangażowane w terroryzm, stają się grzeszne. Co więcej, ich oddziaływanie na zewnątrz jest destrukcyjne dla jednostek i społeczeństw i propaguje owo zło coraz szerzej. Dynamikę tę można zauważyć w działalności Al-Kaidy, jednej z najbardziej znanych obecnie grup terrorystycznych. Strategię tej grupy opisuje jordański dziennikarz Fuad Husajn. Autor ujawnia szczegółowe cele Al-Kaidy do roku 2020. Są one podzielone na siedem faz: Pierwsza, zwana „przebudzeniem”, już nastąpiła – od ataku na Amerykę 11 września 2001 roku do upadku Bagdadu 2003 roku. Podczas drugiej fazy – „otwarcia oczu” – do roku 2006, Al-Kaida ma się przekształcić w ruch ogólnoswiatowy z centrum w Iraku, co w zasadzie już nastąpiło. Trzeci etap – „powstanie i sprzeciw” – polegał będzie na otwarciu nowego frontu dżihadu w Syrii oraz zintensyfikowaniu ataków w Jordanii, Turcji i Izraelu. Lata 2010-2013 to czas na obalenie wszystkich rządów arabskich sponsorowanych przez Zachód oraz cyberterroryzm mający na celu zaszkodzenia gospodarce USA. Piąty etap walki przypada na lata 2013-2016, kiedy zostanie wskrzeszony muzułmański kalifat (superpaństwo kierowane przez następcę Mahometa). Szósta faza to totalna konfrontacja armii islamu z niewiernymi na całym świecie. Ostatnia – tryumf kalifatu w roku 2020¹²³.

Powszechność zjawiska terroryzmu i siła jego rażenia, która jest wielokrotnie większa poprzez globalne nagłaśnianie zamachów terrorystycznych w mediach, może stać się

¹¹⁸ Por. K. Glombik, *Terroryzm*, art. cyt., s. 467.

¹¹⁹ Por. Tamże.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Jan Paweł II, *Oreǳie na Światowy Dzień Pokoju (2002)*, 4, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 23(2002)2, s. 5.

¹²² Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, 16, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, dz. cyt., s. 217-220.

¹²³ Por. R. Stefanicki, *Terrorystyczna utopia*, Ozon (2005)25, s. 25-26.

również – jak twierdzi R. Barnas – przyczyną utraty zaufania społecznego względem organów rządzących¹²⁴. Terroryzm niszczy także więzi zaufania wewnątrz poszczególnych społeczeństw i prowadzi do wyraźnej polaryzacji. W Wielkiej Brytanii, kilka dni po zamachach w londyńskiej sieci komunikacji miejskiej (07.07.2005), zostały podpalone meczety, zniszczono domy, sklepy i samochody będące własnością muzułmanów. Akt przemocy dokonany przez muzułmańskich terrorystów stał się początkiem wielu innych, a wreszcie doprowadził do poważnego nadszarpnięcia zaufania społeczeństwa brytyjskiego do muzułmanów mieszkających w Wielkiej Brytanii¹²⁵.

Przykładem terrorystycznego działania, mającego zniszczyć społeczne więzi zaufania, była akcja czeskich agentów wywiadu komunistycznego z kwietnia 1957 roku. W końcu lat pięćdziesiątych XX w. komuniści z Europy wschodniej nie mogli znieść, że Francja i Niemcy – dotychczasowi wrogowie – jedną się i zacieśniają współpracę w ramach zapoczątkowanego przez chadecję procesu integracji europejskiej. By zdestabilizować wciąż trudne stosunki między tymi państwami, komunistyczne służby bezpieczeństwa rozpoczęły akcje dezinformacyjne, które miały zniszczyć proces pojednania. Do ambasad państw zachodnich wysyłano anonimowe manifesty nawołujące do odbudowy wielkich Niemiec, czym chciano wywołać panikę i wrażenie, że w Niemczech odradza się dopiero co pokonany nazizm. Największym jednak ciosem w proces integracji miał być zamach bombowy dokonany przez czechosłowackich terrorystów, którego ofiarą padła Henriette Tremeau, żona ówczesnego prefekta Strasburga. Według zamysłu komunistycznych terrorystów, bomba miała eksplodować podczas odbywającego się w prefekturze przyjęcia wydanego z okazji spotkania Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali. Na bankiecie, oprócz dużej grupy ministrów i polityków francuskich, obecni byli przedstawiciele innych państw Wspólnoty. Jednocześnie stworzono pozory, że pudełko z ładunkiem wybuchowym wysłał „Związek Walki o Zjednoczenie Niemiec”, w rzeczywistości istniejący tylko w planach operacyjnych oficerów prowadzących z KGB. Przez pomyłkę sekretarka pana Tremeau umieściła przesyłkę w prywatnej skrzynce mera. Po dwóch dniach otworzyła ją żona francuskiego urzędnika, która zginęła tragicznie¹²⁶.

Z racji swej międzynarodowości terroryzm stanowi realne i poważne zagrożenie dla pokoju w świecie. Przemoc i atmosfera zastraszania, wywierając wpływ na politykę i decyzje poszczególnych rządów a nawet organizacji międzynarodowych, sprawiają, że terroryzm stanowi poważne zagrożenie dla demokracji jako współczesnej formy ustroju państwowego oraz jest zaprzeczeniem zasady praworządności¹²⁷. Wyraźnie wskazuje na to Jan Paweł II, gdy zauważa, że w społeczeństwach, gdzie dokonuje się zamachów terrorystycznych, nie ma prawdziwej wolności¹²⁸. Papież zauważa, że w niektórych przypadkach konfliktowych grupy terrorystyczne niesłusznie przyznają sobie wyłączne prawo do występowania w imieniu wspólnot mniejszościowych. Wskutek tego wspólnoty te pozbawione są wolnego i jawnego wyboru własnych przedstawicieli. Nie mogą również szukać słusznych rozwiązań dla swoich problemów i ponoszą konsekwencje z powodu aktów przemocy, popełnianych w ich imieniu, na które nie wyraziły zgody.

Akty terrorystyczne same w sobie są moralnie złe, ponieważ zaprzeczają społecznej naturze człowieka. Zjawisko to nie ma nic wspólnego z działaniem na rzecz dobra wspólnego, a objawia się w bolesnych starciach pomiędzy narodami i społeczno-

¹²⁴ Por. R. Barnas, *Terroryzm od Asasynów do Osamy bin Ladena*, dz. cyt., s.12.

¹²⁵ Por. W. Grabowski, *Terroryzm*, (<http://www.terroryzm.com/articles.php?id=280>; 29.08.2006).

¹²⁶ Por. P. Bonisławski, *Czeska robota*, *Ozon* (2006)40, s. 32-33.

¹²⁷ Por. K. Glombik, *Terroryzm*, art. cyt., s. 467.

¹²⁸ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1981)*, 1, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 2(1981)12, s. 3.

ściami¹²⁹. Można sądzić, że terroryzm jest wynikiem braku szacunku względem wolności człowieka i władzy sprawowanej w ludzkiej społeczności. Wszelkiego rodzaju akty terroryzmu sprawiają, że ludzie przestają o innych myśleć jak o bliźnich. Niknie wtedy przekonanie o ważności funkcjonowania solidarności jako zasady życia społecznego¹³⁰. Nie można też nie zauważyć, że terroryzm jest źródłem spustoszenia moralnego w społeczeństwie¹³¹.

3. PROPOZYCJE ROZWIĄZANIA PROBLEMU TERRORYZMU

Rozważając problem terroryzmu, należy pamiętać, że jest to zjawisko, które należy zwalczać. Działania terrorystów wprowadzają niepokój i destrukcję w świat polityki i religii. Nie dziwi zatem fakt, że terroryzmowi sprzeciwiają się rządy państwowe i władze kościelne. „Walka poprzez przemoc jest, pomijając czynniki moralne, najprostsza metoda. Dlatego między innymi terroryzm opiera się na niej. Instytucje zwalczające terroryzm mają pole manewru w doborze metod i korzystają z tego, gdyż, chcąc wygrać w tej walce, trzeba sobie zdawać sprawę, że nie wystarczy zlikwidować owoców problemu, ale konieczne jest też zlikwidowanie jego korzeni”¹³². Dopiero przy szukaniu metod walki z terroryzmem zauważamy, że jest to problem o bardzo złożonym charakterze. Walkę z tym zjawiskiem można prowadzić na dwa różne sposoby. Można walczyć „z” terroryzmem – w takim wypadku dochodzi się do określenia problemu, a także „przeciwko” terroryzmowi – pozwala to na odnalezienie źródeł omawianego problemu¹³³. Wydawać by się mogło, że te dwie formy są tym samym przedsięwzięciem, w rzeczywistości jest jednak inaczej.

3.1. DZIAŁANIA ZAPROPONOWANE PRZEZ INSTYTUCJE MIĘDZYNARODOWE

Zmagania z terroryzmem nie mogą być rozumiane jako posługiwanie się doraźnymi i ograniczonymi metodami. Chodzi raczej o walkę z tym problemem u jego podstaw. Natomiast poprzez wystąpienie przeciwko terroryzmowi należy rozumieć konfrontację z nim, czyli konkretne działanie. Określenie to bardziej odpowiada radykalnemu, bezpośredniemu czy nawet siłowemu działaniu.

Jedną z form zmagania z terroryzmem zaproponowali politycy i naukowcy skupieni w tzw. Grupie Lizbońskiej. Stworzyli oni propozycję eliminowania źródeł terroryzmu poprzez przyjęcie przez państwa czterech paktów¹³⁴:

- 1) paktu o potrzebach podstawowych – w celu wyrównania nierówności socjalno-ekonomicznych w świecie i zaspokojenia najważniejszych, elementarnych potrzeb jednostek, grup społecznych, narodów;
- 2) paktu dla kultury – dla upowszechniania tolerancji między etnicznie różnymi grupami oraz intensyfikacji interkulturowego dialogu intelektualnego;
- 3) paktu dla demokracji – dla wzmocnienia systemu przedstawicielskiego w organach organizacji i instytucji międzynarodowych, a tym samym zmniejszenia roli i zna-

¹²⁹ Por. T. Zadykiewicz, *Moralna ocena terroryzmu w świetle jego przyczyn*, art. cyt., s. 117.

¹³⁰ Por. H. Skorowski, *Solidarność*, w: *Encyklopedia Nauczania Społecznego*, dz. cyt., s. 471-472.

¹³¹ Por. A. Ziółkowski, *Terroryzm*, art. cyt., s. 523.

¹³² T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 174-175.

¹³³ Tamże, s. 166.

¹³⁴ Por. H. Waksmund, *Globalizacja a fragmentacja, sprzeczności w dzisiejszej polityce światowej*, w: *Współczesne problemy globalne a bezpieczeństwo europejskie*, red. J. Tymanowski, Toruń 2001, s. 75.

czenia podmiotów pozarządowych, przede wszystkim koncernów przemysłowych, finansowych, usługowych;

- 4) paktu dla Ziemi – określającego przyszły rozwój w ramach programów sformułowanych w czasie konferencji w Rio de Janeiro w 1992 roku w ramach Agendy 21, znajdujących swój wyraz w ochronie klimatu, utrzymaniu różnorodności gatunków, ochrony lasów, przyrody¹³⁵.

Wyżej wymienione pakt, według Grupy Lizbońskiej, przyczynią się do likwidowania źródeł terroryzmu, związanego z uwarunkowaniami politycznymi, historyczno-politycznymi, społeczno-ekonomicznymi, społeczno-kulturowymi, psychologicznymi¹³⁶. Aby pakt grupy Lizbońskiej przyniosły oczekiwany skutek, wymagana jest silna determinacja całego społeczeństwa, różnorodnych organizacji i instytucji, polityków, decydentów i przedstawicieli wielu kultur.

S. Koziej podkreśla, że przy działaniu, mającym na celu zwalczenie zjawiska terroryzmu, „konieczne jest przede wszystkim umiejętne, przemyślane, oparte na rzetelnej wiedzy i unikające emocjonalnych uprzedzeń, racjonalne, strategicznie zaplanowane prowadzenie kampanii informacyjnej w wymiarze międzynarodowym i narodowym. Samo reagowanie na zagrożenia terrorystyczne, jako element reagowania kryzysowego, musi zawsze być działaniem międzynarodowym, a nigdy sprawą wyłącznie narodową. Musi być logicznie wkomponowane w cały międzynarodowy system funkcjonowania współczesnych państw i narodów. Działania te w pierwszej kolejności muszą być ukierunkowane na wczesne i wiarygodne rozpoznawanie potencjalnych źródeł i przyczyn samego zjawiska terroryzmu, na prewencyjne ich eliminowanie i zapobieganie rozprzestrzenianiu się”¹³⁷.

Jako instrument działania przeciwko terroryzmowi można również zastosować wyznaczenie granicy tolerancji, oznaczającej kategorię brak zgody na terroryzm¹³⁸. Należy zastanowić się, jak daleko w swoim dążeniu do osiągnięcia celu mogą posunąć się państwa wyznaczające granicę tolerancji. Państwa te nie mogą łamać prawa ani stosować metod, którymi posługuje się ich przeciwnik, aby nie spowodować totalnego konfliktu. Grażyna Michałowska podaje przykład działania przedstawicieli Stanów Zjednoczonych, których stanowcze wypowiedzi pod adresem Iranu, Iraku i Korei Północnej (tzw. „osi zła”) nie są już, jak podaje autorka, zwróceniem uwagi na zagrożenie dla pokoju na świecie poprzez totalitaryzm, łamanie praw człowieka czy produkcję i gromadzenie niedozwolonych broni, ale realną groźbą użycia siły (nawet w postaci broni nuklearnej) wobec tych państw¹³⁹.

Po zamachu z 11 września 2001 roku w Nowym Jorku, USA wyraźnie, wbrew woli swoich sojuszników i wbrew prawu międzynarodowemu, którego są współtwórcą, wystąpiły przeciwko rozwinięciu pierwszej zasady *Deklaracji zasad prawa międzynarodowego dotyczących przyjaznych stosunków i współdziałania państw zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych* (Nowy Jork, 24 X 1970), według której państwa mają obowiązek powstrzymania się od aktów odwetu obejmujących użycie siły. Wrześniowy zamach terrorystyczny bardzo mocno ugodził w ambicje Amerykanów. Kilka dni po zamachu prezydent George W. Bush ogłosił rozpoczęcie przez Stany Zjednoczone zbrojnego zwalczania terroryzmu.

¹³⁵ Por. tamże, s. 77.

¹³⁶ Por. J. Gryz, *Źródła terroryzmu międzynarodowego*, w: *Terroryzm w świecie współczesnym*, dz. cyt., s. 36.

¹³⁷ S. Koziej, *11 września: przyczyny i skutki*, Zeszyty Naukowo-Teoretyczne PWSBiA, (2002)1, s. 138.

¹³⁸ Por. G. Michałowska, *Czy zderzenie cywilizacji – granice tolerancji*, w: *Terroryzm w świecie współczesnym*, dz. cyt., s. 122.

¹³⁹ Por. tamże, s. 124.

Inaczej pojęty brak tolerancji dla terroryzmu można zaobserwować na przykładzie działań państw Unii Europejskiej¹⁴⁰. Państwa te starają się nie popadać w konflikt z innymi państwami. Nie obarczają winą za zamachy całych społeczeństw, lecz atakują konkretne struktury zła. Unia Europejska stara się zapewnić swoim obywatelom najwyższy poziom bezpieczeństwa. Władze Unii Europejskiej stworzyły listę ludzi, grup i struktur organizacji terrorystycznych, którym kraje Unii mają obowiązek utrudniać działalność wszelkimi możliwymi sposobami. „Mają zamrozić ich konta bankowe, zatrzymywać osoby finansujące podejrzanych, odbierać nieruchomości znajdujące się w rękach terrorystów, wymieniać informacje o ich działalności. Nie mogą wpuszczać na swoje terytorium osób posądzonych o działalność terrorystyczną i udzielać im azylu. Wymienione w liście podmioty zostaną objęte "europejskim nakazem aresztowania" i ekstradycji do każdego z żądających tego państw Unii. Nakaz dotyczy 32 rodzajów przestępstw, w tym morderstw, przejęcia samolotu, zatrucia wody, podpalenia, użycia broni biologicznej, blokady systemów informatycznych, prania brudnych pieniędzy, korupcji itd.”¹⁴¹.

Liczne działania mające na celu eliminowanie zjawiska terroryzmu, w ostatnich latach podjęła Organizacja Narodów Zjednoczonych. Narody Zjednoczone wyraziły swoją troskę o utrzymanie pokoju na świecie i zapewnienie ludziom bezpieczeństwa. Organizacja, zauważając realne zagrożenia, które niesie ze sobą terroryzm, postanowiła zastosować środki zapobiegawcze, aby usunąć i stłumić wszelkie przejawy agresji, oraz łagodzić i rozwiązywać na drodze pokojowej spory międzynarodowe i sytuacje rodzące napięcia. Narody Zjednoczone uznały, że zagrożenie terroryzmem nie tylko w poszczególnych krajach, lecz na całym świecie sukcesywnie wzrasta. Dlatego w roku 1999 Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych powołało do istnienia Sekcję Zapobiegania Terroryzmowi (*Terrorism Prevention Branch*). Sekcja ta wchodzi w skład Biura ds. Środków Odurzających i Przestępczości (*Office on Drugs and Crime*) i zajmuje się przede wszystkim niesieniem pomocy państwom, które zdecydowały się wdrożyć 12 konwencji antyterrorystycznych ustalonych przez Organizację Narodów Zjednoczonych¹⁴².

„Rozważając zagadnienie walki, trzeba zaznaczyć, że nie zawsze jest ona związana z użyciem przemocy. Jest wiele rodzajów walki: walka polityczna, walka o zwycięstwo w zawodach sportowych, walka o dobrą ocenę, czy bardziej abstrakcyjne, jak np. walka z czasem, walka z chorobą, walka o lepsze życie. O ile w pierwszej grupie przeciwnik (...) jest możliwy do sprecyzowania, to w drugiej grupie przeciwnik jest mało konkretnym pojęciem. Niezależnie od tego, zawsze występuje jakiś rodzaj starcia, mniej lub bardziej sprecyzowane strony starcia i dążenie do pokonania przeciwnika”¹⁴³. Efektem prowadzenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych walki politycznej jest uchwalenie przez Radę Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych rezolucji ukierunkowanej na walkę z globalnym terroryzmem¹⁴⁴. Uchwalenie tego dokumentu było reakcją Rady Bezpieczeństwa na akt terroru dokonany w Nowym Jorku 11 września 2001 roku.

W rezolucji Rady Bezpieczeństwa potępiono wrześniowe ataki i uznano je za zagrożenie dla pokoju i bezpieczeństwa na świecie, oraz wyrażono wyrazy współczucia

¹⁴⁰ Por. G. Michałowska, *Czy zderzenie cywilizacji – granice tolerancji*, dz. cyt., s. 124.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Sformułowanie 12 konwencji antyterrorystycznych jest jednym z największych osiągnięć Organizacji Narodów Zjednoczonych. Ustalenie tych umów okazało się niezwykle pomocne w stworzeniu takich zasad prawnych, które pozwalają na ściganie sprawców zamachów terrorystycznych i stawiania ich przed sądem.

¹⁴³ T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 162.

¹⁴⁴ Rezolucja nr 1368 została przyjęta przez Radę Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych 12 września 2001 roku.

i złożono kondolencje rodzinom ofiar oraz rządowi Stanów Zjednoczonych, wezwano państwa całego świata do wzięcia udziału w poszukiwaniach sprawców tego aktu terrorku i doprowadzenia ich przed wymiar sprawiedliwości¹⁴⁵.

Schwywanie i aresztowanie wszystkich tych, którzy prowadzą działalność terrorkystyczną, doprowadzenie ich przed sąd i wymierzenie im odpowiedniej kary byłoby idealnym rozwiązaniem. Takie rozwiązanie problemu nie dopuściłoby do możliwości odrodzenia się terrorkyzmu. Należy jednak zauważyć, że rozwiązanie to jest mało realne, bo walka toczy się w trybie ciągłym¹⁴⁶.

W uchwale Rady Bezpieczeństwa wezwano wszystkie państwa do przyspieszenia działań mających doprowadzić do przyjęcia przez poszczególne państwa odpowiednich konwencji antyterrorkystycznych uchwalonych przez Organizację Narodów Zjednoczonych i wyrażono gotowość do podjęcia wszystkich możliwych i koniecznych kroków, zgodnych z zapisami w Karcie Narodów Zjednoczonych, mających zwalczać wszelkie przejawy terrorkyzmu oraz potwierdzono wolę walki Rady Bezpieczeństwa z każdą formą terrorkyzmu¹⁴⁷.

Wolę walki z każdym przejawem terrorkyzmu zawierają słowa Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych, Kofi'ego A. Annan'a, wypowiedziane na Międzynarodowym Szczycie do spraw Demokracji, Terrorkyzmu i Bezpieczeństwa¹⁴⁸: „(...) Po pierwsze, musimy zniechęcić niezadowolone grupy społeczne do wyboru terrorkyzmu jako taktyki działania (...). Po drugie, musimy pozbawić terrorkystów możliwości dokonywania zamachów (...). Trzecia kwestia polega na tym, by powstrzymać państwa od udzielania pomocy terrorkystom (...). Po czwarte, musimy rozwijać możliwości państw tak, by mogły one przeciwdziałać terrorkyzmowi (...). Ostatnią (...) jest kwestia obrony praw człowieka i rządów prawa (...). Zwracam się z prośbą do wszystkich departamentów i agend naszej organizacji, by wzięły udział w realizacji tej strategii. Niemniej jednak to państwa członkowskie ONZ muszą wykonać największą pracę. Nalegam na nie, by przyjęły moją pięciopunktową strategię i pracowały wspólnie nad jej wdrożeniem. Przynajmniej tyle jesteśmy winni ofiarom terrorkyzmu na całym świecie. Działając w ich imieniu, zrobmy wszystko, co możliwe, by oszczędzić ich losu innym ludziom”¹⁴⁹.

W dokumencie Rady Bezpieczeństwa zobowiązano państwa do ukarania osób i organizacji finansujących akty terrorkystyczne, zamrożenia rachunków terrorkystów, rachunków bankowych osób, co do których istnieją podejrzenia, że są zaangażowane w działalność terrorkystyczną, powstrzymania się od udzielania pomocy osobom i instytucjom, zawierającym ugody z terrorkystami oraz dzielenia się z innymi państwami zdobytymi informacjami o terrorkystach i ich działalności¹⁵⁰.

Coraz częściej państwa i organizacje społeczne postawione są nie tylko przed problemem, w jaki sposób przeciwdziałać terrorkyzmowi, ale także przed dylematem, jak zwalczać to zjawisko. Pomoc w rozwiązaniu tego problemu przynosi kompleks działań międzynarodowych, w których zostają wykorzystane środki polityczne, ekonomiczne,

¹⁴⁵ Por. Dokument opracowany przez Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie na podstawie materiałów ONZ, luty 2003 roku, (<http://www.unic.un.org.pl/terrorkyzm/dzialaniaz.php>; 05.04.2005).

¹⁴⁶ Por. T. Białek, *Terrorkyzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 175.

¹⁴⁷ Por. Dokument opracowany przez Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie na podstawie materiałów ONZ, luty 2003 roku, art. cyt.

¹⁴⁸ Wystąpienie miało miejsce 10 marca 2005 roku w Madrycie.

¹⁴⁹ Por. Dokument opracowany przez Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie na podstawie materiałów ONZ, luty 2003 roku, art. cyt..

¹⁵⁰ Tamże.

społeczno-kulturowe, militarne. Wyróżnia się grupy działań międzynarodowych pomocnych w zwalczaniu terroryzmu¹⁵¹:

- 1) „Stabilizowanie środowiska międzynarodowego w celu stworzenia podstaw rozwoju stosunków międzypaństwowych w oparciu o demokratyczne reguły postępowania między państwami;
- 2) Upowszechnienie wiedzy o wspólnych celach i zamiarach, które będą podejmowane przez społeczność międzynarodową w celu wyeliminowania niewiedzy, głupoty i ignorancji, prowadzących do fiaska realizowanych przedsięwzięć;
- 3) Opracowanie i przyjęcie programów wspierających rozwój obszarów generujących terroryzm w oparciu o zasadę stwarzania możliwości: edukacji, rozwoju ekonomicznego i społecznego”¹⁵².

W przeciwdziałaniu terroryzmowi należy uświadomić sobie, jak wielką rolę w tej walce odgrywają działania profilaktyczne, prewencyjne i odwetowe. Prawidłowe i umiejętne prowadzenie tych działań pozwala na zmniejszenie społecznych kosztów walki z przejawami aktów terroru. Skuteczność walki z terroryzmem w dużym stopniu zależy od zaufania obywateli do metod i form, którymi posługuje się władza¹⁵³.

3.2. DZIAŁANIA ZAPROPONOWANE PRZEZ STOLICĘ APOSTOLSKĄ

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II stwierdza, że żadne „akty terroryzmu nigdy nie mogą być usprawiedliwione”¹⁵⁴. Dlatego jakiegokolwiek rozważania teoretyczne, zmierzające do opracowania programu przewyciężenia omawianego zjawiska, powinny zmierzać w dwóch kierunkach: neutralizowania przejawów działań terrorystycznych, oraz eliminowania przyczyn aktów przemocy.

W swoim nauczaniu biskupi Rzymu często odwołują się do potrzeby poszukiwania przyczyn zjawisk, takich jak przemoc, nienawiść, wojny czy terroryzm. Także w dokumentach *Vaticanum II* Ojcowie soborowi zwracają uwagę na konieczność rozwiązywania wszystkich problemów u ich „korzeni”. Dopiero po ustaleniu najgłębszych przyczyn danego zjawiska, można skutecznie podejmować walkę z jego przejawami.

Jako przyczynę zjawisk związanych ze stosowaniem przemocy, wymienia się w dokumentach papieskich podziały istniejące między ludźmi i między społecznościami ludzkimi¹⁵⁵. Ich źródłem są złożone i różnorodne konflikty, najczęściej natury polityczno-społecznej¹⁵⁶, do których prowadzi przede wszystkim problem ubóstwa¹⁵⁷. Dramatyczna sytuacja ludzi zepchniętych na margines życia we własnym kraju, nie tylko uwłacza ich godności ludzkiej, ale niewątpliwie stanowi zagrożenie dla pokoju, wywołując reakcje nienawiści i terroru, a w konsekwencji może prowadzić do powstania zachowań terrorystycznych. Kościół wzywa wszystkich chrześcijan do wspólnego wysiłku poprzez praktykowanie wezwań Ewangelii w życiu społecznym, rozwój kultury i stosowanie wszystkich środków zaradczych, chroniących przed takimi tragediami jak

¹⁵¹ Por. J. Gryz, *Źródła terroryzmu międzynarodowego*, dz. cyt., s.38.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Por. T. Białek, *Terroryzm, manipulacja strachem*, dz. cyt., s. 191.

¹⁵⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 24, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 463.

¹⁵⁵ Por. Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1982)*, 2, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 2(1981)12, s. 3; por. Tenże, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 16, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 41-47.

¹⁵⁶ Por. Tamże.

¹⁵⁷ Por. Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1982)*, 3, art. cyt., s. 3.

głód, nędza i niesprawiedliwy podział dóbr doczesnych¹⁵⁸. Dlatego też dla dobra człowieka, a także ku zapobieżeniu tym sytuacjom, potrzebne jest wprowadzenie odpowiednich mechanizmów, które zapewnią zbliżony do równości i sprawiedliwy podział dóbr. Bez tych zasad solidarności i współpracy rozszerzać się będzie przewrotna siła podziału, która powoduje rozbitcie ludzkiego świata już u jego podstaw¹⁵⁹. Kościół wzywa więc mieszkańców krajów bogatych oraz przedstawiciele nimi rządzących do wspomagania krajów biednych w ich wysiłkach walki z ubóstwem i nędzą, gdyż „realizacja zasady solidarności leży w interesie samych narodów bogatych, jako że tylko w ten sposób można zapewnić ludzkości trwałą pokój i zgodne współistnienie”¹⁶⁰.

Szczególnym i najbardziej dramatycznym wyrazem ubóstwa jest głód i nędza materialna, które najbardziej tragicznie ukazują obraz kontrastu pomiędzy ludźmi i społeczeństwami. Takie sytuacje niejednokrotnie popychają niektórych ludzi, sfrustrowanych swoim beznadziejnym położeniem, do aktów gwałtu i przemocy przy użyciu metod terrorystycznych¹⁶¹. W tym aspekcie Stolica Apostolska w swoim nauczaniu wzywa do zapobiegania i zaradzania problemowi terroryzmu poprzez umiejętne dysponowanie zasobami i sprawiedliwy ich podział pomiędzy ubogich¹⁶² „dla dobra ogółu społeczności”¹⁶³. Mimo że „nigdy jeszcze rodzaj ludzki nie obfitował w tak wielkie bogactwa, możliwości i potencjał ekonomiczny”¹⁶⁴, to jednak wielu ludzi cierpi nadal z powodu niedożywienia i głodu. Ta nierówność wywołuje w mieszkańcach pokrzywdzonych narodów poczucie niesprawiedliwości i postawę obwiniania narodów bogatych. Reakcje te kryją w sobie „głębsze i powszechniejsze dążenie”¹⁶⁵ do godnego życia, które musi zostać zaspokojone dla powstrzymania fali nienawiści i terroru.

Potrzeba więc, aby na każdej płaszczyźnie współistnienia, dla uniknięcia zjawiska terroryzmu, był prowadzony dialog, który nie rodzi się z taktyki czy wyrachowania¹⁶⁶. Trzeba jednak, aby był on oparty tylko i wyłącznie na wartościach godności osoby ludzkiej i wspólnoty ludzkiej¹⁶⁷. Wspólnota Kościoła wzywa wszystkich do porozumienia, gdyż „dialog stanowi dla Kościoła w pewnym sensie środek, a nade wszystko sposób wypełniania jego działalności w świecie współczesnym”¹⁶⁸. Dlatego Magisterium Kościoła zachęca, aby ludzie, „zwłaszcza w samym Kościele, pielęgowali szacunek, poszanowanie i zgodę, uznając wszelkie uprawnione różnicowanie w celu utrwalania (...) dialogu między wszystkimi”¹⁶⁹. Poszukiwanie porozumienia jest konieczne, a

¹⁵⁸ Por. *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, 1, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 193.

¹⁵⁹ Por. Tenże, *Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, 2, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, s. 193-195.

¹⁶⁰ Tenże, *Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Africa”*, 114, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 614.

¹⁶¹ Por. Tenże, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 24, dz. cyt..

¹⁶² Por. Tenże, *Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Africa”*, 113, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, dz. cyt., s. 613.

¹⁶³ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Rzym 1963, 53.

¹⁶⁴ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 4, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 528.

¹⁶⁵ Tamże, 9, s. 531.

¹⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, 56, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 576

¹⁶⁷ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 40, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 555-556.

¹⁶⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, 25, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, dz. cyt., s. 238.

¹⁶⁹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 92, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 605.

jego warunkiem jest zaangażowanie wszystkich stron dialogu¹⁷⁰. Wówczas stanie się ono podstawą dla zapobiegania eskalacji przemocy i aktów terroru. W tak specyficznej sytuacji dialog ten staje się okazją do przekształcania relacji między poszczególnymi ludźmi i całymi narodami¹⁷¹. Musi być on jednak prowadzony na różnych płaszczyznach, począwszy od płaszczyzny narodowej – przez próby doprowadzenia do porozumień, unikania konfliktów społecznych na różnym tle, zwłaszcza niesprawiedliwości w podziale dóbr oraz sprawiedliwe uwzględnienie interesów różnych grup – a także na płaszczyźnie międzynarodowej. Ponieważ sytuacja człowieka jest daleka od wymagań sprawiedliwości¹⁷², dlatego domaga się ona rozpatrzenia na różnych poziomach, ze względu na jej wielorakie zróżnicowanie i różne przyczyny historyczne. Ojcowie Soboru Watykańskiego II zauważają, że „nie ma nic lepszego (...) niż zachowanie wewnętrznego poczucia sprawiedliwości (...) oraz potrzeby służenia dobru wspólnemu”¹⁷³ dla zachowania ładu i praworządności, celem utrzymania pokoju w świecie. Dlatego na płaszczyźnie narodowej (zarówno *ad intra*, a także *ad extra*) wspomniany dialog jest jeszcze trudniejszy ze względu na większą złożoność zagadnień społecznych. Musi być jednak cierpliwie podejmowany, gdyż tylko dzięki zastosowaniu tej metody możliwe jest uniknięcie konfliktu. Dlatego należy dążyć do możliwie sprawiedliwego podziału możliwości rozwoju, ale tylko poprzez dialog i mądre decyzje podejmowane dla dobra całych społeczności, a nie interesu uprzywilejowanych¹⁷⁴.

Inną okazją dla wzrostu nienawiści, która rodzi przemoc, jest nietolerancja, którą Jan Paweł II nazywa nieuznawaniem wolności sumienia innych¹⁷⁵. Głównym motorem dla terroryzmu jest nietolerancja religijna, która sama może być skutkiem tendencji o nacechowaniu fundamentalistycznym. Aby zapobiegać tym zjawiskom, nie wystarczy tylko ochraniać mniejszości, tworząc getta i „rezerwy”, izolujące od innych grup religijnych. „(...) należy raczej uznać i zabezpieczyć niezbywalne prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem i wyznawania oraz praktykowania (...) własnej wiary”¹⁷⁶. Kościół stanowczo domaga się odrzucenia wszelkiej dyskryminacji i prześladowania z powodów narodowościowych, kulturowych czy religijnych¹⁷⁷.

Osoba ludzka domaga się szacunku i poszanowania dla własnej godności. Należy więc unikać przejawów dyskryminacji, która jest niesprawiedliwością, nie tylko ze względu na konflikty, które może powodować, ale również z powodu „hańby, którą przynosi godności osoby ludzkiej”¹⁷⁸. Zapobieganie naruszaniu praw człowieka ma na celu nie tylko unikanie aktów przemocy, ale także bardziej podstawowy cel – obronę godności człowieka jako osoby, czyli podmiotu.

Zjawisko terroryzmu domaga się rozwiązania już u źródeł jego powstawania, zgodnie z zasadą, że łatwiej jest zapobiegać, niż leczyć. Konfliktom „(...) lepiej jest –

¹⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Św. z okazji XVI Światowego Dnia Pokoju*, cyt. za: A. F. Dziuba, *Terroryzm*, dz. cyt., s. 546.

¹⁷¹ Por. Tenże, *Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Africa”*, 79, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, dz. cyt., s. 593.

¹⁷² Por. Tenże, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 16, dz. cyt.

¹⁷³ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 73, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 588.

¹⁷⁴ Por. tamże.

¹⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju (1991)*, 4, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11(1990)12, s. 16.

¹⁷⁶ Tenże, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 17, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 51.

¹⁷⁷ Por. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, 5, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 336.

¹⁷⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Christifideles laici”*, 37, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, dz. cyt., s. 326-327.

i łatwiej – zapobiegać (...) niż podejmować próby (...) powstrzymania, kiedy już wybuchną¹⁷⁹. Aby móc uniknąć tych tragicznych w skutkach napięć, potrzeba uczciwego dialogu i poszanowania dla osoby ludzkiej z wszystkimi tego konsekwencjami. Dialog jest wyzwaniem, które domaga się przekształcania relacji istniejących pomiędzy ludźmi, narodami na wszystkich płaszczyznach życia, dlatego potrzeba, aby Kościół i wszyscy wierzący byli świadkami i orędownikami tego dialogu. Pozwoli on uniknąć powstawania kolejnych ognisk terroryzmu i jego przejawów.

Rozwiązanie problemu terroryzmu powinno polegać także na obnażaniu jego mechanizmów, które godzą w ludzką godność. Wymaga się więc rzetelnej pracy ze strony przekazujących wiadomości oraz szczerego zaangażowaniu wszystkich poszukujących prawdy o naturze terroryzmu¹⁸⁰. Prawda jest wartością, która jest źródłem wolności, a zanik uniwersalnej idei prawdy doprowadza do wypaczenia wizji wolności, gdyż naruszona zostaje wolność i godność osoby. Dlatego sposobem przeciwstawiania się niektórym przejawom destrukcyjnej aktywności terroryzmu jest troska o prawdę, głoszenie jej i uczenie jak ją rozpoznawać¹⁸¹. Prawdy należy szukać w sposób odpowiadający jej społecznej naturze¹⁸², z zachowaniem praw, zwłaszcza prawa do pokoju.

W nowoczesnym, globalizującym się świecie, rozmaite przejawy zła uległy znacznej uniwersalizacji. Dlatego Jan Paweł II stwierdza stanowczo, że „przemoc nigdy nie jest drogą wiodącą do prawdziwego rozwiązania problemów ludzkości”¹⁸³. Bezpośrednią przyczyną tak zdecydowanej wypowiedzi jest ogrom cierpienia oraz powszechność śmierci zadawanej wielu niewinnym istotom. Haniebnym nazywa papież „wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwo (...), tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego”¹⁸⁴. Kościół domaga się, aby system rządzenia opierał się na poszanowaniu godności osoby, w celu uniknięcia napięć, które prowadzą do konfliktów zbrojnych i ich dramatycznych konsekwencji, wśród których najstraszniejsze są masowe mordy dokonywane na bezbronnych osobach¹⁸⁵. Jan Paweł II podkreśla, że wszyscy stosujący metody terrorystyczne, którzy powodują i „wybierają śmierć niewinnych ludzi”, „weszli na drogę terroryzmu”¹⁸⁶ i poprzez „ślepe uderzenia, zabijanie niewinnych czy stosowanie krwawego odwetu nie sprzyjają sprawiedliwej ocenie rewindykacji zgłaszanych przez grupy (...), na rzecz których działają”¹⁸⁷.

Kościół chce bronić się przed zjawiskiem terroryzmu, z zastrzeżeniem, że należy roztropnie wybierać cele i środki przeciwdziałania¹⁸⁸. Przyzwolenie na działania o charakterze gwałtownej przemocy może powodować rozwój i rozprzestrzenianie się tego negatywnego zjawiska, gdyż brak reakcji mógłby powodować wrażenie cichej ak-

¹⁷⁹ Tenże, *Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Africa”*, 117, *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, dz. cyt., s. 616.

¹⁸⁰ Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, dz. cyt., 166.

¹⁸¹ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 15; 28, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 536; 546.

¹⁸² Por. *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, 3, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 412.

¹⁸³ Jan Paweł II, *Przemówienie na Audiencji Generalnej z dnia 2.09.2001r.*, cyt. za: A. F. Dziuba, *Terroryzm*, dz. cyt., s. 547.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Por. Tenże, *Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Africa”*, 112, *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, dz. cyt., s. 612-613.

¹⁸⁶ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1989)*, 10, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 9(1988)12, s. 18.

¹⁸⁷ Tamże.

¹⁸⁸ Por. Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (2002)*, 5, art. cyt., s. 5.

ceptacji¹⁸⁹. W związku z tym papież wzywa do aktywnego uczestnictwa w polityce współpracy międzynarodowej, zwłaszcza w dziedzinie obrony praw człowieka na różnych płaszczyznach: politycznej, gospodarczo-społecznej, dyplomatycznej. Piętnując fałsz, który wyraża się w przekonaniu, że „terroryzm działa w imieniu ubogich”¹⁹⁰, Stolica Apostolska przypomina o zapobieganiu źródłom tego zjawiska. niesprawiedliwości istniejące na świecie nie mogą nigdy stać się usprawiedliwieniem dla aktów terrorystycznych¹⁹¹.

Terroryzm jest współcześnie jedną z form urzeczywistniania demonicznej nienawiści i ideologicznego obłąkania jednostek i grup. „Dlatego nie ma innej drogi wyjścia z tego zakłętego kręgu, jak powrót do świata wartości. Nie ma pokoju dla bezbożnych, mówi Pismo Święte. Nie będzie pokoju tam, gdzie nie będzie świata wartości, a znowu świata wartości – tam gdzie nie ma Pana Boga. Choćbyśmy się nie wiem jak starali, to w świecie bez Boga nie znajdziemy argumentów, które by mogły powstrzymać człowieka przed zbrodnią”¹⁹².

ZAKOŃCZENIE

Terroryzm ze swej istoty budzi wśród ludzi wielki lęk. Jest bowiem postawą społeczną, która za pomocą okrutnych, niemoralnych metod, chce zmienić obecną sytuację na lepszą w rozumieniu określonej grupy społecznej. Tam, gdzie spotyka się nie tylko akty terrorystyczne, ale i wszelkiego rodzaju ich symptomy, widać jednak pogorszenie sytuacji społecznej i moralnej. Wiele instytucji próbuje zwalczać to zjawisko. Metody, jakie stosują, są bardzo zróżnicowane: od pokojowych dialogów po metodę, jaką posługuje się sam terroryzm, czyli przemoc.

Wszystkie negatywne skutki wynikające z aktów terrorystycznych mają swoje źródło w fakcie, że terroryzm wynika z pogwałcenia nienaruszalnych praw człowieka i zawsze prowadzi do coraz głębszego gwałcenia tych praw. Ta pogarda dla praw człowieka jest szczególnie dotkliwym i trudnym do zrozumienia przejawem walki człowieka z człowiekiem, której pogodzenie z jakimkolwiek programem określanym jako „humanistyczny” wydaje się niemożliwe¹⁹³.

Każdy człowiek, a zwłaszcza chrześcijanin, musi dokładnie zdawać sobie sprawę z tego, co niesie ze sobą terroryzm. Szczególnie od chrześcijan wymaga się, aby unikali wejścia na drogę zła i przemocy. Każdy chrześcijanin jest moralnie zobowiązany do tego, by nigdy nie dopuścił do poddania swojej wolności panowaniu uczuć niższych, takich jak nienawiść czy chęć zemsty. Chrześcijanin musi być także przygotowany na doświadczenie cierpienia i niesprawiedliwości. Nie może jednak przy tym być osobą, która sama postępuje nieuczciwie lub wyrządza krzywdę¹⁹⁴.

Należy zauważyć, że teologia moralna dopiero od niedawna zajmuje się problemem terroryzmu w sposób pogłębiony. Kościół odrzuca, jako niezgodne z nauką przekazaną w Ewangelii, wszelkiego rodzaju działania, w których wykorzystuje się przemoc i niesprawiedliwe metody realizacji przedsięwzięć. Za naganną uważa się walkę, traktowaną jako szkołę męstwa, walkę, prowadzoną w celu wyeliminowania słabych i bezbronnych, walkę, traktowaną jako rzekome źródło postępu. Potępia się także radykalny

¹⁸⁹ Por. Tenże, *Przemówienie na Audiencji Generalnej z dnia 2.09.2001r.*, cyt. za: A. F. Dziuba, *Terroryzm*, dz. cyt., s. 547.

¹⁹⁰ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (2002)*, 5, art. cyt., s. 5.

¹⁹¹ Por. tamże.

¹⁹² W. Lewandowska, *Pan Bóg nie robi błędów. Rozmowy o Dekalogu*, Częstochowa 2002, s. 87.

¹⁹³ Por. tamże, s. 116.

¹⁹⁴ Por. P. Góralczyk, *Absurdalność przemocy i terroru*, *Communio* 23(2003)6, s. 106.

pacyfizm polegający na całkowitym odrzuceniu siły zbrojnej nawet wtedy, gdyby miała być wykorzystana do celów czysto obronnych. Można bowiem sądzić, że postawa pacyfistyczna rozzuchwalałaby stosujących przemoc i terror¹⁹⁵.

Każdy człowiek powinien, w dostępny dla siebie sposób, nieść pomoc w zlikwidowaniu zjawiska terroryzmu. Społeczeństwo musi charakteryzować się dążeniem do stworzenia nowej cywilizacji, która będzie opierała się na urzeczywistnianiu prawdziwych wartości, dzięki którym człowiek może dorastać do pełni swojego człowieczeństwa. Cywilizację tę określa się często mianem „cywilizacji miłości”. W działaniu, które ma doprowadzić do zlikwidowania zjawiska terroryzmu, nie można dążyć jedynie do zniszczenia człowieka-terrorysty¹⁹⁶. W dążeniu do zachowania i utrwalenia pokoju konieczne jest odrzucenie współdziałania z niesprawiedliwymi systemami ekonomicznymi, politycznymi, technicznymi, religijnymi. Nacisk moralny, kładziony na całe społeczeństwo, zobowiązuje ludzi do szukania alternatywnych rozwiązań wobec terroryzmu. Rozwiązania takie wiążą się z wypracowaniem i zachowaniem w ludziach postawy wolności od chęci dominacji i zobowiązują do wzięcia pełnej odpowiedzialności za skutki podejmowanych działań¹⁹⁷.

SUMMARY

TERRORISM AS AN ETHICAL ISSUE.

Ethically and morally, terrorism is not a trivial phenomenon. The clear indication of evil in terrorism threatens not only man's freedom deriving from human dignity, but also his personal and social life. However, most societies are not aware of the true evil of terrorism and they see it only as the killing of the innocent victims. In fact, the disastrous after-effects of terrorists' attacks reach far beyond the suffering and death of the victims.

From the perspective of social life, finding a solution to the problem of contemporary terrorism remains crucial. Actions undertaken by particular countries as well as the international community are limited merely to some short-term safety measures and prevention.

As such, they can't solve the problem. For first, we must realize and explore in depth the underlying reasons for terrorism. Only the full awareness of the "root of evil" will allow for actions that might help to eliminate this menacing and corrupting product of the "civilization of death".

¹⁹⁵ Por. J. Buxakowski, *Błogosławieni pokój czyniący*, *Studia Pelplińskie* 12(1981), s. 29-31.

¹⁹⁶ Por. T. Zadykiewicz, *Moralna ocena terroryzmu w świetle jego przyczyn*, art. cyt., s.119.

¹⁹⁷ A. Zwoliński, *Wojna*, dz. cyt., s. 278-281.

Ks. ANDRZEJ PENKE
GDAŃSK

L'IDEA DELL'ONNICOLPEVOLEZZA NEI "FRATELLI KARAMAZOV" DI F. DOSTOEVSKIJ

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.

È importante rilevare, che per Dmitrij le lacrime non rappresentano soltanto le tracce della perfidia dell'arbitrio degli aguzzini, ma sono anche e soprattutto la prova della libertà della realtà positiva che soffre nel suo accettare il male. Le lacrime illustrano così il prezzo pagato e la valenza tragica del Bene sofferente¹ In questa prospettiva le lacrime non portano alla ribellione, ma aprono all'idea dell'*onnicolpevolezza*. Alla luce di tale ragionamento Dmitrij, pur non avendo commesso il parricidio,² da innocente con la propria consapevolezza esprime la prontezza di portare il peso degli altri nell'espiazione della colpa non commessa: "Perché siamo tutti colpevoli per tutti gli altri, per tutte le 'creature', perché ci sono i bambini piccoli e quelli adulti. Sono tutte le 'creature'. Ci andrò per tutti, poiché qualcuno ci dovrà pure andare"³. In tale prospettiva, l'atteggiamento di Dmitrij inverte

¹ Cfr. P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, Roma 1995, p. 181. È vero – come nota Evdokimov – che "il male è compiuto da un essere malvagio e che il bambino soffre, ma le sue lacrime non rappresentano soltanto l'indizio del cattivo arbitrio dei malvagi: sono anche la prova del possesso da parte della libertà della realtà positiva di soffrire accettando il male. Nel fanciullo il bene umano e divino soffrono insieme. Attraverso questa sofferenza non si perviene all'armonia, ma viene ricreata da capo la libertà umana perversa". Ibidem, pp. 181-182.

² Freud, analizzando Dostoevskij dal punto di vista della psicoanalisi, osserva che lo scrittore soffriva di «isteroepilessia» che si sarebbe manifestata appunto alla notizia della morte di suo padre. Poiché odiava suo padre al punto tale da desiderare per lui persino la morte, da quel momento si sarebbe sentito in colpa e avrebbe ricercato una continua autopunizione; l'epilessia, perciò, non sarebbe stato un male di natura organica, ma effettivo, pertanto nevrotico. Ciò spiega come Dostoevskij si sentì spinto a vivere in sintonia con i delinquenti in Siberia, ad agire con spirito di sottomissione allo zar e al nazionalismo russo, infine a ricercare la liberazione dalla colpa nel Dio cristiano. L'ultima opera dello scrittore *I fratelli Karamazov*, invece, secondo Freud, sarebbe da leggere alla luce del complesso di Edipo. Cfr. S. Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, in Idem, *Shakespeare, Ibsen e Dostoevskij*, Torino 1976, pp. 64-88. L'analisi di Freud non è tutta da rigettare, tuttavia, come nota giustamente Pascal, la personalità di Dostoevskij viene analizzata in questo modo solo sul piano psicologico, e ciò senz'altro è riduttivo. Cfr. P. Pascal, *Dostoevskij: l'uomo e l'opera*, Torino 1987, p. 282.

³ F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Milano 1992, p. 811.

in modo radicale tutto il pensiero di Ivan riguardante la sofferenza immeritata dei bambini innocenti⁴.

Per Dostoevskij, quindi, la solidarietà nella sofferenza, uno dei temi principali dell'ultima opera *I fratelli Karamazov*, è universale. L'uomo, non solo è colpevole delle proprie colpe e della colpa originaria e comune, ma lo è anche per tutte le colpe commesse dagli altri. Per questo motivo lo *starec* Zosima cade in ginocchio e s'inchina fino a terra davanti a Mitja; Raskol'nikov non s'inginocchia dinanzi a Sonja, ma davanti al mistero del dolore incompressibile di tutta l'umanità⁵. Per questo motivo, secondo lo scrittore russo, "la solidarietà degli uomini fra loro non è soltanto quella originaria, ma anche quella finale: tocca a noi instaurarla e realizzarla. E questo è possibile soltanto se la solidarietà nel peccato e la solidarietà nell'espiazione si continuano nella solidarietà nel perdono e nella solidarietà nell'amore: dalla *solidarietà della colpevolezza* deriva come compito la *reciprocità del perdono*, e dall'*universalità della colpevolezza*, discende come dovere *l'universalità dell'amore*"⁶.

Dostoevskij esprime chiaramente in Dmitrij,⁷ con notevole profondità teologica, il concetto della solidarietà della colpevolezza universale. L'incontro con lo *starec* annuncia il grande dramma di Dmitrij: l'ingiusta condanna e la sofferenza dei lavori forzati. Alla fine dell'incontro con il gesto sconvolgente per tutti: "Lo *starec* si prostrò ai piedi di Dmitrij Fëdorovič con un gesto netto, distinto, intenzionale, sino ad arrivare a sfiorare il pavimento con la fronte.(...) 'Perdonate! Perdonate tutti!' disse lo *starec* inchinandosi da tutti i lati, verso gli ospiti"⁸. L'arresto, inizialmente, provoca in Dmitrij indignazione, rabbia e violenza. Poi qualcosa cambia in lui: riconosce il male e la sua potenza distruttrice; sente che solo vicino a Dio può superare i sentimenti d'angoscia che lo addolorano profondamente. Pur non avendo ucciso, il vecchio Karamazov, accetta l'ingiusta punizione e si rimette nelle mani di Dio. Da questo momento nasce in lui l'uomo nuovo, la cui unica preoccupazione è di resistere di fronte al male e non offuscare l'immagine nuova acquisita: "Fratello, in questi due mesi, nel mio intimo, mi sono sentito un uomo nuovo, in me è risorto un uomo nuovo! Era racchiuso dentro di me, ma non si sarebbe mai manifestato se non fosse stato per questo colpo. Terribile! E che importa se dovrò trascorrere nelle miniere vent'anni a spaccare i minerali con il

⁴ Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Bari 1984, p. 122. Per Dmitrij «Dio deve esistere, non può non esistere... Se Dio non esistesse, quell'implorazione sarebbe del tutto irreali; ma è vero il contrario, tant'è che ha senso lasciarsi condannare innocente ma sapendo di essere il più colpevole di tutti, l'unico senso, il senso che evidentemente è insensato sul piano dell'esperienza che si ha del passato e del futuro (perché anticipare la morte, e consegnare alla morte civile gli anni che restano a vivere?) ma quella stessa insensatezza paradossalmente esige e reclama. Non potrebbe esserci un capovolgimento più radicale della tesi di Ivan". Ibidem. Askol'dov ritiene che Dostoevskij vuol affermare: «la salvezza del cristianesimo è ecumenica, così anche il peccato ha carattere ecumenico. Anche in esso non ci si può separare l'uno dall'altro come nell'atto di salvezza in Cristo. Ciò viene posto da Dostoevskij sulla bocca del fratello minore di Zosima: "in verità, ognuno è colpevole di tutto dinanzi a tutti". S. Askol'dov, *Il significato etico-religioso di Dostoevskij*, in AA. VV., *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoevskij*, Napoli 1992, p. 130.

⁵ Sulla sofferenza nella tradizione russa in generale, cfr. lo studio di T. Špidlik, *Problema della sofferenza nella spiritualità russa*, in *La Sapienza della croce oggi. Atti del congresso internazionale, Roma 13-18 ottobre 1975*, Torino 1976, vol. II, pp. 479-485.

⁶ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993, pp. 79-80.

⁷ Per Dmitrij appunto l'uccisione del padre da parte di Smerdjakov indica il momento posteriore della morte dell'uomo vecchio e la nascita dell'uomo spiritualmente pronto a diventare responsabile delle proprie colpe commesse, insieme a quelle non commesse ed a quelle di tutti degli altri. Secondo Askol'dov: «Il delitto nei romanzi di Dostoevskij è il modo in cui viene posto nella vita il problema eticoreligioso. Il castigo ne è la soluzione». S. Askol'dov, *Il significato eticoreligioso...*, cit., p. 117.

⁸ F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 104.

martello, questo non mi fa affatto paura, ho paura di ben altro: ho paura che si allontanino da me l'uomo risorto!"⁹.

L'uomo nuovo che nasce in Dmitrij è pronto a portare il peso degli altri, all'espiazione della colpa non commessa. Si riconosce peggiore e più colpevole e, volendo essere solidale con gli altri, non solo nella solidarietà originaria, ma in quella finale che deve trovare la sua espiazione nella solidarietà del perdono e dell'amore è pronto ad andare in galera per tutti¹⁰. Solo l'atteggiamento contrario a Ivan, cioè l'accettazione della creazione con il suo dolore conduce a prendere consapevolezza, che non basta essere responsabili delle sole colpe individuali, occorre assumersi la responsabilità e la consapevolezza delle colpe compiute da parte degli altri; ciò proprio "in virtù della solidarietà che lega gli uomini fra di loro nel male e nel bene, spinge a riconoscersi colpevoli anche di quelle"¹¹. È importante rilevare, che per Dmitrij le lacrime non rappresentano soltanto le tracce della perfidia dell'arbitrio degli aguzzini, ma sono anche e soprattutto la prova della libertà della realtà positiva che soffre nel suo accettare il male.

Dostoevskij ricava l'uomo nei suoi momenti più drammatici del suo destino, nei momenti della crisi spirituale per portarlo poi alla scoperta essenziale della sua natura¹². Per Dmitrij l'uccisione del padre da parte di Smerdjakov indica il momento della morte dell'uomo vecchio e la nascita dell'uomo nuovo spirituale pronto ad espriare la colpa per gli altri e ad amare il prossimo, perché "(...) se il chicco di grano, caduto in terra non muore - ripete le parole di Cristo lo *starec* Zosima - rimane solo; se invece muore, produce molto frutto" (Gv 12, 24).

La profonda trasformazione dell'uomo negli scritti di Dostoevskij consiste appunto nel passaggio dal motto karamazoviano «tutto è permesso» all'apertura incondizionata a Dio, grazie all'*umilenie* (intenerimento evangelico), il nodo della conversione nell'esperienza russa, che sulla via dell'*uničženie* (annientamento kenotico) permette di ritrovare la capacità di amare gli altri non soltanto nel bene, anche nel male. Soltanto vivendo la *kenosis* nel proprio destino è possibile esprimersi solidale ed entrare nell'ottica dell'*onnicolpevolezza*, che ciascuno è colpevole per tutti. In forza del vincolo che lega tutta l'umanità occorre quindi riconoscere la propria solidarietà pure con gli assassini e detenuti d'ogni genere, occorre mostrare pietà anche verso i più colpevoli, come l'umile Sonja nei confronti del superuomo Raskol'nikov. Solo alla presenza di Dio ha un senso parlare dell'*onnicolpevolezza* umana e di perdono universale, al punto che ne scaturisce per ciascuno il dovere di prendere su di sé le colpe e le sofferenze degli altri, e per tutti il dovere di perdonarsi a vicenda; giacché quella solidarietà umana nel peccato, nel dolore e nell'amore è segno d'una presenza talmente incommensurabile e trascendente, che ne viene soppresso ogni spunto di superbia, e piuttosto ne deriva, al desiderio umano di perdonarsi da sé, un carattere di profonda umiltà¹³.

⁹ *Ibidem*, p. 811.

¹⁰ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, cit., pp. 79-80. Infatti "la solidarietà degli uomini fra loro non è soltanto quella originaria, ma anche quella finale: tocca a noi instaurarla e realizzarla. E questo è possibile soltanto se la solidarietà nel peccato e la solidarietà nell'espiazione si continuano nella solidarietà nel perdono e nella solidarietà nell'amore: dalla *solidarietà della colpevolezza* deriva come compito la *reciprocità del perdono*, e dall'*universalità della colpevolezza*, discende come dovere l'*universalità dell'amore*". *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, *Dostoevskij...*, cit., p. 79; Solo se "ciascuno di noi si riconosce colpevole dei peccati di tutti gli altri e accetta di risponderne, solo se ciascuno di noi non soltanto assume la responsabilità di colpe non commesse, ma anche si riconosce più colpevole e più peccatore di tutti, solo allora si sarà in grado di *amare gli altri non soltanto nel bene ma anche nel male(...)*". *Ibidem*, p. 80.

¹² Cfr. N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Torino 1945, p. 59.

¹³ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij...*, cit., p. 140.

Nella tradizione russa nel gesto d'abbracciare la terra e baciarla non è difficile trovare un esplicito richiamo all'immagine di una madre che nella sua tenerezza materna accoglie e consola. Tale richiamo alla terra è tipico dell'esperienza cristiana russa e rimanda alla solidarietà nell'*onnicolpevolezza*. Per questa ragione tutti i momenti chiave della vita dei personaggi dell'autore russo trovano in tale richiamo il loro riferimento. La terra prepara il commiato: il destino di Alëša; rivela il segreto: l'inginocchiarsi dello *starec* davanti a Dmitrij; accoglie nel ritorno a Dio: la morte di Zosima; invoca il perdono: l'inchino e il bacio della terra di Raskol'nikov per chiedere il perdono e riconciliarsi con Dio e con il popolo.

La rigenerazione dell'uomo e il riscatto del suo peccato nelle opere di Dostoevskij avvengono attraverso il dolore¹⁴. Quando il peccato è avvertito come il peso insopportabile e, di conseguenza, genera sofferenza, allora si può parlare del processo della redenzione. Tale processo, di morte al peccato e della rinascita spirituale, è stato ben descritto, oltre nel destino drammatico di Dmitrij e nella storia di Raskol'nikov, assassino convertito, anche nel racconto del 'misterioso visitatore'. Tre storie che sembrano essere apparentemente diverse: Raskol'nikov ha commesso il delitto e ha avuto la punizione esterna; il "visitatore misterioso" ha commesso il delitto e non ha avuto la punizione esterna, tuttavia dopo tanti anni passati dall'omicidio compiuto, pur non essendo sospettabile di esso, non riesce a resistere al tormento che continua a gravare sulla propria coscienza e la sofferenza lo porta all'espiazione; Dmitrij non ha commesso il delitto e non ha avuto la punizione esterna, ma, comunque ha subito l'espiazione alla colpa esterna. In questi tre casi il nocciolo dell'esperienza e lo stesso: la nascita dell'uomo nuovo attraverso il dolore.

Per Dostoevskij dalle tracce impresse dal dolore è possibile comprendere chi si è veramente, insieme al proprio mondo interiore. Alla radice della concezione di Dostoevskij – rileva Bizzotto – si scopre chiaramente la matrice cristiana con la sua prospettiva trascendente. C'è un Dio che salva e un aldilà. L'esistenza umana, "così come si svolge di fatto, trascinandosi nella vergogna del peccato, non è in grado di cambiare rotta. La svolta avviene tramite la sofferenza. È questa che arresta l'uomo dalla china della perdizione e lo rimette al suo posto, consentendogli la scoperta della colpa e la speranza della salvezza"¹⁵. Mentre Ivan s'ispira alla geometria euclidea, Dmitrij, Raskol'nikov, Sonja, Zosima, Alëša s'ispirano al Cristo crocifisso. Non è la ragione a risolvere il mistero del dolore, ma solo Dio lo può fare che è un Dio che muore ed offre se stesso sulla croce del Golgota. Il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo, poiché soltanto nella sofferenza Dio e l'uomo possono unire i loro sforzi. La sofferenza, per Dostoevskij, "contiene il senso della libertà e rivela il segreto di quella vicenda universale che coinvolge Dio, l'uomo, il mondo in una tragica storia di male e dolore, peccato ed espiazione, perdizione e salvezza"¹⁶.

¹⁴ Sul tema del dolore, cfr. A. Blanch, *El tema del dolor en Dostoyewski*, in AA.VV., *El dolor*, Madrid 1992, pp. 367-373.

¹⁵ M. Bizzotto, *Fëdor M. Dostoevskij (1821-1881) o la sofferenza redenta e redentrice*, in Idem, *Il grido di Giobbe. L'uomo, la malattia, il dolore nella cultura contemporanea*, Torino 1995, p. 182-183.

¹⁶ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino 1995, p. 478.

STRESZCZENIEIDEA „SOLIDARNOŚCI UNIWERSALNEJ W PONIESIENIU WINY”
W *BRACIACH KARAMAZOW* F. DOSTOJEWSKIEGO

Dostojewski w swojej twórczości, poprzez losy bohaterów, stara się pogłębić obecną w tradycji rosyjskiej ideę, że „wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich”. Jest rzeczą powszechnie znaną, że misterium zła obecnego w świecie i próba jego usprawiedliwienia osiągają w powieściach Autora niezwykły klimat dramatu. Problem cierpienia niewinnego, który zostaje poruszony przez Iwana, jak i problem cierpienia zawinionego, Dostojewski stara się rozwiązać poprzez ideę odpowiedzialności „za wszystko i za wszystkich”, czyli powszechnej winy i uniwersalnej solidarności w poniesieniu winy. A zatem społecznego wymiaru grzechu: zgrzeszywszy, każdy człowiek zgrzeszył już wobec wszystkich i każdy człowiek, choćby w czymkolwiek, jest winien cudzemu grzechowi. Najlepiej odnotowujemy to na przykładzie Dmitryja, który, jako niewinny, z pełną świadomością wyraża zamiar poniesienia ciężaru innych w odpokutowaniu nie popełnionej winy: „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”. Dostojewski wyraża zatem w losie Dmitryja, jednego z bohaterów powieści „Bracia Karamazow”, ideę solidarności uniwersalnej w poniesieniu winy. Tylko Bóg jeżeli cierpi, to cierpi niewinnie. Dlatego na szczycie tej nowej skali wielkości stoi Jezus Chrystus, „Baranek bez zmazy”, który, choć nie popełnił żadnego grzechu, cierpiał za wszystkie winy, „a Pan zwał na Niego winy nas wszystkich” (Iz 53,6). Wszystkie cierpienia człowieka, także cierpienie niewinne, zostały objęte i przemienione zbawczym cierpieniem Chrystusa.

MAREK MAJEWSKI
GDAŃSK

**„BO TAK NAPRAWDĘ, TO MYŚMY NIGDY NIE
UWIERZYLI” – PROBLEM BRAKU WIARY PODJĘTY
W TWÓRCZOŚCI BISKUPA JÓZEFA ZAWITKOWSKIEGO
NA PRZYKŁADZIE ŚWIĘTOKRZYSKICH KAZAŃ
RADIOWYCH**

WSTĘP. 1. CZYM JEST NIEWIARA? 2. JESTEŚMY LUDŹMI NIEWIERZĄCYMI.
3. ŚWIADECTWO NIEWIARY W LUDZKIM DZIAŁANIU. 4. UTRATA WIARY I
ZWĄTPIENIE. ZAKOŃCZENIE.

*Bo tak naprawdę to myśmy nigdy nie uwierzyli,
że Chrystus zmartwychwstał i jest z nami.
Nam wiara przyszła zbyt łatwo (...).*
Bp J. Zawitkowski

WSTĘP

Zakłopotanie, wstyd, zażenowanie, a może zdecydowany sprzeciw? Co czuli wszyscy słuchający słów Jezusa Chrystusa, gdy udawał ludziom, że ich wiara jest słaba, rozchwiana przez zwątpienie, a niekiedy po prostu jej brak? Po co jednak zastanawiać się nad tym, skoro wszystko wydarzyło się blisko dwa tysiące lat temu? Czy nie lepiej przedmiotem rozważań uczynić to, co dziś trapi człowieka?

Jezus pozostawił bardzo ważne pytanie: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?”¹ Zostało ono skierowane nie tylko do ludzi żyjących w Azji Mniejszej, w okolicach świętego miasta Jerozolimy – jego zasięg okazuje się znacznie szerszy zarówno w sensie geograficznym, jak i czasowym. Rozciąga się ono na stulecia ludzkich wzlotów i upadków, dekady będące powodem dumy i te, które chciałoby się wymazać z księgi historii. Trwa w ludzkiej świadomości i rozpala iskrę niepokoju. Historia toczy się dalej, ale czy Syn Człowieczy zastanie swoje sługi na czuwaniu i modlitwie, gdy świat zostanie przemieniony a On ostatecznie wkroczy w dzieje człowieka?² Może nie wszyscy będą czuwać, nie wszyscy będą wierzyć?

Spojrzenie na świat, niestety, nasuwa odpowiedź twierdzącą. Człowiek doświadcza kryzysu, podważającego filary łączące horyzont ziemski z perspektywą

¹ Łk 18,8.

² Por. Łk 12,37.

nadziemską. Wiara, nadzieja i miłość stają wobec zagrożenia redukcji ich wielu wymiarów do jednego, gdzie nie ma już miejsca dla Tego, który z miłości stał się człowiekiem, by człowieka podnieść ku sobie. Kryzys nie staje w dalszej lub bliższej perspektywie. On już jest rzeczywistością.

Jak ją zmienić? Takie pytanie stawia sobie wielu. Metoda prób i błędów jest jedyną możliwą w poszukiwaniu odpowiedzi. Jej ilustracją są wysiłki podejmowane przez wszystkich głoszących Słowo – Słowo samego Boga. Jednym z ważniejszych warunków oddziaływania Słowa jest pole jego zasięgu – im ono większe, tym większe prawdopodobieństwo wpływu na szerokie grono odbiorców. Pod tym względem na szczególną uwagę zasługują *Świętokrzyskie kazania radiowe*, głoszone w czasie mszy świętych radiowych, transmitowanych przez Program Pierwszy Polskiego Radia. Fenomen tych kazań skłania do głębszego zastanowienia, tym bardziej, że już od ponad dwudziestu pięciu lat trwa to niedzielne i świąteczne spotkanie z Bogiem obecnym w swoim słowie. Niezwykłość wydarzenia jest potwierdzona przez jego zasięg i siłę oddziaływania. Oczywiście nie zawsze skuteczność jest taka, jakiej można by oczekiwać, ale w tej sytuacji nie ludzkie zamiary są najistotniejsze. Nie tylko wyjątkowość *Świętokrzyskich kazań radiowych* kieruje na siebie uwagę, także brak większego zainteresowania od strony naukowej, choć ich wartość i miejsce, jakie zajmują we współczesnej polskiej rzeczywistości, są znaczące. Istnieje więc potrzeba uzupełnienia tego braku.

Spośród wszystkich włączających się w dzieło mszy świętych radiowych jednym z najbardziej charakterystycznych, najczęściej rozpoznawanych i kojarzonych ze *Świętokrzyskimi kazaniem radiowymi* jest – dawniej ksiądz pochodzący z okolic Łowicza, dziś biskup pomocniczy łowicki – Józef Zawitkowski. Odbiorcy kazań radiowych to w większości ludzie starsi, chorzy, którzy nie dokonują analiz homiletycznych, teologicznych, biblijnych, czy retorycznych. Oni chcą po prostu wzmocnić swoją wiarę, odnaleźć utraconą nadzieję, wciąż uczyć się miłości, choć na chwilę przenieść się myślami tam, gdzie będzie prawdziwe szczęście. Dlatego najzwyczajniej mówią, że bp. Zawitkowskiego lubią słuchać.

Pytanie Jezusa, brzmiące w ludzkim wnętrzu nutą niepokoju, skłania ku odniesieniu do kazań radiowych bp. Józefa Zawitkowskiego, tym bardziej że jego podejście do tematu wiary, choć w wielu elementach odpowiadające formie nauczania Jezusa Chrystusa, w stosunku do dorobku współczesnej praktyki kaznodziejskiej wnosi pewną nowość. Jest nią starcie między wiarą a niewiarą, jakie dokonuje się w człowieku. Ostateczne zwycięstwo stoi po stronie doświadczenia spotkania z Bogiem, które pozwala odnaleźć nadzieję i postępować w nauce miłości.

Świętokrzyskie kazania radiowe bp. Józefa Zawitkowskiego wygłoszone w latach 1980-2005 stanowią więc przedmiot podjętych badań. Inspiracją wyboru tematu jest cytowane już pytanie Jezusa a także doświadczenie rzeczywistości, które zdaje się wskazywać na kryzys wiary i szczególnie mocno podkreśla aktualność pytania: Czy człowiek jeszcze jest w stanie uwierzyć tak do końca? Z tym pytaniem wiążą się inne, takie jak: Co zrobić w takiej sytuacji? Jak pomóc człowiekowi uwierzyć, pogłębić wiarę? Jeśli środkiem ma być głoszenie słowa, to jakie obrać metody, by było ono skuteczne?

Wiara – to zagadnienia wyjątkowo wyeksponowane w twórczości kaznodziejskiej autora, dlatego zasługuje na szczególną uwagę. Oto następny argument wyjaśniający zainteresowanie tym tematem. Podejście prezentowane przez biskupa nabiera wymiaru ambiwalentnego: wiele jest wypowiedzi dowodzących braku wiary człowieka i wiele jest wypowiedzi zupełnie przeciwnych. Najważniejszy element jego postawy to niewiara, która swój wyraz znajduje w postępowaniu. Najsilniejszym

dowodem niewiary okazuje się zwątpienie. A może trzeba by było i tu dyskutować, aby pokazać, że raczej jego brak jeszcze głośniej przemawia „za”.

1. CZYM JEST NIEWIARA?

Ponieważ sama charakterystyka *Świątokrzyskich kazań radiowych* bp. Józefa Zawitkowskiego nie jest głównym przedmiotem naszych zainteresowań, należy przejść do problemu stojącego w centrum tematu badań. W tej kwestii poruszać się będziemy po linii wyznaczonej przez samego autora kazań. Otóż gdy uczynimy materiał obejmujący kazania radiowe z lat 1980-2005 przedmiotem głębszej refleksji, bez wątpienia dojdziemy do wniosku, że podstawowym problemem pojawiającym się w każdej wypowiedzi kaznodziejskiej autora jest wiara człowieka.

Nikt nie będzie miał wątpliwości, że tym, co słyszymy w kościołach na zgromadzeniach liturgicznych, są właśnie problemy związane z wiarą człowieka. Bo jeśli mówimy o modelu postępowania wypływającym z nakazów religii, to mówimy o elemencie wchodzącym w zakres wiary. Tak też ma się sprawa z wszelkim innym nauczaniem dotyczącym wiedzy i niewiedzy o Bogu. W ogóle tam, gdzie pojawia się jakakolwiek religia, tam mamy do czynienia z wiarą. Jednak pewne obserwacje rzeczywistości ludzkiej – zachowań człowieka, jego postępowania, stylu życia – nasuwają na myśl refleksję: Czy jeszcze możemy mówić o wierze, czy mamy do czynienia z fikcją przez wielu nazywaną wiarą? W tym kontekście fundamentalne staje się pytanie postawione przez Jezusa swoim uczniom: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?”³ Te słowa dziś stają się jeszcze bardziej aktualne niż dwa tysiące lat temu. Wspomniane już obserwacje otaczającej rzeczywistości, niestety, mogą sugerować odpowiedź negatywną. I taki pogląd nie jest odosobniony.

Lektura *Świątokrzyskich kazań radiowych* bp. Józefa Zawitkowskiego także skłania do zastanowienia nad tym problemem. Odnaleźć tam można wiele wypowiedzi, których wspólnym mianownikiem będzie twierdzenie: „Bo tak naprawdę to myśmy nigdy nie uwierzyli (...)”⁴. W przeważającej części kazań odnajdziemy teksty popierające to twierdzenie. Problem ludzkiej niewiary uczynimy przedmiotem naszych badań w rozdziale trzecim. Za schemat budowy tej części pracy posłuży nam fragment kazania *Panie, ocal w nas nadzieję!*, wygłoszonego 17 kwietnia 1988 roku w kościele Świętego Krzyża w Warszawie⁵, który zostanie uzupełniony o inne, często pojawiające się w tekstach twórcy zagadnienia.

Fundamentem wszelkich rozważań w teologii są teksty biblijne. Jeszcze bardziej uściślając, najcenniejsze dla nas są podstawy ewangeliczne – wskazania dane przez samego Jezusa Chrystusa. Jednak gdy prześledzimy nauczanie Mistrza z Nazaretu nie odnajdziemy w nim bezpośredniego określenia, czy definicji niewiary. Oczywiście wielokrotnie Jezus wskazuje na brak wiary Jemu współczesnych⁶, ale osąd ten wynika raczej z obserwacji zachowań i postępowania człowieka, na podstawie którego określić go można niewiernym, chwiejnym w swojej wierze bądź wątpiącym. Dlatego posłużymy się wyjaśnieniem, które podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Określenie, będące przedmiotem naszych zainteresowań, które tam odnajdziemy, jest silnie zakorzenione w przekazie ewangelicznym i Tradycji Kościoła: „Niewiara jest lekceważeniem prawdy objawionej lub dobrowolną odmową dania przyzwolenia na

³ Łk 18,8.

⁴ J. Zawitkowski, *Kochani moi! Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 1, Warszawa 1992, s. 197.

⁵ Zob. tamże, s. 197-201.

⁶ Zob. Mt 17,17; Mk 4,40; 6,6; 9,9; Łk 8,25; 9,41; J 7,5; 8,45-46; 16,9.

nią⁷. Wyraźnie widać, że w tej definicji akcent został położony na akt człowieka. Niewiara jest więc pewnym odniesieniem do realnie istniejącej rzeczywistości. Tą rzeczywistością jest prawda objawiona, która pochodzi od Boga. Wobec niej człowiek może zachować się dwojako: albo ją przyjąć oraz postępować zgodnie z nią, albo ją odrzucić. Takie odniesienie jest możliwe tylko i wyłącznie dzięki wolności, jaką człowiek dysponuje. Jego decyzja wobec prawdy objawionej nie jest niczym zdeterminowana. W kontekście niewiary skupimy się na sytuacji odrzucenia owej prawdy, na odmowie dania przyzwolenia na nią.

Niewiara jest pewnym brakiem, który jest możliwy w człowieku. Jest brakiem wiary, a więc, z punktu widzenia metafizyki, jest złem. Człowiek odznaczający się niewiarą staje się uboższy. Nie narusza to jego struktury ontycznej, ale staje się ważne, kiedy spoglądamy na osobę od strony jej przypadłości. Tym bardziej, że, jak już zauważyliśmy, niewiara wpływa na działanie człowieka.

Niewiara niekiedy może być utożsamiana z ateizmem. Wówczas, gdy sama niewiara wiązana jest ze zwykłą negacją Boga, to ateizm częściej kojarzy się z czynną wrogością wobec wiary⁸. Jan Paweł II, powołując się na *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, przestrzega przed koncepcją autonomii rzeczywistości ziemskich, szczególnie gdy zostaje odniesiona do człowieka i zaczyna nabierać charakteru ateistycznego⁹.

Co może zdecydować o niezaistnieniu wiary, bądź odejściu od niej? Przyczyny mogą być różne. Pierwszą, podstawową i obiektywną przyczyną niewiary może być po prostu niewiedza. Jeśli człowiek nie ma możliwości poznania wspomianej już prawdy objawionej, to rzecz jasna wiara w nim nie zaistnieje. W tym kontekście rozumiemy, jak ważny był misyjny nakaz Jezusa skierowany do apostołów¹⁰. Było to konieczne, aby o zbawieniu mogli usłyszeć wszyscy ludzie. Wiara więc jawi się jako warunek zbawienia. Z kolei słowa zaczerpnięte z *Księgi Mądrości* osłabiają nieco wskazaną przez nas pierwszą przyczynę niewiary: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę”¹¹. Zatem człowiek szczerze poszukujący jest w stanie o własnych siłach poznawczych dojść do prawdy o Stwórcy-Bogu przez zachwyt nad stworzeniem. Owa prawda jest w stworzeniu obecna. Oczywiście nie można tu na równi stawiać wiary w Boga-Stwórcę z wiarą chrześcijańską w Boga Trójjedynego. W tym wypadku poruszamy się na płaszczyźnie wiary, czy też niewiary w ogóle, nie wchodzimy w szczegóły dotyczące tego, jaki jest Bóg, jakie są moralne wskazania wpływające z wiary.

Obok przyczyny obiektywnej istnieją przyczyny subiektywne, zależne od podmiotu wiary – człowieka. W tej sytuacji spotykamy się z człowiekiem, który osiągnął wystarczający poziom poznania prawdy, jednak nie chce wzbudzić aktu wiary świadomie. W konsekwencji odpowiedzialność za stan niewiary ponosi sam człowiek, zaś takie postępowanie spotkać się powinno z negatywną oceną moralną¹². Nie ulega więc wątpliwości, że za stan niewiary odpowiada on sam i ponosi tego konsekwencje. Zastanawiając się, dlaczego tak się dzieje, spróbujmy dokonać podziału na płytkie i głębokie podłoże niewiary. Otóż w pierwszym wypadku, gdy podłoże niewiary jest płytkie, w gruncie rzeczy nie mamy do czynienia z zupełnym brakiem wiary. Wówczas

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2089.

⁸ Por. C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 123.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 39, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 749.

¹⁰ Zob. Mt 28,19; Mk 16,15-16; Łk 24 47.

¹¹ Mdr 13,5.

¹² Por. W. Polak, *Życie w Chrystusie*, Gniezno 1997, s. 55.

w człowieku jest obecna świadomość istnienia rzeczywistości transcendentnej, jednak z tej świadomości nic nie wynika, nie niesie ona za sobą żadnych konsekwencji w życiu i postępowaniu człowieka – jest niejako wyłącznie potencjalna. Może być też tak, że człowiek, wcześniej wyraźnie deklarujący się jako osoba wierząca, odchodzi od swoich deklaracji, bo sposób postępowania staje w sprzeczności z wymogami, jakie przed nim stawia etos moralny wynikający z wyznawanej wiary. Wytwarza się w ten sposób pewien rozdźwięk między wiarą a zewnętrznymi jej przejawami. W gruncie rzeczy zewnętrzne przejawy życia zaczynają przeczyć wierze. Temu zjawisku sprzyja propagowana kultura, powszechnie przyjmowane postawy, takie jak: agnostycyzm i ateizm praktyczny¹³. Zdarza się, że stan ów bywa przejściowy i nietrwały, ale w niektórych przypadkach może doprowadzić do rzeczywistej utraty wiary. Można tutaj w zasadzie mówić raczej o kryzysie wiary¹⁴.

W sytuacji pogłębiania się kryzysu wiary, dochodzi czasem do jej całkowitej utraty. Choć takie sytuacje zdarzają się rzadko, to jednak można je zaobserwować. U podłoża stoją bardzo trudne doświadczenia, z którymi człowiek w swoim życiu musi się zmagać. Może to być doświadczenie cierpienia, zła, okrucieństwa – szczególnie gdy dotyczą go one bezpośrednio¹⁵. Kiedy człowiek przestaje odnajdywać odpowiedzi na pytania o sens cierpienia, o przyczynę zła, może zupełnie utracić świadomość istnienia rzeczywistości transcendentnej, czy też ją zakwestionować. „Człowiek tak został stworzony, że może się bez Boga obejść”¹⁶, dlatego niebezpieczeństwo niewiary staje się realnym zagrożeniem. W takiej sytuacji bardzo trudno jest powrócić człowiekowi do sytuacji sprzed kryzysu. Niejednokrotnie niemożliwym staje się uwierzyć na nowo.

Zaślepiiony pychą człowiek nie chce swojego sposobu myślenia, rozumowania i patrzenia na świat podporządkować zasadom wiary. Wówczas je odrzuca. Wcale to nie oznacza, że wiara obiektywnie sprzeciwia się rozumowi, wręcz przeciwnie – nie ma między nimi powodu do jakiegokolwiek rywalizacji. Wydaje się, że dziś bardziej niż kiedykolwiek widoczna jest potrzeba zbliżenia i wzajemnego wsparcia wiary i rozumu.

Zastanawiając się nad fenomenem niewiary, obok określenia jej istoty, krótkiej próby odnalezienia jej przyczyn, należy jeszcze nieco odwołać się do konsekwencji w życiu człowieka, jakie za sobą niesie. Mogą być one niewidoczne, bądź widoczne w postępowaniu człowieka. Jeśli człowiek, mimo utraty wiary, nie zmienia swojego postępowania, wówczas możemy powiedzieć, że uległo zmianie uzasadnienie jego czynów. Nie będzie on wtedy argumentował swojego postępowania nakazem wynikającym z normy, na jaką wskazuje odniesienie do głębszej prawdy objawionej. Uzasadnieniem postępowania stanie się zbiór pewnych zasad oderwanych od rzeczywistości transcendentnej, która przecież dla człowieka niewierzącego nie tylko nie ma znaczenia, ale w ogóle nie istnieje. Natomiast w sferze zewnętrznej niewiara będzie się objawiała brakiem życia religijnego. Postępowanie i życie człowieka nie będzie miało odniesienia do rzeczywistości, która go przekracza, może być sprzeczne z nakazami płynącymi z norm znajdujących swoje uzasadnienie w religii. Na gruncie chrześcijaństwa utrata wiary może stać się przyczyną rozpacz – grzechu przeciw nadziei. Zanim to nastąpi, poważnie zostaje zachwiana hierarchia wartości. Ponieważ nadzieja chrześcijańska odnosi się przede wszystkim do rzeczy ostatecznych, to w sytuacji jej utraty możliwe jest zagubienie głębszego sensu działania, postępowania i w ogóle życia.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Rzym 2003, 47.

¹⁴ Por. D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 1999, s. 25.

¹⁵ Por. tamże, s. 28.

¹⁶ Tamże, s. 31.

Obserwacja i zastanowienie nad stanem człowieka i otaczającej go rzeczywistości wskazują na coraz dotkliwsze oznaki zachwiania wiary a także zmagania człowieka z niewiarą. Niepokój, kryzys sensu i nadziei, bardziej niż dawniej dające się odczuć, skłaniają do zastanowienia w tej kwestii, do postawienia i uświadomienia problemu człowiekowi żyjącemu w coraz większym pędzie świata. Jednak skierowane do człowieka pytanie o wiarę, zachęta do przemyślenia problemu, mogą wywołać w człowieku nie destrukcyjny, lecz twórczy niepokój.

2. JESTEŚMY LUDŹMI NIEWIERZĄCYMI

Punktem wyjścia, momentem dającym początek rozważaniom i zastanawianiu się nad rzeczywistością, jest stan wątpliwości, niepokoju, czy po prostu ciekawość. Tak dzieje się nie tylko w życiu codziennym, ale ta „iskra” niepokoju i ciekawości rozpala, inicjuje naukę w szerokim tego słowa znaczeniu. Dzięki temu możliwe jest nieustanne poznawanie i wnikanie w strukturę świata, a co za tym idzie – rozwijanie nauki i kultury. Te twierdzenia odnoszą się do wszelkich przejawów działalności człowieka.

Pozostając na płaszczyźnie naszych dociekań, wspomniane twierdzenia dotyczą również twórczości kaznodziejskiej i literackiej bp. Józefa Zawitkowskiego. Lektura *Świątokrzyskich kazań radiowych* potwierdza nasze uwagi. To właśnie obserwacja otaczającego świata i pewien niepokój powstający w jej wyniku stają się punktem wyjściowym dla dalszych rozważań i wniosków. Bardzo jasno obrazują to słowa wygłoszone 6 września 1992 roku w bazylice Świętego Krzyża w Warszawie:

„Wyschły górskie potoki wiary,
obniżyły się źródła wód nadziei.
Dymy przysłoniły nam niebo,
z mętnej po drodze piłem rzeki.
W pustynnej biedzie widziałem nowe fata.
A tłumy biegły ze Wschodu na Zachód
nie wierząc, że to przywidzenia.
Oczy mieli czerwone,
w sercach stukała niewiara,
ręce mieli chciwością zaciśnięte,
mówili słowa złowrogie,
podeptali moje sztandary”¹⁷.

Wyraźnie widać, że w tym tekście autor posłużył się obrazem metaforycznym. Nie będziemy wnikać głęboko w każdy jego element, ale, ujmując go całościowo, można wysnuć jasny wniosek. Obraz ten nie jest wcale oderwany od rzeczywistości. Tekst jest zabarwiony emocjonalnie i pojawiają się w nim wnioski dotyczące stanu rzeczywistości. Dalsza część tekstu silnie nawiązuje do postaci proroka Eliasza i zapowiedzi końca kłęski suszy¹⁸. Tutaj odnajdujemy wyraźne wskazanie kryzysu dającego się zauważyć w okresie, w którym to kazanie zostało wygłoszone. Brak nadziei, kryzys wiary czy nawet brak wiary człowieka, to podstawowe tematy przywołanego fragmentu kazania.

Obok takiego podejścia do problemów świata i człowieka możemy wskazać inne sposoby ujmowania tych zagadnień. Często kaznodzieja, używając czasowników

¹⁷ J. Zawitkowski, *Kochani moi! Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 2, Warszawa 1998, s. 103.

¹⁸ Zob. 1 Krl 18,41-46.

w pierwszej osobie, staje się niejako jednym spośród słuchaczy¹⁹. Jest taki, jak oni, ma takie same wątpliwości, problemy, zmagają się z takimi samymi trudnościami. W ten sposób powstaje obraz współczesnego odbiorcy. Wyraźnie wówczas zostają wskazane postawy i sposoby postępowania, na które nie można się zgodzić i których nie można brać za wzór do naśladowania. Właśnie z tych obserwacji, z tego „wczucia się” w rzeczywistość, w sytuację adresata – odbiorcy kazań – rodzi się silna potrzeba zastanowienia się nad sobą, nad swoim postępowaniem i życiem. Pierwsze zawsze jest pytanie, które powstaje po zetknięciu się z rzeczywistością często niezrozumiałą. Zostaje ono na powrót skierowane do człowieka, by go poruszyć, wytrącić ze stanu spokoju, który w gruncie rzeczy jest pozorny:

„Co to znaczy być człowiekiem?
Czy ja jestem człowiekiem?
Co to znaczy być wolnym?
Czy ja jestem wolny?
Co to znaczy wierzyć Bogu?
Czy ja uwierzyłem Bogu?
Co to jest tolerancja?
Co to jest patriotyzm?
Tak często mówimy te słowa nie rozumiejąc ich”²⁰.

Oto podstawowe pytania często kierowane do odbiorcy. Poddając analizie wszystkie teksty *Świątokrzyskich kazań radiowych* bp. Józefa Zawitkowskiego, dochodzimy do wniosku, że podstawowym, najczęściej pojawiającym się pytaniem jest pytanie o wiarę²¹. Czemu tak się dzieje? Przecież nikt nie ma wątpliwości, że kazania są kierowane do katolików biorących udział w liturgii mszy świętej. Otóż wspomniane już doświadczenia i obserwacje rzeczywistości wskazują, że w społeczeństwie polskim – bo kazania radiowe bp. Józefa Zawitkowskiego należy silnie wiązać polską rzeczywistością – zauważalny jest narastający kryzys hierarchii wartości, a także stojącej u jej podstawy wiary. Niekiedy pytanie o samą wiarę jako taką, przeradza się w poszukiwanie i pytanie o ludzi wiary:

„Gdzie jesteście, ludzie, ukształtowani
darami Ducha Świętego?
Gdzie jesteś Czcigodna Inteligencjo?
Dlaczego milczycie oświeceni?”²²

W kontekście pytania o wiarę kierowanego do człowieka, słowa wskazujące na poszukiwanie ludzi wiary same nasuwają na owo pytanie odpowiedź. Jest ona zaskakująca. Bez głębszych wywodów interpretacyjnych jesteśmy w stanie ją odnaleźć.

„Bo tak naprawdę to myśmy nigdy nie uwierzyli”²³.
Bośmy chorzy na tolerancję,
co jest bez wiary (...)”²⁴.

¹⁹ Zob. J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 44, 53, 99; Tenże, *Kochani moi! Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 3, Warszawa 2001, s. 67; Tenże, *Nie wyrządzajcie szkody ziemi, ani ludziom*, w: *Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 15, red. M. Białkowski, Kraków-Warszawa 2003, s. 272.

²⁰ J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 52-53.

²¹ Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 83; Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 31, 62-68, 168; Tenże, *Komu ja wierzę?*, w: *Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 14, red. M. Kozłowski, Kraków 2002, s. 256-257.

²² Tenże, *Mówcie tak – tak, nie – nie bez światłocienia*, w: *Świątokrzyskie kazania radiowe*, red. M. Białkowski, t. 16, Kraków-Warszawa 2004, s. 184.

²³ Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 197.

²⁴ Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 319.

Niewiara dzisiejszego człowieka, na którą wskazuje autor, skłania do zastanowienia nad obrazem człowieka, jaki można odnaleźć w jego wypowiedziach kaznodziejskich. Na podstawie wybranych tekstów łatwo dokonać charakterystyki człowieka – adresata kazań. Bogactwo wypowiedzi pozostających w temacie jest tak olbrzymie, że bardziej właściwym byłoby przywołanie owej charakterystyki a nie jej tworzenie. Niewiara jest podstawowym elementem wchodzącym w skład charakterystyki współczesnego człowieka. Wywiera ona wpływ na jego osobowość i przejawy jej wyrażania, dając o niej nader czytelne świadectwo. Nie tylko ta najważniejsza spośród cech osobowości może zdominować i wpływać na pozostałe. Na sposób bycia, działania, postępowania człowieka w tym świecie decydujący wpływ ma charakter czasów, epoki, w jakiej przyszło mu żyć – można tu mówić o kontekście społecznym i kulturowym. Człowiek jest więc „dzieckiem” epoki – odnosząc to twierdzenie do naszych czasów: wieku dwudziestego, przełomu tysiącleci i wieku dwudziestego pierwszego. Jest zatem taki, jaki jest okres, w którym żyje – nijaki – dziecko „wieku nijakiego”²⁵, „rozmyty” w swoim życiu i postępowaniu. Nie potrafi się zdobyć na jasne i zdecydowane decyzje, jego mowa przestaje być prosta: „tak, tak; nie, nie”²⁶. Reprezentuje również sposób myślenia narzucony przez innych, który nie nadaje piękna życiu, lecz podkreśla jego ból. Nie potrafi się uwolnić spod wpływu otoczenia, jest uległy panującej modzie nawet w sferze bycia i myślenia²⁷. Jest to człowiek wychowany na lekturze Sartre’a, Marksa i Camusa, którzy ogłosili światu, że Bóg umarł, a to, co dotychczas było wiarą, określali narkotykiem skutecznie odbierającym rozum człowiekowi²⁸.

Ponadto niewiara może być przyczyną smutku i tchórzostwa. Ten temat został pogłębiony w kazaniu wygłoszonym 8 kwietnia 1985 roku zatytułowanym *Cóż to za rozmowy prowadzicie między sobą i jesteście smutni?*²⁹ Jak refren powtarzają się w nim słowa, które stanowią jednocześnie tytuł. Są zaczerpnięte z Ewangelii według świętego Łukasza, z perykopy o spotkaniu ze zmartwychwstałym Jezusem uczniów idących do Emaus³⁰. Cechy charakteryzujące uczniów zostały przeniesione na człowieka będącego adresatem wypowiedzi kaznodziejskiej. W interesującym nas końcowym fragmencie kazania podmiot mówiący staje się jednocześnie adresatem. Ten cel osiągnięty jest przez użycie czasowników w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego. Zanim jednak osoba mówiąca przechodzi do tej formy, w tekście pojawiają się pytania skierowane do adresata:

„Możesz nakłamał, możesz oczernił, możesz głupstw napłótl? (...)
Możesz zdradził, możesz jak sztubak doniósł i naskarzył,
możesz tajemnicy nie dotrzymał? (...)
Możesz krzywoprzysięgał, możesz językiem zabił, możesz stchórzył?”³¹

Postawione pytania pozostają bez odpowiedzi. Co zatem będzie świadczyło o tchórzostwie człowieka, do którego zostały skierowane? Otóż adresat nie potrafi udzielić odpowiedzi na postawione mu pytania – nawet sam przed sobą – ponieważ brakuje mu odwagi. Mało tego, nie potrafi zadać samemu sobie takich pytań, bo wprowadzają one w życie niepokój, są niewygodne, skłaniają do zastanowienia nad swoim życiem, postępowaniem. Właśnie w tej perspektywie można wysnuć wniosek, że

²⁵ Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 99.

²⁶ Mt 5,37.

²⁷ Por. J. Zawitkowski, *Nic się nie stało, tylko Bóg się narodził*, w: *Świątokrzyskie kazania radiowe*, red. M. Białkowski, t. 17, Kraków-Warszawa 2005, s. 37.

²⁸ Por. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 99.

²⁹ Zob. tamże, s. 117-121.

³⁰ Por. Łk 24,17.

³¹ J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 120.

odbiorca tekstu – człowiek współczesny – nie może poszczycić się odwagą, jest nie tylko lękliwy, ale jest po prostu tchórzem. Podmiot mówiący zachęca więc, by słowa utworu Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego uczynić słowami swojej modlitwy, swojego „targowania się z Bogiem”³². Wymowa tego utworu doskonale wpisuje się w charakterystykę współczesnego człowieka, której dokonuje bp Józef Zawitkowski. Gałczyński także rysuje obraz człowieka, który wcale nie jest wielki poprzez swoje dokonania, a wręcz przeciwnie – mały, z wygodną posadą w zakłamanym świecie, bojący się o jej utratę – zwykły tchórz, który nie potrafi, a właściwie nie chce przeciwstawić się złu, bo to wymaga wysiłku i może zagrozić „spokojnej” egzystencji. Taki jest właśnie współczesny człowiek – adresat kazań radiowych.

I chociaż są pewne przesłanki, że ktoś taki ma jeszcze wiarę, to należy postawić pytanie o stan jego wiary. A może postawa tchórzostwa, wygodnictwa, świadczy wręcz o niewierze? Może wszelkie odniesienia do Boga, czy nawet modlitwa są tylko wyrazem przyzwyczajenia, kontynuacji pewnych wyuczonych form zachowań typowych dla otoczenia? Pytanie o autentyczność wiary staje w centrum naszych rozważań. Idziemy wszakże w kierunku wyznaczonym przez autora w kazaniach radiowych. Odpowiedź na owo fundamentalne pytanie jest jednoznaczna:

„Tak zawsze się wierzyło.

Tak zawsze było, proszę księdza”³³.

Po raz kolejny podmiot mówiący staje po stronie odbiorców, staje się jednym z nich. W tej sytuacji widać, że wyrażone zostało przekonanie nie tylko pojedynczego człowieka, ale całej społeczności katolików. Człowiek nie może powiedzieć, że wierzy, bo nie jest to rzeczywistość zakorzeniona w jego wnętrzu, oddziałująca na całe życie, postępowanie, hierarchię wartości, lecz jedynie zbiór zewnętrznych praktyk religijnych³⁴, rytuałów dodających uroku przeżywanym świętom, nie mających jednak wpływu na podejmowane każdego dnia wybory, decyzje. „Życie jest życiem”³⁵ i toczy się swoim własnym, zupełnie niezależnym torem. Nie ma ono wymiaru głębszego, brakuje w nim prawdy, jest wręcz kompromisem, umiejętną dyplomacją ze złem, nieprawdą i cwaniactwem³⁶. Jaskrawo przedstawia tę sytuację autor w odniesieniu do świąt Bożego Narodzenia, w kazaniu *Oni na innego czekają*³⁷, wygłoszonym 13 grudnia 1992 roku w bazylice Świętego Krzyża w Warszawie.

Jak widać, niewiara nie tylko osłabia człowieka zewnętrznie ale i wewnętrznie, odbiera odwagę, powoduje smutek i frustrację, odbiera mądrość i zapał czynienia dobra, przemieniania świata. Nasza rzeczywistość miałaby zupełnie inny kształt, gdyby tylko człowiek naprawdę uwierzył. Często bp Zawitkowski kreuje „nową rzeczywistość”. Odwołując się do wyobrazeniowych zdolności człowieka pokazuje, jaki byłby świat, gdyby wiara stała się realną rzeczywistością.

„Głupi i leniwego serca!

Jest wśród was ktoś mądry?

Niech przyjdzie – mówi Pan – dam mu świat we władanie.

Jest ktoś wśród was, co ma wiarę?

Niech przyjdzie, a będzie góry przenosił,

nowymi językami będzie mówił,

będzie stąpać po żmijach i skorpionach,

³² Por. tamże.

³³ Tamże, s. 197.

³⁴ Zob.: *Tenże, Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 279.

³⁵ *Tenże, Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 197.

³⁶ *Tenże, Któż jak Bóg, w: Świętokrzyskie...*, t. 16, dz. cyt., s. 271.

³⁷ Zob.: *Tenże, Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 110-116.

szkodzić mu nie będą.
 Na chorych będzie kładł ręce i będą uzdrowieni,
 i złe duchy będą mu posłuszne”³⁸.

Te słowa demaskują stan człowieka. Skoro taka rzeczywistość okazuje się utopią, światem zupełnie odległym, nierzeczywistym, nierealnym, to pytanie o wiarę i słowa, które po nim następują, dają wyraźnie do zrozumienia, jak trudno dziś mówić o człowieku wiary. Osoba posiadająca olbrzymią siłę wewnętrzną, objawiającą się cudownym działaniem, staje się bardzo odległym ideałem, można śmiało powiedzieć, że nie do osiągnięcia. Zło obecne w świecie wyraźnie wskazuje na słabość człowieka. Jego zmagania ze skutkami grzechu pierworodnego nie przynoszą więc oczekiwanych skutków.

Kolejną cechą charakterystyczną człowieka końca, przełomu i początku wieku – oczywiście silnie związaną ze stanem niewiary – jest odrzucenie głównych prawd, które niesie ze sobą chrześcijaństwo. W pierwszej kolejności pod znakiem zapytania zostaje postawiona wiara we Wcielenie Syna Bożego.

„Bo my chyba dalej nie wierzymy,
 że Bóg zamieszkał pośród nas”³⁹.

Ten tekst zdradza nie tylko odrzucenie prawdy o Bogu, który stał się człowiekiem, ale otwiera przed nami jeszcze szerszą perspektywę. Otóż Wcielenie Syna Bożego nie było wydarzeniem wyłącznie historycznym, mającym swój początek i koniec. Od momentu, kiedy Bóg stał się człowiekiem, jest realnie obecny pośród ludzi na ziemi⁴⁰. Pełne więc rozumienie tekstu nakazuje odczytywać w nim nie tylko odrzucenie prawdy o Wcieleniu, ale także obecności Boga na ziemi tu i teraz. Nie jest to jedyny tekst, gdzie znajdujemy takie ujęcie problemu⁴¹ i nie tylko w odniesieniu do prawdy o Wcieleniu i Bożej obecności. Niewiara współczesnego człowieka dotyka także wydarzenia Zmartwychwstania Jezusa⁴². Taki stan rzeczy nie znajduje odzwierciedlenia tylko i wyłącznie w zakresie przyjmowanych przez człowieka prawd. Pociąga za sobą konsekwencje we wszelkich przejawach działalności człowieka: postępowaniu, mowie.

„Gdy widzę – co czynicie,
 gdy słyszę – co mówicie,
 nie mogę uwierzyć,
 że jesteście ochrzczeni”⁴³.

Autor nie występuje jedynie jako oskarżyciel, nie wskazuje tylko błędów i słabości człowieka, ale stara się zrozumieć człowieka w jego niewierze i zwątpieniu. Chcąc być obiektywnym przyznaje, że trudno jest być „człowiekiem Zmartwychwstania”⁴⁴, to znaczy przyjmować tę prawdę. Trudność leży także w życiu zgodnym z prawdą o Zmartwychwstaniu. Dzieje się tak dlatego, że „czasy są trudne”⁴⁵, sprzyjające życiu bez wiary.

Wśród przywołanych sytuacji nieprawidłowych w myśleniu chrześcijanina, mogących objawiać się nie tylko odrzuceniem prawd doktrynalnych, takich jak: Wcielenie, Zmartwychwstanie, istnieje groźba podważenia rzeczywistości działania

³⁸ Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 253.

³⁹ Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 44.

⁴⁰ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1373; 2691.

⁴¹ Zob. J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 59-60; Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 84.

⁴² Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 197.

⁴³ Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 84.

⁴⁴ Por. Tenże, *Mówcie tak – tak...*, dz. cyt., s. 180.

⁴⁵ Tamże, s. 249.

Boga w świecie. Człowiek chce zamknąć się na głos Bożej Opatrzności i tak Bogu odpowiadać, a właściwie uciekać od odpowiedzi na Miłość.

„Jestem człowiekiem wierzącym – tak mówią ludzie.
Niech sobie będzie Bóg,
nie mam nic przeciwko Niemu,
ale gdyby coś ode mnie chciał,
nawet gdyby mnie zapraszał na przyjęcie,
powiem Mu – nie, nie mogę.
Przecież jestem wolny.
Nie ograniczaj mojej wolności”⁴⁶.

Jak powyższe słowa umiejscowić w rzeczywistości? Otóż zauważalne jest zjawisko zdecydowanego negowania i podważania zasadności przykazań, pouczeń moralnych, norm postępowania znajdujących swe korzenie w Objawieniu. Człowiek coraz częściej postrzega je jako krępujące i ograniczające jego wolność. Owszem, jest on istotą wolną, ale nieustannie narażoną na liczne zagrożenia, które mogą być wynikiem błędnych wyborów. W tym kontekście wskazania i normy moralne już nie są postrzegane jako pomoc i próba ochrony człowieka przed postępowaniem godzącym we własne dobro. Raczej widziane są one jako zamach Boga na ludzką wolność.

Z taką postawą mamy do czynienia od pewnego momentu życia. Rozwój człowieka zakłada dynamikę jego osobowości, dlatego zaburzenie relacji Bóg – człowiek, najczęściej pojawia się w konkretnym okresie ludzkiego życia. Może być wynikiem jakiegoś wydarzenia bądź narastającego buntu wewnętrznego, lub zwykłego lenistwa. Konsekwencje wówczas okazują się poważnym kryzysem. Biskup Zawitkowski pokazuje, że wiarę wówczas można stracić. Taki człowiek odchodzi do sekt i innych grup, by wypełnić w ten sposób powstałą pustkę. Swoje postępowanie uzasadnia odkryciem „prawdy”, która dotychczas rzekomo pozostawała przed nim zakryta. W gruncie rzeczy jest to nie dojście do prawdy, lecz wynik lenistwa, wynik zaniechania podjęcia trudu poznawania i pogłębiania rzeczywistej „Prawdy”. Taka też jest jedna ze współczesnych dróg do niewiary. A przecież łaska wiary zobowiązuje człowieka do jej nieustannego przyjmowania, pogłębiania, do umacniania w wierze innych⁴⁷. Między innymi w ten właśnie sposób objawia się miłość do drugiej osoby.

Wiara i miłość są ściśle ze sobą powiązane. Troska o wiarę drugiego człowieka oznacza pragnienie dobra drugiej osoby. Realizacja owego pragnienia jest możliwa wyłącznie na drodze daru z samego siebie. Dzięki wolności w obdarowywaniu człowiek staje się naprawdę sobą⁴⁸. Zdolność daru z siebie wyróżnia go pośród stworzenia. U podstaw tej zdolności leży godność osoby ludzkiej, która płynie z tego, że człowiek „nosi w sobie obraz Boga”⁴⁹. Taką jawi się osoba ludzka w swej pełni. W tym też kierunku idzie w swych rozważaniach bp Józef Zawitkowski:

„Człowieku uczony, a czy wierzysz w Boga
i miłujesz człowieka?
Nie.
To nie jesteś cały człowiek”⁵⁰.

W kontekście braku wiary, braku miłości do drugiej osoby, człowiek staje się niepełny, brakuje w nim ważnego elementu, nie jest w pełni sobą. Czy i w ten sposób

⁴⁶ Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 144.

⁴⁷ Por. Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 187.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, 41, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 675-677.

⁴⁹ Tamże, 22.

⁵⁰ J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 204.

można scharakteryzować współczesnego człowieka? Autor wyraźnie na to wskazuje. Ale niewierzącego charakteryzuje coś jeszcze. W niektórych sytuacjach mamy do czynienia z postawą odrzucenia prezentowaną przez człowieka niewierzącego. Odrzucenie skierowane jest nie tylko wobec innych, szczególnie tych, którzy świadczą o Bogu, ale także wobec samego Boga i Bożego słowa⁵¹. Ci, którzy w świecie są czytelnym znakiem wiary, dla niewierzących są po prostu naiwni, bo treści wiary są utopią, rzeczywistością „nie z tego świata”⁵².

Wobec wszystkiego, co dotychczas zostało powiedziane, odnajdujemy wyraźne podobieństwo między człowiekiem żyjącym dziś a ludźmi, którzy żyli dwa tysiące lat temu i nie przyjęli z wiarą prawdy, że Jezus Chrystus jest oczekiwanym Mesjaszem, Synem Bożym, lub przyjęli tę prawdę, ale nie bez trudności i oporu. Mamy więc w sobie coś z Heroda, który oczekiwał, że w końcu zobaczy jakiś cud dokonany przez Jezusa⁵³, coś z Piłata, zmagającego się ze sobą i swoim sumieniem, chwiejnego i umywającego ręce od winy. Jesteśmy podobni do Kajfasza, który przecież z bliska oglądał oblicze Jezusa, a mimo to nie uwierzył⁵⁴. Jesteśmy trochę jak żołnierze spod grobu, którzy, choć spali, to jednak widzieli, jak uczniowie wykradli ciało Jezusa⁵⁵. Mamy też w sobie coś z Tomasza, apostoła – niedowiarka, który chciał włożyć swoje palce w przebite ręce i rękę w przebity bok Jezusa⁵⁶, a nawet coś z Judasza, który swojego Mistrza zdradził za trzydzieści srebrników⁵⁷. Taki jest obraz współczesnego człowieka ukazany w *Świątokrzyskich kazaniach radiowych* bp. Józefa Zawitkowskiego. Bardzo negatywny to obraz, nie napawający optymizmem, podważający wiarę w człowieka, który stał się obłudny, fałszywy, przewrotny⁵⁸. Nie można na nim polegać, bo nie dotrzymuje słowa, jak czytamy w Psalmie 16 – jest kłamcą. Życie człowieka bez wiary, choćby miało jej zewnętrzne pozory prowadzi do śmierci. Tutaj autor w swej ocenie jest jednoznaczny i odważny:

„Zjadacie poświęcone jajka, woły, baranki,
a nigdy w Wielkanoc, przez łzy,
nie zobaczyliście Chrystusa.
Ciągłe frymarczycie srebrnikami
i nie palą was w ręce?
I nie gryzą was sumienia?
Takie życie nie ma sensu, trzeba szukać gałęzi.
Judaszu! Dlaczegoś ty nie uwierzył?”⁵⁹

3. ŚWIADECTWO NIEWIARY W LUDZKIM DZIAŁANIU

Święty Jakub apostoł w swoim liście tak pisze: „Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie”⁶⁰. Podkreśla on, że w życiu człowieka wierzącego elementem fundamentalnym jest postępowanie wypływające

⁵¹ Zob. tamże, s. 288.

⁵² Por. tamże, s. 299-300.

⁵³ Por. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 213.

⁵⁴ Por. Tenże, *Panie, niedobrze nam tu być*, w: *Świątokrzyskie...*, t. 15, dz. cyt., s. 72.

⁵⁵ Por. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 180.

⁵⁶ Por. tamże, s. 38-42, 98, 197; Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 150; Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 241, 263, 278, 281; Tenże, *Panie, niedobrze...*, dz. cyt., s. 73-74; Tenże, *Mówcie tak – tak...*, dz. cyt., s. 178.

⁵⁷ Por. Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 152.

⁵⁸ Por. Tenże, *Komu ja...*, dz. cyt., s. 263.

⁵⁹ Tenże, *Kochani...*, t.2, dz. cyt., s. 152.

⁶⁰ Jk 2,17.

z wiary. Gdy uczynki nie są zgodne z wymaganiami wiary, staje się ona statyczną rzeczywistością w człowieku – nie ma wpływu na jego życie. Na to mocno zwraca uwagę bp Józef Zawitkowski w kazaniu *Pobożnie czy inaczej*, wygłoszonym 22 września 1991 roku w bazylice Świętego Krzyża⁶¹:

„Chciej zrozumieć nierozumny człowieka,
że wiara bez uczynków jest martwa”⁶².

Te słowa dwukrotnie pojawiają się w wypowiedzi. Jeśli więc postępowanie przeczy wymaganiom wiary, uprawnione staje się twierdzenie, że taki człowiek po prostu nie wierzy. Trzeba zatem działać i postępować zgodnie z wiarą, nie wystarczy tylko mówić, że się wierzy⁶³. Stąd, według autora, bierze się często powtarzany pogląd:

„Jestem wierzący, ale niepraktykujący”⁶⁴.

Tak mówią ci, którzy chcą wytłumaczyć brak praktyk religijnych w swoim życiu. Przez to stwierdzenie podkreślają, że przecież są osobami wierzącymi w Boga, tylko nie demonstrują swej wiary w sposób powszechnie przyjęty, czy też nie identyfikują się z Kościołem. Autor wykazuje nieprawdziwość przywołanego poglądu, nazywa go wręcz kłamstwem, bowiem to nie praktyki religijne na pierwszym miejscu są wyznacznikiem wiary, ale życie i postępowanie człowieka. W tym kontekście poprzez czyny i działanie wielu przeczy swoim słownym deklaracjom wiary. Warto odwołać się do fragmentów kazania *Któż jak Bóg* z 28 września 2003 roku⁶⁵:

„Czynię sobie wyrzut,
że ja tylko mówię:
"Odpuść mi moje winy
jak ja odpuszczam" (por. Mt 6, 12).
O, nie daj, Boże,
abyś mnie wysłuchał,
bo by mnie spalił
ogień z nieba (...)
Przecież my tylko mówimy:
"Bądź wola Twoja", (Mt 6, 10)
a czynimy i tak
po swojemu”⁶⁶.

Bardzo jasno i wyraźnie został wyakcentowany ten problem w kontekście *Modlitwy Pańskiej*. Odnajdujemy tu odniesienie już nie tylko do osób, które zwykły posługiwać się sloganem: „Jestem wierzący, ale niepraktykujący”. Tym razem słowa są skierowane do wierzących, tych, którzy praktykują, którzy często się modlą, jak uczył Jezus Chrystus⁶⁷. Biskup Józef Zawitkowski wskazuje, jak często słowa są dalekie od postępowania. Taka sytuacja budzi tym większy sprzeciw, gdyż dotyczy samych podstaw wiary. Jak więc można zwracać się do Boga z prośbą o odpuszczenie grzechów, odrzucając w praktyce postawę przebaczenia w stosunku do innych. Jak można w kontekście swojego grzesznego postępowania i zamknięcia na Bożą wolę, prosić, by na ziemi się ona realizowała. Czy to nie „wygląda na kuszenie Pana Boga?”⁶⁸ Nie można bezrefleksyjnie powtarzać słów modlitwy Jezusa, ponieważ są skierowane do samego Boga. Nie należy stąd wysnuwać wniosku, że biskup sugeruje zaniechanie

⁶¹ Zob. J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 72-78.

⁶² Tamże, s. 73.

⁶³ Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 249.

⁶⁴ Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 187.

⁶⁵ Zob. Tenże, *Któż jak...*, dz. cyt., s. 269-281.

⁶⁶ Tamże, s. 271.

⁶⁷ Zob. Mt 6,7-13; Łk 11,1-4.

⁶⁸ J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 118.

takiej modlitwy. Wręcz przeciwnie, domaga się zmiany postępowania, aby czyny współgrały z wypowiedzianymi słowami.

Życie zgodne z wymaganiami, jakie stawia przed człowiekiem wiara, to poważne wyzwanie. Domaga się ono szczególnego zastanowienia i realizacji. Kilkakrotnie bp Zawitkowski zwraca na to uwagę w kontekście braku jedności pośród chrześcijan, która może być zgorszeniem dla świata. Rzeczywistość pokazuje, że chrześcijanie nie potrafią tak żyć, jak tego pragnął i pragnie sam Jezus. Można więc postawić pytanie: czyżby modlitwa Jezusa okazała się nieskuteczna? Sytuacja rozgrywająca się na naszych oczach stała się głównym tematem kazań: *Abyśmy stanowili jedno* z 19 maja 1985 roku⁶⁹, *Myśmy wszyscy zgrzeszyli* z 24 stycznia 1993 roku⁷⁰, i *O Roku ów, któż cię wspomni?* z 1 stycznia 2000 roku⁷¹. Brak jedności jest chyba najbardziej bolesny dla samego Boga. Poprzez podziały i konflikty Kościół jest rozdzierany, a przecież miał być znakiem jedności wszystkich ludzi. Przyczyną bez wątpienia jest grzech. Trzeba więc wyznać wszystko w spowiedzi przed Bogiem i ludźmi, i przeprosić świat za sprzeniewierzenie się testamentowi Jezusa⁷². Rany rozdarcia widoczne są na całym świecie, bo „rozdarta jest rodzina ludzka”⁷³. Kłótnie i spory są oznaką braku jedności w ojczyźnie. Nie będzie zgody, dopóki Polacy nie będą potrafili dzielić się chlebem, dopóki nie będzie więcej miłości, dopóki nie będzie wzajemnego poszanowania. Rozdarcie jest także widoczne w rodzinach i w samym człowieku – jego sumienie i serce są podzielone i zranione. Człowiek deklaruje swoją wiarę, przyjmuje zobowiązania z niej płynące, przysięga przed Bogiem przestrzegać Jego nakazów, a w praktyce okazuje się wiarołomcą oraz krzywoprzysięcą. Taki stan rzeczy, według bp. Józefa Zawitkowskiego, staje się przyczyną cierpienia Boga. Autor wyraża swój zdecydowany sprzeciw i wątpi w wiarę tych, którzy tak czynią. By pobudzić ich do zastanowienia nad swoim życiem, stawia adresatowi poważne pytania:

„Czy jedną masz wiarę
i jeden jest twój Pan – Jezus Chrystus?
Czy też obcym bogom służysz?”⁷⁴
„Dlaczego ludzie tak dużo i zawile mówią?(...)
A dlaczego ludzie się tak nienawidzą?(...)
A dlaczego ludzie tak się wstrętne okłamują?(...)
Dlaczego są Polacy, którzy nie chcą powrotu religii do szkoły?(...)
Dlaczego kłócą się ludzie, którzy niegdyś byli solidarni?(...)
Dlaczego ludzie szukają obcych bożków?(...)
Dlaczego Polacy nie potrafią być wolni?(...)
Dlaczego chrześcijanie zabijają nienarodzone?(...)
Dlaczego u nas jest tylu złodziei,
pijaków, oszustów, łajdaków,
drani żerujących na uczciwej ludzkiej pracy?(...)”⁷⁵

Po każdym z pytań pojawia się próba rozwiązania postawionego problemu, próba wnikięcia w jego istotę, wskazania wyraźnych nieprawidłowości w myśleniu człowieka, które powodują, że takie pytania się rodzą. Ale ich zasadniczym celem nie jest znalezienie odpowiedzi, wskazanie antidotum na choroby społeczeństwa polskiego,

⁶⁹ Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 121-126.

⁷⁰ Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 117-122.

⁷¹ Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 265-274.

⁷² Por. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 124; Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 118.

⁷³ Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 124.

⁷⁴ Tamże, s. 126.

⁷⁵ Tamże, s. 22-26.

lecz pobudzenie słuchaczy do myślenia i nazwanie zła po imieniu. Szczególnie boli pytanie o zabójstwa dzieci nienarodzonych. Biskup Zawitkowski zaznacza, że tocząca się wokół problemu dyskusja jest bezpodstawna, bo nie ulega żadnej wątpliwości, że poczęte życie ludzkie domaga się ochrony, a tymczasem jest zagrożone ze strony tych, którzy za nie odpowiadają i wezwani są, by troszczyć się o nie. Źle uformowane sumienie, bądź brak jego wrażliwości powoduje, że człowiek nie dostrzega ciężaru moralnego grzechu przeciw życiu⁷⁶. A może po prostu nie chce go dostrzec? W kazaniu *Jubilare Deo omnis terra*, wygłoszonym 18 września 2005 roku⁷⁷, problem został ukazany w nieco innej perspektywie. Mowa jest o grzechu człowieka przeciw życiu. Grzech ten odzwierciedla zachwianie hierarchii wartości. Człowiek bowiem potrafi zrozumieć potrzebę dbania i ochrony środowiska naturalnego, potrafi być czułym wobec „zwierzątek” (forma zdrobnienia wskazuje na ironię), jednak to nie wystarczy, by być w pełni człowiekiem, bo jeśli jest zdolny do zabijania nienarodzonych, to należy tu postawić znak zapytania. Czy taki człowiek jest w pełni sobą? Czy można tu mówić tylko o zachwianiu hierarchii wartości? A może to kolejny dowód niewiary? Gdy zastanawiamy się nad tym problemem w kontekście postępowania chrześcijanina, można przyjąć twierdzenie, że ktoś taki wiarę stracił, bo jeśli z uczynków człowieka mamy odczytywać wiarę, to w tym przypadku trudno o usprawiedliwienie postępowania i łagodniejsze wnioski.

Nie tylko człowiek dorosły staje w swoim życiu wobec sytuacji, które mogą zweryfikować jego życie wiary. Często zdarza się, że postępowanie pokazuje coś zupełnie innego niż wypowiedziane deklaracje. Jest to zauważalne w działaniu i czynach także ludzi młodych, którzy nie wkroczyli jeszcze w życie dorosłe. Oni także jako wychowywani w wierze przez rodziców, bliskich, w szkole, na katechezie mogą zaświadczyć, na miarę swoich możliwości, o wartościach, które mają być fundamentem działania chrześcijanina. Dzieje się jednak inaczej.

„Pytam bierzmowanych, przed włożeniem na nich rąk:

Czy wy wierzycie

w Boga Stworzyciela,

w Boga Zbawiciela,

w Boga Ducha Świętego?

I odpowiadają mi: Wierzę! Wierzymy!

A potem patrzę na życie codzienne

w szkole, na wakacjach, na ulicy,

w domu, w urzędzie, na zabawach.

I mówię: Nie wierzę, że oni wierzą”⁷⁸.

Na uwagę zasługują jeszcze inne teksty odnoszące się do omawianego problemu. Autor posługuje się w nich językiem obrazowym. Pierwszy z nich odnosi się do dwóch znanych wizji proroka Izajasza⁷⁹: wizji idealnego pokoju zakładającego wyrzeczenie się podbojów oraz zapowiedzi zbawienia. Słowa Izajasza wskazują na przyszłość, tak w kontekście zapowiadanego pokoju, jak i czasu zbawienia. Gdy się to spełni, ludzie zamienią włócznie na sierpy, zaś miecze na lemiesz⁸⁰, zwierzęta drapieżne przestaną być zagrożeniem dla człowieka, nie będzie wrogości między

⁷⁶ Por. tamże, s. 25.

⁷⁷ Zob. Tenże, *Jubilare Deo omnis terra*, w: Świętokrzyskie kazania radiowe, t. 18, red. M. Białkowski, Kraków-Warszawa 2006, s. 5-14.

⁷⁸ Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 31.

⁷⁹ Iz 2,4; 35,8-9.

⁸⁰ Por. Iz 2,4.

ludźmi⁸¹. Dla chrześcijan tym momentem granicznym jest wkroczenie Boga w historię poprzez Wcielenie. Dwa tysiące lat minęło od tamtego wydarzenia, a ludzie wciąż używają broni do walki ze sobą, zwierzęta nadal są drapieżne i niebezpieczni włączają się po drogach. Dlaczego tak się dzieje? Bo nie zaczęliśmy być jeszcze chrześcijanami⁸², wciąż nie wierzymy. Według bp. Józefa Zawitkowskiego, na przestrzeni dwóch tysięcy lat nie było ani chwili, która, zgodnie z prorocstwem Izajasza, mogła by być oznaką końca czasów⁸³.

Następny obraz, którym posłużył się bp Zawitkowski w kazaniu *Wystarczy ci mojej łaski*, wygłoszonym 9 lipca 2000 roku⁸⁴ w bazylice Świętego Krzyża w Warszawie, nie ma źródeł biblijnych, lecz wypływa z doświadczenia, które bez większych wątpliwości możemy umiejscowić w biografii autora. Czas doświadczenia – to dzieciństwo, a środowisko – to miejsce, w którym dorastał w otoczeniu swoich bliskich. Przypomina wydarzenia i sytuacje z życia ludzi żyjących na wsi, ich obyczaje, sprzed kilkudziesięciu lat, które są jasnym znakiem wiary i zaufania. To prawda, że praca na wsi stała się łatwiejsza i nie wymaga takiego trudu, jak dawniej, ale wraz z tymi przemianami coś się skończyło, coś odeszło do przeszłości i dziś stanowi już rozdział zamknięty. Wraz ze zmianami zewnętrznymi nastąpiły i te dotyczące wnętrza człowieka, jego mentalności, pobożności, religijności, wiary. Dziś już nie ma tych, którzy modlili się do Boga przed siewem, którzy całowali ziemię w zaufaniu, że po raz kolejny wyda plony. Nie ma już tych, którzy potrafią się zachwycić cudem rozmnożenia ziarna w czas zbiorów, którzy pytają Boga, czy mogą wziąć ziarno dla siebie, bo wiedzą, że Właścicielem jest ktoś inny. Tamci ludzie potrafili dzielić się chlebem z innymi, oni po prostu mieli „więcej duszy”⁸⁵. I znów można powiedzieć, że mieli większą wiarę. Więc pojawia się pytanie: Jaki w tej perspektywie jest człowiek współczesny? „Dzisiejszy ma więcej żelaznych maszyn”⁸⁶, przywiązuje zatem większą wagę do tego, by więcej „mieć” aniżeli do tego, by bardziej „być”. To wszystko dokonuje się z uszczerbkiem dla jego życia wewnętrznego, życia wiary.

Krótką analizą czynów i postępowania człowieka uzupełnia charakterystykę człowieka współczesnego. Wnioski jednak idą w jednym kierunku. Jesteśmy świadkami trudnej sytuacji. Oglądamy obraz człowieka, który swoim postępowaniem mówi zupełnie co innego, niż wyraża słowami.

„I mówię tak:

Wierzę,

ale kłamać to chyba wolno.

Wierzę,

ale zabijać to też powinno być wolno.

Wierzę,

ale modlić się w szkole to już nietolerancja”⁸⁷.

Wobec takiego stanu rzeczy można byłoby się poddać i stracić sens podejmowania wszelkich wysiłków w celu zmiany rzeczywistości. A jednak pojawia się wezwanie do przyjęcia innej postawy. Trzeba powiedzieć Bogu „tak”, bo to znaczy wierzyć. Należy przestać udawać pobożnych, a zacząć żyć po Bożemu⁸⁸. Takie słowa zachęty padają z ust bp. Józefa Zawitkowskiego.

⁸¹ Por. Iz 35,8-9.

⁸² Por. J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 250.

⁸³ Por. Iz 2,2.

⁸⁴ Zob. J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 283-293.

⁸⁵ Tamże, s. 284.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 38.

⁸⁸ Por. tamże, s. 145.

4. UTRATA WIARY I ZWĄTPIENIE

Jak dotąd powoływaliśmy się na teksty, których głównym tematem była niewiara człowieka. Także w części poświęconej charakterystyce współczesnego człowieka zwracaliśmy uwagę na zwątpienie jako pewną cechę, często pojawiającą się w życiu wewnętrznym człowieka. Autor dostrzega jednak także pozytywną wartość zachwianej wiary. Wyrazem nadziei jest krótki fragment kazania *Czemu zwątpiłeś?* wygłoszonego 9 sierpnia 1987 roku⁸⁹:

„Błogosławione jest zwątpienie,
po którym stanie się w człowieku większa wiara – mocniejsze zaufanie”⁹⁰.

Pomocne w interpretacji powyższych słów okazuje się kazanie dotyczące sytuacji uczniów Jezusa bezpośrednio przed i po Jego śmierci, kiedy już byli pewni, że On prawdziwie zmartwychwstał. Oni właśnie przeżyli głębokie zwątpienie w chwili, gdy pojmano Nauczyciela i skazano Go na śmierć. Zanim to się stało, uczniowie uwierzyli, że Jezus jest Bogiem. On przyniósł im nadzieję na lepszą przyszłość. Gdy wszystko się skończyło, gdy Jezusa złożono do grobu, wszystkie ich oczekiwania legły w gruzach. To z pewnością był najpoważniejszy kryzys w życiu uczniów⁹¹. Dalsze wydarzenia wyraźnie wskazują, że moment zwątpienia, który przeżyli, miał skutki pozytywne. Dzięki niemu ich wiara została umocniona, zostali w ten sposób dobrze przygotowani do podjęcia misji głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom.

Jak widać, zwątpienie uczniów okazało się błogosławione. Wiara ich została pogłębiona, a sami stali się bardziej ufni. Przekładając tę sytuację na sytuację współczesnych „uczniów” – katolików, nie można mówić o tak głębokim wstrząsie egzystencjalnym, jaki przeżyli uczniowie. Dzisiejszy człowiek przeżywa zwątpienie, ale w zupełnie innym wymiarze, o czym już wspominaliśmy, dokonując charakterystyki na podstawie tekstów *Świętokrzyskich kazań radiowych* bp. Józefa Zawitkowskiego. Skutkiem tego zwątpienia wcale nie jest pogłębienie ani umocnienie wiary bądź ufności wobec Boga – nie jest więc ono „błogosławione”. Dlatego trudne i bolesne są pytania o zwątpienie, kierowane do słuchacza⁹². Pozostają one bez odpowiedzi. Nie odnajdziemy ich w kazaniach, bo każdy słuchacz musi dać własną odpowiedź, stając w prawdzie, w ciszy własnego sumienia – sanktuarium spotkania z Bogiem.

Czym jest zwątpienie? Biskup Józef Zawitkowski podaje bardzo zwięzłą odpowiedź:

„Zwątpienie jest pokusą przeciw wierze (...)”⁹³.

Skoro zwątpienie okazuje się być pokusą przeciw wierze, to jest ono dziełem szatana. Jak już zaznaczyliśmy, może się ono okazać próbą wiary – tak, jak to miało miejsce w przypadku apostołów. Czasem może niestety doprowadzić człowieka do zupełnej utraty wiary⁹⁴, a nawet do bluźnierstwa. Takie sytuacje powstają wtedy, gdy człowiek boryka się z życiowymi trudnościami. Pojawiają się wówczas pytania przeradzające się niekiedy w wyrzuty w stosunku do tych treści, które niegdyś były przedmiotem wiary:

„Co nam pomógł krzyż w szkole?”

⁸⁹ Zob. tamże, s. 184-187.

⁹⁰ Tamże, s. 185.

⁹¹ Por. tamże, s. 198.

⁹² Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 184-187; Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 95; Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 64-65.

⁹³ Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 187.

⁹⁴ Por. tamże, s. 184.

Co nam pomogła obrona nienarodzonych?
 Co nam pomogła nauka Kościoła?
 Wartościami chrześcijańskimi chcesz nas żywić?
 Co mi pomoże wasza Trójca Święta?
 Błuźnisz daremnie!⁹⁵

Ostatnim zdaniem kaznodzieja stara się wezwać człowieka pogrążonego w zwątpieniu do zastanowienia nad prawdziwą przyczyną wszelkiego zła. Bo czy w gruncie rzeczy nie tego problemu dotyczą postawione pytania?

Na tej podstawie można wysnuć jeszcze jeden wniosek. Otóż zwątpienie może powstawać w człowieku na skutek zetknięcia ze złem istniejącym w świecie. Bezsens zła lub brak jego wytłumaczenia stają się przyczyną wewnętrznego rozdarcia człowieka. Taki jest właśnie jeden z tematów kazania *Kim jest Chrystus dla Ciebie?*⁹⁶. Tytuł zdradza myśl przewodnią wypowiedzi, pytanie o to, kim dla człowieka jest Chrystus. Pojawiają się więc różne odpowiedzi. I tak wśród nich odnajdujemy słowa, które podmiot mówiący wkłada w usta współczesnego człowieka – niepewnego i wątpliwego. Jest to odpowiedź na pytanie zadane przez Jezusa. Chwiejność odpowiadającego można odczytać z próby uchylenia się od udzielenia odpowiedzi. W dalszej części przyznaje się, że mimo tego, iż słucha nauk Mistrza, jest blisko Niego i jest świadkiem dokonywanych cudów, pojawia się w nim zwątpienie w moc Jezusa oraz realność zapowiadanego królestwa. Czyżby więc wszystko, czego Nauczyciel dokonał, miało być zwodnicze? Przecież dzisiejszy świat bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje Jego działalności, a tymczasem nic się nie dzieje. Tylu jest umierających z głodu, ubogich, którzy oczekują od Niego pomocy i nie otrzymują jej. W Kościele również jest wiele zła i niesprawiedliwości. W takiej sytuacji rodzi się w człowieku zwątpienie. Pytanie głodnych i bezdomnych, uchodźców, chorych, alkoholików o wiarę nie przynosi skutku. Podobnie pytanie, czy nie zwątpili. Oni milczą⁹⁷. Czy to milczenie nie staje się najgłośniejszą odpowiedzią? W takiej ciszy można usłyszeć najbardziej przejmujące pytanie: Czy Bóg jeszcze jest? Nie jest ono jedyne, bo pojawiają się inne: o to gdzie Bóg jest, a jeśli jest, to czy słyszy wołanie człowieka, czy widzi cierpienie? Skoro jest dawcą życia, to dlaczego je odbiera? Dlaczego nęci człowieka rajem, a następnie zamienia jego życie w piekło i dlaczego milczy, nie odpowiada?⁹⁸

„Jestem ochrzczony,
 ale ja wiarę tracę.
 Gdy patrzę na ogrom zła
 wokół siebie i w sobie,
 to pytam i krzyczę:
 Boże, czy jesteś?”⁹⁹

Zło, wewnętrzne i zewnętrzne, wyprowadza człowieka ze spokoju, stanu równowagi duchowej. Staje się więc przyczyną zwątpienia i utraty wiary. „Wykrzywane” pytanie wskazuje na ból i siłę wewnętrznego rozdarcia. Zwątpienie nie zawsze jednak może wyrażać się tak gwałtownie. Czasem przybiera formę łagodniejszych pytań, choć to wcale nie oznacza, że jest łatwiejsze do przezwyciężenia. Warto więc odwołać się do kazania *Tęsknię do ponadwiecznych*, wygłoszonego 1 listopada 2004 roku w uroczystość Wszystkich Świętych¹⁰⁰. Podmiot mówiący już

⁹⁵ Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 133.

⁹⁶ Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 143-147.

⁹⁷ Por. Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 63-64.

⁹⁸ Por. Tenże, *Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie*, w: *Świętokrzyskie...*, t. 18, dz. cyt., s. 79.

⁹⁹ Tenże, *Panie, czy ja będę zbawiony?* w: *Świętokrzyskie...*, t. 17, dz. cyt., s. 203.

¹⁰⁰ Tamże, s. 251-263.

w pierwszych słowach wskazuje, że dzień Wszystkich Świętych jest okazją nie tylko do świętowania, ale i do zamyślenia. Charakter medytacyjny i melancholijny przeważa nad radością, której w gruncie rzeczy nie ma zbyt wiele. Ten, który kieruje słowa do odbiorcy, zabiera go ze sobą na cmentarz i dzieli się swoimi odczuciami oraz wątpliwościami. Dokąd człowiek zmierza? Jak życie człowieka się zakończy? Oto podstawowe pytania, które rodzą niepokój. Bo jeśli życie człowieka ma się zakończyć trumną, pogrzebem i grobem, to czy w ogóle warto żyć? Człowiek boi się śmierci, więc nie wiadomo, czy ukochać swoje życie, czy zachować je dla siebie, czy też stracić je dla innych? Takie wątpliwości pokazują jedno: człowiek jest zagubiony, płacze się w swoich myślach, wątpi. Nic dla niego nie jest już pewne. W dalszej części kazania autor odwołuje się do wizji proroka Ezechiela¹⁰¹ i staje jak on na cmentarzysku świata, patrzy na mnóstwo wyschniętych kości, wobec czego pojawia się po raz kolejny pytanie: Kiedy wreszcie zmieni się świat? Obraz zła i ludzkiej nędzy prowadzi nie tylko do utraty wiary, ale i tego, co z nią ściśle związane – nadziei¹⁰². Jak w takiej sytuacji przynieść światu życie, a z nim wiarę i nadzieję w Bożym słowie, jak uczynił to prorok Ezechiel wobec martwego Izraela? Zadanie okazuje się bardzo trudne wobec grzechu niewiary człowieka i zwątpienia w Tego, który został posłany.

W *Świątokrzyżskich kazaniach radiowych* bp. Józefa Zawitkowskiego mamy do czynienia z dość charakterystycznym podejściem do problemu zwątpienia i utraty wiary. Z jednej strony dowiadujemy się, że człowiek wątpi, z drugiej natomiast, że owo zwątpienie nie jest takie, jakie może się przyczynić do umocnienia i pogłębienia wiary – nie jest prawdziwe. Bo w gruncie rzeczy nie pojawia się na tej płaszczyźnie, która na drodze zwątpienia mogłaby zostać pogłębiona i umocniona. Nie jest to więc obraz napawający optymizmem. Na czoło w tym kontekście wysuwa się ludzkie zwątpienie i utrata wiary, które, choć stanowią głębokie doświadczenie, nie przyczyniają się do wyrwania człowieka z marazmu niewiary. Wydaje się zatem, że najlepszą ilustracją wewnętrznej kondycji człowieka okaże się typ niewiernego Tomasza. Czy jednak jak on, człowiek będzie mógł kiedyś powiedzieć z przekonaniem: „Pan mój i Bóg mój!”¹⁰³ Oto pytanie, które nie domaga się natychmiastowej odpowiedzi, lecz skłania bardziej do zastanowienia, czy taki obraz rzeczywistości nie jest jednostronny, pozbawiony wszystkich wymiarów? Obserwacja bowiem świata i człowieka wskazuje na większą różnorodność. Sam bp Józef Zawitkowski, spoglądając przez pryzmat niewiary, maluje trudny i smutny obraz przyszłości¹⁰⁴. Jak więc odnaleźć znaki utraconej w świecie nadziei? Autor wychodzi naprzeciw temu silnemu pragnieniu świata i zauważa inną rzeczywistość. Bazując na niej, wybiega w przyszłość, widzi ją też w bardziej przyjaznych barwach¹⁰⁵. Wyraźne jest więc silne pragnienie, by człowiek zmierzał ku lepszemu, dlatego pojawia się prośba o wiarę¹⁰⁶. Czerpiąc z nauczania Jana Pawła II, idzie pod prąd rzeczywistości niewiary, by dodać człowiekowi nadziei:

„Wszyscy przeżywamy lęki.
Nauczyciele, rodzice, młodzież.
Nie lękajcie się...
On jest w łodzi Kościoła,
choć morze gniewnie wzburzone.

¹⁰¹ Zob. Ez 37,1-14.

¹⁰² Por. J. Zawitkowski, *Tęsknię do ponadwiecznych*, w: *Świątokrzyżskie...*, t. 17, dz. cyt., s. 251-255.

¹⁰³ J 20,28.

¹⁰⁴ Zob. J. Zawitkowski, *W imię Boże! Amen*, w: *Świątokrzyżskie...*, t. 14, dz. cyt., s. 42-43; Tenże, *Znudziłeś się mną, Izraelu?* w: *Świątokrzyżskie...*, t. 16, dz. cyt., s. 94-95; Tenże, *Z Tobą ja gadam...*, dz. cyt., s. 82-83.

¹⁰⁵ Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 2, dz. cyt., s. 134; Tenże, *W imię Boże!...*, dz. cyt., s. 43-44.

¹⁰⁶ Zob. Tenże, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 256; Tenże, *Komu ja...*, dz. cyt., s. 265.

Nie lękajcie się!
On zwyciężył świat!”¹⁰⁷.

Prośba, jaką apostołowie skierowali do Jezusa, jest wciąż aktualna¹⁰⁸. Nie tylko im brakowało wiary. Zdaje się, że po blisko dwóch tysiącach lat brak, a zarazem potrzeba wiary, są jeszcze bardziej odczuwalne. Nadal jest tak wielu tych, którzy owej potrzeby nie są świadomi bądź jej nie dostrzegają. Z ziemi ku niebu wznosi się więc z ust wierzących głos: „Przymnóż nam wiary!”¹⁰⁹ Proszą nie tylko za siebie, ale za wszystkich, którzy jej potrzebują, podobnie, jak zrobił to pierwszy stawiający kroki na Księżycu człowiek:

„Dziękuję Ci, Boże, Ojciec mój,
że spośród ludzi wybrałeś mnie,
abym stąd podziwiał dzieła Twojej wszechmocy...
Tam, na Ziemi, są moi bracia.
Oby wszyscy uwierzyli, że JESTEŚ
moim Ojcem”¹¹⁰.

ZAKOŃCZENIE

Przesłanie bp. Józefa Zawitkowskiego zawarte w *Świętokrzyskich kazaniach radiowych*, należy interpretować, mając na uwadze pierwszorzędny cel, jakim jest wzrost i umocnienie w wierze. Jego działalność kaznodziejska zmierza właśnie w tym kierunku. Coraz bardziej niepokojące pytanie o wiarę stało się impulsem do zastanowienia nad kazaniami, które wywoływały i wywołują rezonans w rzeczywistości Kościoła polskiego. Za ograniczeniem się do wypowiedzi kaznodziejskich jednego spośród wielu głosicieli słowa przemawia szczególne miejsce poruszonego problemu w jego kazaniach. Zaprezentowane spojrzenie na zagadnienie wiary stanowi próbę wypełnienia braku w naukowym omówieniu i badaniach nad *Świętokrzyskimi kazaniami radiowymi*. Jednak nadal pozostaje w tej kwestii wiele do zrobienia, tym bardziej, że mogą one stać się ważnym elementem w poszukiwawczej dyskusji nad optymalnymi rozwiązaniami w zakresie przekazu kaznodziejskiego.

Wiara jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Można jeszcze dodać, że wiara również jest samym niezwykłym spotkaniem osób, między którymi następuje komunikacja oraz umacnia się więź, istniejąca od momentu zaistnienia człowieka. Jednym z przejawów owej komunikacji jest wypowiedź kaznodziejska, w czasie której sam Bóg przyjmując wszelkie obciążenia i ograniczenia człowieka, przemawia do niego. Można powiedzieć, że w pewien sposób rzeczywistość rodząca się między nadawcą a odbiorcą specyficznego komunikatu, jakim jest kazanie, jest także miejscem spotkania z Bogiem.

Wielu filozofów oraz teologów skłania się ku przyznaniu literaturze – zwłaszcza pięknej – statusu *locus teologicus*, jeśli tylko czyni łatwiejszym i w ogóle możliwym przekaz wiary. Faktycznie więc sama stanowi ów przekaz. Takie – niemalże nieograniczone możliwości – daje posługiwanie się językiem symboli, metafor i obrazów. *Świętokrzyskie kazania radiowe*, szczególnie te wygłoszone przez bp. Józefa Zawitkowskiego, wpisały się na trwałe w dziedzictwo polskiej literatury religijnej. Posiadają wiele cech literatury pięknej, natomiast sprawa obecności świadectwa wiary pozostaje bezdyskusyjna. Jak więc i od tej strony nie uznać ich za swoiste miejsce

¹⁰⁷ Tenże, *Kochani...*, t. 3, dz. cyt., s. 290.

¹⁰⁸ Zob. Łk 17,5.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Cyt. za: J. Zawitkowski, *Kochani...*, t. 1, dz. cyt., s. 63.

teologiczne, w którym dokonuje się misterium spotkania człowieka z Bogiem? Jak w nich nie dostrzegać doświadczenia bliskości Nieogarnionego? Dane jest nam to świadectwo, abyśmy byli mocni w wierze!

SUMMARY

“BECAUSE WE HAVE NEVER TRULY BELIEVED” – THE QUESTION OF LACK OF FAITH
IN THE WORKS OF BISHOP JÓZEF ZAWITKOWSKI
ON THE EXAMPLE OF “ŚWIĘTOKRZYSKIE RADIO SERMONS”

Many philosophers and theologians are inclined to grant literature, especially belles-lettres, the status of *locus teologicus* if it simplifies and in general, enables spreading faith. As a matter of fact, literature itself becomes this medium. It's almost unlimited opportunities are possible due to the language of symbols, metaphors and images. “Świętokrzyskie radio sermons” (*Świętokrzyskie kazania radiowe*), especially those delivered by Bp. Józef Zawitkowski, have become an inherent part of the Polish religious literature. They have many qualities of literature, and at the same time, they bear a powerful testimony about faith.

Bp. Zawitkowski's message is to be interpreted bearing in mind the foremost objective, namely the growth and confirmation of faith. His preacher's activity aims exactly at this. The ever-disturbing question of faith has given rise to some thoughts over the sermons that have drawn a response from the reality of the Polish Church. What justifies the choice of this particular preacher is a special importance of the issue in his homilies. The presented look at the question of faith is an attempt at filling the gap in the scientific analysis and research on “Świętokrzyskie radio sermons”. However, there still remains a lot to be done in this respect. Especially since they might become an important element in a discussion on the optimal solutions in the field of preaching.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

WYMIAR ŚWIĘTOŚCI I GRZECHU W KOŚCIELE PROSZĄCYM O PRZEBACZENIE

WSTĘP. 1. KOŚCIÓŁ JAKO PODMIOT. 2. ŚWIĘTOŚĆ KOŚCIOŁA.
3. KOŚCIÓŁ A GRZECH. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Pewnego rodzaju paradoksem jest sytuacja, gdy Kościół, wezwany przez Chrystusa do głoszenia nawrócenia, sam prosi o przebaczenie. Z prośbą o przebaczenie mieliśmy do czynienia w związku z Wielkim Jubileuszem roku 2000 ale także i w wypowiedziach okresu późniejszego¹. Lata jubileuszowe były zawsze okresem radości wpływającej z medytacji nad tajemnicą zbawienia ale także szczególnym czasem pokuty i pojednania². Nigdy jednak dotąd refleksja nie dotyczyła grzechów popełnionych przez społeczność Kościoła. Zagadnienie prośby o przebaczenie stało się głęboko obecne w świadomości wielu członków Kościoła. Kościół, niejednokrotnie obarczany ciężarem odpowiedzialności za minione wydarzenia, nie tylko pokornie uznaje fakt ich zaistnienia, lecz także prosi o przebaczenie. Spotykało się to zawsze z uznaniem. Nie jest to jednak populizm ani wynik ulegania społecznej presji. Za taką postawą stoi konkretna teologiczna wizja Kościoła, której ten chce być wierny i dlatego zdobywa się na to, aby przeproszać za winy swoich braci z przeszłości.

W teologii od starożytności mówiono o świętości Kościoła. Ta sama starożytność chrześcijańska zna również Kościół jako grzesznika. Teologiczne zmagania z tematem grzeszności mają więc już swoją wielowiekową historię³. Jednak dopiero czas ostatni wniósł element nowy: prośbę o przebaczenie. Prośbie tej towarzyszyła i nadal towarzyszy refleksja teologiczna związana z wypowiedziami opublikowanymi w trakcie

¹ Por. rozważania drogi krzyżowej kard. J. Ratzingera: *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 26(2005)6, s. 54-55.

² Nieobce są jednak i myśli dużo wcześniejsze: „Kto głuszy albo niszczy wyznanie winy Kościoła, staje się beznadziejnie winny wobec postaci Chrystusa”. D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, tłum. z niem. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 172.

³ Por. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1961, s. 203-305.

trwania Roku Jubileuszowego⁴. Na czoło wysuwa się tutaj dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (MKT) *Pamięć i pojednanie: Kościół a winy przeszłości*. Publikacja została poświęcona teologicznemu kontekstowi próśby o przebaczenie win drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa⁵. Treść dokumentu posiada charakter ściśle teologiczny i tok rozumowania autorów, poza konkretnymi wskazaniem metodologicznymi dotyczącymi wartościowania wydarzeń przeszłości⁶, jest właściwy dla płaszczyzny wiary. Rozważania dokumentu dotyczą Kościoła w wymiarze jego tajemnicy i dlatego ich pełne rozumienie wymaga teologicznego rozumienia tejże tajemnicy. Gdy chodzi o profil teologiczny w dokumencie MKT można dopatrzeć się niewątpliwych powiązań z eklezjologią Ch. Journeta⁷ oraz z interpretacją stosunku Kościoła do win przeszłości, reprezentowaną przez teologa Domu Papieskiego a zarazem ówczesnego sekretarza MKT, G. Cottiera⁸.

Celem inicjatywy Jana Pawła II było „oczyszczenie pamięci“ przez wiernych Kościoła. Wyrażenie to oznaczało zapoczątkowanie nowej relacji z przeszłością, której wspomnienie w świetle Ewangelii jest ciężarem dla współczesności. Tak rozumiane „oczyszczenie pamięci“ jest ukierunkowane przede wszystkim ku Bogu i jego celem jest oddanie mu chwały. W tym kontekście dokument MKT stwierdza, że *confessio peccati*, wspierana przez *confessio fidei*, staje się ostatecznie zawsze *confessio laudis*⁹.

Dokument proponuje własną drogę rozumienia zagadnienia i skłania do refleksji nad kilkoma podstawowymi kwestiami. Po pierwsze, nad naturą Kościoła jako podmiotu, który dokonuje tego rodzaju rozliczenia ze swoją przeszłością; po drugie, nad problemem grzechu obecnego w Kościele oraz, po trzecie, nad jego wpływem na wymiar świętości Kościoła.

1. KOŚCIÓŁ JAKO PODMIOT

Istotnym wymiarem rozważań związanych z kwestią wyznawania win przeszłości jest zagadnienie Kościoła-podmiotu, który wyraża skruchę i dokonuje rozliczenia z własnym czasem minionym. Poczucie pewnej tożsamości z grzechem przeszłości wymaga jasnej precyzacji podstawy takiej relacji. Warto przy tym nadmienić, że kontekst Roku Jubileuszowego i późniejszych wypowiedzi wskazywał na coś więcej niż

⁴ Jan Paweł II skierował prośbę o przebaczenie w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu Roku Jubileuszowego 2000. Sama myśl dokonania refleksji nad przeszłością Kościoła w ostatnim tysiącleciu, szczególnie w świetle win popełnionych przez chrześcijan, pojawiła się już kilka lat wcześniej, w kontekście przygotowań do Jubileuszu roku 2000. W liście apostolskim *Tertio Millennio Adveniente*, 33, Jan Paweł II wyraził pragnienie, aby Jubileusz stał się okazją do oczyszczenia się Kościoła z „wszystkich form antyświadcstwa i zgorszenia“, jakie miały miejsce w mijającym tysiącleciu (por. także bulla *Incarnationis Mysterium*, 11).

⁵ Wyd. polskie: *Pamięć i pojednanie*, (brak noty o tłumaczu), Kraków 2000. Po raz pierwszy celem dokumentu MKT było uzasadnienie działań lub postanowień Stolicy Apostolskiej, a w tym konkretnym wypadku papieża. Wcześniejsze dokumenty były głosem w dyskusji dotyczącej generalnie tematów teologii współczesnej.

⁶ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 4.1; 5.1.

⁷ Mowa o *L'Église du Verbe incarné*, t. 2, Paris 1951 i o *Théologie de l'Église*, Paris 1958.

⁸ Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance. Pourquoi l'Église demande pardon*, Saint-Maur 1998.

⁹ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., wstęp, 6.1; 6.2. Nie oznacza to jednak, że przeproszenie roku 2000 nie było zwrócone także w innym kierunku. Przeproszenie, poza Bogiem, dotyczyło przede wszystkim samego Kościoła, którego rzeczywistość widzialna straciła swoją przejrzystość poprzez grzechy jego członków. Było skierowane także, w formie modlitwy wstawienniczej, w kierunku tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób poczuli się grzechem zgorszeni. Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 45.

tylko na zwykłą solidarność z grzesznikami. Kontekst mówi o poczuciu współodpowiedzialności.

Dokument MKT już na wstępie wyjaśnia, w jaki sposób jest rozumiane pojęcie Kościoła. Natura rozważań prezentowanych przez dokument wyklucza rozumienie Kościoła jako instytucji wyłącznie historycznej lub tylko jako pewnego typu wspólnoty duchowej. Kościołem jest nazywana wspólnota ludzi ochrzczonych, widzialna i działająca w historii pod przewodnictwem pasterzy, będąca pod nieustannym wpływem Ducha św. Dokument wykorzystuje przy tym soborowe rozumienie Kościoła w jego analogii do Słowa wcielonego¹⁰.

MKT w pierwszym rzędzie podkreśla wyjątkowość podmiotu, z jakim mamy do czynienia. Ta wyjątkowość praktycznie uniemożliwia wykorzystanie podobieństwa do jakiegokolwiek innego podmiotu. Kościół jest jedynym podmiotem, który może utożsamić się z różnego rodzaju darami, zasługami, ale i grzechami tych, którzy należeli do niego w jakimkolwiek momencie historii¹¹.

Mówiąc o Kościele-podmiocie, należy mieć na myśli przede wszystkim jego odpowiedzialność moralną. Ta odpowiedzialność dotyczy w pierwszym rzędzie bezpośrednio tego, kto dokonał wykroczenia. Dokument dokonuje ważnego rozróżnienia wymieniając dwa rodzaje odpowiedzialności moralnej: subiektywnej i obiektywnej. Pierwsza dotyczy rzeczywistego odbioru popełnionego czynu przez podmiot, który go dokonał; w jej zakres wchodzi m.in. przypisanie komuś winy. W tym przypadku tylko Bóg jest sędzią. Z natury rzeczy odpowiedzialność subiektywna przestaje istnieć wraz ze śmiercią podmiotu i jako taka nie jest przekazywana jako odpowiedzialność pokoleń za winy przeszłości; dotyczy popełnionego czynu jako takiego, rozważanego w aspekcie jego kwalifikacji moralnej. Pozostaje jednak odpowiedzialność o charakterze obiektywnym. Chodzi o zgodność lub niezgodność popełnionego czynu z prawem moralnym. W tym zakresie dopuszczalny jest osąd z zewnątrz nawet mimo upływu czasu. Zło raz uczynione może istnieć nadal w skutkach, jakie wywołało i jako takie może budzić poczucie winy następnych pokoleń¹². Dlatego dokument mówi o „pamięci zbiorowej” i jej swoistej pochodnej – „obiektywnej odpowiedzialności zbiorowej”. Tego rodzaju odpowiedzialność istnieje, gdy trwa pewnego rodzaju łączność pod względem czasu pomiędzy popełniającym czyn a tym, który go doświadczył. Z takiego rodzaju odpowiedzialnością mamy do czynienia, gdy mowa jest o odpowiedzialności Kościoła dnia dzisiejszego za grzechy popełnione przez jego członków w przeszłości¹³. Tylko w Kościele doświadczamy realnej jedności, jaka łączy wiernych wszystkich epok. Owa jedność, a na jej podstawie i poczucie odpowiedzialności, wpływa przede wszystkim z jedności, jaka trwa pomiędzy wszystkimi, którzy kiedykolwiek przyjęli sakrament chrztu. Tajemnica Kościoła, otwierająca się przed człowiekiem w chrzcie, ukazuje, jak powiązani są ze sobą, zarówno w wymiarze łaski jak i grzechu, wszyscy należący do Chrystusa¹⁴. Łączność, jaka istnieje między wszystkimi wiernymi na mocy chrztu, oznacza między innymi wymianę darów duchowych. Analogicznie żaden grzech nie ma wymiaru wyłącznie indywidualnego, ale stanowi wyraźną przeszkodę na drodze do zbawienia wielu. Dlatego właśnie wszczęcie w Chrystusa poprzez chrzest jest podstawowym powodem swoistej łączności, *communio sanctorum*, także w czasie¹⁵. To poczucie jed-

¹⁰ Por. *Lumen gentium*, 8; *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., wstęp.

¹¹ Por. tamże, 3.1.

¹² Por. tamże, 5.1; G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 85-86.

¹³ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 5.1.

¹⁴ Por. tamże, 3.

¹⁵ Por. tamże, 3.3; 3.4.

ności w czasie wypływa również z analogii, jaka istnieje pomiędzy naturą Kościoła i wcieleniem Słowa, które w swej działalności zbawczej przyjęło naturę ludzką. Podobnie Kościół, składając się z wymiaru widzialnego i niewidzialnego, łączy między sobą ludzi różnych epok¹⁶. To tajemnica Chrystusa, która wyznacza naturę Kościoła, pozwala mówić o jedności ontologicznej Kościoła, który na tej podstawie utożsamia się z własną przeszłością.

Czy w Kościele jest uprawnione pojęcie zbiorowej pamięci, jak mówi o tym dokument MKT? Pamięć, o której mowa, jest pojęciem biblijnym. W znacznym stopniu na szczególnie rozumianej idei pamięci zbudowana została tożsamość Izraela¹⁷. Pamięć, która jest pielęgnowana, mówi o wydarzeniach, które nie powinny zostać zapomniane ze względu na tożsamość żyjących dzisiaj. Czy da się w to wpisać historię grzechu w Kościele? Wydaje się, że tak, ponieważ elementem tożsamości Kościoła jest przyznawanie się do wszystkich, którzy noszą znak Jezusa Chrystusa i wyznają wiarę w Niego. Dlatego historia Kościoła jest m.in. nieustannym przyznawaniem się do wszystkich tych grzeszników, którzy go tworzyli w ciągu dziejów. Kościół czyni to bez obawy, ponieważ jest świadomy, że grzech nie zdoła nigdy przeważać świętości, jaka istnieje w Kościele. Kościół jest przekonany, że nie tyle tworzą go sprawiedliwi i niesprawiedliwi, tak aby konieczne było wymierzanie jakichkolwiek proporcji, ale że przede wszystkim należy do niego, jako Głowa, jedyny Sprawiedliwy, jakiego znamy, Jezus Chrystus.

W kwestii rozumienia poczucia tożsamości z odległą przeszłością można przytoczyć tu interesujące słowa wypowiedziane przed Bundestagiem w styczniu 1996 roku przez Ezera Weizmanna, prezydenta Izraela: „(...) Każdy pojedynczy Żyd, każdego pokolenia, powinien rozumieć siebie, jak gdyby był tam, z pokoleniami, w miejscach i pośród wydarzeń, które na długo go poprzedzały (...). Pamięć zmniejsza odległości. Od początku mojego narodu istniało dwieście pokoleń, a mnie wydają się to nieliczne dni. Tylko dwieście pokoleń od czasu, gdy człowiek o imieniu Abraham postanowił opuścić swoją ziemię i swoją ojczyznę, i udać się do kraju, który teraz jest moim krajem (...). Tylko sto pięćdziesiąt pokoleń od słupa ognia, który towarzyszył wyjściu z Egiptu, do słupów ognia shoah. A ja, zrodzony z potomków Abrahama w ziemi Abrahama, byłem wszędzie z nimi. Byłem niewolnikiem w Egipcie i otrzymałem Torę na Górze Syonaj, razem z Jozue przekroczyłem Jordan. Z Dawidem zamieszkałem w Jeruzalem, skąd z Sedecjaszem zostałem zaprowadzony w niewolę. Na brzegach rzek Babilonu nie zapominałem o Jerozolimie a gdy Pan wyprowadził naród do ojczyzny na Syjon, ja byłem między tymi marzycielami, którzy odbudowali mury Jerozolimy. Walczyłem przeciw Rzymianom i zostałem wyrzucony z Hiszpanii, w Moguncji byłem prowadzony na stosy, studiowałem Torę w Jemenie. Straciłem moją rodzinę w Kiszyniowie (Mołdawia) i zostałem spalony w Treblince (...)”¹⁸.

Choć kontekst wypowiedzi jest inny od podjętego przez nas tematu, trzeba przyznać, że tego rodzaju pamięć nieobca jest jednak chrześcijaństwu. Chrześcijanie w pewien sposób uczestniczą we wszystkich wydarzeniach historii ludu Starego Przymierza, a jego historia jest także ich historią. Jest to jednak historia nie tylko wielkich Bożych interwencji, ale również ludzkiego odejścia i upadku – historia grzechu. Podobnie rzecz ma się z ludem Nowego Przymierza. Choć myślenie kolektywne, charakterystyczne dla Starego Testamentu, zostało zastąpione winą indywidualną i indywidualną odpowie-

¹⁶ Por. tamże, 3.1; 5.1.

¹⁷ Por. M. Kehl, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Cinisello Balsamo 1999, s. 274nn.

¹⁸ Tekst przemówienia we Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.01.1996, nr 14, s. 6.

działnością, to jednak istnieje poczucie całości historii, której podmiotem jest cały lud Nowego Testamentu, który nikogo nie chce z niej eliminować. Wręcz przeciwnie, Kościół wlicza grzech człowieka jako swoje ciągłe ryzyko ale i nieustanną charakterystykę swojej tożsamości. Kościół bowiem nie tylko w sposób uroczysty przyznaje się do swojej przeszłości, czyli do wszystkich tych, którzy obciążali wspólnotę wierzących swoim grzechem, ale czyni to niejako równoległe do istniejącego i wciąż na nowo rodzącego się grzechu.

Rozważania dokumentu MKT ograniczają się do stwierdzenia istnienia realnej jedności między wiernymi Kościoła różnych okresów jego historii. Jednak choć problematyka osobowości Kościoła pozostaje kwestią otwartą, częsta jest w teologii wizja Kościoła jako osoby w sensie jak najbardziej realnym, ontologicznym. Jego osobowość w takim ujęciu przekracza osobowość jego członków i jest osobowością nadprzyrodzoną¹⁹. Kościół zjednoczony z Chrystusem tworzy z Nim jedną osobę mistyczną (obraz Ciała Chrystusa u św. Pawła)²⁰. Tak przedstawiona osobowość Kościoła jest osobowością jedyne rodzaju. W tym kontekście można mówić także o pamięci Kościoła, która jest pamięcią jednego podmiotu, który trwa poprzez wieki²¹. Dlatego Kościół, nieustannie świadomy swojego zakorzenienia w Chrystusie, posiada poczucie jedności z wszystkimi, którzy kiedykolwiek go stanowili, niezależnie od stanu łaski²². Kościół jest rzeczywiście wspólnotą wybranych (w znaczeniu Nowego Testamentu) i z wszystkimi wybranymi odczuwa swoją więź. Przy czym relacja pomiędzy wszystkimi członkami Ciała jest wewnętrzna. Nie istnieje jedynie indywidualna, wertykalna relacja do Boga, która może zostać zakłócona przez grzech. Jest również bardzo bogata relacja horyzontalna, którą chrześcijanie tworzą między sobą²³.

¹⁹ Por. Ch. Journet, *De l'Eglise du Christe. Le livre de Jacques Maritain*, Nova et Vetera 1(1971), s. 3.

²⁰ Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 55-56. Z oczywistym, choć ciekawym zastrzeżeniem autora, że gdyby zabrakło na ziemi Kościołowi jego członków, również on sam przestałby istnieć.

²¹ Por. tamże, s. 33.

²² Por. B. Forte, *Kościół katolicki wobec win przeszłości*, tłum. z wł. L. Balter, *Communio* 22(2002)3, s. 59-60.

²³ Klasyczne pod tym względem stają się refleksje M. Lutra przytoczone przez H. U. von Balthasara w *Catholica*, (*Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, Poznań 1998, s. 42-43): „To jest świętych obcowanie, którym się chlubiemy... Czy nie dobrze nam przebywać tutaj, gdzie kiedy cierpi jeden członek, wraz z nim wszystkie inne współcierpią, a gdy jeden doznaje chwały, wszystkie inne współ z nim się weselą? Zatem kiedy cierpię, nie cierpię sam, razem ze mną cierpi Chrystus i wszyscy chrześcijanie. Pan mówi przecież: "Kto was dotyka, dotyka źrenicy mego oka" (Za 2,12). Mój ciężar dźwigają inni, ich siła jest moją siłą. Wiara Kościoła przychodzi z pomocą mojej trwodze, czystość innych wspiera mnie w chwilach pokus lubieżności, posty innych są dla mnie zyskiem, dobrami innych, jak moimi własnymi, a są one rzeczywiście moje, gdy się nimi raduję i cieszę. Sam mogę być pohańbiony i brudny: ci, których kocham i którzy są dla mnie przykładem, są piękni i pełni wdzięku. Przez tę miłość moimi się stają nie tylko dla ich dobra, ale i oni sami, a w ten sposób, dzięki ich chwale, moja niechwalebność staje się godna szacunku, ich nadmiar uzupełnia moje braki, przez ich zasługi (*eorum merita*) zostają uleczeni z moich grzechów. Któż zatem podda się zwątpieniu z powodu swoich grzechów? Kto nie będzie się radował ze swoich udruk, skoro nie nosi, a przynamniej nie sam nosi swoje grzechy i udreki, bo przecież jest przy nim tylu świętych synów Bożych, wspomaga go sam Chrystus? Oto jak wielką rzeczą jest świętych obcowanie i Chrystusowy Kościół! Kto nie wierzy, że coś takiego się dzieje i jest rzeczywistością, ten jest niewierny, ten uwłacza Chrystusowi i Kościołowi. Nawet jeśli się tego nie odczuwa, tak naprawdę jest; choć w rzeczywistości kto tego nie czuje? Jeśli się nie poddasz zwątpieniu, jeśli nie utracisz cierpliwości, gdzie leży tego przyczyna? W twojej cnocie? Na pewno nie, przyczyną tego jest świętych obcowanie. Cóż innego może znaczyć wiara w Kościół święty, jeśli nie to, że jest on świętych obcowaniem? A z kim święci obcuja? Zarówno z dobrymi, jaki i ze złymi: wszystko należy do wszystkich,

2. ŚWIĘTOŚĆ KOŚCIOŁA

Rozważania na temat poczucia obecności grzechu i zagadnienie odpowiedzialności w ramach jednego podmiotu, jakim jest Kościół, łączą się nierozdzielnie z zagadnieniem jego świętości.

Kościół od samego początku czuł się spadkobiercą Pierwszego Przymierza, które zostało zawarte między Bogiem a Izraelem. Jedną z charakterystyk tego Przymierza było uświęcenie ludu Izraela. Z jednej strony lud Izraela zostaje przeznaczony do sprawowania kultu, z drugiej strony zostaje obdarzony obfitością łaski Jahwe (por. Pwt 26,19; 28,9). W Starym Testamencie świętość oznaczała nieskalaność i jako taka stała się przymiotem samego Boga. Jego świętość (Iz 6,3) nie jest niczym uwarunkowana; jest po prostu elementem Jego istoty. Pojęcie „Bóg” i „świętość” można w wielu wypadkach używać równoważnie. Podobnie święte jest wszystko, co jest związane z Bogiem lub z kultem: lud Boży (Wj 19,6), przykazania (Ps 105,42), świątynia (Ps 5,8), Jerozolima (Iz 56,7) itp.²⁴

Podobnie czymś oczywistym dla Nowego Testamentu jest świętość chrześcijańska rozumiana jako wynik uświęcenia. Kościół jest „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym” (1 P 2,9). Uświęcenie Kościoła jednoznacznie pochodzi od Chrystusa jako odkupiciela. Chrystus uświęcił Kościół, gdy oddał za niego swoje życie (por. Ef 5,25n). Jest to świętość, która, będąc darem Boga, jednocześnie zobowiązuje jego członków do właściwej postawy²⁵. Kościół Nowego Testamentu swoją świętość zasadza na obecności tego, który „sam jeden jest święty” (Ap 15,4). Kościół jest wspólnotą wybranych, którzy są uświęceni łaską Bożą i nieustannie przemieniani. W formie załączkowej wszyscy chrześcijanie są świętymi, gdyż dotknięci łaską Bożą już zostali przez nią uświęceni. Chrześcijanie są „uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani na świętych” (1 Kor 1,2). Istnieje tutaj paradoks: bycie uświęconym – bycie powołanym do świętości. Świętość jest jakością, która charakteryzuje już teraz wierzących w Chrystusa. „Zostaliście obmyci,

tak jak w sakramencie Ołtarza widzialnie symbolizują chleb i wino; Apostoł nazywa nas tu jednym ciałem, jednym chlebem i jednym napojem. Co cierpi drugi, to cierpię również ja; co go spotyka dobrego, to samo spotyka i mnie. To samo mówi Chrystus: Jemu czynimy to, co czynimy Jego najmniejszym. Kto otrzymuje najmniejszą choćby część Sakramentu Ołtarza, ten z pewnością otrzymuje ten chleb. A kto ma w pogardzie tę część, ten gardzi całym tym chlebem. Zatem: kiedy nas coś boli, kiedy cierpimy i umieramy, niech nasz wzrok się kieruje w tę stronę. Wierzmy w to z całą mocą i bądźmy przekonani, że nie my, nie my sami znosimy ból, cierpimy i umieramy; czynią to razem z nami Chrystus i Kościół. Chrystus tak bardzo pragnął, aby nasza ścieżka śmierci, przed którą każdy się wzdraga, nie była samotna, lecz żebyśmy drogę męki i konania przechodzili w towarzystwie całego Kościoła (przy czym Kościół cierpi bardziej niż my sami), że możemy naprawdę do nas samych odnieść słowa, które Elizeusz skierował do swego załknionego sługi: "Nie lękaj się, bo liczniejsi są ci, którzy, co są z nami, aniżeli ci, co są z nimi. Potem Elizeusz modlił się tymi słowami: Panie! Racz otworzyć oczy jego, żeby widział. Pan otworzył oczy sługi, a on zobaczył: oto góra pełna była ognistych rumaków i rydwanów otaczających Elizeusza" (2Krl 6,15b-17). I nam też nie pozostaje nic innego, jak prosić, żeby Bóg otworzył nam oczy i żebyśmy oczami wiary ujrzeni otaczający nas Kościół – a wtedy nie będziemy potrzebowali już niczego się lękać (M. Luter, *Tessaradecas* 1520)".

²⁴ Por. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, w: *Misterium Salutis*, red. J. Feiner, M. Löhrer, t. IV/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, s. 459. Nieco inne ujęcie por. W. Kasper, *Kirche*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 5, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1996³, s. 1466; M. Kehl, *Heiligkeit der Kirche*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, dz. cyt., s. 1326-1327.

²⁵ Por. G. B. Mondin, *La chiesa primizia del regno*, Bologna 1992², s. 279.

uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6,11). Świętość ujmowana jako zadanie jest dynamiczną charakterystyką członków Kościoła. Złączeni z Chrystusem, zanurzeni w jego śmierci chrześcijanie są uświęceni przez zmartwychwstałego Pana. „Każdy, kto w Nim pokłada nadzieję, uświęca się, podobnie jako On jest święty” (1 J 3,3). „Starajcie się (...) o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana” (Hbr 12,14). „Nie postępujcie według waszych dawnych żądz, ale w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty?” (1 P 1,14-16)²⁶. W sensie ścisłym w Nowym Testamencie przy opisie pojęcia Kościół nie zostaje użyte określenie „święty”. Świętość zostaje przypisana Kościołowi w toku formowania się starożytnych formuł wiary i należy do jego najstarszych przymiotów²⁷. Zastosowanie wobec Kościoła przymiotu świętości pochodzi z prostego przeniesienia starotestamentalnego rozumienia świętości na wspólnotę Nowego Testamentu.

Na zasadzie analogii święty jest także Kościół uświęcony przez samego Chrystusa²⁸. Kościół nie uzyskuje świętości od swoich wiernych. Świętość jest jego podstawową cechą ontologiczną i jako taka pochodzi ona od Chrystusa, będąc zawsze uprzednia wobec świętości wiernych. To dzięki świętości Kościoła wierni stają się członkami ludu Bożego i otrzymują w jego wspólnocie pomoc w osobistym wzroście duchowym²⁹.

Teologia rozróżnia dwa aspekty świętości w Kościele: świętość obiektywną i świętość subiektywną. Pierwsza oznacza skarb wiary, sakramenty i odpowiednie urzędy, posługi. Cały ten wymiar jest narzędziem, poprzez które Bóg działa w swoim Kościele. Obok istnieje świętość subiektywna, która oznacza, że Kościół jest również święty, stanowiąc wspólnotę „świętych“, ludzi obdarzonych łaską, którzy na każdym etapie jego historii żyją przemienieni przez Chrystusa³⁰. Naturalnie nie można rozumieć świętości Kościoła inaczej niż tajemnicę, która swoje źródło posiada w Chrystusie. Świętość Kościoła w takim rozumieniu wymyka się empirycznej oczywistości i sytuuje się na innym poziomie³¹. Świętość jest częścią tajemnicy Kościoła i jako taka jest przedmiotem wiary teologicznej, podobnie jak tajemnica samego Kościoła, który łączy w swojej rzeczywistości wymiar widzialny i niewidzialny. „Im bardziej wzrasta (...) świętość, tym bardziej intensywna staje się przynależność kościelna. W świętości Kościół się realizuje. Jej najdoskonalszym wzorem jest świętość Maryi Dziewicy. (...) Na pierwszym miejscu, i w swojej istocie, historia Kościoła jest historią świętości. Dopiero z tego punktu widzenia, który jest teologicznym punktem widzenia, jest możliwe zrozumienie prośby o przebaczenie. Na mocy swojej własnej natury Kościół upodobnienia się do swojego Pana, który sam (*in persona*) jest świętością”³².

Znajdując się na płaszczyźnie misterium i nie będąc zawsze dostrzegalną na płaszczyźnie doświadczenia świętość Kościoła jest przede wszystkim daną objawienia,

²⁶ Por. J. Salij, *Tajemnica Emmanuela dzisiaj*, Poznań 1989, s. 63-64.

²⁷ Por. DH, 10, 41, 42. Określenie pojawiło się także w Credo nicejskim i ostatecznie zostało utrzymane przez sobór w Konstantynopolu w 381 r.

²⁸ *Lumen gentium*, 39. Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.2.

²⁹ Por. G. B. Mondin, *La Chiesa primizia del regno*, dz. cyt., s. 281. Wśród różnych źródeł świętości Kościoła wymienia się m.in. Chrystusa jako Głowę Kościoła, łaskę Chrystusa działającą w Kościele, Ducha Świętego jako przyczynę sprawczą, a także obrzędy (sakramenty), symbole (np. Ewangelia), prawo (*mandatum novum*), samych członków, którzy wstępują do Kościoła, stając się członkami nowego ludu Bożego, a także fakt, że Kościół jest wspólnotą wszystkich świętych (*communio sanctorum*). Por. tamże, s. 280.

³⁰ Por. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 467.

³¹ Por. G. B. Mondin, *La Chiesa primizia del regno*, dz. cyt., s. 281.

³² G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 32-33.

a nie wynikiem myślenia empirycznego, co nie oznacza oczywiście niemożliwości doświadczenia świętości Kościoła jako rzeczywistości weryfikowalnej przez fakty³³. Istnieje więc świętość Kościoła i świętość w Kościele. Pierwsza zapewnia trwanie i wierność misji, do jakiej Kościół został powołany, druga polega na indywidualnym życiu łaski, jakie jest obecne w każdym chrześcijaninie. Jeżeli chodzi o uświęcenie człowieka indywidualnego, to jest ono możliwe właśnie dzięki obiektywnej świętości Kościoła. Istotna jest uwaga, że świętość Kościoła nie jest sumą świętości jego członków, tak jak Kościół nie jest tylko sumą ochrzczonych. Obiektywna świętość Kościoła jest przyczyną świętości jego członków³⁴. Jednocześnie Kościół był zawsze świadomy, iż cała rzeczywistość, którą wyraża określenie *ecclesia sanctorum*, ma przede wszystkim charakter eschatologiczny. Nie oznacza to jednak tylko odniesienia do przyszłości. Rzeczywistość eschatologiczna nie jest bowiem przyszłością chronologiczną. Już dzisiaj oddziałuje ona na teraźniejszość, „pociągając” ją. Kościół na ziemi to antycypacja Kościoła eschatologicznej pełni; jego świętość to antycypacja świętości doskonałej³⁵.

3. KOŚCIÓŁ A GRZECH

Kolejnym zagadnieniem jest relacja istniejąca między świętością Kościoła a grzechem. Jeśli pełnia świętości należy do porządku eschatologicznego, oznacza to, że Kościół jest wprawdzie święty, ale jego świętość nie osiągnęła stanu doskonałości³⁶.

Kwestia grzeszności Kościoła była podnoszona bardzo otwarcie praktycznie od samego początku. Bezpośrednio pojawiają się określenia, takie jak np. „nierządnicą” (Orygenes). Często Ojcowie odnoszą do Kościoła określenie Oblubienicy o zeszczonej piękności. Pojawiają się także symbole kobiece, do których porównywany jest Kościół: Rahab, Tamara, Maria Magdalena. Kościół jest jednocześnie widziany jako wspólnota znajdująca się nieustannie na drodze odnowy, przy czym odnawiany jest przez samego Boga. Do końca jednak Kościół pozostanie swoistego rodzaju *societas mixta*, gdzie przenikają się wzajemnie dobro i zło, doskonałość i niedoskonałość. Ma to oczywiście swój wpływ na odpowiednią eklezjologię. Czy Kościół jest wspólnotą doskonałą? Udzielana odpowiedź jest negatywna. Grzech jest częścią rzeczywistości Kościoła. Grzesznicy są członkami Kościoła, traktowani jako część chorująca, wymagająca

³³ Por. G. B. Mondin, *La chiesa primizia del regno*, dz. cyt., s. 281-282. O konieczności dostosowywania wymiaru świętości subiektywnej do obiektywnej jednoznacznie wypowiada się ostatni Sobór: „Dlatego [wyznawcy Chrystusa] powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Napomina ich Apostoł, aby żyli "jak przystoi świętym" (Ef 5,3), aby przyoblekli się "jako wybrańcy Boży – święci i umiłowani – w serdeczne współczucie, w dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość" (Kol 3,12) i aby mieli owoce Ducha na uświęcenie (...). Dlatego dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości. Dzięki zaś tej świętości także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia. Wierni powinni kierować siły otrzymane według miary daru Chrystusa ku osiągnięciu tej doskonałości, aby idąc w Jego ślady i upodabniając się do wzoru, jakim On sam jest dla nich, posłuszni we wszystkim woli Ojca, z całej duszy poświęcili się chwale Bożej i służbie bliźniemu. W ten sposób świętość Ludu Bożego wyda obfite owoce, jak tego wymownie dowodzi życie tylu świętych w dziejach Kościoła” (*Lumen gentium*, 40).

³⁴ Por. J. Szymik, *Kościół świętych czy grzeszników?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 128-129.

³⁵ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. z fr. L. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 101-102.

³⁶ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.3; *Lumen gentium*, 48.

wsparcia i umocnienia. Jednak odbywają swoją pokutę i są wzywani do nawrócenia jako członkowie Kościoła³⁷.

W ostatnim okresie pojawiły się dwie próby rozwiązania relacji między świętością a grzechem w Kościele. Są one wobec siebie przeciwstawne. Pierwszą z nich reprezentuje m.in. K. Rahner. Drugim rozwiązaniem jest propozycja zawarta w dokumencie MKT.

Według K. Rahnera, Kościół jest Kościołem grzeszników w pełnym tego słowa znaczeniu. Oznacza to ważny w skutkach wniosek mówiący, iż sformułowanie „Kościół grzeszników“ jest tożsame z określeniem „grzeszny Kościół“³⁸. Punktem wyjścia dla Rahnera jest opis Kościoła z wyraźnym akcentem położonym na wymiar fenomenologiczny. Jeżeli jest dogmatem wiary, że grzesznicy są częścią Kościoła³⁹, to nie można w żadnym wypadku mówić, że grzech nie stanowi także opisu sytuacji Kościoła jako takiego, a pozostaje tylko i wyłącznie charakterystyką jego członków. Takie spostrzeżenie rzeczywistości oznaczałoby, według Rahnera, iż Kościół nie jest niczym innym jak pewną ideą, pewnym ideałem, czymś, do czego się jedynie dąży. Taki opis Kościoła jest nie do przyjęcia dla teologii, która dotyczy czegoś realnego⁴⁰. O Kościele spostrzeżanym jak najbardziej realnie nie można powiedzieć, że grzech jest domeną jego członków, on sam zaś nie ma z nim nic wspólnego. Rahner posługuje się porównaniem do grzechu osoby pełniącej w Kościele jakiś ważny urząd. Nie da się ograniczyć grzechu takiej osoby wyłącznie do sfery jej życia prywatnego, gdyż ten grzech wpływa bardzo konkretnie na jej sposób postępowania jako przedstawiciela Kościoła. Kościół konkretnie pojmowany jest grzeszny, ale nie istnieje inny Kościół, jak tylko Kościół ujmowany konkretnie⁴¹. Ważnym wnioskiem Rahnera jest stwierdzenie, że grzeszne działania członków Kościoła są działaniami samego Kościoła i że pomimo to Kościół pozostaje Oblubienicą Chrystusa i naczyniem Ducha Świętego⁴².

Dla Rahnera jest jednak faktem oczywistym, że nie można w ten sam sposób mówić o przynależności do Kościoła usprawiedliwionych i grzeszników. Jedni i drudzy należą do niego w inny sposób. Czyni on rozróżnienie, w analogii do teologii sakramentalnej, pomiędzy przynależnością ważną a owocną. Ta pierwsza oznacza wprawdzie przynależność grzesznika do Kościoła, ale w rzeczywistości przynależność zewnętrzna przestała być znakiem przynależności wewnętrznej do Kościoła jako do ożywiającej

³⁷ Por. W. Hryniewicz, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, s. 73-74.

³⁸ Por. K. Rahner, *Kirche der Sünder*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln 1965, s. 301; Tenże, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 6, dz. cyt., s. 321; H. Küng, *La chiesa*, Brescia 1965, s. 369-398.

³⁹ Por. Sobór w Konstancji przeciwko nauce Husa i Wyklifa, DH, 1201, 1203, 1205, 1296 nn.

⁴⁰ „W tym ujęciu Kościół jest czymś realnym – jest jeden Kościół, który istnieje i w który wierzymy; zawsze i w każdym wypadku jest to także widzialna i prawnie zorganizowana suma ochrzczonych, zjednoczona w zewnętrznym wyznaniu wiary i w posłuszeństwie pod rzymskim papieżem” (K. Rahner, *Kirche der Sünder*, art. cyt., s. 308-309). Por. tamże, s. 307.

⁴¹ Por. tamże, s. 308-309. Teoria Rahnera pozostaje na płaszczyźnie propozycji i można postawić pytanie, na jakiej podstawie autor formułuje wniosek, że jest prawdą wiary, iż Kościół jest grzesznym Kościołem (stwierdzenie różne od sformułowania, że Kościół pozostaje Kościołem grzeszników). Powołanie się na fakt, że nie jest dogmatem, iż grzeszność hierarchii ogranicza się tylko do wymiaru prywatnego, bez wpływu na opis stanu Kościoła jako takiego, nie stanowi przekonującej przesłanki. Por. tamże, s. 309-310.

⁴² Por. tamże, s. 310. Rahner łagodzi nieco swoje radykalne stanowisko, wskazując, że w stanie eschatologicznej pełni Kościół okaże się tym, „czym pod postacią grzesznika już obecnie rzeczywiście jest” (tamże s. 311). „(...) Grzech i świętość nie pozostają w jednakowym stosunku do ukrytej istoty Kościoła i nie należą w ten sam sposób do Kościoła” (tamże s. 312).

ducha wspólnoty⁴³. Również grzeszność Kościoła jest pojmowana przez Rahnera jako grzeszność jedyna w swoim rodzaju. Tego rodzaju grzeszność polega na tym, że tylko Kościół – widzialny znak Chrystusa w świecie – będąc jednocześnie grzesznikiem, może go zniekształcać i zaciemniać⁴⁴.

Należy przypomnieć, że Sobór Watykański II nie posłużył się ani razu określeniem „Kościół grzeszników” ani „grzeszny Kościół”. Jednak eklezjologia *Vaticanum II*, akcentująca świętość całości wspólnoty i jednostki, prowadzi do wniosku, że także grzech indywidualny odbija się na stanie świętości całości. Na tym tle zrozumiałe staje się dążenie do nieustannej reformy Kościoła. „Chrystus wzywa pielgrzymujący Kościół do nieustannej reformy, której Kościół, rozumiany jako instytucja ludzka i ziemską, wciąż potrzebuje”⁴⁵.

Zupełnie inny jest punkt widzenia dokumentu *Pamięć i pojednanie*. Naturalnie dokument nie neguje istnienia grzechu, który angażuje sobą cały Kościół; Kościół nie jest jedynie wspólnotą wybranych, ale także wspólnotą grzeszników. Wolność od grzechu Słowa wcielonego nie odnosi się do jego Ciała, którym jest Kościół. Dlatego Kościół nieustannie potrzebuje oczyszczenia⁴⁶. Dokument MKT nie neguje także w żaden sposób odpowiedzialności indywidualnej za popełnione grzechy. Podejmując wnioski adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* stwierdza, że grzesznik znajduje się wobec Boga sam ze swoim grzechem. Ta swoista samotność powoduje, że nikt nie może żałować ani prosić o przebaczenie w jego miejsce. W sensie ścisłym grzech jest zawsze aktem osoby i jako taki nie może być jednocześnie przypisywany bezpośrednio grupie lub pewnej społeczności. Grzech pozostawia zawsze swój wymiar osobisty, bo posiada swoje źródło w wolności pojedynczego podmiotu, nawet jeśli swoimi skutkami dotyka on cały Kościół⁴⁷. Jednakże jest rzeczą ewidentną, że grzech posiada swoje skutki, które wykraczają poza relację grzesznik-Bóg. W tym sensie każdy grzech posiada także swój wymiar społeczny i analogicznie do „wspólnoty świętych” można mówić również o szczególnie pojętej wspólnocie grzechu, który w swoich skutkach dotyka i w swoisty sposób angażuje całą wspólnotę Kościoła⁴⁸.

Dokument MKT jako podstawę swoich rozważań natury teologicznej przyjmuje słowa Jana Pawła II z *Tertio Millennio Adveniente*: „Kościół, choć będąc święty, poprzez swoje wszczęcie w Chrystusa, niestrudzenie czyni pokutę – uznaje zawsze, przed Bogiem i przed ludźmi, swe grzeszne dzieci za własne”⁴⁹. MKT wykorzystuje przede wszystkim istniejące w teologii rozróżnienie pomiędzy świętością Kościoła a świętością w Kościele. Świętość Kościoła, zakorzeniona w misji Syna i Ducha Świętego, stanowi gwarancję dla ciągłości misji Ludu Bożego. Świętość w Kościele jest czymś odrębnym, choć jest budowana zawsze na świętości samego Kościoła. Świętość w Kościele dotyczy wymiaru osobistego; jest ona wypełnieniem misji i powołania, jakie

⁴³ Por. tamże, s. 306-308.

⁴⁴ Por. tamże, s. 312. Podobne spojrzenie na napięcie istniejące pomiędzy świętością i grzechem w Kościele reprezentuje H. U. von Balthasar, który dostrzega podstawowe przeciwieństwo między dwoma obrazami Pawłowymi: Ciała Chrystusa i Oblubienicy. Według tej optyki, Kościół jest jednocześnie tożsamy z Chrystusem (Ciało) i odrębny od niego (Oblubienica). Na ten temat zob. H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi*, dz. cyt., s. 203-305.

⁴⁵ *Unitatis redintegratio* 6. Por. W. Hryniewicz, *Pedagogia nadziei*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁶ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.1

⁴⁷ Por. tamże, 1.3; *Reconciliatio et paenitentia*, 16, 31. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 8-9; Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 469.

⁴⁸ Por. *Reconciliatio et paenitentia*, 16. Początków rozumienia odpowiedzialności zbiorowej dokument MKT doszukuje się już w tekstach starotestamentalnych, mówiących o solidarności między-pokoleniowej Izraela i na uznaniu się przez niego za grzesznika. Por. *Pamięć i pojednanie*, 2.1; 2.4.

⁴⁹ *Tertio Millennio Adveniente*, 33. Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 1.3; 3; 3.3.

otrzymuje każdy człowiek⁵⁰. Tylko w takim kontekście można rozważać istnienie grzechu w Kościele. Akt przeproszenia za grzechy Kościoła jest w tej perspektywie nie jakiegoś rodzaju aktem ekspiacyjnym skierowanym na zewnątrz, lecz, przeciwnie, jest przede wszystkim gestem skierowanym do wewnątrz. Jest znakiem miłości Kościoła wobec grzeszników, których nieustannie kocha „do tego stopnia, że w każdym czasie bierze na siebie ciężar wypływający z ich winy”⁵¹. Przynależność owych grzeszników do Kościoła jest ważnym elementem prawdy o nim samym i była wielokrotnie w historii teologii powodem sporów. Kościół bronił prawdy o przynależności do niego także grzeszników, ale w swoich orzeczeniach nie posunął się dalej i nie określił nic definitywnego na temat relacji grzechu i świętości w najgłębszym wymiarze swojej tajemnicy⁵². Także Konstytucja *Lumen Gentium* nie stwierdza, w jaki sposób Kościół może być jednocześnie święty i grzeszny. Choć sam fakt przynależności grzeszników do Kościoła ze swojej natury już powoduje sytuację, iż Kościół jest związany z ich grzechem⁵³, to jednak, według wizji, jaką prezentuje MKT, Kościół jest grzesznikiem tylko w pewnym sensie – w takim zakresie, w jakim „realnie przyjmuje na siebie grzech tych, których sam zrodził w chrzcie”⁵⁴. Aby być jeszcze bardziej precyzyjnym należałoby powiedzieć, że Kościół uznaje za swoje nie grzechy swoich dzieci, ale same dzieci, które zgrzeszyły⁵⁵. Różnica może wydawać się subtelna, posiada jednak doniosłe znaczenie eklezjologiczne.

Chrześcijanin, odkrywający w Kościele wymiar grzechu, jednocześnie nie przestaje wierzyć, że jest to Kościół Jezusa Chrystusa. Kościół nigdy nie zostanie na tyle zdeformowany przez grzech i zło, aby nie móc pośredniczyć w przekazywaniu łaski. Obietnica Chrystusa o tym, że „bramy piekielne nie przemogą” Kościoła (por. Łk 16,18) znajduje swoje zastosowanie⁵⁶.

Dla MKT, Kościół w żadnym wypadku nie jest nigdy podmiotem grzechu. Jeżeli dokonuje on przeproszenia za grzech, czyni to wyłącznie jako gest solidarności wobec tych, którzy zgrzeszyli. W tym sensie grzech w Kościele jest przeciwieństwem nie tyle świętości Kościoła, ile raczej świętości w Kościele, która ma charakter wyłącznie indywidualny⁵⁷. „Kościół sam w sobie jest święty. Jeżeli patrzy się na Kościół sam w sobie, w jego ponadczasowych elementach, jest on całkowicie święty. Grzesznicy nie należą do Mistycznego Ciała Chrystusa w takim stopniu, w jakim tworzy ono wspólnotę łaski”⁵⁸. Można takiemu ujęciu zarzucać idealistyczne, platonizujące ujęcie Kościoła, ale trudno polemizować z faktem, że Kościół jako taki nie może być podmiotem grzechu, przynajmniej nie w pełnym tego słowa znaczeniu⁵⁹. Jeżeli Kościół kieruje prośbę

⁵⁰ Por. tamże, 3.2.

⁵¹ Tamże, 3.4

⁵² Por. Y. Congar, *Die Weseneigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 462.

⁵³ Por. A. Maggolini, *Perché la Chiesa chiede perdono*, w: (bez autora) *Il Papa chiede perdono. Purificare la memoria*, Casale Monferrato 2000, s. 122.

⁵⁴ *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.

⁵⁵ Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁶ Por. W. Hryniewicz, *Pedagogia nadziei*, dz. cyt., s. 76; B. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, s. 128.

⁵⁷ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.4.

⁵⁸ Y. Congar, *Die Weseneigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 470.

⁵⁹ Por. tamże, s. 469. „Grzechy jako takie są poza Kościołem, ale ci, którzy je popełniają, są w Kościele i to są w nim jako grzesznicy, powiązani w wierze z instytucją łaski, pokutujący i starający się o uświęcenie. Kościół, sam w sobie całkowicie święty i nieskalany w swojej formalnej zasadzie, w głębokim pragnieniu starający się o tę absolutną nieskalaność, jest zmuszany przez swoich członków urzeczywistniać swoją najgłębszą istotę i pragnienie historycznie i konkretnie w niepełny sposób” (tamże, s. 469).

o przebaczenie, kieruje ją nie tylko jako odpowiedź na obrazę Boga, ale również wobec samego Kościoła⁶⁰.

Kościół jako taki nie istnieje ponad konkretnymi wiernymi, ale z nich się składa i w ten sposób jest zniekształcany przez ich grzechy. Różnica polega na tym, że indywidualny człowiek, podmiot, jest źródłem powstania grzechu. Wchodzi tutaj w rachubę kwestia jego wolności, sumienia itp. Natomiast Kościół jako całość jest wymiarem, gdzie wiara zostaje zniekształcona poprzez ten grzech. W ramach Kościoła stają się widoczne społeczne skutki, jakie powoduje grzech indywidualny, ponieważ widoczne staje się, w jaki sposób zniekształcona zostaje wiara wspólnoty poprzez indywidualną winę⁶¹.

G. B. Mondin jest zdania, że pojmowanie Kościoła jako grzesznika, a więc na zasadzie podmiotu, który popełnia grzech i nazywanie go grzesznym Kościołem jest możliwe tylko przy zredukowanej perspektywie widzenia rzeczywistości, którą jest Kościół. Ta redukcja (Rahner) oznacza nieomal identyfikację Kościoła ze społecznością wierzących (*societas fidelium*), którą Kościół nie jest w sensie wyłącznym. Kościół w sposób nierozdzielny jest powiązany z Trójcą Świętą i jako taki może powodować wyłącznie skutki należące do porządku świętości. Jeżeli pojawia się grzech, to pojawia się on poza Kościołem i jest efektem niepełnego, niedoskonałego wszczęcia wiernych w organizm Kościoła. Grzech pojawia się pomimo przynależności do Kościoła i nie jest jej nieuniknionym elementem składowym. W tym sensie grzech nie przynależy do Kościoła, ale do pojedynczego człowieka⁶². Koncepcja K. Rahnera i innych spotkała się z krytyką m.in. z tego powodu, że trudno się w niej nie dopatrzeć nawiązania do zasady M. Lutra *simul iustus et peccator*, według której usprawiedliwienie nie dokonuje w usprawiedliwionym żadnej zmiany ontologicznej i jako takie jest rozumiane tylko zewnętrznie. Rozumienie tej zasady już w okresie reformacji zostało przeniesione z odniesienia do poszczególnego człowieka na cały Kościół⁶³.

Również Y. Congar podkreśla, że Kościół jest zawsze Kościołem grzeszników, będąc jednocześnie sam w sobie bez grzechu. Grzech dotyczy tylko członków Kościoła. Jeżeli mówi się o grzesznym Kościele, to jest to dopuszczalne wyłącznie, gdy jest on ujmowany z materialnego punktu widzenia. Formalnie jednak, tzn. w tym, co Kościół rzeczywiście tworzy i czym jest, pozostaje on bez grzechu. Podział dokonuje się w człowieku, gdyż znajduje się w nim to, co jest Kościołem i to, co nim nie jest, co na-

⁶⁰ Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 34.

⁶¹ Por. M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Cinisello Balsamo 1995, s. 387-388. „Ora però questo lato della Chiesa legato ai soggetti (Chiesa a partire dai singoli peccatori) non può essere separato (certo però distinto!) dall'altro lato, quello per cui essa – a partire da Cristo, sua origine personale, e da Maria, suo modello originario personificato – costituisce il dono precedente, santo e 'oggettivo' della salvezza per i singoli. In un'unità 'senza confusione e senza separazione', appunto di carattere sacramentale, la Chiesa concretamente esistente rappresenta sempre entrambi i lati. Per questo il suo diventare peccatrice a causa del peccato dei singoli riguarda anche la sua dimensione di previa condizione di possibilità per la fede; questo significa che i suoi doni più santi, appunto la parola e i sacramenti, non sono collocati al sicuro al di là degli uomini peccatori, ma sono condizionati da essi (che sia colui che li riceve o il ministro che li amministra). Perciò anche lo stesso spazio vitale precedente (il 'dove') della fede può diventare per i singoli motivo di peccato personale, al modo di una struttura che rende possibile il peccato, provocandolo o rafforzandolo. Se la Chiesa come 'noi' dei credenti non può esistere in forma ipostatizzata, indipendentemente dai singoli credenti, allora inevitabilmente ne deriva questa influenza reciproca tra il dato previo 'oggettivo' e l'appropriazione 'soggettiva' della fede comune, e questo non solo per quanto riguarda la santità, ma anche per il peccato” (tamże, s. 388).

⁶² Por. G. B. Mondin, *La Chiesa primizia del regno*, dz. cyt., s. 283.

⁶³ Por. tamże, s. 282.

leży do świata⁶⁴. Grzesznicy należą do Kościoła i Kościół się do nich przyznaje. Ludzie należą do Kościoła tylko na podstawie tego, co w nich jest święte. Na tej zasadzie Kościół jest święty także w grzesznikach, ale w sposób niedoskonały⁶⁵.

W tym kontekście interesujące jest przedstawienie przez MKT istnienia grzechu w Kościele poprzez analogię ze Słowem wcielonym. Kościół przyjmuje na siebie całkowicie dobrowolnie grzech, podobnie jak Chrystus przyjął na siebie grzech świata. Mowa jest więc o grzechu, który jednoznacznie pochodzi z zewnątrz Kościoła, obarczając go jednak wszystkimi swoimi konsekwencjami⁶⁶. Kościół „może to zrobić, ponieważ Chrystus Jezus – którego Ciało mistycznie przedłużone w historii stanowi – przyjął na siebie raz na zawsze grzechy świata”⁶⁷. Przyjęcie na siebie ciężaru grzechu swoich członków jest ze strony Kościoła aktem miłości macierzyńskiej. Matka Kościół nie tylko rodzi do nowego życia wciąż nowe dzieci, ale przyznaje się do tych, które upadły⁶⁸.

W aspekcie moralnym wina jest zawsze złączona z odpowiedzialnością osobistą. W jakimś sensie jednak wyznanie win nie jest wyznawaniem ich za kogoś, ale jest świadectwem trwania podmiotu, który jest odpowiedzialny, lub może raczej „czyni się odpowiedzialnym”, za zło popełnione w przeszłości⁶⁹. Jeżeli w tym kontekście pojawia się określenie „oczyszczenie pamięci”, to nie oznacza ono jedynie jakiegoś formalnego żalu za wydarzenie dawno minione, lecz staje się rzeczywistą chęcią zrzucenia z siebie określonego balastu, który jest odczuwany jako własny i rzeczywiście takim się staje⁷⁰.

Wyznanie winy ze strony Kościoła posiada jeszcze jeden interesujący aspekt. Kościół, nie mogąc w pełni wyznać swojego grzechu, czyni siebie odpowiedzialnym za pokutę swoich członków. Naturalnie akt żalu, pokuty może pochodzić tylko od samego grzesznika, ale Kościół czyni tę pokutę wraz z nimi. Akt pokuty, mający miejsce wewnątrz człowieka, przywraca go na powrót Kościołowi w wymiarze wewnętrznym i jest zawsze aktem, który w ten sposób buduje Kościół⁷¹. „Kościół jest solidarny z grzesznikami. Obciąża się nie grzechem, który gani i od którego próbuje ich oderwać, ale ich sytuacją jako grzeszników, ich błaganie, ich żalem. Codziennie, za nas i w nas, Kościół żałuje za grzechy i prosi o przebaczenie”⁷².

Grzech w Kościele nie zaprzecza więc jego świętości. Świętość Kościoła pochodzi od Chrystusa i grzech człowieka nie jest w stanie jej splamić. „Nie patrz na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła”⁷³. Z drugiej jednak strony dokument MKT nie chce bagatelizować grzechu w Kościele i dlatego mówi, że „grzech nie ma nigdy znaczenia wyłącznie indywidualnego, ponieważ stanowi ciężar i powoduje przeciwności na drodze do zbawienia wszystkich i w tym sensie dotyka Kościoła w jego całości, w różnych czasach i miejscach”⁷⁴.

⁶⁴ Por. Y. Congar, *Die Weseneigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 468.

⁶⁵ Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 61. Autor wykorzystuje spostrzeżenie Ch. Journeta, że Kościoła i teologię średniowiecza cechowała tendencja oddzielania do grzeszników od Kościoła. „Byli oni w Kościele, ale nie byli oni Kościoła”. Tendencja przeciwna – do podkreślenia przynależności grzeszników do Kościoła – cechuje teologię nowożytną, jako odpowiedź na tezy reformatorów. Por. tamże, s. 59.

⁶⁶ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.

⁶⁷ Por. tamże, wstęp.

⁶⁸ Por. tamże, 3.4.

⁶⁹ Por. B. Forte, *Kościół katolicki wobec win przeszłości*, dz. cyt., s. 62.

⁷⁰ Por. A. M. Sicari, *Oczyszczanie pamięci*, tłum. z wł. L. Balter, *Communio* 22(2002)3, s. 103.

⁷¹ Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 62-63.

⁷² Tamże, s. 64.

⁷³ Por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.1.

⁷⁴ Tamże, 3.3.

W tym kontekście należy zwrócić również uwagę na pewne napięcie, jakie istnieje pomiędzy określeniami Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa⁷⁵. Określenie „Oblubienica” nie wyklucza świętości w sensie doskonałości posiadanej już obecnie⁷⁶. Cottier argumentuje, że obraz Oblubienicy w *Lumen Gentium* ukazuje Kościół jako nieskazitelnie święty i odnosi się do świętości Kościoła w taki sam sposób, jak obraz Ciała Chrystusa. Nawiązanie do obrazu Oblubienicy oznacza, że Kościół jest na ziemi drugim Chrystusem⁷⁷. Również określenie Kościoła jako *casta meretrix*, używane w teologii jako odzwierciedlenie patrystycznej wizji aspektu grzechu w Kościele, powinno być używane z odpowiednią powściągliwością, gdyż pojawia się u Ojców tylko jeden raz⁷⁸. Wg Ch. Journeta, jeśli Oblubienica nosi w sobie obraz Oblubieńca, to ten obraz ją stanowi i przez nią sam się wyraża⁷⁹. Zatem prośba o przebaczenie ze strony Kościoła nie ma nic wspólnego z czymś, co można nazwać skutkiem zdrady ideałów, rozejścia się teorii i praktyki, nieumiejętnością wprowadzenia w życia własnego programu itd. Świętość Kościoła, który został ustanowiony (jako sakrament zjednoczenia całego rodzaju ludzkiego), aby spełniał się odwieczny plan Boga w stosunku do człowieka: odwieczne wybranie w Synu do podzielenia życia Bożego, oznacza, iż Kościół ten został wyposażony we wszystkie środki potrzebne do realizacji swojej misji. Jego świętość nie oznacza, że ogół członków Kościoła jest w stanie, dzięki swym własnym wysiłkom, uczynić misję Kościoła czytelną i zrozumiałą. Świętość Kościoła nie może być rozumiana jako doskonałość moralna. Jest ona charakterystyką Kościoła, który zapewnia, iż Kościół zawsze jest zdolny do pełnienia roli, do jakiej został powołany: do rodzenia przybranych synów Bożych. I ta zdolność nie pochodzi z jego nieskazitelności moralnej, lecz jest nieustannym darem Boga. Skuteczność Kościoła, który jest dziełem Boga, także należy do Boga⁸⁰. Dlatego tak trudno dokonać teologicznej refleksji nad oceną Kościoła w przeszłości. Można historycznie oceniać wierność takim czy innym zasadom moralnym poszczególnych grup czy konkretnych osób, ale stwierdzenie, że dzisiaj Kościół jako całość pełni lepiej swoją misję niż w jakimś okresie przeszłości, jest w tym kontekście problematyczne. Istnieje bowiem tutaj trudność przyjęcia odpowiedniego kryterium, a przede wszystkim powstaje pytanie, czy takie kryterium możemy w ogóle posiadać. Kościół nieustannie rodził swoje dzieci do wiecznego życia w Chrystusie. Czynił to, choć wielokrotnie na wielu swoich odcinkach dawał antyświadektwo wobec głoszonych przez siebie zasad. Kościół natomiast nigdy nie próbował zmieniać samych reguł postępowania. Naśladowanie Chrystusa, choć w ciągu wieków posiadało różnie rozłożone akcenty i różne odcienie, generalnie zawsze oznaczało to samo. Czytając dzisiaj średniowiecznych krytyków Kościoła, z łatwością identyfikujemy się z wieloma ich poglądami i postulatami właśnie dlatego, że są one postulatami

⁷⁵ Por. przypis 44.

⁷⁶ Y. Congar, *Wesenseigenschaften der Kirche*, art. cyt., s. 461. Ef 5, 26-27 odczytywany nie w sensie eschatologicznym, ale teraźniejszym.

⁷⁷ Por. G. Cottier, *Mémoire et repentance*, dz. cyt., s. 30.55-56.

⁷⁸ Por. G. Biffi, „*Casta meretrix*”. *Saggio sull'ecclesiologia di sant'Ambrogio*, Torino, 1996. „Nie w sobie, córki, nie w sobie – powtarzam – córki, ale w nas jest Kościół zraniony. Uważajmy więc, aby nasz upadek nie stał się raną dla Kościoła (...)” (św. Ambroży, *De virginitate*, 8,48 (PL 16,278D); cytat wykorzystany częściowo przez MKT – por. *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.3). Sam termin *casta meretrix* pojawia się u św. Ambrożego w *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 1,3 (PL 15,1598).

⁷⁹ Por. Ch. Journet, *De l'Eglise du Christ*, art. cyt., s. 15.

⁸⁰ Por. G. L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie*, tłum. z niem. L. Balter, *Communio* 22(2002)3, s. 41-43.

Ewangelii, i to właśnie tej Ewangelii, którą my i oni wówczas poznali dzięki temu samemu Kościołowi⁸¹.

ZAKOŃCZENIE

„Kościół jako dzieło Boże nie zniszczył swej istoty, ani nie zatracił swego posłannictwa na skutek historycznych i społecznych błędów swoich przedstawicieli i wielu swoich członków, co należy jasno odróżniać od czysto osobistych ich grzechów. Nastąpiłoby to bowiem tylko wtedy, gdyby naruszyło Kościół jako nosiciela ludzkich i moralnych ideałów, który na skutek grzechów swoich przedstawicieli mógłby zostać nieuleczalnie zniszczony”⁸². Ale przecież taki Kościół realnie nie istnieje. Prośba o przebaczenie skierowana przez Kościół w Roku Jubileuszowym i w okresie późniejszym powoduje, że na nowo pochylamy się nad wizerunkiem Kościoła w wymiarze jego świętości. Refleksja ta wyraziście ukazuje, jak wielkie paradoksy zawarte są w tajemnicy Kościoła. Napięcie pomiędzy świętością i grzechem, między odpowiedzialnością indywidualną i zbiorową jest częścią tajemnicy, ale przez to i codzienności Kościoła, który nieustannie, „choć będąc święty, poprzez swoje wszczepienie w Chrystusa, niestrudzenie czyni pokutę – uznaje zawsze, przed Bogiem i przed ludźmi, swe grzeszne dzieci za własne”⁸³.

SOMMARIO

DIMENSIONE DELLA SANTITÀ E DEL PECCATO NELLA CHIESA CHE CHIEDE IL PERDONO

Tutti i giorni, nella liturgia, la Chiesa chiede perdono per i peccati dei suoi figli. La si capisce quando si tratta del passato, di atti e comportamenti che nella loro epoca hanno riscosso un assenso abbastanza ampio – sia pure sotto forma di passività – e, il cui ricordo resta impresso nella memoria di un gruppo come una ferita. Le ferite della memoria causano diffidenza e incomprensione, e impediscono che venga riconosciuto il vero volto della Chiesa. Infatti la Chiesa, che è santa, si presenta con tutta la sua storia, una storia segnata anche dai peccati dei suoi figli.

La Chiesa che riconosce come propri i suoi figli peccatori, fa penitenza per i peccati che essi – e non lei, in ciò che propriamente la costituisce – hanno commesso. Nella sua realtà più profonda, la memoria della Chiesa è memoria della parola di Dio. E' dal punto di vista di questa memoria profonda che la Chiesa osserva il proprio cammino nella storia ed emette su di esso un giudizio di discernimento critico. La Chiesa si ricorda simultaneamente di ciò che essa è in virtù della sua incorporazione a Cristo e del comportamento dei suoi figli.

⁸¹ Por. D. Christie-Murray, *I percorsi delle eresie. Viaggio nel dissenso religioso dalle origini all'età contemporanea*, Milano 1998, s. 63nn.141nn.

⁸² G. L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie*, dz. cyt., s.43-44.

⁸³ *Tertio Millenio Adveniente*, 33; *Pamięć i pojednanie*, dz. cyt., 3.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

CHRYSTOLOGIA JAKO KLUCZ DO ANTROPOLOGII W DOKUMENCIE *WSPÓLNOTA I SŁUŻBA.* *OSOBA, OBRAZ BOGA*

WSTĘP. 1. TŁO ANTROPOLOGICZNE DOKUMENTU. 2. OBRAZ BOŻY
W CZŁOWIEKU. 3. CHRYSTUS I CZŁOWIEK W UJĘCIU
SOBORU WATYKAŃSKIEGO II. 4. *IMAGO DEI* JAKO *IMAGO CHRISTI*.
5. ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC STWORZENIA. 6. INTEGRALNOŚĆ CZŁOWIEKA.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Jesienią 2004 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna (MKT) opublikowała dokument *Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga*¹. Jest to pierwszy dokument Komisji w pełni poświęcony zagadnieniom antropologii teologicznej. Kwestie antropologiczne zostały już częściowo podjęte w dwóch innych dokumentach MKT: *Teologia – chrystologia – antropologia* (1981) oraz *Aktualne problemy eschatologii* (1992)². Dokument z roku 1981 w interesującej nas kwestii poruszył takie zagadnienia jak: chrystologia jako konieczne dopełnienie antropologii, obraz Boga w człowieku, przebóstwienie człowieka. Dokument ten jedynie w sposób bardzo ogólny dotknął ww. tematyki. Tekst poświęcony eschatologii ujmuje m.in. kwestie struktury człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia. Jednak czyni to także stosunkowo ogólnie.

Omawiany dokument MKT wpisuje się w dzisiejszą debatę, dotyczącą roli i godności człowieka w świecie. Debatę powodowana jest przede wszystkim pytaniem o miejsce człowieka w świecie na tle wielkiego postępu nauki, technologii a także w kontekście nieustannego odkrywania wielkości wszechświata, co stawia nas przed pytaniem o sens całej stworzonej rzeczywistości w odniesieniu do pozycji umieszczonego w niej człowieka.

¹ Tekst na podst. Il Regno 50(2005)1, s. 11-22. Tekst ukazał się również w *Civiltà Cattolica* 155(2004)4, s. 244-286.

² *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji teologicznej 1969-1999*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133nn.; 303nn.

1. TŁO ANTROPOLOGICZNE DOKUMENTU

Antropologia zarysowana w dokumencie i sposób jej prezentacji, posługuje się schematem ogólnie przyjętym w ramach teologii katolickiej ostatniego czasu, gdzie w zdecydowany sposób zostaje zarysowana relacja pomiędzy tajemnicą człowieka a chrystologią. Chrystologia jest kluczem do zrozumienia natury i powołania człowieka. Chrystologiczny rys antropologii obecny jest w teologii chrześcijańskiej od samego początku: od tekstów Pawłowych i teologii II w.³ żywe jest zainteresowanie początkiem człowieka w odniesieniu do osoby Chrystusa⁴. Obserwując zagadnienie z perspektywy wielu stuleci, historia teologii odnotowuje stopniowo malejące zainteresowanie rolą chrystologii w dziele stworzenia a także przy interpretacji tajemnicy człowieka. Antropologia okresu przedsoborowego podejmowała tematykę człowieka w tradycyjnym schemacie, ograniczającym się do tematyki stworzenia człowieka przez Boga, jedności ciała i duszy oraz nieśmiertelność duszy; zawsze jednak bez podstawowego odniesienia do Chrystusa. W wielu punktach teologia była praktycznie zbieżna z antropologią filozoficzną, nie zakorzeniając w wystarczający sposób swojej refleksji w Objawieniu. Odnowienie teologicznego chrystocentryzmu w XX w., zarówno w teologii protestanckiej jak i katolickiej, stanowi punkt zwrotny także dla antropologii. Człowiek nie może spełnić się w oparciu o swoje wymiary naturalne ani czynniki, które są związane tylko ze stworzoną naturą rozumianą w sensie nowożytnym. Z drugiej strony to, co jest *supernaturalis*, utraciło charakter nadbudowy a stało się w teologii elementem ściśle powiązaniem z naturą, gdyż ukazuje ostateczne przeznaczenie każdego człowieka⁵. Człowiek zaś zaczyna być definiowany nie tylko w odniesieniu do tego, czym jest w chwili obecnej, ale także z nieodłącznym wskazaniem na to, kim ma się stać w myśl Bożego planu. Kwestia nadprzyrodzoności przestaje być oderwanym od całości traktatem, ale staje się treścią, która mówi o człowieku dnia dzisiejszego jako otwartym na tajemnicę Boga. Jednocześnie chrystocentryzm, ukazujący człowieka już od momentu odwiecznego przeznaczenia w Chrystusie, nie staje tutaj na drodze teocentryzmowi. Chrystocentryzm otwiera na trynitarnie odniesienie człowieka jako powołanego do Bożego synostwa w Synu poprzez działanie Ducha Świętego. Dzisiaj wokół tak widzianej chrystologii i antropologii, tworzy się dalszą strukturę (choć podejmującą klasyczne zagadnienia teologii): przeznaczenie człowieka, łaska, stworzenie, wolność stworzenia, zróżnicowanie mężczyzna-kobieta, grzech i usprawiedliwienie. Tradycyjna tematyka pozostała, teologia nie rezygnuje bowiem z pytań, jakie stawiała sobie w przeszłości (choć stawia także wiele nowych) – zmienia się zaś zdecydowanie charakter odpowiedzi⁶.

Antropologia teologiczna w okresie posoborowym sytuuje się w szerokim nurcie teologii, który zmierzał do ograniczenia aparatu filozoficznego, zasadniczo helleni-

³ Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1980, s. 20-25; 42-46.

⁴ Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987, s. 306-324. „Les Pères n'ont pas d'abord cherché à définir l'homme en fonction d'une philosophie, mais de la révélation. Ils ouvrent l'Écriture et interrogent la Genèse que le Christ leur a appris à déchiffrer. L'Écriture, la catéchèse leur définit l'homme en référence à son Créateur, qui se dévoile à la fois proche et insaisissable dans son œuvre et dans le temps. L'image, de sa nature, exprime l'artiste, elle peut s'obscurcir, mais elle ne peut obscurcir le modèle” (tamże, s. 322). „La théologie de l'image prend avec le Christ sa véritable dimension, son exacte signification, dans la visibilité du visage du Dieu fait chair, et sa transfiguration dans la résurrection et la gloire, lien personnel entre l'Incré et le cosmos” (tamże, s. 324).

⁵ Por. H. Mühlen, *La dottrina della grazia*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, red. R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, t. 3, Roma 1972, s. 174nn.

⁶ Por. J. de la Peña Solar, *Sobre la estructura, metodo y contenidos de la antropologia teologica*, Studium Ovetense 8(1980) s. 347-360.

stycznego, którym wcześniej się posługiwała. Rozwój studiów biblijnych uwytatnił kontekst semicki języka, w którym wyrażało się orędzie chrześcijańskie przed okresem inkulturacji hellenistycznej. Kolejnym etapem była reinterpretacja pewnych tematów przede wszystkim przy wyraźnym odejściu od ujęć znajdujących się w teologii podręcznikowej. Zaowocowało to nową refleksją na temat stworzenia, jedności człowieka, cielesności, związku pomiędzy nieśmiertelnością a zmartwychwstaniem. Z większą intensywnością pojawił się temat samoobjawienia się Boga pośród historii i dialogiczny charakter samego objawienia. Skutkiem był zdecydowany chrystocentryzm spojrzenia na historię zbawienia, gdzie Chrystus stał się szczytem objawienia Bożego. Jezus Chrystus stał się w ten sposób sensem człowieka, objawieniem tajemnicy człowieka. Przeżywanie własnego człowieczeństwa stało się odkryciem i życiem w relacji z przeznaczeniem, które było własnym przeznaczeniem Chrystusa-Człowieka danym Mu przez Ojca⁷. Tajemnica człowieka staje się coraz częściej punktem wyjścia rozważań teologicznych, związanych z podstawowymi tematami chrześcijaństwa: Trójca, wcielenie i łaska. Pojawia się w teologii antropocentryczny punkt widzenia, który jednak nie umniejsza wolności działania Boga – ukazuje natomiast nieustanny związek tajemnicy człowieka z tajemnicą Boga⁸.

Antropologia chrześcijańska znajduje swój punkt wyjścia w tajemnicy Boga i Słowa, które stało się ciałem. Nie jest to sprzeczność (spotkanie z Chrystusem jest spotkaniem tajemnicy Boga), bowiem antropologia nie jest tylko rezultatem refleksji opartej na objawieniu tajemnicy Boga, ale uszczegółowieniem objawienia poprzez wydarzenie Logosu wcielonego. Akcent po *Vaticanium II* przesunął się zdecydowanie na korzyść chrystologicznych źródeł antropologii (człowiek odkrywa swoją tajemnicę w Chrystusie-Człowieku)⁹.

2. OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU

Dokument MKT podejmuje tematykę antropologiczną w oparciu o teologię obrazu Bożego, jakim jest człowiek. Postrzeganie człowieka jako uczynionego na obraz i podobieństwo Boże od wczesnej epoki ojców Kościoła przez długie wieki stanowiło punkt wyjścia dla rozważań związanych z naturą, godnością i miejscem człowieka w świecie. Temat był kluczowym ujęciem antropologicznym aż do scholastyki. W okresie Soboru Watykańskiego II teologia powróciła do rozważania antropologii na podstawie tego podstawowego odniesienia¹⁰.

Idąc za myślą Nowego Testamentu i za teologią współczesną, dokument MKT podejmuje chrystologiczną reinterpretację tematu obrazu i podobieństwa. Nowy Testament dokonuje istotnego pogłębienia tematyki stworzenia, włączając w teologię stworzenia Chrystusa. W refleksji nowotestamentalnej ma miejsce poszerzona refleksja wiary, oparta na wydarzeniu paschalnym. Punktem odniesienia staje się między innymi nurt hellenistyczny teologii judaizmu, który podkreślał rolę mądrości i słowa w stwórczym działaniu Boga. Silne jest także powiązanie pomiędzy soteriologią a teologią stworzenia. Chrystus jest odkupicielem, ponieważ jest stwórcy dziełem tego świata. Pośrednictwo stworzenia wiąże się bezpośrednio z pośrednictwem zbawienia. Odkupiciel nie jest

⁷ Por. L. Serenthà, *Problemi di metodo nel rinnovamenti dell'antropologia teologica*, Teologia 1(1976) s. 181-182.

⁸ Por. A. Marranzini, *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, s. 81.

⁹ Por. P. Watté, *Antropologia teologica e amartiologia*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, t. 3, dz. cyt., s. 68.

¹⁰ Por. L. Ladaria, *L'uomo creato a immagine di Dio*, w: *Storia dei dogmi*, red. B. Sesboüe, t. 2, *L'uomo e la sua salvezza*, Casale Monferrato 1997, s. 81nn.

kimś niezwiązanym wcześniej ze światem. Pozostaje z nim w powiązaniu nie od momentu zbawienia (czy wcielenia), ale od początku z racji podstawowej relacji, jaka łączy całe i każde stworzenie z zasadą stwórczą, którą jest Chrystus. Ten, który jest Pierworodnym wobec każdego stworzenia (por. Kol 1,15), wyznacza ostateczne odniesienie całej stworzonej rzeczywistości. Stwórcą nowego świata i dawcą nowego życia dla wierzących jest stwórca świata w ogóle i dawca wszelkiego życia. Myśl mądrościowa osiąga swój punkt kulminacyjny w stwierdzeniu, według którego Chrystus posiada prymat na wszelkim stworzeniu („pierwszeństwo we wszystkim” Kol 1,18). Chrystus jest tym, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1,16). Na obszarze teologii Pawłowej ma miejsce zastosowanie do Chrystusa tytułów odnoszonych do mądrości. Stanowi to pośrednio przypisanie Chrystusowi bóstwa, ponieważ wiąże go z działalnością stwórczą Boga znaną z pism Starego Testamentu¹¹.

Istotna jest także chrystologiczna reinterpretacja tematu obrazu i podobieństwa, która nastąpiła w Nowym Testamencie, a kontynuowana była bardzo szeroko do pewnego momentu w literaturze patrystycznej, szczególnie wschodniej – jako bezpośrednio powiązana z myślą Nowego Testamentu¹².

Stworzenie w Chrystusie i stwórcza rola Chrystusa nie zamykają kwestii jego znaczenia wobec stworzenia. Wykracza ono poza protologię. Nowy Testament mówi o Chrystusie jako o doskonałym obrazie Ojca. Chrystus pochodzi od Ojca i pozostaje z Nim w nieodłącznej relacji poznania i miłości (por. Mt 11,25-27). W Chrystusie nieustannie obecny jest stosunek oddania i świadomość obecności Ojca. Spoglądanie na Syna daje wyobrażenie także o Ojcu. „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Zarówno w działaniu jak i w swojej widzialnej istocie Jezus jest dostrzegalną formą objawienia Ojca (por. Flp 2,6). Cieleśność Chrystusa także jest włączona w bycie obrazem Ojca. Powyższe wypowiedzi Janowe jak i Pawłowe odnoszą się do Słowa wcielonego; ludzki wymiar Chrystusa jest przejrzystym środkiem komunikowania tego, kim jest Ojciec¹³. Chrystus jest obrazem Ojca, ponieważ jest oparty na tej samej zasadzie, co Ojciec. Tak stwierdza to Sobór Nicejski, mówiąc o Chrystusie jako „współistotnym” wobec tego, którego odzwierciedla¹⁴.

Nowy Testament wnosi istotną nowość także w odniesieniu do wizji człowieka, zakorzeniając chrystologicznie jego egzystencję. Człowiek, będący sam stworzeniem powstałym na obraz Boga, jest przyporządkowany do Chrystusa – doskonałego obrazu Ojca. Ma on udział w byciu obrazem Ojca, które cechuje Chrystusa. Dla Nowego Testamentu człowiek ochrzczony jest związany z Chrystusem, upodabniając się do Jego obrazu: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do jego obrazu” (2Kor 3,18). Chrzest jest wejściem na drogę nieustannego przekształcania człowieka, które jako swój cel posiada ostateczne upodobnienie do Chrystusa: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29).

¹¹ Por. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 66nn.

¹² Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 116-120. Nie oznacza to jednak, że doktryna Chrystusa-Obrazu całkowicie zanika w późniejszej teologii. Jest nadal obecna, choć stopniowo traci swoje znaczenie dla zagadnień antropologicznych. Relacja człowieka do Chrystusa-Obrazu jest jeszcze obecna np. u św. Tomasza. Por. W. Dąbrowski, *La dottrina della 'imago Dei' nei commenti di San Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo*, Angelicum 80(2003) s. 807nn. Por. także V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999, s. 163nn.

¹³ Por. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, Aachen 1997, s. 232.

¹⁴ Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. z ang. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 103nn.

Nowy Testament jednak mniej zajmuje się tematem obrazu w człowieku jako charakterystyką, którą człowiek posiada od samego stworzenia, a więc w odniesieniu protologicznym. Motyw obrazu jest zaś bardziej postrzegany jako aktualna droga i przeznaczenie człowieka. „Chrystus, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4,4), jest jednocześnie modelem, ku któremu zmierza i na wzór którego przekształca się człowiek. Człowiek bardzo wyraźnie przeznaczony jest do ostatecznego upodobnienia się do obrazu idealnego, jakim jest Chrystus¹⁵.

3. CHRYSZTUS I CZŁOWIEK W UJĘCIU SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Omawiany dokument MKT pozostaje w ścisłej relacji z teologią *Vaticanum II*, gdzie związek pomiędzy chrystologią a antropologią został podjęty na poziomie wypowiedzi Magisterium, otwierając drogę do dalszego rozwoju przemyśleń na temat człowieka. Podczas ostatniego soboru po raz pierwszy dokument Urzędu Nauczycielskiego odnosi się do człowieka jako obrazu Bożego¹⁶.

Sobór Watykański II nie poświęcił żadnego ze swoich dokumentów wyłącznie tematyce człowieka. Sobór był przede wszystkim soborem eklezjologicznym, natomiast tematyka człowieka obecna jest głównie w Konstytucji *Gaudium et spes*. Konstytucja (sama również podejmująca przede wszystkim tematykę pastoralną i eklezjalną) za swój punkt wyjścia uznała człowieka i jego problemy w dobie współczesnej¹⁷. Rozważania dotyczące świata współczesnego i poszukiwania *remedium* na wiele dzisiejszych problemów, jako swoją podstawę musiały przyjąć określoną antropologię¹⁸.

Antropologia w *Gaudium et spes* jest ściśle powiązana z chrystologią. „Chrystus umarły i zmartwychwstały za wszystkich, przez swojego Ducha dostarcza człowiekowi światła i sił, aby mógł on odpowiedzieć na swe najgłębsze powołanie, oraz że nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które mogliby być zbawieni. Podobnie [Kościół wierzy], że klucz, centrum i cel całej historii ludzkiej znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół stwierdza ponadto, że u podłoża wszystkich zmian pozostaje wiele takich rzeczy, które się nie zmieniają, a które mają swój ostateczny fundament w Chrystusie, który jest wczoraj i dziś, ten sam także na wieki. W świetle zatem Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wobec wszelkiego stworzenia Sobór stara się zwrócić do wszystkich w celu wyjaśnienia tajemnicy człowieka i nawiązania współpracy w rozwiązywaniu ważniejszych problemów naszej epoki”¹⁹. Niezmienna zdecydowanie jest podstawa tajemnicy człowieka, która znajduje się w Chrystusie. Istotne już w tym miejscu staje się przywołanie konkretnych tytułów chrystologicznych, które staną się kluczem do dalszych rozważań na linii chrystologia-antropologia: obraz Ojca i Pierworodny wszelkiego stworzenia. Choć dokument nie mówi o sytuacji protologicznej, to jednak zdecydowane zorientowanie całej rzeczywistości ku Chrystusowi jako podstawie wszystkiego może implikować takie założenie²⁰.

¹⁵ Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, s. 75-78.

¹⁶ Por. B. Przybylski, *Nauka Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1986, s. 30-31; 37-39; 41.

¹⁷ Por. Ch. Butler, *Teologia Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. z ang. J. Fijaś, Paryż 1971, s. 176-177.

¹⁸ Por. J. Zabłocki, *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, Kraków 1967, s. 218-221.

¹⁹ *Gaudium et spes*, 10.

²⁰ Por. W. Granat, *Ku Bogu czy ku człowiekowi (teocentryzm czy antropocentryzm?)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, s. 157nn; S. Wyszyński, *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, dz. cyt., s. 149nn.

W punkcie 11., który stanowi wprowadzenie do punktu 12., zostaje podjęta kwestia człowieka. Perspektywa staje się tutaj ściśle optyką opartą na Objawieniu. Punktem wyjścia jest Stary Testament wraz z myślą o stworzeniu „na obraz i podobieństwo Boga”. Dla Soboru oznacza to zdolność do poznania i miłości wobec własnego Stworzyciela. Człowiek został ustanowiony ponad wszystkimi rzeczami ziemskimi jako jedyne stworzenie. Jego zadaniem jest zarządzanie dobrami stworzonymi i posługiwanie się nimi. Godność człowieka i jego bycie obrazem Boga znajdują się w ścisłej relacji. Szczególna pozycja człowieka zostaje podkreślona także przez odniesienie do *Psalmu* 8, gdzie ujęta zostaje pozycja człowieka w relacji do całego kosmosu. Planowi Boga odpowiada także społeczna natura człowieka, która jednak nie zostaje odniesiona do człowieka jako „obrazu Boga”. Początkowa prezentacja tematu godności człowieka abstrahuje od wątku chrystologicznego, choć myślenie chrystologiczne obecne jest w myśli Soboru od samego początku. Punkt 13. mówi o grzechu, który zaciemnia obraz Boga w człowieku i likwiduje doskonałą harmonię człowieka z samym sobą. Kolejne odniesienie do obrazu Bożego znajduje się w punkcie 17., gdzie jest mowa o wolności jako o znaku Bożego obrazu w człowieku. Pojawia się temat obrazu, jednak bez odniesienia do Nowego Testamentu. Bóg pozostawił nam wolność, abyśmy szukali Stworzyciela (por. Syr 15,14)²¹.

Najistotniejsze odniesienie chrystologiczne znajduje się w punkcie 22., gdzie wszystkie dotychczasowe treści zostają bezpośrednio związane z Chrystusem, choć trzeba przyznać, że dzieje się to dopiero przy końcu rozważań Konstytucji, mimo że wcześniejsza linia myślenia także oparta była na Objawieniu. „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy”²². Wszystko, co Konstytucja powiedziała o człowieku i jego godności, zyskuje swój sens w wierze w Chrystusa. W związku z tym cała poprzednia refleksja może zostać zrozumiana wyłącznie z chrystologicznego punktu widzenia. Interpretacja tajemnicy człowieka jest chrystologiczna. Temat człowieka pojawia się w odniesieniu do Chrystusa, ponieważ we wcielonym Synu odkryte zostaje to, kim jest człowiek i do czego został powołany. Ujęcie tajemnicy nie jest więc zewnętrzne, nie chodzi o „oświecenie” lub o wytłumaczenie tajemnicy człowieka na zasadzie informacji. Samo życie Chrystusa ukazuje i odkrywa „od wewnątrz” tajemnicę człowieka. Adam jest typem tego, który miał się wcielić. Sobór cytuje w tym miejscu słynne zdanie Tertuliana. Podobna myśl została wyrażona także przez Ireneusza z Lyonu: człowiek ulepiony z gliny został stworzony na podobieństwo Chrystusa wcielonego. W rzeczywistości to nie Adam wyjaśnia tajemnicę Chrystusa, ale Chrystus wyjaśnia tajemnicę Adama. Chrystus posiada pierwszeństwo teologiczne, choć chronologicznie Adam poprzedza wcielony Logos. Tajemnicy człowieka nie można więc zgłębić bez objawienia się miłości Ojca w Chrystusie. Chrystus, który jest objawieniem miłości Ojca, swoim życiem ujawnia, jakie jest powołanie człowieka: człowiek od zawsze powołany jest do komunii z Bogiem, do Bożego synostwa. Stwierdzenie soborowe znajduje się na linii starożytnej

²¹ Por. G. Colombo, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, La Scuola Cattolica 98(1970), s. 477-511; P. Coda, *Antropologia teologica e agire umano nel mondo della "Gaudium et spes"*, Lateranum 55(1989), s. 176-207.

²² *Gaudium et spes*, 22.

tradycji teologicznej – poprzez wcielenie i swoje życie Chrystus daje poznać, jakie jest przeznaczenie człowieka²³.

Drugi akapit punktu 22. ponownie cytuje Kol 1,15 (por. p. 10). Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego. Doskonały obraz Boga przywraca nam utracone przez grzech podobieństwo. Cały sens chrześcijańskiego naśladowania Chrystusa ma sens właśnie jako odbudowa zniekształconego lub utraconego obrazu Boga. Zgodnie z najstarszą tradycją Kościoła poprzez swoje wcielenie Chrystus związał się z całą ludzkością, z ludźmi wszystkich czasów. Posiada to określone konsekwencje egzystencjalne – „Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał (...), podobny do nas we wszystkim za wyjątkiem grzechu”²⁴.

Akapit trzeci poświęcony został wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Solidarność Chrystusa z ludzkością osiąga swój punkt kulminacyjny nie tylko w Jego życiu, ale także w śmierci. Poprzez Niego nowego sensu nabiera i życie, i śmierć.

Kolejny akapit posiada szczególną doniosłość. Znajduje się w bezpośredniej relacji do drugiego, gdzie była mowa o Chrystusie jako obrazie Boga i o odnowieniu za Jego pośrednictwem zniekształconego podobieństwa. W akapicie czwartym jednoznacznie zostaje powiedziane, że człowiek stający się chrześcijaninem upodabnia się do Chrystusa, „który jest Pierworodny pośród wielu braci”. Temat obrazu pojawia się tutaj w swojej interpretacji nowotestamentalnej z wyraźnym odniesieniem do Chrystusa. W przypisie znajduje się odniesienie do Rz 8,29 i Kol 3,10-14. W połączeniu z kolejnym akapitem, gdzie jest mowa o realizacji pierwotnego powołania człowieka, którym jest życie z Bogiem, wyraźnie widać, że udział w byciu obrazem Syna a także uczestnictwo w misterium paschalnym są realizacją pierwotnego planu Bożego w stosunku do ludzkości. Jak podkreśla to akapit piąty, łaska działa w niewidzialny sposób we wszystkich ludziach. Wszyscy ludzie są powołani do złączenia się z Chrystusem, ponieważ Jego śmierć dotyczy wszystkich. Zostaje uwypuklone tutaj uniwersalne znaczenie Chrystusa z wyraźnym odniesieniem do sytuacji eschatologicznej. Chrystus umarł za wszystkich i ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie. Należy więc utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób. Duch Święty jako ten, który w ekonomii zbawienia zawsze łączy to, co ludzkie i to, co boskie, to co materialne i to, co duchowe, jest tym, który i w tym przypadku umożliwia uczestnictwo wszystkich ludzi w misterium paschalnym Chrystusa, aby każdy człowiek mógł zrealizować swoje powołanie do uczestnictwa w życiu Bożym.

Końcowy akapit uwypukla wielkość człowieka, która staje się widoczna poprzez jego powołanie. Tajemnica człowieka znajduje swoje dopełnienie, gdy człowiek staje się „synem w Synu”. Konkluzja czytelnie ukazuje trynitarny wymiar tajemnicy człowieka. Wyraźny rys chrystologiczny wcześniejszego ujęcia, wzbogacony we wcześniejszym akapicie o rolę Ducha Świętego, tutaj staje się wyraźnie trynitarny. Tajemnica paschalna Chrystusa umożliwia usynowienie, co oznacza w pełni synowską relację do Ojca i, poprzez działanie Ducha Świętego, wołanie do niego „*Abba – Ojciec*”. W Chrystusie człowiek posiada więc możliwość odnalezienia swojej prawdziwej i pełnej tożsamości. W rozumieniu Soboru, wcielenie nie stanowi udoskonalenia natury człowieka. Nie istnieje sam w sobie czysty porządek stworzenia bez odniesienia do porządku łaski.

W rozdziale drugim niektóre myśli punktu 22. zostają podjęte w punkcie 32. i odniesione do społecznego uwarunkowania człowieka: „Ten wspólnotowy charakter

²³ Por. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo paradossoso e mistero*, Bologna 1997, s. 271.

²⁴ *Gaudium et spes*, 22.

osiąga doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem wspólnoty ludzkiej. (...) Odnosząc się do najzwyczajniejszych spraw społecznych i wykorzystując sformułowania i obrazy z życia codziennego, objawił miłość ojca i szczególne powołanie ludzi. (...) Pierworodny pośród wielu braci, pośród wszystkich, którzy Go przyjmują z wiarą i miłością, po swojej śmierci i zmartwychwstaniu ustanowił przez dar swojego Ducha nową braterską wspólnotę w swoim Ciele, Kościele, w którym wszyscy są dla siebie wzajemnie członkami i winni świadczyć sobie nawzajem posługi zgodnie z różnymi darami, jakie zostały im udzielone²⁵. Powołanie człowieka jest powołaniem do wspólnoty. Plan Boga zakłada jedność z Chrystusem i jego Ciałem, jakim jest Kościół.

Rozdział trzeci *Gaudium et spes* zawiera rozwinięcie chrystologiczne. Choć w punkcie 34. znajduje się odniesienie do stworzenia człowieka na obraz Boga bez interpretacji chrystologicznej, w punkcie 38. zawarte zostały pewne myśli, których dokument dotąd nie wyrażał. Istotne jest tutaj stwierdzenie, że „Słowo Boże, przez które wszystko się stało, Ono, które stało się ciałem i zamieszkało na ziemi, wkroczyło w historię świata jako doskonały Człowiek, przyjmując ją w Siebie i tworząc na nowo”²⁶. Historia, z którą Logos się wiąże, jest tą samą historią, która wynika ze stworzenia, które znajduje się w bezpośrednim odniesieniu do Syna jako stwórcy. Ponownie porządek stworzenia i porządek zbawienia zostają ukazane we wzajemnym powiązaniu. Chrystus wchodzi w świat, nie jako „obcy”, ale jak ten, z którym świat jest powiązany z racji relacji stworzenia.

Kolejne ujęcie kwestii tajemnicy człowieka w odniesieniu do Chrystusa znajdujemy w rozdziale czwartym. Kontekst wypowiedzi jest eklezyjalny. Kościołowi zostało powierzone ukazywanie tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka. Objawienie Boga i prawdy stanowi jednocześnie ukazanie sensu egzystencji człowieka. „Jedynie zaś Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo i odkupił go z grzechu, daje najpełniejszą odpowiedź na te pytania, a to przez objawienie dokonane w swoim Synu, który stał się człowiekiem. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem”²⁷. Po raz trzeci dokument stwierdza, że Chrystus jest człowiekiem doskonałym. Pójście za Nim oznacza doskonalenie własnego człowieczeństwa. Ponownie zostaje stwierdzona prawda o Chrystusie – człowieku doskonałym: „Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem, tak aby będąc doskonałym Człowiekiem, wszystkich zbawić i wszystko zrekapitulować w sobie. Pan jest celem historii ludzkiej, punktem, ku któremu zwracają się pragnienia wszystkich serc i wypełnieniem ich tęsknot”²⁸. Tekst stwierdza, że wcielenie jest ukierunkowane na zjednoczenie i zbawienie wszystkiego w Chrystusie. Dominuje sens eschatologiczny, chociaż początek akapitu wspomina pośrednictwo Chrystusa przy stwarzaniu. Jeśli Chrystus jest człowiekiem doskonałym, my stajemy się na tyle ludźmi, na ile go naśladujemy. Istotne w rozumieniu dokumentu soborowego jest stwierdzenie, że Chrystus nie tylko jest konieczny dla zrozumienia powołania chrześcijańskiego, ale do bardziej szerokiego zrozumienia, kim jest człowiek jako taki.

Pozostałe dokumenty soborowe nie traktują tematu człowieka w sposób systematyczny. W niektórych z nich swoje odzwierciedlenie znajdują podstawowe myśli zawarte w *Gaudium et spes*. Przykładowo, w Dekrecie *Ad gentes*, napisano: „Objawiając bowiem Chrystusa, tym samym Kościół odsłania ludziom rzeczywistą prawdę o ich losie i integralnym powołaniu, ponieważ Chrystus jest zasadą i wzorem tej odnowionej,

²⁵ Tamże, 32.

²⁶ Tamże, 38.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, 45

napełnionej braterską miłością, uczciwością i pokojowym duchem ludzkości, do której wszyscy tęsknią²⁹. Centralna pozycja Chrystusa zostaje podkreślona także w kontekście innych zagadnień. Przede wszystkim Sobór powtarza bardzo często, że powołaniem człowieka jest włączenie w Chrystusa i życie w Nim jako dziecko Boże³⁰. Uwypukla także, iż człowiek na tyle wypełnia swoje powołanie, na ile włącza się w Kościół, Ciało Chrystusa – wspólnotę, która zmierza do niebieskiej pełni. Do tej pełni są powołani bez wyjątku wszyscy ludzie³¹.

Pomimo wielu wahań Sobór Watykański II mówi o planie Bożym w stosunku do człowieka, który zawarty jest w Chrystusie. Ani porządek stworzenia, ani sam człowiek nie jest dopełniony bez odniesienia do Chrystusa. Rola Chrystusa w dziele stworzenia, być może dla zachowania pewnego dystansu wobec niejednoznacznych poglądów teologicznych, nie została ukazana z całą mocą. Sobór bardziej akcentuje rolę Chrystusa w pojednaniu wszystkiego z Ojcem. Jednak podstawowym odniesieniem jeżeli chodzi o tajemnicę człowieka jest właśnie Chrystus. W tak widzianą antropologię w pełni wpisuje się omawiany dokument MKT.

4. *IMAGO DEI JAKO IMAGO CHRISTI*

Wizja antropologiczna, jaką roztacza dokument MKT, jest panoramą podstawowych tematów, tradycyjnie podejmowanych dzisiaj przy omawianiu kwestii człowieka.

²⁹ *Ad gentes*, 8.

³⁰ Przykładowo: „Przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa (...). otrzymują ducha przybrania za synów, "w którym możemy wołać «Abba, Ojczel!»" (*Sacrosanctum concilium*, 6). „Wszyscy ludzie są wezwani do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata, od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy i do którego zdążamy” (*Lumen gentium*, 3). „[Świeccy] są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (tamże, 31). „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz według postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary zostali prawdziwymi dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście stali się święci” (tamże, 40). „Złączeni więc z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym "który jest zadatkim naszego dziedzictwa" (Ef 1,14), rzeczywiście jesteście nazwani dziećmi Bożymi i nimi jesteście (por. 1 J 3,1), lecz jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3,4), w której będziemy podobni do Boga, bo ujrzymy Go takim, jakim jest (por. 1 J 3,2)” (tamże, 48). „Boskie misterium zbawienia objawia się nam i trwa w Kościele, który Pan ustanowił jako swoje Ciało i w którym wierni, trwając przy Chrystusie jako Głowie oraz pozostając w zjednoczeniu ze wszystkimi Jego świętymi (...)” (tamże, 52). „(...) Ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury” (*Dei verbum*, 2). „Syn Boży wkroczył drogą rzeczywistego Wcielenia, aby uczynić ludzi uczestnikami Boskiej natury (...)” (*Ad gentes*, 3).

³¹ Przykładowo: „liturgia (...) znajdującym się poza Kościołem ukazuje Go [Chrystusa] jako znak wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz” (*Sacrosanctum concilium*, 2). „(...) Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium*, 1). „Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego lud ten, pozostaje ciągle jednym i jedynym, powinien rozszerzać się na cały świat i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który stworzył na początku jedną naturę ludzką i swoje dzieci, które były w rozproszeniu, postanowił w końcu zgromadzić w jedno” (tamże, 13). „Wszyscy bowiem prezbiterzy współpracują w realizowaniu zbawczego planu Bożego, to znaczy misterium Chrystusa, czyli tajemnicy ukrytej od wieków w Bogu; w bardzo powolnym wypełnianiu się tego planu rozmaite posługi łączą się ku budowaniu Ciała Chrystusa, aż dopełni się miara Jego wieku” (*Presbyterorum ordinis*, 22). „W obecnym stanie rzeczy, z którego wynika dla ludzkości nowa sytuacja, Kościół będący solą ziemi i światłością świata, tym silniej wzywany jest do zbawiania i odnawiania całego stworzenia, aby wszystko zostało odnowione w Chrystusie oraz by ludzie w Nim właśnie tworzyli jedną rodzinę i jeden Lud Boży” (*Ad gentes*, 1).

Można powiedzieć, że w dużej mierze dokument posiada nawet klasyczny układ „podręcznikowy”: wstęp do tematyki, ujęcie biblijne i w Tradycji, nowożytna krytyka idei człowieka jako stworzonego na obraz Boga, orzeczenia *Vaticanum II* i poglądy teologii współczesnej, kwestia ciało-dusza, mężczyzna i kobieta, osoba i wspólnota, stworzenie, teologia a nauki przyrodnicze, odpowiedzialność człowieka za świat stworzony i kwestie etyczne związane z zachowaniem integralności człowieka.

Rozwijając myśl Soboru Watykańskiego II, dokument MKT podkreśla, że początki człowieka powinny być widziane w Chrystusie (nr 52-53). Raz jeszcze dochodzi do głosu pewna konfrontacja pojęć filozoficznych i biblijnych. Dokument mówi o stworzeniu człowieka z niczego (tzn. *ex nihilo*, co samo w sobie nawiązuje do myśli biblijnej, choć pojęcie jako takie jest już pojęciem patrystycznym o pochodzeniu greckim), ale w kontekście chrystologicznym podkreśla pochodzenie człowieka *ex plenitudo Christi* (nr 53). Oznacza to, że nie pochodzimy „z niczego”, lecz że egzystencja człowieka w pełni zależna jest od Boga. Jednak logika Nowego Testamentu każe mówić przede wszystkim o perspektywie chrystologicznej, która ujmuje kwestię zależności („Wszystko przez Nie się stało”, J 1,3) i ukazuje także sens i przeznaczenie istnienia człowieka. Chrystus od samego „początku” jest przeznaczeniem człowieka i jego pełnią. Człowiek nie rozwija „się”, lecz już pochodzi z pełni. Jest prowadzony przez zamyśl Boga, wyrażony w Jego woli stwórczej „od początku”. Przeznaczenie człowieka od samego początku zostało jasno określone: przybranie za synów w Chrystusie, stanie się Jego doskonałym obrazem. Pełnia, z której pochodzimy, w czytelny sposób oznacza także docelowy wymiar, w który ostatecznie mamy wkroczyć³². W dokumencie daje się zauważyć jednak pewną powściągliwość wobec nazwania człowieka wprost jako tego, który od początku nosi w sobie obraz Chrystusa. Dokument kieruje się teologią ostrożniejszą, która mówi o pełnym ukazaniu znaczenia obrazu Boga w człowieku poprzez wcielenie w takim rozumieniu, iż niekonieczne staje się wyłącznie chrystologiczne znaczenie protologii człowieka. W rzeczywistości dokument mówi o obrazie całej Trójcy w człowieku: „W swojej pierwotnej jedności, której symbolem jest Adam, ludzkość została stworzona na podobieństwo Boskiej Trójcy”³³. Implikacja chrystologiczna obrazu zostaje powtórzona za *Gaudium et spes*, gdzie znajduje się odniesienie do wcielenia Słowa jako tajemnicy, która z kolei wyjaśnia tajemnicę człowieka w kontekście posiadanego przez niego wymiaru duchowego i cielesnego. Prowadzi to do bardzo konkretnych wniosków, związanych z codzienną egzystencją człowieka. Świadomość bycia obrazem Chrystusa, bycie „na obraz Syna” nie jest tylko teologicznym sformułowaniem, ale oznacza doskonałe otwarcie się na Ojca. Oznacza prawdziwą religijność, której wzorem doskonałym jest sam Chrystus. Właśnie otwartość na Ojca, jako konsekwencja świadomej postawy synowskiej, stanowi podstawową cechę chrześcijanina, jest prawdziwą „religijnością”, mającą doskonały pierwowzór w „religijnej” postawie

³² Por. Ch. Reynier, *La benediction en Éphésiens 1,3-14. Élection, filiation, rédemption*, Nouvelle Revue Théologique 118(1996), s. 182-199.

³³ Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, tłum. z ang. T. Mieszkowski, Warszawa 1986, s. 92-95. Por. *Gaudium et spes*, 22. *De carnis resurrectione*, 6 cytuje tylko zdanie: „Quodcumque enim limus ex-primebatur, Christus cogitabatur homo futurus”. Jednak jego kontynuacja zmienia zabarwienie wcześniejszego cytatu: „(...) Sic enim praefatio patris ad filium, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et fecit hominem deus, id utique quod finxit: ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi” (PL 2,802). Stworzenie na „obraz obrazu” stopniowo zaniknie w teologii. W miarę pogłębiania się doktryny trynitarniej obraz będzie rozumiany w odniesieniu do całej Trójcy. Ponadto coraz bardziej dominujące myślenie platońskie nie pozwoli na umieszczenie obrazu Boga w ciele człowieka. Por. C. Micaelli, *Terulliano. La resurrezione dei morti*, Roma 1990, s. 16-17.

Chrystusa³⁴. Ludzie wzrastają w podobieństwie do Chrystusa i poprzez sakramenty zostają nieustannie odnawiani przez Ducha Świętego na tej drodze. Chrześcijańska asceza i codzienność ukierunkowane są na upodabnianie się do Chrystusa (nr 53)³⁵. Ważne jest tutaj potwierdzenie dynamicznego rozumienia obrazu Bożego w człowieku. Obraz jest rzeczywistością, która „się staje” (nr 24). Nieustanne przekształcanie się na obraz Syna nie oznacza bierności wobec możliwości i zdolności, które człowiek posiada. Tak rozumiany obraz staje się także zobowiązaniem człowieka do poszukiwania dobra we własnych działaniach. Wynika stąd teleologiczny i eschatologiczny charakter obrazu. Wielkim działającym jest tutaj Duch Święty, który, upodabniających się dzisiaj do Chrystusa, doprowadzi do ostatecznego podobieństwa przy powszechnym zmartwychwstaniu (nr 54)³⁶. Jako *imago Christi* obraz jest widziany w dużej mierze w ujęciu eschatologicznym. Człowiek przeznaczony jest do ostatecznej przemiany w Chrystusa. Zbawienie jest przekształceniem człowieka przez Chrystusa w pełni na obraz Boży. Eschatologicznie tym Bożym obrazem jest Chrystus, który przemienia człowieka w Siebie. Będzie to pełnia osobowa, do której zmierza całe życie chrześcijańskie (nr 47)³⁷.

Także wizja łaski, jaką zawiera dokument, jest ściśle chrystologiczna. *Gratia Christi* nie jest widziana jako *remedium* na grzech człowieka. Należy do porządku poprzedzającego grzech. Człowiek w naturalny sposób ukierunkowany jest do uczestnictwa w życiu Bożym. Łaska nie jest żadną nadbudową w odniesieniu do sytuacji, w jakiej od początku człowiek się znajduje. Będąc *capax Dei*, człowiek posiada „naturalne pragnienie widzenia Boga” (nr 48). Widać tutaj czytelne odniesienie do antropologii patrystycznej i Tomaszowej. „Bóg zwraca się do swojego obrazu” (nr 48). Dokument nie porusza jednak kwestii predestynacji w Chrystusie, rozpoczynając swoje rozważania od teologicznego momentu stworzenia. Wydaje się, że w chrystologicznej wizji obrazu brakuje tej perspektywy w kontekście całości dokumentu³⁸.

Człowiek został stworzony, jednocześnie posiadając powołanie do życia nadprzyrodzonego. Jego powołaniem jest udział w życiu wewnątrztrynitarnym poprzez przybrane synostwo. Celem podstawowym stworzenia świata było powstanie przestrzeni dla człowieka, który miał uczestniczyć w życiu Boga³⁹. Choć dokument nie wypowiada się na temat jedności ludzkości w kluczu chrystologicznym⁴⁰, jednak podkreśla

³⁴ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. z hol. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 37-38.

³⁵ Por. Grzegorz z Nyssy, *O doskonałości*, 66, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, red. J. Naumowicz, Kraków 2001: „Otóż, przez samo odnowienie, jakie dokonuje się z wody i z Ducha, my również jesteśmy braćmi Pana, który dla nas stał się pierworodnym wśród wielu braci. Stąd konsekwentnie, w sposobie naszego życia winniśmy ukazać bliskie pokrewieństwo, jakie łączy nas z Nim, który jest pierworodnym stworzenia i który przyjął postać naszego życia” (całość PG 46, 251-286).

³⁶ Por. M. Tenace, *Dire l'uomo*, t. 2, *Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 1997, s. 90-96.

³⁷ Por. E. Wölfel, *Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute*, München 1981, s. 41-47.

³⁸ Por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg stwórca*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 142-143.

³⁹ Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. z hiszp. P. Leszan, Warszawa 1975, s. 154-156.

⁴⁰ Czyni to dzisiejsza teologia np. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1995, s. 173: „Il fondamento però di questa unità non deve essere cercato primariamente in Adamo, ma in Cristo, principio e meta della creazione. Il primo uomo è solo ‘figura di quello che doveva venire’ (Rm 5,14). Non essendo l'umanità fondata definitivamente su Adamo ma su Cristo, il dato in cui primariamente si manifesta la solidarietà tra gli uomini non è il peccato, ma la grazia e la salvezza. Il peccato non unisce, ma disperde gli uomini”. Por. także Vivens Homo 3(1992), s. 5-82.

jedność rodzaju ludzkiego w porządku łaski, gdzie Głową jest Chrystus. Jest On nowym Adamem, który w swoim Kościele jednoczy wszystkich przeznaczonych do osobowej wspólnoty z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. „Dar życia naturalnego jest podstawą daru życia łaski” (nr 65).

5. ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC STWORZENIA

Wątek chrystologiczny obecny jest także w części tekstu MKT, poświęconej odpowiedzialności człowieka za całość stworzenia. Stworzenie ujęte jest w odniesieniu trynitarnym jako partner Boga-Stwórcy. Interesujące jest stwierdzenie dokumentu, które mówi o zamieszkiwaniu Trójcy Świętej w stworzeniu poprzez ludzkiego partnera, który jest powołany do życia we wspólnocie i do odzwierciedlania poprzez tę wspólnotę życia wewnątrztrynitarnego. W tym sensie dokument mówi o „zamieszkiwaniu” Trójcy Świętej w świecie – poprzez doświadczenie życia wspólnotowego, które stanowi odzwierciedlenie życia Boga (nr 74). Od momentu wcielenia Chrystusa życie wspólnotowe nie tylko odzwierciedla życie Boże, lecz sam boski Logos posiada udział we wspólnocie ludzkiej. MKT odwołuje się do patrystycznej zasady *admirabile commercium*, mówiąc o początku szczególnego rodzaju relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem poprzez dzieło wcielenia Chrystusa. Wcielenie oznacza „zniżenie się” Boga do pozycji człowieka, aby doprowadzić go do wspólnoty życia Bożego. Boża logika ma na celu ostateczne przeobstwienie człowieka. Dywinizacja człowieka staje się możliwa poprzez przyjęcie przez Boga ciała człowieka. W tym kontekście wcielenie nie jest jednak ograniczone tylko do początku szczególnej relacji Boga z człowiekiem, lecz stanowi szczególnego rodzaju relację z całym stworzonym światem materialnym. Dokument ujmuje także tę kwestię w odniesieniu do eschatologii. Paruzja Chrystusa w tej perspektywie staje się wydarzeniem, poprzez które Bóg wchodzi w nową relację z całym stworzeniem. Stworzenie staje się fizycznie mieszkaniem samego Boga (nr 75)⁴¹. Tekst jednoznacznie łączy to z pierwotnym planem Boga; takie było pierwotne zamierzenie w stosunku do celu stworzenia. Jego przedmiotem nie był tylko człowiek, ale ostateczne zamieszkanie Boga w całości stworzenia. Trudno nie zauważyć w dokumencie tendencji do dystansowania się od ściśle antropocentrycznej wizji kosmosu na rzecz teocentryzmu, choć MKT podkreśla szczególną rolę człowieka w eschatologicznym spełnieniu się relacji pomiędzy Bogiem a światem. Na czym polega rola człowieka w tym kontekście? Człowiek nie jest tylko administratorem dóbr tego świata. Według słów dokumentu, jest on „administratorem przemiany, ku której wzdycha całe stworzenie” (nr 76). Nie chodzi tutaj tylko o przemianę w sensie ściśle eschatologicznym jako punktowe, finalne wydarzenie dziejów. Jest ono raczej widziane jako dojrzewający proces, w którym człowiek ma swoje miejsce. Tekst mówi także o tym, że całe stworzenie powołane jest uczestniczenia w życiu Bożym. Jest to sformułowanie teologicznie śmiałe. Niestety, dokument nie rozwija tej myśli i nie precyzuje, jak autorzy rozumieli uczestnictwo świata materialnego w życiu Bożym. Musi ono być czymś istotowo różnym od powołania człowieka do podzielenia życia Bożego – od zawsze łączono z tym pojęciem fakt, iż człowiek stanie się *consors divinae naturae*. Kilka akapitów dalej znajdujemy pośredni klucz do przeprowadzenia dalszego rozumowania – dokument wyraźnie mówi o różnicy ontologicznej pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt, gdyż tylko człowiek został stworzony na obraz Boży (nr 80)⁴².

⁴¹ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. z niem. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 54-58; 459-464.

⁴² Por. rozważania J. Moltmanna na temat analogii między perychorezą trynitarną a wzajemnym przenikaniem się nieba i ziemi w królestwie Bożym. Tenże, *Bóg w stworzeniu*, dz. cyt., s. 58-59.

Perspektywa roli świata materialnego zarysowana w dokumencie, staje się podstawą do ujęcia zobowiązań człowieka w odniesieniu do stworzenia. MKT wymienia wiele wymiarów tej odpowiedzialności: zanieczyszczenie biosfery, zniszczenie naturalnego środowiska życiowego wielu gatunków, wyczerpywanie się surowców naturalnych, kwestia stosunku do przyrody ożywionej, a w szczególności do zwierząt (nr 71.79-80). Są to wymiary, które, jak należy rozumieć z całości tej części dokumentu, są płaszczyznami, gdzie człowiek musi aktywnie działać, a jest to działanie związane z nadejściem paruzji Chrystusa, poprzez które człowiek już teraz przygotowuje elementy świata pod ostateczne zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie (nr 80). Przestrzeń świata materialnego jest nie tylko wymiarem, gdzie powinna pogłębiać się wspólnota międzyludzka, lecz także miejscem, gdzie już teraz powinna urzeczywistniać się „końcowa doskonałość wszechświata” (nr 78)⁴³.

6. INTEGRALNOŚĆ CZŁOWIEKA

Odniesienie chrystologiczne znajduje się także w ostatniej części dokumentu, poświęconej biologicznej integralności człowieka. Człowiek może stać się „lepszym” nie poprzez ingerencję we własną biologię, lecz przez doskonalenie się na wzór Chrystusa, realizując w ten sposób swoje powołanie jako obrazu Bożego. Wizja postępu człowieka jest teologiczna (nr 91). Dokument MKT porusza m.in. temat biochemii i biologii molekularnej, które dają medycynie nowe możliwości diagnostyczne i terapeutyczne. Techniki te umożliwiają także modyfikację samego człowieka. W związku z ich coraz większą dostępnością pojawia się także pytanie związane z ograniczeniami, którym powinny podlegać. Cały czas mamy przecież do czynienia z człowiekiem noszącym w sobie obraz Boga (nr 81). Kwestia podstawowa dotyczy możliwości nieograniczonego dysponowania swoim ciałem. Podkreślona zostaje integralność ciała ludzkiego, które nie może stać się nigdy środkiem do jakiegokolwiek celu, posiadając pełną celowość w samym sobie (nr 82). Dlatego dopuszczalne są zabiegi typu amputacja, które chronią zdrowie i życie całości. Nie oznacza to wolnego dysponowania funkcjami niższymi organizmu w sensie ich deprecjacji, ale włączenie ich w lepsze działanie całości nawet, paradoksalnie, przez całkowitą eliminację. Podstawową zasadą aksjologiczną jest zasada zachowania życia człowieka. Ważnym stwierdzeniem w tym kontekście jest zasada, że człowiek nie posiada prawa dysponowania swoją naturą biologiczną. Cieleśność należy do wymiarów, gdzie wyraża się stworzenie na obraz Boga i stąd człowiek nie ma prawa dowolnego dysponowania swoją naturą biologiczną (nr 83-84).

W kontekście dyskusji, także wewnątrzkościelnej, warto zwrócić uwagę, że MKT dokonała negatywnej oceny środków i metod antykoncepcyjnych, włączając także ten temat w *corpus* ostatniego zagadnienia⁴⁴. Powołując się na rozumienie życia jako owocu miłości małżeńskiej – całkowitego, wzajemnego daru mężczyzny i kobiety, który dotyka w takiej samej mierze wymiaru cielesnego i wymiaru duchowego (nr 87), dokument negatywnie wyraża się w kwestii dopuszczalności metod antykoncepcyjnych i sterylizacji, jako niszczących wymiar wzajemnego daru pomiędzy mężczyzną i kobietą (nr 87-88)⁴⁵. Jako szczególny przypadek powstania człowieka w oderwaniu od miłości małżeńskiej dokument wymienia klonowanie (nr 90). Jest ono przede wszystkim

⁴³ Por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg stwórca*, dz. cyt., s. 143; 178nn.

⁴⁴ Por. A. Szostek, *Die anthropologischen Grundlagen der Ablehnung der Enzyklika „Humanae vitae”*, Forum Katholische Theologie 9(1993), s. 271-274; S. Mojek, *Antykoncepcja promocją czy degradacją małżeńskiej miłości?* w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 461nn.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 32.

jednak pogwałceniem indywidualnej tożsamości człowieka. Dokument mówi nie tylko o pojedynczym człowieku jako o obrazie Boga, ale o tym, iż obraz ten obecny jest w całej rodzinie ludzkiej. Różnorodność istniejąca w ramach rodziny ludzkiej odzwierciedla w jakiś sposób różnorodność istniejącą w ramach Trójcy Świętej. Dokument nie precyzuje, na czym miałyby polegać pogwałcenie tożsamości osoby. Jak wiadomo nie sam materiał genetyczny wyznacza deterministycznie całą tożsamość osoby. Stanowi ją także wychowanie wraz z całym swoim kontekstem. Samo w sobie klonowanie nie prowadzi do powstania całkowicie identycznych osobników. Dokument jest jednak lakoniczny w tej kwestii i nie rozwija jej.

Pozostałe problemy związane z integralnością człowieka poruszane przez MKT to inżynieria genetyczna i związane z nią eksperymenty, które nierozzerwalnie łączą się często z utratą embrionów oraz modyfikacja tożsamości genetycznej człowieka (por. nr 90-91).

ZAKOŃCZENIE

Teologia nieustannie stawia pytanie dotyczące kwestii tego, kim jest człowiek, jakie jest jego pochodzenie i ostateczne przeznaczenie. Myśl chrześcijańska w tej kwestii kształtowała się na tle równoległej, bardzo bogatej antropologii, sięgającej swoimi korzeniami do okresu odrodzenia. Wzrastający stopniowo antropocentryzm, poprzez swoje istotne etapy progowe, jak myśl kartezjańska i kantowska, prowadził do sytuacji, gdy w XIX w. człowiek stał się centrum wiedzy i podmiotem poznania. W ten sposób antropologia tworzy wizję człowieka oddzielnego od świata, całkowicie autonomicznego, jasno precyzując alternatywę: Bóg albo człowiek, i rozstrzyga ją na korzyść wolności i autonomii tego ostatniego⁴⁶.

Antropologia chrześcijańska mówi o dopełnieniu, którego człowiek nie może dać sobie sam, a które zostało ukazane człowiekowi w Jezusie Chrystusie, wcielonym Logosie, w Jego zmartwychwstaniu. Dopełnienie to realizuje się stopniowo już teraz, poprzez życie z Chrystusem, a w kontekście pełni natury człowieka definitywnie zostanie zrealizowane w eschatonie, według średniowiecznego stwierdzenia: *veritas humanae naturae est id quod apparebit in die resurrectionis*. Sens swojej egzystencji człowiek może odnaleźć tylko w Chrystusie. Chrystus jest autokomunikacją Boga w odniesieniu do człowieka. W takiej perspektywie widziana jest tajemnica człowieka w omawianym dokumencie MKT⁴⁷.

Temat obrazu Bożego zostaje przypomniany przez MKT w epoce silnie postępującej sekularyzacji. Temat ten ukierunkowuje myślenie o człowieku ku podkreśleniu człowieczeństwa jako rzeczywistości, która istnieje w obliczu Boga. Do pełni człowiek potrzebuje spojrzenia Drugiego, którego znamię nosi w sobie. W epoce ponowoczesnej trzeba bronić człowieczeństwa człowieka we wszystkich jego wymiarach⁴⁸. We dyskusji doby nowożytnej Kościół i teologia broniły Boga, aby bronić prawdy o człowieku. Dzisiaj sytuacja stała się dokładnie przeciwna. Istnieje potrzeba obrony człowieka, aby bronić prawdy o Bogu⁴⁹. Człowiek zostaje dzisiaj zredukowany do poziomu materii. Swoisty biocentryzm powoduje, że życie ludzkie często zostaje poddane zakusom prze-

⁴⁶ Por. F. Brambilla, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 132.

⁴⁷ Dokument MKT nie ukazuje tego ostatniego motywu: powiązania pomiędzy zmartwychwstaniem człowieka a eschatologicznym upodobnieniem się do Chrystusa jako zmartwychwstałego.

⁴⁸ Por. G. Alberino, *Forme e problemi dell'autunno della cristianità*, w: *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, red. G. Bottoni, Bologna 2002, s. 191-192.

⁴⁹ Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 465-466.

kształcenia w materiał, służący do kreowania części zamiennych dla innego organizmu. W omawianym dokumencie człowiekowi współczesnemu zostaje przypomniane jego podstawowe odniesienie, jakim jest otwartość na Boga, którego obraz w sobie nosi. Bóg stoi u podstawy tego, co jest człowieczeństwem. Zostało to najdoskonalej ukazane w Chrystusie, który łączy w sobie to, co Boskie i to, co ludzkie, będąc doskonałym obrazem Ojca⁵⁰.

Dokument MKT jest wypowiedzią doradczego organu Kongregacji Nauki Wiary. Trzeba jednak przyznać, że nie podejmuje tematyki nowej – jest to tematyka, którą znaleźć można (nawet w podobnym układzie) w podręcznikach wydanych na przestrzeni ostatnich 15-20 lat. Teologia dokumentu odzwierciedla ujęcie antropologii, wokół którego od dość długiego czasu istnieje *consensus* w teologii katolickiej. Żaden z podejmowanych wątków nie stanowi dzisiaj tematyki, w ramach której toczyłaby się dyskusja w teologii. Nie stanowi też pogłębienia żadnej kwestii szczegółowej, które służyłoby podjęciu dalszej refleksji⁵¹. Wiele kwestii (głównie o charakterze moralnym) stanowi punkt do dyskusji z wieloma poglądami istniejącymi w dzisiejszym świecie. Wszystkie jednak znalazły już swoje znacznie bogatsze rozwinięcie w Magisterium papieskim ostatniego czasu lub też w wypowiedziach wspomnianej Kongregacji a także w refleksji podjętej w Kościołach lokalnych. Z tego też względu dokument należy uznać za ciekawy (trudno odmówić mu też systematycznej precyzji), natomiast pod znakiem zapytania należy postawić zasadność pracy ze strony MKT nad tekstami o podobnym stopniu uogólnienia.

SOMMARIO

CRISTOLOGIA COME LA CHIAVE DELL'ANTROPOLOGIA

L'aumento delle conoscenze scientifiche e delle potenzialità tecnologiche ha portato numerose sfide in campo teologico-morale. La Commissione Teologica Internazionale ha reso noto il frutto delle proprie riflessioni su questo tema nel documento *Comunione e servizio. La persona umana, immagine di Dio*. La concezione relazionale dell'uomo con Dio, frutto dell'essere stato creato "a sua immagine e somiglianza", viene reinterpretata cristologicamente in sintonia con l'insegnamento novotestamentario nonché con quello del Concilio Vaticano II. Il Cristo, l'immagine perfetta del Padre, è la chiave interpretativa del mistero dell'uomo. Il concetto radicato nella Scrittura e nella teologia dei Padri diventa oggi il punto di riferimento per l'antropologia teologica sullo sfondo della problematica odierna dell'uomo nella cultura della postmodernità.

⁵⁰ Por. H. Mc Cabe, *Kościół i świat*, w: *Kościół w obliczu reformy*, red. D. Flanagan, tłum. z ang. T. Mieszkowski, Warszawa 1969, s. 78nn.

⁵¹ Por. bogaty i interesujący dokument z 2003 roku na temat diakonatu: *Diakonato: evoluzione e prospettive*, Vaticano 2003.

KRZYSZTOF KONKOL
GDAŃSK

BÓG W FILOZOFII NADZIEI KS. JÓZEFA TISCHNERA

WSTĘP. 1. KRYTYKA BOGA TOMIZMU. 2. WEWNĘTRZNE ŻYCIE BOGA.
3. BÓG – PEŁNIA PRAWDY I DOBRA. 4. BÓG JAKO MIŁOŚĆ I JAKO ŚWIĘTOŚĆ
„WŁASNOŚCIĄ” CZŁOWIEKA. 5. BÓG DZIAŁAJĄCY PRZEZ ŁASKĘ.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Ludzkość odważnym krokiem wkroczyła w XXI wiek. Z jednej strony można podziwiać człowieka za osiągnięcia naukowe, które ułatwiają codzienne życie, a z drugiej strony – należałoby zapytać: kim jesteś człowieku, który w imię złe pojętej wolności zadajesz ból, cierpienie, a nawet śmierć swojemu bliźniemu? Rozwój cywilizacyjny i naukowy pozwala na lepsze zrozumienie świata i praw, które nim rządzą. Nadal jednak pozostaje aktualne pytanie o człowieka, który w tej dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości coraz bardziej czuje się zagrożony, samotny, pozbawiony sensu życia. Na te i inne problemy ludzi współczesnych starają się odpowiedzieć naukowcy, ale także duszpasterze, którzy nieraz jako jedyni są najbliższą ludzkich dramatów. Jednym z nich był ksiądz profesor Józef Tischner – filozof i duszpasterz. Wobec myśli J. Tischnera nie sposób przejść obojętnie. Jedni podziwiają ją za przejrzystość, obrazowość i trafność. Inni natomiast krytykują za braki metodologiczne, uproszczenia, brak należytego uzasadnienia. Filozofia J. Tischnera, jakkolwiek byśmy ją ocenili, jest myślą, która nie była oderwana od sytuacji konkretnego człowieka, od jego problemów, z którymi codziennie musi się borykać. Sam Tischner tak zapatruje się na rolę filozofii: „Przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale to, o czym myśleć, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka”¹. Józef Tischner, jako duszpasterz, w uprawianej przez siebie filozofii starał się znaleźć odpowiedzi na pytania, z którymi przychodzili do niego często zagubieni i poranieni ludzie, którzy poza osobistymi dramatami, przeżywali również trudności związane z panującym ustrojem politycznym. „Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata. A potem także z wątplenia. A teraz na naszej ziemi rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady”².

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 13.

² Tamże, s. 13.

Filozofia krakowskiego myśliciela bardzo często nazywana jest „filozofią nadziei”. Temat nadziei był wiodącym tematem jego refleksji. J. Tischner jako dziecko przeżył trudny czas wojny, a później żył w komunistycznym państwie, by w końcu stać się świadkiem przemian ustrojowych. W dziejach ludzkości, w dziejach swojego państwa pragnął przywrócić człowiekowi nadzieję, bo to właśnie ona jest w stanie wydzwignąć człowieka z rozpacz, z marazmu. „(...) współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu swej nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem podstaw. Kiedyś ludzie zabijali się w imię wiary w wyższość nadziei własnej nad nadzieją cudzą. Dzisiaj dusza się własną beznadziejnością”³.

Zastanawiając się na obrazem Boga obecnym w myśli J. Tischnera, należy rozpocząć od przedstawienia krytyki tomistycznej wizji Boga, by później przedstawić różne Jego oblicza. Inspiracją dla rozważań krakowskiego filozofa jest z pewnością Objawienie, ale także sam człowiek, który, często zagubiony, pyta, kim jest on sam. Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa – Boga wcielonego. Wydaje się, że J. Tischner ukazuje różne oblicza Boga po to, żeby pokazać człowiekowi, jaka powinna być jego droga do pełni, którą jest sam Bóg – Absolut. Te rozważania są również prowokacją do tego, aby zastanowić się, w jaki sposób Bóg wchodzi w relację z człowiekiem.

1. KRYTYKA BOGA TOMIZMU

Każdy system filozoficzny w swoich rozważaniach odnosi się do absolutu. Nie musi to jednak oznaczać, że ów absolut będzie tożsamy z Bogiem. Filozofia może zakwestionować istnienie Boga, nie może jednak tego zrobić w stosunku do absolutu. Jakikolwiek byłoby zainteresowanie danego systemu filozoficznego, zawsze będzie on dążył do tego, co pierwotne, źródłowe, a tym samym umożliwiające wytlumaczenie całej pozostałej rzeczywistości. Cały bowiem świat jest przez coś wyznaczony, wobec czegoś wtórny. Dlatego w poszukiwaniach filozoficznych niezbędne jest odniesienie do tego, co pierwotne, absolutne.

W filozofii scholastyczno-tomistycznej absolutem jest Bóg osobowy, który tłumaczy całą zastaną rzeczywistość. Jeżeli Bóg jest tożsamy z absolutem, oznacza to, że zanim w filozofii zaczniemy snuć refleksje na temat Boga, mamy już niejasną Jego ideę, zaczerpniętą z obserwacji świata, który jest rozumny, wytłumaczalny właśnie dzięki Absolutowi – Bogu. Taka jest też metoda konstruowania dowodów na istnienie Boga z obserwacji świata, np. tzw. pięć dróg św. Tomasza Akwinu. Należy więc przyjrzeć się, jaki jest Bóg filozofii scholastyczno-tomistycznej. Warto uczynić to w konfrontacji z poglądami nowożytnego krytyka scholastyki, Kartezjusza i jemu współczesnych⁴.

Istnienie Boga dla Kartezjusza wynika z faktu istnienia jaźni i faktu myślenia. Istnienie Boga wynika z idei, jaką mamy o Bogu. Ponieważ skutek nie może być mniej doskonały od przyczyny, dlatego nie człowiek wymyślił ideę Boga, ale jest ona nam dana przez Niego samego. Jeśli więc posiadamy ideę Boga, to musi istnieć Bóg, który jest twórcą owej idei. Kartezjusz nie mógł przyjąć dowodów św. Tomasza opartych na realności istniejącego świata, gdyż kwestionował oczywistość tego założenia. Bowiem to nie świat jest gwarantem istnienia Boga, ale Bóg jest gwarantem istnienia świata. Posiadamy wprawdzie naturalną skłonność do uznawania realności otaczającego nas świata, ale jest to tylko skłonność naszego umysłu, która może być złudzeniem. Twórcą natury jest Bóg, a On jako doskonały nie może wprowadzić nas w błąd. Istnienie świata nie jest pewne bezpośrednio, lecz jest zagwarantowane przez doskonałość Bożą. Najważniejszym przymiotem Boga dla Kartezjusza jest niczym nieograniczona wola. Nie

³ Tamże, s. 10.

⁴ Zob. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, Znak (2001)3, s. 27.

ogranicza jej ani prawda, ani reguły dobra. Prawdą i dobrem jest tylko to, co Bóg zechce za nie uznać⁵.

W tomizmie Bóg jest przede wszystkim *per se*, to znaczy, że do swojego istnienia nie potrzebuje żadnej zewnętrznej przyczyny, tak jak ma to miejsce w przypadku bytów niekoniecznych (przygodnych), które swojego istnienia nie zawdzięczają samym sobie. Bóg nie ma i nie może mieć żadnej przyczyny, w przeciwnym razie nie byłby Bogiem – Absolutem.

Innym zagadnieniem jest rozumienie istoty Boga. Nie chodzi tu wyłącznie o to, by określając istotę odróżnić od Boga to, co Bogiem nie jest. Chodzi raczej o wyprowadzenie z istoty innych atrybutów Boga. W koncepcji tomistycznej istotą Boga jest Jego istnienie. W przypadku bytów przygodnych istota określa to, czym dany byt jest. Natomiast istnienie sprawia, że w ogóle coś jest. W Bogu to rozróżnienie zanika. Istnienie jest tożsame z istotą. Jeśli ktoś jest eksplozją istnienia, jest także absolutnie doskonały⁶.

Bóg scholastyki jest także Bogiem niezmiennym. W scholastyce niezmienność oznacza niemożność przejścia z jednego stanu w drugi stan – z możliwości w akt. Może to być przejście albo w sensie pozytywnym – coś staje się lepsze, bardziej doskonałe, albo w sensie negatywnym – coś staje się gorsze, mniej doskonałe. Skoro Bóg jest bytem doskonałym, musi być niezmienny, gdyż nie może być ani gorszy, ani też lepszy⁷.

Kolejny atrybut Boga w myśli scholastycznej określa Jego funkcja. Bóg jest racją wyjaśniającą świat. Takie widzenie Boga wiąże się z koncepcją poznania naukowego. Poznać coś, oznacza poznać przyczynę, rację tego, co się poznaje. A zatem, aby wytłumaczyć rację istnienia ruchu, wskazujemy na Boga jako na pierwszą przyczynę (Pierwszego Poruszyciela). Boga odczytuje się tak, jak odczytuje się otaczający świat. Zakłada się, że niezrozumiały świat posiada zasadę wyjaśniającą, samą w sobie zrozumiałą⁸. Co prawda nie jesteśmy w stanie pojąć Boga, gdyż On nas nieskończenie przekracza, niemniej jednak Jego działanie jest zgodne z wszelkimi zasadami bytu i logiki, które człowiek jest w stanie poznać. Bóg jest nie tylko Najdoskonalszym Bytem, ale również Najdoskonalszą Przesłanką, pomimo że do jego istnienia dochodzimy „od dołu”, z obserwacji świata i zjawisk w nim występujących⁹.

Wszystkie wspomniane wyżej tezy scholastyczno-tomistyczne zostały zakwestionowane w nowożytnej filozofii. Nie wiąże się to jednak z odrzuceniem Boga bądź zakwestionowaniem Jego istnienia. W opisie natury Boga u Kartezjusza też pojawił się termin *per Se*. Jednak ma on wydźwięk zdecydowanie pozytywny. Bóg sam sobie zawdzięcza istnienie. W metafizyce tomistycznej istnienie było fundamentem, podstawą do dalszych rozważań. U Kartezjusza staje się czymś wtórnym. Rolę fundamentu przyjmuje u Kartezjusza moc Boga. To z niej wypływa istnienie. Mocą Boga jest nieskończoność woli. Z kolei istotą woli Boga jest jego nieograniczona wolność. Bóg sam do siebie mówi: „stań się” i oto jest. Zatem Bóg nie jest tu, tak jak chcieli tomiści, eksplozją istnienia, ale ekspresją niczym nieograniczonej wolności. Koncepcja ta pociąga za sobą wiele następstw. Jeżeli w Bogu podstawowe jest istnienie, to Bóg nawiązuje przede wszystkim więź z tym wszystkim, co istnieje. Ideę tę rozwinęła tomistyczna koncepcja partycypacji. Jeżeli w Bogu podkreśla się element wolności, wtedy więź między Bogiem a człowiekiem nie jest więzią udzielającą stworzeniom pewnych zasad działania, ale jest to więź międzyosobowa. Zdaniem Kartezjusza, ten rodzaj więzi jest dla Boga bardziej typowy, bardziej podstawowy. Konsekwencją tego staje się przenie-

⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t.2, Warszawa 1970⁷, s. 47-54.

⁶ Por. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, art. cyt., s. 27.

⁷ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 233.

⁸ Por. tamże, s. 234.

⁹ Por. tamże, s. 235.

sienie akcentów poznawczych. Boga nie poznaje się przez analogie praw, które rządzą światem, ale przez posiadaną przez człowieka ideę Boga. Za tym idzie również negacja scholastycznie pojętej racjonalności, gdzie Bóg sam w sobie jest rozumny, natomiast dla umysłu skończonego jest niezrozumiały. Kartezjusz uważał inaczej. Twierdził bowiem, że rozumność jest aktem wolności Boga. Stwórca jest wyższy niż rozumność. To, co Bóg stworzył, jest racjonalne nie z mocy rozumności, ale z faktu wolności Boga. Przykładowo: dlatego, że Bóg chciał stworzyć świat w czasie, jest to lepsze, niż gdyby świat został stworzony odwiecznie. Podobne wnioskowanie można przeprowadzić w stosunku do innych elementów świata. Bóg jednak nie stał się ofiarą swojej wolności, gdyż On sam w sobie kryje prawa, którym podlega, a jest to prawo miłości. W parze z tym odkryciem idzie nowe spojrzenie na osobę. To nie rozum, lecz wolność czyni jednostką osobą. Jeżeli Bóg ma być osobą, musi być przede wszystkim wolnością.

Krytyka Boga tomizmu przeprowadzona przez Kartezjusza doprowadziła J. Tischnera do konkretnych wniosków. Nie filozoficzny Absolut jest Bogiem, lecz Bóg może pod pewnymi warunkami być filozoficznym Absolutem. Do Boga nie doprowadzi człowieka żadna spekulacja, gdyż wszelka wiedza o Bogu ma swoje źródła w samym Bogu. Tym samym zmienia się kierunek poznawania Boga. Zanim zaczniemy dowodzić, że coś jest, musimy chociaż w przybliżeniu wiedzieć, czym owo coś jest. Metafizykę Boga musi poprzedzać Jego ontologia. Oznacza to, że przed nauką o Bogu rzeczywistym muszą iść rozważania na temat Boga możliwego. J. Tischner nie odrzuca dowodów metafizycznych, bardziej jednak ceni dowód ontologiczny św. Anzelma. Uważa bowiem, że ma on oprócz funkcji naukowej funkcję terapeutyczną. Każde bowiem szukać śladów Boga w samym sobie, a taki ślad może zostawić tylko osoba. Zatem sama myśl o Bogu, sama chęć formułowania argumentu jest śladem Boga w człowieku¹⁰. „Tak prawdziwie, realnie istnieje coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, że coś nie może być pomyślane jako nieistniejące”¹¹.

J. Tischner odwołuje się w swoich rozważaniach nie tylko do Kartezjusza, ale także do poglądów Maxa Schellera, u którego szuka poparcia dla postawionej tezy. Jeżeli nie można poznać Boga, można Go doświadczyć. Bóg-osoba objawia się, a człowiek jako osoba musi się na to objawienie otworzyć. „We współczesnym świecie rozumność niekoniecznie musi mieć charakter boski. Może być absolutem w świecie pozbawionym Boga”¹². Bóg ze swej istoty jest dobry i wolny. Jego istnienie wypływa nie tyle z myślenia, co z miłości. „Kocham, więc jestem – oto, jak mi się wydaje najgłębsza definicja Boga”¹³.

2. WEWNĘTRZNE ŻYCIE BOGA

J. Tischner, powołując się na Heglowską *Fenomenologię ducha* twierdzi, że drogą do poznania Boga jest analiza dziejów świata, która jest odzwierciedleniem wewnętrznego życia Boga. Hegel, zastanawiając się nad fenomenem religijności, który obejmuje trzy elementy: wiarę, nadzieję i miłość, szczególnie skupia się na tym ostatnim. Uważa bowiem, że w świecie kryzysu religijności mówienie o nadziei na polepszenie świata jest bezpodstawne. Podobnie ma się rzecz z miłością. Te dwa elementy utrzymują człowieka przy życiu, bez nich pozostaje tylko wiara. Czy jednak wiara оголоcona z miłości i nadziei kryje jeszcze w sobie jakieś bogactwo? Hegel uważa, że

¹⁰ Por. tamże, s. 230-235.

¹¹ W. Cichosz, W. Dyk, *Śladami wielkich filozofów*, Warszawa 2002, s. 114.

¹² J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 72.

¹³ Tamże, s. 77.

owym bogactwem jest wyobrażenie ducha¹⁴. Wiara zawiera w sobie wyobrażenie Trójcy Świętej.

Religia przystosowuje się do potrzeb ludu. Skoro skończyły się czasy wyobraźni, a zaczęły się czasy myślenia, należy przełożyć mowę wyobraźni na mowę pojęć. Przyroda i duch były dla Hegla dwiema postaciami, w jakie przyobleka się byt. Pierwotną postacią bytu jest pojęcie, które stanowi punkt wyjścia rozwoju, zaś jego antytezą jest przyroda, a syntezą duch. Te trzy postacie bytu mają swoje odpowiedniki w działach filozofii: logice, filozofii przyrody i filozofii ducha. Filozofię ducha Hegel również pojmuje triadycznie. Punktem wyjścia jest duch subiektywny, jego antytezą jest duch obiektywny, natomiast syntezą duch absolutny. Postaciami ducha obiektywnego są prawo i państwo, natomiast postaciami ducha absolutnego sztuka, religia i filozofia¹⁵.

Hegel dokonuje więc przeobrażenia religii. Z obrazu Boga w Trójcy jedyne wysnuwa pojęcie o troistej naturze Boga. Skoro duch jest Troisty, musi się zatem z jednej strony dzielić, z drugiej zaś jednoczyć. Z jednej strony zaprzecza sobie, a z drugiej strony – potwierdza siebie. Nie byłoby to możliwe, gdyby duch wcześniej nie poznawał sam siebie, a to z kolei jest niemożliwe bez dialogu. J. Tischner zastanawia się, dlaczego duch prowadzi ów dialog. Czy jest on konieczny? Krakowski filozof nie odnajduje odpowiedzi na to pytanie w filozofii Hegla. Dlatego sam wysuwa przypuszczenie, że Duch jest świadomym siebie Dobrem. Dobro nie może się nie rodzić, leży to bowiem w Jego naturze. Dobro rodzi swoje odzwierciedlenie, które jest Synem. Syn natomiast ujawnia swoje Dobro przez ofiarę. Stosunek ten jest stosunkiem Dobra do Dobra, czyli miłością. Miłosne myślenie jest Duchem Świętym i tak wygląda życie wewnętrzne Absolutu.

W przedstawionej koncepcji widać wyraźną różnicę pomiędzy heglowską a tomistyczną interpretacją prawdy o Trójcy Świętej. W tomizmie Bóg jest absolutem istnienia, dlatego wszelkie prawdy o Nim winny być interpretowane w oparciu o kategorie ontologiczne. Ojciec, Syn, i Duch są jakimiś bytami. Gdyby każdy z nich był bytem najdoskonalszym wówczas mielibyśmy trzech Bogów, a nie jednego. Bóg nie może być również nie-bytem. Wówczas nie byłoby Trójcy Świętej. Zatem pozostaje szukać takiego bytu, który nie odzwierciedla żadnej doskonałości, a jednocześnie różni się od nie-bytu. Odmianą takiego bytu są relacje. Gdyby osoby Boskie były tylko relacjami, nie bylibyśmy w stanie obronić tezy mówiącej o maksimum życia wewnętrznego w łonie Boga. U Hegla wyższe od kategorii ontologicznych są kategorie dialektyczne, gdyż wyjaśniają one to, co się dzieje wewnątrz myślenia. Myślenie bowiem rządzi prawami bytu, dlatego musi być ponad bytem. Heglowski Absolut jest Duchem, który, poznając w miłosnym myśleniu swą udzielającą się Dobroć, ustanawia swój Absolut¹⁶. Powołując się na Hegla, można powiedzieć, że „życie Boga i boskie poznanie można ostatecznie określić jako grę miłości ze sobą samą”¹⁷. To, co dzieje się we wnętrzu Boga, ma odbicie w tym, co dzieje się na świecie. Bóg nie jest ponad światem, a świat nie jest obcy Bogu – jesteśmy we wnętrzu Boga. To, co dzieje się między nami, zachodzi również w Bogu. Mamy swój udział w dobroci Ojca, w ofierze Syna i miłosnym myśleniu Ducha. Znajomość dialektyki Ducha pozwala nam na prawidłową interpretację tego, co dzieje się na świecie. W idei państwa można dopatrzeć się idei Dobra, a w idei dobroczynnego bogactwa można zobaczyć zasadę ofiarnego Syna, zaś w myśleniu można zobaczyć odbicie Ducha, który jest zdolny swoim myśleniem objąć każde przeciwieństwo. Takie spojrzenie na świat pozwala nam oderwać się od tego, co powierzchowne,

¹⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 211-214.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Zob. J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 173.

¹⁷ Cyt. za: tamże, s. 174.

złudne. Zło, nieprawda są tylko odbiciem naszej skończoności. Pomimo że jesteśmy zatopieni w różnych sporach i rozgrywkach, cały czas, jak zapewnia Hegel w *Fenomenologii ducha*¹⁸, „słysząc szept Ducha, który mówi: bądźcie dla siebie samych tym, czym wszyscy jesteście sami w sobie – bądźcie rozumni”¹⁹.

3. BÓG – PEŁNIA PRAWDY I DOBRA

J. Tischner proponuje, aby rozpatrywać zagadnienia związane z Bogiem w nawiązaniu do założeń fenomenologii. Zatem interesuje go nie tyle, „czy Bóg istnieje”, ale „jak istnieje”, to znaczy, jakie są Jego przymioty.

Droga poznania wiedzie od człowieka, przez Chrystusa, do Boga. „(...) żeby człowiek zrozumiał sam siebie, powinien popatrzeć w górę, ponad siebie. Ale żeby zrozumieć tego, który jest nade mną, trzeba popatrzeć na siebie. Pan Bóg jest jakby jakimś oknem. Zbliżam się do okna, patrzę w nie – jakby w Trójcę Świętą i w świetle Trójcy Świętej patrzę w siebie, a potem od siebie skaczę w górę i wtedy patrzę na Boga”²⁰.

Rozważania na temat przymiotów Boga byłyby nieuzasadnione, gdybyśmy najpierw nie uświadomili sobie prawdy o prawdziwości Boga. Co dla nas oznacza słowo prawda? Z jednej strony szukamy prawdy, chcemy żyć w prawdzie, chcemy, żeby otaczali nas prawdziwi ludzie, a z drugiej strony – mamy cały czas mniej lub bardziej uzasadnione wątpliwości, że otaczający nas ludzie mówią prawdę i że w ogóle są prawdziwi w swoim odniesieniu do nas. J. Tischner odwołuje się do tzw. „filozofii dramatu” i porusza zagadnienie maski, którą człowiek zakłada, gdyż chce się ochronić przed drugim człowiekiem, którego mniej lub bardziej się lęka. Inną kwestią jest to, że człowiek może mieć złudzenie nie tylko w stosunku do innych, ale i samego siebie, co do swojej prawdziwości. Żyjąc w świecie, bardzo często przybieramy pewne pozy, jesteśmy jednoznaczni i nieautentyczni, w rezultacie czego zaciera nam się obraz nas samych²¹.

W Bogu nie ma rozdarcia pomiędzy tym, co robi, co mówi, a prawdą Jego działania. Zachodzi tu pewnego rodzaju utożsamienie się wartości z osobą, które jest możliwe tylko wówczas, gdy wartość jest realizowana w sposób pełny, absolutny. To zespolenie jest uwidocznione w osobie Chrystusa, który sam powie: „Ja jestem drogą, prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przez Mnie”²². Prawda, którą mówi do nas Bóg przez usta Chrystusa, ma moc niemalże przemieniającą. Możemy powiedzieć, że jest trudna, wymaga heroizmu, ale na pewno nie możemy powiedzieć, że jest kłamstwem. Może dlatego słowa Chrystusa są „żywe”, gdyż wywołują w człowieku swoistego rodzaju interakcję, która rodzi pragnienie ich wiernego wypełnienia²³.

Podobnie jak prawda, także i dobro odniesione do człowieka jest czymś ograniczonym, zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz. Dobro, które może realizować w swoim życiu człowiek, wymaga zaangażowania pewnej siły, a to nie zawsze przychodzi człowiekowi z łatwością, zwłaszcza gdy czuje się zmęczony, zdenerwowany, sfrustrowany. Wówczas trudno jest mu realizować tę wartość. Ponadto, realizacja dobra domaga się pewnej uwagi. Człowiek musi zauważyć obok siebie okazję do uczynienia dobra. Jan Paweł II taką postawę nazywa „wyobraźnią miłosierdzia”, czyli pewnego rodzaju zdolnością do odkrywania czy przewidywania cudzych pragnień. Zdolność tę człowiek może w sobie wypracować. Jednak najpoważniejszym wrogiem dobra jest lęk.

¹⁸ Zob. tamże, s. 175-178.

¹⁹ Cyt za: tamże, s. 178.

²⁰ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 43.

²¹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 63-66.

²² J 14,6.

²³ Por. J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1997, s. 235-237.

Człowiek czyniący dobro może w pewnym momencie dojść do wniosku, że to, co robi, przynosi mu tylko same straty, że jest wykorzystywany. Ponieważ dalsze dobre postępowanie może człowieka doprowadzić do egzystencjalnej ruiny, dlatego w celu złe pojętej ochrony samego siebie przed zagładą chroni się, przyjmując postawę skrajnie różną do wcześniejszej. Staje się zły, gdyż tylko w taki sposób jest w stanie ochronić samego siebie. Następstwem tego jest powątpiewanie w dobro czynione przez innych. Polega to na dopatrywaniu się w dobrym działaniu drugiego człowieka jakiejś innej, ukrytej przesłanki. Może być ona bardzo różna: chęć zysku, bycia zauważonym, docenionym, nagrodzonym itp.²⁴

Zupełnie inaczej wygląda kwestia dobra realizowanego przez Boga. Dobro w działaniu Boga nie ulega przeszkodom ani zewnętrznym, ani wewnętrznym. Bóg zawsze jest gotowy do jego realizacji i zawsze zauważa sytuacje, w których owa wartość powinna być realizowana. W zasadzie można powiedzieć, że On jako dobro absolutne realizuje ją ustawicznie i zawsze w sposób przekraczający najśmielsze wyobrażenia człowieka. Dobroć Boga nie zna również lęku. Bóg nie boi się, że zostanie wykorzystany, zawstydzony, niezrozumiany. Dobroć Boga jest niezniszczalna, ale jednocześnie mądra, gdyż wie komu i ile powinna dać²⁵.

W dalszych rozważaniach J. Tischner zastanawia się, co jest najważniejsze w Bogu. W celu odpowiedzi na to pytanie sięga do dowodu ontologicznego św. Anzelma i dokonuje jego interpretacji. Św. Anzelm twierdzi, że Bóg jest czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Taki byt, według Anzelma, jest doskonały, konieczny i wszechmogący. Interpretacja J. Tischnera nie jest ontologiczna, lecz agatologiczna. Tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest Dobro. W ten sposób krakowski filozof przechodzi z logiki bycia na poziom dramaturgii dobra. Taka interpretacja zdaje się nie zaprzeczać intencjom św. Anzelma. To dzięki intuicji dobra możemy pomyśleć o tym, co jest najlepsze, najdoskonalsze, absolutne. To, co domaga się istnienia w sposób absolutny, nie może nie istnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg jako dobro absolutne istnieje. Dobro domaga się istnienia i każdy człowiek chce mieć swój udział w dobru. Może ono być źle pojęte, niezrozumiałe, ale takie pragnienie jest w każdym z ludzi. Natomiast nikt nie chce mieć udziału w złu rozumianym jako zło. Człowiek jako byt dla siebie chce istnieć na miarę dobra, w którym chce i może mieć swój udział. Czy oznacza to, że człowiek w każdym możliwym dobru uczestniczy?²⁶ Z odpowiedzią na to pytanie przychodzi nam św. Paweł, który w *Liście do Rzymian* pisze: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę”²⁷. Można zadać pytanie, dlaczego tak się dzieje? Okazuje się, że przeszkoda tkwi w nas samych. Jesteśmy ułomni, błądzący, niedoskonali. Bóg natomiast nie tylko ma udział w dobru, ale jest Dobrem. Być dobrem w znaczeniu absolutnym oznacza być niezależnym od dobroci wszelkich innych dóbr. Niezależność dobra wynika z jego wolności, świadomości i mocy rozumianych jako wartości absolutne. Dobro relatywne może zaistnieć, natomiast dobro absolutne musi zaistnieć – w tym tkwi jego moc, że jest wszechmocne. Jego moc jest ponad wszelką inną mocą nawet mocą istnienia. Absolutne Dobro nie może nie istnieć. Bóg nie dlatego jest absolutnym dobrem, wolnością i świadomością, że istnieje w sposób absolutny, ale dlatego istnieje w sposób absolutny, że jest absolutnym dobrem, wolnością i świadomością²⁸.

²⁴ Por. Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 138-142.

²⁵ Por. Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 238-240.

²⁶ Por. Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 270-272.

²⁷ Rz 7,19.

²⁸ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 270-272.

W związku z powyższym zmienia się także logika patrzenia na Boga. Logika bycia przechodzi w logikę dramatu. Wcześniej powiedzieliśmy, że Bóg jest Bogiem dzięki temu, co ma. Czy zatem mógłby być Bogiem bez tego, co posiada? Z odpowiedzi na to pytanie przychodzi Mistrz Eckhart: „Dobro rodzi w dobrym siebie samo i wszystko, czym ono jest: przelewa swój byt, wiedzę, miłość i działanie i działanie wprost z serca, z najgłębszego wnętrza dobroci i tylko od niego”²⁹.

Zatem, ontologia zostaje ostatecznie podporządkowana agatologii. Bóg nadaje istnienie sobie i światu według praw dramatu dobra. Jest ponad bytem i nie-bytem. To pozwala również lepiej zrozumieć określenie: „Bóg jest bytem dla siebie”. Oznacza ono, że Jego istnienie przechodzi przez absolutną dobroć siebie. Drogą do Boga nie jest więc droga rozważań ontologicznych, lecz agatologicznych. Istnienia Boga nie wyprowadzamy z istnienia świata, czy własnego istnienia, lecz o Bogu mówi nam Dobro. W późniejszej swojej pracy filozoficznej J. Tischner zastępuje słowo dobro słowem miłość, które rozumie jako świadomość dobroci skierowanej ku innemu³⁰.

Rozważaniom dotyczącym dobroci Boga musi towarzyszyć pytanie dotyczące istnienia zła w świecie. Niemalże codziennie spotykamy się ze złem. Wówczas często pojawia się pytanie, gdzie był Bóg, kiedy, na przykład w wyniku huraganu w ciągu kilku minut giną tysiące ludzi? Gdzie był Bóg, który zapewniał, że włos im z głowy nie spadnie? Na to pytanie nie odnajdujemy satysfakcjonującej odpowiedzi. Nie oznacza to jednak, że nie powinniśmy jej poszukiwać. J. Tischner podpowiada: „Obiecał, że nie spadnie im bez Jego woli. Nie obiecał im, że nie umrą. Z tym huraganem jest tak. Życie na ziemi rośnie w wyniku śmierci. Duża ryba zjada małą rybę. Kot zjada mysz, pies zagryza kota. Wygląda to paskudnie. Widać w tym okrucieństwo istnienia. I rzeczywiście rodzi się pytanie, gdzie jest dobry Pan Bóg. Chrześcijaństwo proponuje, żeby przynajmniej w odniesieniu do ludzi – zastąpić obraz śmierci obrazem ofiary. Umierając jesteśmy zertwą ofiarną. A ofiara polega na tym, że jest bolącą stroną zjawiska rodzenia. Św. Paweł mówi, że stworzenie w mękach oczekuje objawienia się dzieci Bożych. Całe stworzenie jęczy (...). Można by istnienie zła w świecie wytłumaczyć jeszcze inaczej. Na początku nie było śmierci, tego pożerania się świata. Wymyślił to diabeł, żeby zniszczyć dzieło stworzenia. Pan Bóg wymyślił ofiarę i rodzenie. To, co diabeł zepsuł, zostało naprawione dzięki Chrystusowi. Zniszczenie śmierci stało się elementem rodzenia innego świata, innego życia. To jest globalna wizja wyjaśniająca sens katastrof, huraganów czy tej nieustannej rzezi, w której Tutsi zbijają Hutu, a Hutu zabijają Tutsi”³¹.

Warunkiem dzielenia się dobrem jest wolność. Dobro nie może istnieć bez wolności, a wolność bez dobra. W świecie przyrody nie ma wolności. Człowiek jest w nim wyjątkiem. Będąc stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, ma w sobie to, co jest wewnątrz zawarte w Bogu. Wolność człowieka jest jednak względna, gdyż człowiek nie decyduje o tym, czy będzie istniał czy nie, w jakiej rodzinie będzie się wychowywał itp. Bóg jest wolny nie tylko wobec stworzenia, ale jest również wewnątrz wolny: Ojciec wobec Syna, Syn wobec Ojca, Duch wobec Ojca i Syna i Syn i Ojciec wobec Ducha. Wolność jest sposobem istnienia Dobra, bo tylko zło posługuje się przemocą³².

Przyczynowość Dobra nie jest taka sama jak przyczynowość bytu. W przyczynowości Dobra skutek nie zawsze musi być proporcjonalny do przyczyny. Byt może bowiem wyczerpać się przez swoje działanie, natomiast Dobro nigdy się nie wyczerpuje, może jedynie się pogłębiać, gdyż nie zna spoczynku. Gdy działa byt, może on zniszczyć inne byty. Dobro jednak oszczędza inne dobra. Wolność, która jest sposobem ist-

²⁹ Tamże, s. 272.

³⁰ Por. Tenże, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 90.

³¹ Tenże, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 1999, s. 23-24.

³² Por. Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., 289-318.

nienia Dobra, nie może być rozumiana ontologicznie. Wolność jest przede wszystkim kategorią dramatyczną – nie jest w bycie, ale jest między bytami. Pozwala ona rozstrzygnąć paradoks relacji między Bogiem, a człowiekiem. Mimo że człowiek jest bytem skończonym, może być jednocześnie bytem wolnym. To wolność umożliwia powstanie relacji, zapewniając jednocześnie odrębność. Dar Dobra nie musi bowiem zostać przyjęty. Jest to pewnego rodzaju dialog pomiędzy Bogiem, który jest samym Dobrem, a człowiekiem, mającym świadomość swojej odrębności i wolności. Dobro nie odbiera człowiekowi ani odrębności, ani wolności. Dobro podtrzymuje tę inność. Im bardziej człowiek otwiera się na Dobro, tym bardziej jest „sobą u siebie”³³.

Człowiek mógłby zrobić wiele rzeczy, które przyniosłyby mu korzyść bądź chwilową przyjemność, jednak nie robi tego, gdyż chce w ten sposób ochronić wartości wyższe, które akceptuje. Przykładowo, nie ukradnie, gdyż wierzy w wartość sprawiedliwości, nie zdradzi, gdyż wierzy w wierność małżeńską. Niestety, przeważnie istnieje poważny konflikt pomiędzy mocą fizyczną, a mocą moralną. Tego napięcia nie ma w Bogu. Widać to w ziemskim życiu Jezusa, który jest odbiciem Boga niewidzialnego. Z jednej strony był On w stanie zapanować nad żywiołami, odpuszczał grzechy, zmartwychwstał, a z drugiej strony – miał zdolność do panowania nad sobą nie zniszczył swoich wrogów, nie wybawił się od śmierci na krzyżu. Można powiedzieć, że w Jego przypadku moc fizyczna pozostaje w ciągłej służbie wobec mocy moralnej. Jego moc nie jest mocą egoistyczną, służącą samej sobie. Jest mocą, która służy realizowaniu wartości. W Bogu nie ma różnicy pomiędzy mocą wewnętrzną a zewnętrzną, gdyż jedna służy drugiej w realizowaniu dobra. Dobroć Boga tkwi w tym, że nie tylko powołuje do życia, ale i ocala to, co w powszechnej ocenie zasługuje na zatracenie³⁴.

4. BÓG JAKO MIŁOŚĆ I ŚWIĘTOŚĆ „WŁASNOŚCIĄ” CZŁOWIEKA

J. Tischner przez cały czas swojej naukowej działalności miał świadomość, że filozofia, zadając najbardziej podstawowe pytania, odpowiedzi na nie musi szukać w teologii, a w ostateczności nawet w mistyce. Przekonanie to potwierdza jego własne doświadczenie. Pod koniec swojego życia naznaczonego cierpieniem podjął bowiem refleksję nad dziełami wielkich mistyków, którzy zawsze byli mu bliscy. Tłumacząc istotę Bożej miłości, odwołuje się do myśli siostry Faustyny Kowalskiej, zawartych w jej dzienniku duszy. „Autorka pisze prosto i szczerze. Wątpliwe, czy zna klasyków mistyki. Jej opis harmonizuje jednak w pełni z ich opisami. Pisze zawsze o tym, co przeżywa. Nie pisze po to, by robić spektakl, ale pisze, bo jej kazano. Godny uwagi jest opis jej relacji do Boga, który jest miłością: "Nie mogę wyjść z podziwu, kiedy poznaję i doświadczam tej niepojętej miłości Boga, którą Bóg mnie miłuje. Kim jest Bóg – a kim ja? Dalej rozmyślać nie mogę". W pewnym momencie cytuje usłyszane słowa: "Nie zniosłabyś ogromu miłości Mojej, jaką mam ku tobie, gdybym ci tu na ziemi odsłonił w całej pełni". To istotny motyw, znany chrześcijańskiej mistyce od zawsze. Można go nazwać "motywem dialogicznym" wiary. Dotknięty miłością Boga człowiek pragnie zanurzyć się w Bogu, zatracić w Nim siebie. Gdyby jednak do tego doszło, unicestwiona zostałaby również miłość. Umrzeć w miłości i z miłości – to nie jest metafora, to jest dotykalna możliwość. W miłości traci się siebie i zarazem odzyskuje siebie. Dzieje się coś takiego, że Ja i Ty jesteśmy dla siebie i dzięki sobie”³⁵.

Św. Franciszek mówił, że Miłość jest niemiłowana. W tym zdaniu łączy się ze sobą dramat człowieka i dramat Boga. Niemiłowana Miłość jest skandalem życia. Nale-

³³ Por. tamże, s. 289-318.

³⁴ Por. Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 240-243.

³⁵ Tenże, *Na drogach i bezdrożach miłosierdzia*, Kraków 2001, s. 68-69.

żałoby zapytać, jak tak można? Co takiego dzieje się z człowiekiem, że tego nie zauważa? Odkrywa tyle tajemnic świata, a nie zauważa tej jedynej godnej przemyślenia tajemnicy. Jeśli człowiek nie potrafi umiłować miłości, co może go jeszcze ocalić? Jeśli umiłuje miłość, odzyska wolność, stanie się bogaty w ubóstwie, wyzwoli się ze wszystkich trapiących go lęków. Logika franciszkańska, a także założenia filozofii dramatu stają się dla Tischnera podstawą do rozważań dotyczących fenomenu Boga, jako Miłości niemiłowanej³⁶.

J. Tischner stara się wniknąć w istotę Boga, który jest miłością, porównując ją z miłością przeżywaną przez człowieka. Człowiek przeżywa różne rodzaje miłości. Inaczej kocha matkę, inaczej żonę, a jeszcze inaczej ojczyznę. Nigdzie jednak nie przeżywa miłości w pełni i może dlatego kieruje ją w różne strony. Miłość ludzka związana jest z czasem i przestrzenią. Zawsze też związana jest z jakimiś okolicznościami, a to z kolei wywołuje stan tęsknoty. Prawdziwa miłość ściśle związana jest z nadzieją. Człowiek cały czas ma nadzieję, że jego miłość się spełni. W tym tkwi tragedia ludzkiej miłości, gdyż tu na ziemi nic i nikt nie są w stanie zaspokoić tego pragnienia. Miłość ludzka może ulegać wypaczeniom, może tak kochać siebie, że zapomni o drugim człowieku, któremu ma służyć.

J. Tischner uczucie miłości wiąże ściśle z poczuciem szczęścia. To właśnie miłość daje człowiekowi smak, a raczej przedsmak szczęścia. Jest ono kruche, niepewne, gdyż zbudowane na wolności drugiego człowieka, nad którym nie mamy pełnej władzy, a już na pewno nie jesteśmy w stanie zmusić go do miłości.

Między miłością człowieka a miłością Boga istnieje zasadnicza różnica. Nasza miłość otwiera się według nadziei, jaką w sobie nosimy. Miłość Boga otwiera nadzieje na miarę samej siebie. Miłość Boga nie dąży do szczęścia, gdyż sama jest aktualnym szczęściem. Bóg-Miłość nie potrzebuje dążyć do szczęścia, On ma je sam w sobie. Z tego porównania można wysnuć wniosek, że u Boga wszystko wypływa z miłości i jest jej przejawem. Dzieje się tak dlatego, że miłość zawsze miłuje jako pierwsza. Prawdomówność, dobroć, wszechmoc są jej przejawami. Skoro miłość Boga zawsze jest pierwsza, to nie może też być wyrazem wdzięczności Boga wobec miłującego Go człowieka. W związku z tym, że Bóg jest niezmienny, nie musi dążyć do szczęścia ani obawiać się Jego utraty, gdyż Jego szczęście jest wieczne³⁷.

Największym znakiem miłości Boga do człowieka jest Krzyż. Miejsce, gdzie Bóg z miłości do człowieka składa w ofierze swojego Syna, aby w ten sposób dać człowiekowi nadzieję wiecznego szczęścia. J. Tischner w oparciu o filozofię wartości podejmuje się obrony idei odkupienia zadośćuczynnego, zaproponowanej przez Anzelma z Canterbury. W koncepcji tej Bóg jako istota nieskończona został obrażony przez istotę skończoną – człowieka. Dlatego wymagana jest ofiara z Istoty Nieskończonej, która byłaby jednocześnie człowiekiem, gdyż to ten ostatni obraził Boga. Dlatego Syn Boży stał się człowiekiem, aby z jednej strony boskim, a z drugiej strony ludzkim zadośćuczynieniem zadośćuczynić Ojcu za grzech ludzkości. Józef Tischner wskazuje, że zasadą Krzyża nie rządzi ekonomia, ale miłość i tylko przez pryzmat miłości można zrozumieć osobowego Boga. Zgodnie z tradycją chrześcijańską, Bóg mógłby zbawić człowieka w inny sposób, nie musiał uciekać się do ofiary krzyżowej. Czy zatem był to kaprys Boga? Z kaprysu nie umiera się jednak na krzyżu. W rozważaniach na temat sensu śmierci Syna Bożego na drzewie Krzyża najczęściej pojawiają się dwie odpowiedzi. Jest ona wyrazem miłości do ludzi. Dla św. Anzelma natomiast jest to wyraz miłości Syna do Ojca.

³⁶ Por. Tenże, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 19.

³⁷ Por. Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 243-245.

J. Tischner zastanawia się, czy znieważonej miłości Ojca nie należy jakoś zadośćuczynić. Bóg bowiem umiłował człowieka, a ten wzgardził tą miłością. Bóg nie szuka odwetu, jest bowiem wspaniałomyślny, nie zmienia to jednak faktu, że miłość została zraniona i wymaga zadośćuczynienia. Toczy się więc swoistego rodzaju gra o wartości, dramat, którego zasady wytycza Bóg, ale sam też w wolności im się poddaje. Krakowski uczyony zastanawia się, czy nie można pogodzić dwóch wcześniej wspomnianych kierunków. Czy nie można jednocześnie kochać Boga i człowieka? Czy w miłości do Ojca nie zawiera się miłość do tego, co miłuje Ojciec. Słowo „zadośćuczynienie” łączy w jedno dwa kierunki. Pogarda dla miłości domaga się jakiejś rekompensaty, ale to nie wszystko. Ofiara Syna, złożona w imieniu całej ludzkości, podnosi godność każdego człowieka, jest początkiem przebóstwienia. Zatem, idei zadośćuczynienia nie zrozumie się trafnie, nie odnosząc jej do idei przebóstwienia³⁸.

„Człowiek ma udział w życiu wewnętrznym Boga. Tę prawdę przypomina mistyczka, siostra Faustyna Kowalska: "Na drugi dzień rano, kiedy weszłam do naszej kaplicy, usłyszałam te słowa wewnętrznie. Modlitwa ta jest uśmierzeniem gniewu Mojego". Są w tej modlitwie słowa wstrząsające. Modlący się mówi do Boga – Ojca: Dla Jego bolesnej męki miej miłosierdzie dla nas i świata całego. Co to znaczy? Znaczy to, że człowiek wkracza w wewnętrzne życie Trójcy Świętej, by podsunąć przed oczy Boga widok ukrzyżowanego Syna. Mówi: popatrz na Syna. Patrząc na Syna, dla Jego bolesnej męki miej miłosierdzie. Dlaczego nad nami? Dlatego, bo cierpiał za nas. Popatrz, Boże, na nas poprzez Niego”³⁹.

Niewłaściwy obraz Boga jest przejawem niedojrzałości wiary. Może ona być rozpatrywana w kategoriach „grzechu” przeciwko wierze. „Wiara niedojrzała zatrzymuje się jakby w połowie drogi. Wiara taka myśli o Bogu, szuka Boga, może nawet modli się do Boga. Nie jest jednak w stanie sięgnąć do Boga, który jest Miłością. Wiara niedojrzała to wiara, która nie wie, czym naprawdę jest miłość. Gdy więc wznosi się do Boga, omija to, co w Bogu jest naprawdę Boskie. Można zapytać, czy Boga czci, czy bożka? Oczywiście, nigdy nie będzie tak, abyśmy w ziemskich warunkach mogli wypracować w sobie doskonały obraz Boga, który jest Miłością. Ważne jest jednak, abyśmy mieli świadomość kierunku, w którym mamy podążać. I abyśmy wiedzieli, że doskonaląc w sobie własną miłość, doskonalimy w sobie obraz Boga, który jest Miłością”⁴⁰.

Współczesny człowiek ma dość mocną tendencję do sakralizacji rzeczy, idei i pojęć. Uświęcamy je, a gdy nie widzimy w nich już wartości, uświęcamy kolejne. Kolejna desakralizacja wcześniej usakralnionych wartości może sprowokować człowieka do odpowiedzi na pytania dotyczące tego, jak przeżywa swoją wolność, czy jest odpowiedzialny za swoje życie, kim jest. Bo to, kim jest, odzwierciedla się przez to, w co wierzy. Jest to możliwe wówczas, gdy człowiek stanie w prawdzie, to znaczy przyzna się wobec siebie samego, że to, w co do tej pory wierzył, było tylko pozorem.

Człowiek nie jest w stanie zgłębić *sacrum*, gdyż jest ono tajemnicą. Znamy tylko przejawy *sacrum*, którymi są trwoga i podziw. Przeżywanie *sacrum* jest czymś bardzo osobistym. Człowiek staje się niejako apostołem świętości i trudno mu przyjąć sytuację, gdy ktoś nie szanuje jego *sacrum*. *Sacrum* jest pewnego rodzaju „szczeliną”, która pozwala nam dostrzec blask Boga. Nie można jednak zapomnieć, że źle przeżywane *sacrum* nie przybliży, ale wręcz oddala człowieka od Boga. Dlatego musi ono zostać poddane krytyce. Normą oceny jest miłość bliźniego. Każde *sacrum*, które pośrednio bądź bezpośrednio uderzałoby w człowieka, musi zostać odrzucone.

³⁸ Por. Tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 70-74.

³⁹ Cyt. za: Tenże, *Na drogach i bezdrożach miłosierdzia*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁰ Tenże, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 12.

„Chrześcijańska reforma *sacrum* polega na głębokim zakorzenieniu go w doświadczeniu dobra, które już jest w człowieku. Prawdziwym *sacrum* chrześcijaństwa jest człowiek – dziecko Boga”⁴¹. Istnieje różnica między *sacrum* a *sanctum*, która przejawia się w tym, że to pierwsze uzależnione jest od człowieka, który uświęca, a to drugie ze swojej istoty jest święte niezależnie od oddawanego mu uwielbienia. W chrześcijaństwie podstawowym *sanctum* jest Bóg, a potem człowiek. Bóg jednak nie konkuruje z człowiekiem. Wielbiąc Boga, jednocześnie oddajemy cześć człowiekowi, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Godność człowieka podkreśla sam Bóg, skoro dla niego Syn Boży umiera na krzyżu⁴².

J. Tischner, chcąc wytłumaczyć zagadnienie świętości Boga, posługuje się terminem pomocniczym: „nietykalność”. Najpierw jednak należałoby się zastanowić, czy w przypadku Boga można mówić o nietykalności. Bóg jest duchem więc jest nietykalny. J. Tischner nie ma jednak na myśli nietykalności rozumianej fizycznie, lecz chodzi mu o nietykalność moralną. Bogu, w którym jest pełnia wszystkich cnót, nie można zarzucić jakiegokolwiek braku, jakiegokolwiek niedociągnięcia i w tym właśnie tkwi świętość Boga. Jest On dla ludzi dążących do świętości niepodważalnym punktem odniesienia właśnie dlatego, że On jest Święty⁴³. „Święta jest dobroć Boga, bo jest niewyczerpalna, Święta jest Jego wszechmoc, bo jest niekończącym się ocaleniem dobroci ludzkiej i poza ludzkiej. Święta jest Jego miłość, bo ona jest Jego imieniem”⁴⁴.

Sformułowanie: „Bóg jako „własność” człowieka”, pozornie może brzmieć jak bluźnierstwo, jednak bardzo trafnie wyraża ono idę tego fragmentu myśli krakowskiego filozofa. „Ukrzyżowany Chrystus mówi do Boga: „Boże mój!” Jakże mało słów, a jak wiele treści: Boże mój. Oto szczyt ludzkiej modlitwy! Każda nowa epoka dziejów zaczyna się jakby od odkrycia nowego oblicza Boga, niektórzy myśliciele dzielili nawet historię ludzkości wedle rozmaitych twarzy Boga, które ukazywały się człowiekowi. Tak jakby każda epoka miała własne, jedynie jej przysługujące oblicze Boga: za każdym razem nowy człowiek i zarazem nowy Bóg. Za każdym razem Bóg mój i mój człowiek. Na tym polega ogromne bogactwo Boga, ale i bogactwo świata oraz bogactwo ludzkości, że tych mój jest nieskończenie wiele. Bo w dziejach kultury nie jest ważne, czy Bóg jest, czy Go nie ma, ale to, jaki jest mój Bóg. Do jakiego Boga modli się człowiek? I jakiego człowieka ma za swoje dziecko objawiający się Bóg ?”⁴⁵.

J. Tischner jako filozof, ale przede wszystkim jako duszpasterz, starał się przedstawić całościowy i jak najbardziej zbliżony do rzeczywistości obraz Boga. Za jedną z przyczyn ateizmu uznawał błędny, niewłaściwy obraz Boga. Tischner w swoich rozważaniach chce zmienić ten fałszywy wizerunek Stwórcy. Pragnie ukazać Boga, który jest tak bliski człowiekowi, że może być nazwany „moim Bogiem” i w tym sensie może stać się „własnością” człowieka. To zjednoczenie idzie w kierunku wzajemnego przyswajania: człowiek staje się dla Boga, ale i Bóg staje się dla człowieka. Do stanu tego nie dochodzi się w wyniku literalnego przestrzegania praw i nakazów, ale z rzeczywistego realnego przylgnięcia do Boga, uznania Go za kogoś „swojego”, a nie za obcego względem siebie. Ta relacja odsłania i podkreśla wartość człowieka, gdyż im więcej Boga w człowieku, tym bardziej odsłania się jego godność. Inicjatywa jednak zawsze wychodzi od Boga, gdyż to On przez działanie swojej łaski uzdalnia nas do czynienia dobra, a w skrajnych przypadkach nawet do heroizmu. Człowiek sam z siebie jest niezdolny do czynienia dobra. Objawia się to również w pedagogice Bożego działania.

⁴¹ Tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 188.

⁴² Por. Tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 115-117.

⁴³ Por. Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 246-249.

⁴⁴ Tamże, s. 249.

⁴⁵ Tenże, *Bóg między nami*, Znak (2001)3, s. 178.

Bóg często pozbawia nas rzeczy materialnych czy pociech duchowych nie dlatego, że jest zachłanny lub skąpy, ale dlatego, by On stał się naszą jedyną własnością. Bóg nie chce, byśmy działali ze względu na dary, które są przemijające, ale ze względu na dawcę, który jest wieczny⁴⁶.

5. BÓG DZIAŁAJĄCY PRZEZ ŁASKĘ

Łaska jest darem, który człowiek otrzymuje zupełnie za darmo od Boga. We właściwym zrozumieniu znaczenia tego słowa pomaga nam jego łacińskie określenie *gratia*. To słowo tłumaczy się również jako „wdzięk”. Łaska to „wdzięk Boga”, który dotyka człowieka i prowadzi go po właściwych dla niego drogach. Wdzięk to słowo zaczerpnięte z estetyki, która jest nauką o pięknie. Piękno działa na człowieka przez wdzięk. Bóg oddziałuje podobnie jak piękno. Człowiek może uciekać przed pięknem, ale jednocześnie ma przeczucie, że omija go coś naprawdę wyjątkowego⁴⁷. Człowiek działa pod wpływem łaski dlatego, że pcha go do działania jakaś pociągająca i fascynująca siła. Nie wiadomo, skąd się wzięła, dokąd idzie, a zmienia sens otaczającego ją świata⁴⁸.

J. Tischner w oparciu o teksty św. Pawła wiąże działanie łaski z trzema doświadczeniami. Po pierwsze, łaska to doświadczenie objawienia. Człowiek bardzo często w obawie przed zagrożeniami ucieka przed nim. Bardzo często dzieje się tak dlatego, że nie potrafi dostrzec w zastanej sytuacji całego jej bogactwa. Łaska pozwala człowiekowi spojrzeć na sytuację zagrożenia z innej perspektywy. W sytuacji wywołującej uczucie zagrożenia można, otwierając się na działanie łaski, dostrzec szansę. Łaska objawienia ukazuje te aspekty rzeczywistości, których dotąd nie dostrzegaliśmy. Łaska zaprasza nas do próby zrozumienia sytuacji, w której się znaleźliśmy. Łaska objawienia przychodzi do nas wówczas, gdy jesteśmy w stanie zachwycić się otaczającym nas światem. Nigdy nie objawi się nam samo objawienie, zawsze objawia się ono nam za pośrednictwem otaczającego nas świata, w którym potrafimy dostrzec coś więcej niż tylko to, co jest dostępne zmysłom.

Drugim rodzajem łaski, jest łaska usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie ma w sobie coś ze spojrzenia. Bóg nie odwraca swojego spojrzenia od człowieka, który niejednokrotnie odwraca się od Stwórcy i mówi „nie” Jego miłości. Spojrzenie Boga jest wyrazem Jego zaufania do człowieka. Gdyby Bóg odwrócił swoje spojrzenie od człowieka, oznaczałoby to, że stracił wiarę w niego. Łaska usprawiedliwienia ściśle wiąże się z przeżywaniem nadziei. Człowiek, otrzymując łaskę usprawiedliwienia, na nowo zaczyna wierzyć, że jego życie może być lepsze, że w gruncie rzeczy jest dobre, że popełnione błędy nie przekreślają całego dotychczasowego życia.

Po trzecie, łaska daje człowiekowi wyzwolenie. Człowiek doświadcza swojej wolności, gdy czuje, że się od czegoś wyzwala. Jeżeli człowiek przeżywa rozpacz, łaska wyzwala go od rozpacz i daje mu wolność⁴⁹.

Józef Tischner podejmuje zagadnienie działania łaski, wiążąc je z doświadczeniem wolności. Łaska bowiem jest ostatecznie spotkaniem Boga z człowiekiem i udzieleniem się samego Boga stworzeniu. „Pan Bóg jest istotą absolutnie samodzielną. Stwarza człowieka jako istotę absolutnie samodzielną. Człowiek może się obejść bez Boga i Bóg może się obejść bez człowieka. I między nimi pojawia się miłość. Miłość polega

⁴⁶ Por. Tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 61-67.

⁴⁷ Por. J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 1999, s. 19.

⁴⁸ Tamże, s. 19.

⁴⁹ Por. J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 91-97.

na tym, że istoty absolutnie samoistne nie mogą bez siebie żyć⁵⁰. Człowiek jako istota wolna może odpowiedzieć na Boże wezwanie. Wtedy wybiera prawdziwą wolność. Może jednak również odwrócić się od Boga, wybierając wolność pozorną – fałszywą, która raczej powinna nazywać się samowolą, prowadzącą do zniewolenia, bądź wybierając namiastkę wolności – wolność zalęknioną, która jest niewolniczym wypełnianiem pewnych norm tylko po to, by uniknąć kary, która mogłaby być wymierzona w razie wykroczenia⁵¹.

Ilekróć człowiek otrzymuje od Boga dar łaski, zawsze otrzymuje jakąś część wolności. Wolność to jakby łaska wszystkich łask⁵². Właściwe przeżywanie wolności ściśle związane jest z posłuszeństwem, a to z kolei wiąże się ze słuchaniem. Nie byłoby jednak słuchania bez słowa. Biblia mówi o łasce słowa, przez które Bóg przychodzi do człowieka, i które istnieje pomiędzy mówiącym a słuchającym. Słowo nie ma siły w sensie fizycznym, ale ma moc. Moc słowa wywodzi się z posłuszeństwa. Dobrze przeżywana wolność jest możliwa tylko wówczas, gdy jest związana z wolą Boga, czyli gdy jest odpowiedzią na daną łaskę. Znakiem przyjęcia łaski przez człowieka jest wewnętrzny pokój. Im więcej lęku w człowieku, często irracjonalnego, tym mniejsze jest jego otwarcie na Boga⁵³.

Aby lepiej zrozumieć działanie łaski, można porównać ze sobą relację człowieka do człowieka i relację człowieka do Boga. Jeżeli człowiek chce, żebyśmy coś wykonali, bardzo często używa sformułowania: „Musisz to wykonać”. Bóg, chociaż jest wszechmogący, nie używa rozkazników, lecz jedynie proponuje. Decyzja należy do człowieka: „jeśli chcesz, otworzy się przed tobą przestrzeń wolności w łasce”. Sytuacja wygląda paradoksalnie, gdyż ograniczony człowiek próbuje złamać drugiego poprzez rozkaz, nie jest jednak w stanie tego zrobić, ponieważ człowiek jest istotą wolną. Może tylko przez swoje działanie ograniczyć przestrzeń wolności. Natomiast wszechmogący Bóg jedynie proponuje: „jeśli chcesz”. Decyzja zawsze pozostaje w gestii człowieka.

Człowiek od zarania dziejów manipuluje przestrzenią wolności drugiego człowieka. Widać to szczególnie na przykładzie systemów totalitarnych, które przemawiają z jednej strony językiem przymusu, z drugiej zaś strony – językiem obietnicy. Kto obiecuje dobrobyt, spodziewa się uzyskać władzę. Aby uzyskać władzę, nie tylko nad strukturami państwowymi, ale nad samym człowiekiem, pozbawia się go chleba. Ponadto, władza totalitarna zapewnia czyste sumienie. Cokolwiek zrobisz w imię władzy, będzie usprawiedliwione, będzie uświęcone. Zupełnie inaczej przemawia do człowieka Bóg. Nie mówi On językiem pseudoobietnic, lecz zapowiada trud, zmęczenie, a w skrajnych przypadkach nawet męczeństwo. Bóg nie obiecuje nam również czystego sumienia, „świętego spokoju”, ostrzega przed ciągłym niepokojem, wynikającym ze współodpowiedzialności za istniejące zło. To zestawienie pozornie wydaje się przyznawać prymat atrakcyjności władzy ziemskiej nad władzą Boga. Ta pierwsza bowiem obiecuje dobrobyt, a druga cierpienie. Nieporozumienie wynika stąd, że władza ziemską sięgnęła do tego, do czego nie jest jej wolno sięgnąć, a mianowicie do prawa rozstrzygania o tym, co jest moralnie dobre, a co jest moralnie złe. W gruncie rzeczy stanowienie to jest pozorne, gdyż sumienie i tak upomni się o przestrzeganie podstawowych zasad wynikających z prawa naturalnego, które każdy człowiek w sobie nosi. Oczywiście, sumienie może być tak wypaczone, że będzie wierzyć w dobro złych czynów.

⁵⁰ Tenże, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 26.

⁵¹ Por. Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 10.

⁵² Tamże, s. 12.

⁵³ Por. Tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 91-97.

W państwach demokratycznych różnica pomiędzy władzą ziemską, a władzą Boga rozgrywa się na płaszczyźnie poddaństwa oraz posłuszeństwa. Logiką państwa rządzi interes stron. Jednostka rezygnuje z części swojej wolności na rzecz dobra drugiej jednostki. Nie taka jest jednak etyka posłuszeństwa. Człowiek posłuszny wzbija się ponad chłodną kalkulację i potrafi na doznane zło odpowiedzieć dobrem⁵⁴.

Mistrz Eckhart w *Traktatach* opisuje posłuszeństwo, które jest odpowiedzią na działanie Boga w duszy przez łaskę: „Prawdziwe i doskonałe posłuszeństwo to cnota przewyższająca wszystkie inne. Wszędzie, gdzie człowiek przez posłuszeństwo wychodzi z własnego ja i wyrzeka się swego, tam musi wejść Bóg. Gdy bowiem ktoś nie chce niczego dla siebie samego, Bóg musi dla niego pragnąć dokładnie tego, czego chce dla siebie. Tak jest ze wszystkim. Gdy niczego nie chcę dla siebie, wtedy On chce dla mnie”⁵⁵.

Współdziałanie z łaską domaga się wyrzeczenia się siebie i oddania się Bogu. Wówczas Bóg zwraca w innej postaci to, co Mu się powierzyło. Jeżeli powierzy się Bogu swoją wolność, to On da pełną wolność. Bóg bowiem pragnie dla człowieka tego, czego chce dla siebie. Współdziałanie z łaską jest najdoskonalszym wypełnieniem woli Boga. „Żywe doświadczenie wolności obecne w duszach ludzi, którzy są niewolnikami grzechu, nie jest doświadczeniem wolności czystej lub wolności absolutnej, lecz doświadczeniem stopniowego wyzwolenia. Oto chory odzyskuje zdrowie, jego wolność polega na wyzwoleniu spod ciężaru choroby – wolność to druga strona odzyskanego zdrowia. Oto człowiek, który popadł w rozpacz po nieszczęściu, jakie go spotkało, ale po zrozumieniu, czym jest Krzyż, odzyskał nadzieję, jego wolność jest blaskiem i podłożem jego nadziei. I tak jest zawsze, ile razy mamy do czynienia z wolnością żywą, a nie książkową abstrakcją. Ilekroć człowiek otrzymuje od Boga dar łaski, zawsze otrzymuje jakąś część wolności. Wolność to jakby łaska wszystkich łask”⁵⁶.

ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wskazuje, że do kontemplacji Boga jako jedynej najwyższej prawdy nie można dojść jedynie opierając się na wierze. Wiara bowiem pozbawiona rozumu jest wiarą skrzywioną, naiwną, niepełną. Dlatego, mówiąc o Bogu, nie sposób nie odnieść się do racji rozumowych, argumentów *stricte* filozoficznych⁵⁷. Przed filozofią jako dyscypliną naukową stoi więc szczególne zadanie. Ma ona nie tylko wyjaśniać człowiekowi tajemnice otaczającego go świata i rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale przede wszystkim ma nadać temu światu właściwy sens. Jest to zadanie tym ważniejsze, że w ostatnim czasie można zaobserwować wyraźny kryzys nadziei, który ściśle wiąże się z kryzysem wiary. Wszak tam gdzie brakuje wiary, nie ma też nadziei.

Filozofia nadziei J. Tischnera posiada niewątpliwie swój praktyczny wymiar ukazując zagubionemu człowiekowi, jak żyć, żeby „wygrać” swoje życie. Filozofia jest „niebezpieczną” dyscypliną naukową, gdyż uczciwy poszukiwacz prawdy zobowiązany jest postępować zgodnie z tym, co odkrył, nawet wówczas, gdyby wiązało się to z trudem i wysiłkiem, które w gruncie rzeczy sprawiają, że człowiek staje się bardziej ludzki. W realizacji tego powołania człowiek nie jest osamotniony. Pozostaje nieustannie wspomagany przez „Przyczynę” swojego istnienia. Raz jawi się ona jako „Najwyższa

⁵⁴ Por. tamże, s. 105-113.

⁵⁵ Cyt. za: tamże, s. 112.

⁵⁶ Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁷ Zob. Encyklika „*Fides et ratio*” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego *O relacjach między wiarą i rozumem*, 36-48, tekst polski, Poznań 1998.

Wartość”, nadająca sens innym wartościom, a tym samym sens ludzkim wysiłkom. Innym razem przychodzi do człowieka w „Twarzy” innego człowieka, który pragnie kochać i być kochanym, żeby w końcu objawić się jako „Łaska”, która, szanując wolność człowieka, walczy o jego zbawienie.

SUMMARY

GOD IN JÓZEF TISCHNER'S PHILOSOPHY OF HOPE.

John Paul II in his encyclical *Fides et ratio* points out that one cannot contemplate God as the only and highest truth basing solely on the faith. For the faith deprived of reason is distorted, naive and incomplete. Thus, when talking about God, one has to refer to rational, strictly philosophical arguments. So philosophy as a scientific discipline is faced with an important task. Not only should it explain the mysteries of the world and the supernatural to the man, but also it should make the world meaningful. This task is all the more essential in view of the recent crisis of hope, which is strictly connected to the crisis of the faith. For where there is no faith, there is no hope either.

When discussing the nature of God as seen in J. Tischner's philosophy, one should begin with the criticism of the tomist vision of God in order to move on to different presentations of God's nature. For sure, the inspiration for the Cracow philosopher's dissertation was the Epiphany, but also the man himself, who often lost asks about his identity. Man cannot be understood without Christ – God incarnated. J. Tischner seems to show different nature of God so that the man can see what should be his way to completeness, which is God himself – the Absolute. These deliberations also make us think about how God creates the relationship with man.

Undoubtedly, J. Tischner's philosophy of hope has its practical dimension as it shows the confused man how to live in order to “win” his life. Philosophy is a “dangerous” discipline because an honest searcher of the truth is obligated to act in accordance with what he has discovered, even if it means hardship and effort, which in fact make the man more human. But man is not abandoned in the pursuit of his vocation. He is constantly supported by the “Cause” of his existence. Sometimes it reveals itself as the „Highest Value”, lending its sense to other values, and at the same time to human efforts. Next time, it comes to man in the “Face” of another human being who yearns to love and to be loved. Finally, it manifests itself as “Grace”, which respects man's freedom but fights for his salvation.

Ks. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
INSTYTUT FILOZOFII UKSW
WARSZAWA

O MODELACH STRATEGII ŻYCIA JAKO DROGACH DO NIEŚMIERTELNOŚCI

WSTĘP. 1. DROGA „PIELGRZYMA”. 2. DROGA „NOMADY”. 3. DROGA „MNICHA”.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Dziewiętnastowieczny francuski historyk, 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 pierwsza tajemnicą; otworzyła człowiekowi drogę do innych tajemnic”¹. Jakich? Przede wszystkim do nieśmiertelności. Idea ta, trwale zakorzeniona w umyśle ludzkim, przybiera rozmaite formy wyrazu nie tylko w sztuce czy twórczości literackiej, ale również w tym, co za Z. Baumanem można by określić mianem „strategii życia”². Śmierć bowiem dotyczy zawsze konkretnego człowieka, żyjącego w określonym czasie i miejscu, które wyznaczają ramy jego doczesnej egzystencji. Czasowy charakter śmierci przekształca się w zagadnienie przestrzenne. Naturalna chęć wydłużenia życia staje się wysiłkiem, mającym na celu rozszerzenie jego ekonomicznej pojemności. Ludzie, świadomi swojej śmiertelności, nadają miarę czasowi, wypełniając każdą chwilę określonym działaniem i nadając jej wartość. „Cała nasza kultura jest niczym innym, jak ogromnym wysiłkiem rozłączenia życia i śmierci, zażegnania ambiwalencji śmierci dla uzyskania jednej tylko korzyści, którą byłaby reprodukcja życia jako wartości i reprodukcja czasu jako powszechnego ekwiwalentu”³. Różnym drogom ku nieśmiertelności można więc przyporządkować określone typy postaw życiowych. Ich umownymi, symbolicznymi reprezentantami są: pielgrzym, nomada i mnich.

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. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. z ang. N. Leśniewski, Warszawa 1998.

³ J. Baudrillard, *Ekonomia polityczna śmierci*, tłum. z fr. M. L. Kalinowski, w: *Wymiary śmierci*, dz. cyt., s. 61.

1. DROGA „PIELGRZYMA”

Łacińskie napisy w stylu: *Hic est domus Dei et porta caeli* („Tu jest dom Boży i brama do nieba”, por. Rdz 28,17), zdobiące wejścia do świątyń i sanktuariów chrześcijańskich, są odzwierciedleniem mentalności pielgrzyma – wędrowca, który zanim wyruszył w drogę jasno określił cel swojej wędrówki. Odwiedzanie kolejnych miejsc kultu, świętych miast, cudownych figur czy obrazów może zostać uznane za pewien synonim drogi ku nieśmiertelności. Wprawdzie sama nieśmiertelność znajduje się na końcu ludzkiego życia, ale jednocześnie przesiąka ona w teraźniejszość dając odczuć swój smak pielgrzymowi zapatrzonemu w piękno ikony lub mozaiki. Pielgrzymka nadaje więc sens wędrówce i mobilizuje do wysiłku. Jest realizowaniem projektu, który został zaproponowany przez Architekta dziejów świata i losu człowieka, a następnie uwiarygodniony świadectwem tych, którzy nieśmiertelność już osiągnęli.

Sama idea nieśmiertelności stanowi ogólny szkic, na podstawie którego ma dopiero powstać właściwy obraz. Zatem dla pielgrzyma nieśmiertelność jest ciągle przyszłością, choć każdy uczyniony krok nieuchronnie zbliża go do niej. Co więcej, to właśnie obecna wędrówka i jej kolejno osiąganymi etapami kształtują charakter docelowej nieśmiertelności. Jej ostateczny wygląd konstruowany jest już teraz dzięki realizacji wyznaczonego planu wędrówki i zdobywaniu „zasług”. Pielgrzym stara się wytrwale gromadzić doczesne „premie”, które na końcu drogi będzie mógł wymienić w banku powszechnej nieśmiertelności. Wprawdzie sam moment owej wymiany oznacza bolesne ogołocenie się ze wszystkiego, doświadczane jako śmierć człowieka, ale ma on zostać zrekompensowany dalszym życiem z procentów pochodzących z gromadzonego kapitału.

Droga pielgrzyma jest więc od początku do końca klarowna i przewidywalna. Nieśmiertelność to kwestia czasu i jego odpowiedniego zagospodarowania. Jej konstruowanie stanowi teraźniejsze zadanie pielgrzymującego wędrowca, który ze spokojem zakreśla na swej mapie kolejne miejsce, do którego udało mu się dotrzeć.

Droga ku nieśmiertelności rozumianej jako cel ludzkiego pielgrzymowania poprzez świat doczesny jest atrakcyjna jedynie wówczas, gdy ów cel znajduje się wciąż przed człowiekiem. Mając mapę z wyraźnie oznaczonym punktem docelowym i posiadając wytyczony jasno szlak pielgrzymki, można ze spokojem realizować zawarty w nich projekt swojego życia. Efekt końcowy w postaci nieśmiertelności wydaje się być w zasięgu ręki, oczywiście pod warunkiem, że plan wędrówki będzie realizowany wytrwale i konsekwentnie. Wędrówka jednak wyczerpuje. Cel traci swoją klarowność. Mapa blaknie i staje się coraz mniej czytelna. Ponadto, pojawiają się nowe, nieznanne dotąd elementy krajobrazu, które dezorientują wędrowca. Gdy czasoprzestrzenne powiązania, wyraźnie obecne w świadomości pielgrzyma, ustępują miejsca brakowi powiązań w przekształconej czasoprzestrzeni bez wyraźnych kierunków i punktów orientacyjnych, wówczas pielgrzym staje się nomadą.

2. DROGA „NOMADY”

Wyobraźnia nomady jest silnie zawężona. Nie jest on w stanie sięgnąć swą myślą poza następny postój karawany. Nie ma już „celu ostatecznego”. Jest jedynie „cel dzisiejszy” – cel osiągnany już teraz. Dla nomady każda chwila staje się ważna, gdyż nie może on spodziewać się, że w przyszłości będzie coś, co nie byłoby następną, płynną i zmierzającą do samozniszczenia „chwila”. Zatem każda chwila wydaje się być tak samo ważna, równouprawniona i nie ma sposobu, aby odróżnić ją od następnej. „Różnica między doczesnością i wiecznością, przemijalnym i trwałym, śmiertelnym i nie-

śmiertelnym, prawie się zaciera. Życie codzienne jest ciągłą powtórką zarówno śmierci, jak i nieśmiertelności – oraz jałowości ich wzajemnego przeciwstawiania. Jeśli w erze przednowoczesnej *śmierć* była „oswojona” – to teraz, po destrukcyjnej pracy wykonanej przez nowoczesność, „oswojona” została *nieśmiertelność* – już nie przez przedmiot pragnień, odległy i nęcący (...)”⁴.

W świecie ponowoczesnym miejscem znaczenia nie jest już historia, lecz równoczesność, gdyż liczy się tylko to, co jest tu i teraz. Niczego więc nie trzeba robić raz na zawsze, bo nic nie może być zrobione raz na zawsze. Nawet śmierć przestaje być aktem jednorazowym, wydarzeniem wyjątkowym o nieodwracalnych konsekwencjach. „Śmierć jest tylko zawieszeniem, stanem przejściowym...”⁵. Nic nie jest już nieśmiertelne i zarazem wszystko staje się nieśmiertelne, gdyż to, co zniknęło, ma wszelkie szanse ponownego pojawienia się – staje się wydarzeniem cyklu, który może je przywracać wiele razy. Nieustanne zanikanie staje się więc synonimem śmierci i nieśmiertelności.

Dla nomady, który przechodzi od jednej oazy do kolejnej bez wyznaczonego planu i celu podróży, nieśmiertelność nie jest już wyzwaniem. Straciła ona status zadania, które należy wykonać lub nagrody, na którą trzeba sobie zasłużyć. Nie jest także projektem nadającym sens wędrowaniu przez świat. Nieśmiertelność jest już dostępna dzięki kolejnym transformacjom, które wyznaczają czasoprzestrzenne „teraz”. „Teraz” jest jedynym miejscem szczęścia, i każde „teraz” zasługuje na to, aby w pełni się nim cieszyć.

Droga pielgrzyma i nomady to zawsze drogi dwóch różnych ludzi. Istnieje oczywiście możliwość przekształcenia się pielgrzyma w nomadę (i na odwrót), ale będą to pod względem mentalności już „inne” osoby, odmiennie postrzegające zagadnienie śmierci i nieśmiertelności. Czy, oprócz wyżej wskazanych dróg, istnieje jeszcze jakiś inny szlak wiodący w nieśmiertelność?

3. DROGA „MNICHA”

Wydaje się, że symbolicznie ujęta postać mnicha może być odzwierciedleniem trzeciego rodzaju drogi ku nieśmiertelności. Nie chodzi jednak w tym przypadku o mnicha jako przedstawiciela konkretnej religii (chrześcijaństwa, buddyzmu), lecz o pewną uniwersalną cechę, którą mogą przejawiać także ludzie nie żyjący na co dzień w klasztorach. Jej znaczenie jest pochodną etymologicznego rozumienia słowa *monachos*, wywodzącego się od źródłosłowu *monos* – jeden, jedyny.

Pozornie mnich jest kimś zupełnie nie przystającym do postaci pielgrzyma czy nomady. Może się nawet wydawać, że w jego przypadku trudno jest mówić o jakiegokolwiek drodze w znaczeniu wędrowania. Mnich to przecież ktoś, kto ślubuje *status loci* (stałość miejsca) i porusza się w bardzo ograniczonej przestrzeni. Tym niemniej mnich odbywa pewnego rodzaju podróż ku nieśmiertelności. Nie jest ona ani wędrowką pielgrzyma, ani błąkaniem się nomady, choć zawiera pewne wspólne dla nich obu elementy. Z pielgrzymem łączy mnicha posiadanie celu, ku któremu zmierza. Jednak cel ten nie jest umiejscowiony w bliższej czy dalszej przyszłości. Jest on obecny tu i teraz. Dlatego mnich nie musi zmieniać miejsca swego pobytu, aby dotrzeć do celu, ku któremu zmierza. Z kolei wspólnym elementem drogi mnicha i nomady jest zakotwiczenie w terażniejszości. Nie jest to jednak „teraz” ulotne, zmienne i przejściowe. Mnich żyje

⁴ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, dz. cyt., s. 202.

⁵ Tamże, s. 208.

w „teraz” rozumianym jako jedna, nieprzerwanie trwająca terażniejszość. Stąd też dla mnicha ma ona wartość nieskończoną, jak wszystko, co jest jedyne i niepowtarzalne.

Nieśmiertelność, ku której zmierza mnich, nie należy do przyszłości – ona już istnieje. Nie jest ona wieczną zmiennością, lecz właśnie stałością. Mnichowi nie zależy na tym, aby dokądkolwiek iść, lecz aby trwać. Mnich chce być w pełni *monos*, tzn. stać się jednością, która, jeśli zajdzie taka potrzeba, może przejawiać się na zewnątrz w wielości postaw i działań zakorzenionych we wspólnym źródle. Mnich jest przekonany, że tak głęboko umiejscowiona jedność istnieje i jest ze swej natury niezależna od powierzchownych zmian. W takim ujęciu również śmierć jest zmianą dotyczącą tylko powierzchni rzeczy, zmianą, która nie burzy jedności człowieka i jego losu. Śmierć i nieśmiertelność wzajemnie się nie wykluczają ani nie warunkują. Obie, choć dotyczą tej samej rzeczywistości, operują na innych płaszczyznach. Podstawą dla ich pojawienia się jest „coś trzeciego” – życie, którego żadna z nich nie jest w stanie wyczerpać ani w pełni wyrazić.

Ponieważ mnich nie tworzy wspomnianej jedności, lecz odkrywa i rozpoznaje ją w sobie i otaczającym go świecie, nie musi więc konstruować nieśmiertelności na wzór pielgrzyma, ani dekonstruować jej jak nomada. Nie musi nawet wędrować w znaczeniu przestrzennym. W przypadku mnicha także element czasowy ulega relatywizacji, gdyż kolejne zmiany wyznaczające upływ czasu (w tym i moment śmierci) dotyczą jedynie sfery zjawiskowej. Mnich podróżuje więc nie wszecz i wzdłuż, ale w głąb. Doświadczane wrażenia czy osiągnane „zasługi” niczego w tym wypadku nie zmieniają. Są bowiem jak fala, której nie sposób oddzielić od morskiej głębinie – fala, która jest morzem⁶.

Jedność, jaka charakteryzuje mnicha, nie oznacza, że podróż przez niego odbywana jest bardziej bezpieczna niż wędrowka pielgrzyma i bardziej sensowna niż błędzenie nomady. Wręcz przeciwnie. Mnich często całkowicie pozbawiony jest pewności siebie i poczucia sensu. Podróż w głąb niejednokrotnie przeraża go i frustruje⁷. To bowiem, co ukazuje się jego oczom, daleko przekracza zaplanowany świat pielgrzyma, jak również szybko zmieniający się horyzont nomady. Odnalezienie prostych związków czasoprzestrzennych na poziomie głębokiej jedności jest już niemożliwe, gdyż każdy element stanowi tam całość, zaś brak tradycyjnie pojętej zmienności dezorientuje. Jedyne, co pozwala mnichowi funkcjonować w tak odmiennej rzeczywistości, to własne upodobanie się do owej pierwotnie danej jedności. Jest to upodobanie się na zasadzie biernego (ale nie bezwolnego) poddawania się temu innemu światu i otwierania się na jego przedziwną logikę. Jest to jedna, ciągle trwająca śmierć w jej nieskończenie wielu psychiczno-fizycznych przejawach, która na płaszczyźnie ducha okazuje się być nie-śmiertelnością⁸.

Ostatnia z przedstawionych dróg wiodących człowieka ku nieśmiertelności wskazuje, że znaczenia czasu ludzkiego życia polega na tym, aby człowiek przygotował sobie w okresie jego trwania nowe „organy życia”. Nie mogą się one w pełni rozwinąć w życiu doczesnym, ale bezzwłocznie zaczęłyby działać, gdyby znalazły się w odpowiednim dla nich środowisku. Jak człowiek w stanie embrionalnym kształtuje wszystkie swoje organy do życia bardziej samoistnego i samodzielnego w świecie otwartym (poza łonem matki), tak również jego życie doczesne ujawnia takie działania osobowe, które nie mieszczą się w naturze tego świata. Człowiek nie przechodzi więc od swojego niepewnego i zmiennego życia do nieśmiertelności na skutek niezależnego od niego przy-

⁶ Por. W. Jäger, *Fala jest morzem. Rozmowy o mistyce*, tłum. z niem. Z. Mazurczak, Warszawa 2002.

⁷ Zob. Brat Efraim, M. Mardon-Robinson, *Droga przez mrok, albo szaleńcy Boży. Od lęku do świętości*, tłum. z fr. J. Fenrychowa, Kraków 2000.

⁸ Zob. A. Pelanowski, *Umieranie ożywiający – czyli poradnik dla tych, którzy umierać nie chcą, a umrzeć muszą*, Wrocław 2005.

padku lub procesu, lecz wznosi się do niej dzięki przemianie, do której przygotowują go rozważania nad koniecznością, i która to przemiana przenosi człowieka jak gdyby zupełnie niespodziewanie w całkowicie inny rodzaj życia. Przyszłość człowieka musi być zatem przemyślana i urzeczywistniona już w doczesności, w „teraz”, lecz sens przyszłości da się odnaleźć jedynie w tym, co ponadczasowe⁹. Można więc, parafrazując zdanie T. Manna, wyrazić przekonanie, iż historia człowieka zdaje się sięgać dalej niż świat materialny, będący dziełem jego woli i jest dłuższa niż życie oparte na jego woli¹⁰.

ZAKOŃCZENIE

Obranie konkretnej życiowej strategii działania zmierzającego do osiągnięcia upragnionego celu – nieśmiertelności – jest w znacznym stopniu uwarunkowane osobistym rozumieniem samej idei nieśmiertelności. Pozornie może się wydawać, że jest ona jedna dla wszystkich. W praktyce jednak okazuje się, że sposobów jej pojmowania i realizowania może być wiele, a każdy z nich wyznacza inną drogę-metodę prowadzącą do pożądanego celu. Można więc mówić o nieśmiertelności „klasycznej” oznaczającej przejście w nowy, pozadczasowy i pozamaterialny sposób istnienia lub o nieśmiertelności „ponowoczesnej”, która zostaje zawężona do Heraklitowskiej, niekończącej się zmienności w wymiarach obecnie istniejącego wszechświata. Zatem, w tym wypadku różne drogi wcale nie prowadzą do tego samego celu. W konsekwencji więc nie można dokonać ich oceny i wyboru jednej z nich tylko na podstawie „krajobrazu” i „formy wędrowania”. Decydujące znaczenie posiada charakter punktu dojścia, rozumienie stanu, który jest oczekiwany i upragniony. Tylko jeden element wydaje się być wspólny dla każdej z możliwych do obrania strategii wędrówki ku nieśmiertelności – doświadczenie śmierci rozumianej jako nieodwracalność. Pozostaje ona jednak cechą przeszłości, wszystkiego, co przeminęło. Absurdem byłoby żałować tego, co już zamknięte i niezmiennie. Należy zwrócić uwagę na pozytywną stronę nieodwracalności, jaką jest twórczość, wprowadzanie nowości. „Nieodwracalne są moje urodziny, bo oto jestem. Nieodwracalna jest przeszłość, ale terażniejszość leży przed tobą, jak budulec bezładnie rzucony u stop budowniczego, i to ty masz z niego urobić przyszłość”¹¹. W kontekście tak rozumianej nieodwracalności, nieśmiertelności nie można traktować jako kiedykolwiek spełnionej, raz na zawsze zdobytej, statycznej, lecz jako kolejne nowe narodziny, które wyznaczają ciąg dalszy historii istnienia. Jednocześnie dają one perspektywę kontynuacji rozwoju i wzrostu na drodze przemian o innym niż dotąd charakterze. Przyszłość więc nadal pozostaje i zawsze jest otwarta, zaskakująca, choć nie jest już tylko czymś przewidywanym i oczekiwanym, bo *de facto* już jest. W nieśmiertelności „przyszłość nie po to jest, aby ją przewidywać, ale by ją przyjąć”¹². Tak, jak urodzinowy prezent, który staje się niespodzianką zawsze i tylko pozytywną.

⁹ Por. J. Mizińska, *Przestrzenne modele Losu*, w: *Przestrzeń w nauce współczesnej*, t. 2, red. S. Symon-tiuk, G. Nowak, Lublin 1999, s. 187-191.

¹⁰ Zob. T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1: *Historie Jakubowe. Młody Józef*, tłum. z niem. E. Sicińska, Warszawa 1967, s. 30.

¹¹ A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, tłum. z fr. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1998, s. 165.

¹² Tamże, s. 161.

SUMMARY

ON MODELS OF LIFE STRATEGIES AS MEANS TO IMMORTALITY

Death always concerns a specific individual who lives in specific time and place defining his earthly existence. A temporal nature of death transforms into spatial issue. The natural desire to prolong life becomes an effort that aims at extending life's economical capacity. People, aware of their mortality, give time its measure by filling each moment with action and making it valuable. Thus, different roads to immortality can be assigned certain attitudes towards life. Their symbolic representatives are: pilgrim, nomad and monk.

Adopting a particular life strategy that would fulfill its aim - immortality, largely depends on the individual perception of the concept of immortality. It may seem to be identical for all. In practice, however, there are many different ways of understanding and realizing this concept, and each of them outlines a different means-method of achieving its aim. And so, one can speak of "classical" immortality, which means a transition into a new existence, beyond time and matter, and of "postmodern" immortality, which is reduced to the Heraclitus' ongoing process of change within the limits of the existing universe. Thus, in this case different roads do not lead to the same objective. Consequently, it is impossible to judge them and choose one, basing solely on the "landscape" and "way of traveling". Decisive here is the nature of a destination point, the awareness of the long-awaited state. The only element that seems common for all potential life strategies adopted to reach immortality is the experience of death as something irreversible.

2.

**W POSZUKIWANIU TOŻSAMOŚCI
NAUCZYCIELA-WYCHOWAWCY**



Ks. PAWEŁ GÓRALCZYK SAC
WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY UKSW
WARSZAWA

SZCZEGÓLNE POWOŁANIE NAUCZYCIELA

WSTĘP. 1. PRZEKAZYWANIE WARTOŚCI. 2. PRZYGOTOWANIE DO
ODPOWIEDZIALNEGO PODJĘCIA POWOŁANIA ŻYCIOWEGO. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

„Tylko Bóg, najwyższe Dobro, stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności. (...) Najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w prawdzie: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo. (...)”¹. Te słowa Jana Pawła II wskazują bardzo wyraźnie na to, że jasność widzenia dobra moralnego i siła przyłgnięcia do niego tkwi we właściwym odniesieniu człowieka do religii. Doświadczenie dobra moralnego w jego absolutnej ważności prowadzi poprzez doświadczenie *Sacrum*. Tylko bowiem powiązanie dobra z religią daje im charakter ponadczasowy, absolutnie ważny i osadzony w tym, co niezmiennie, co wieczne. Doświadczenie religijne wprowadza człowieka także w rozumienie i przeżycie najgłębszego sensu swego istnienia przez to, że pozwala mu wkroczyć w coś, co jest trwałe i niezniszczalne. Dopiero ściśle powiązanie dobra moralnego z *Sacrum* daje człowiekowi jasną wizję celowości swej egzystencji².

1. PRZEKAZYWANIE WARTOŚCI

W życiu codziennym, w naszym zachowaniu się i w naszej wielorakiej działalności, nader często, choć może czasem nawet bezwiednie, odwołujemy się do wartości. Uznajemy jedne rzeczy (osoby), a odrzucamy inne dlatego, że posiadają taką a nie inną wartość. Ceniemy jednych ludzi bardziej, a innych mniej, gdyż są – jak się to mówi – bardziej lub mniej wartościowi: uczciwi, porządni, szlachetni, dobrzy. Podejmujemy, w imię określonych wartości, takie czy inne decyzje życiowe. Odwołujemy się do nakazów i norm, które zdają się obowiązywać dlatego, że w określonych wartościach znaj-

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 99, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 814.

² Por. P. Góralczyk, *Doniosłość wyboru podstawowego w pedagogii chrześcijańskiej*, *Communio* (1992)3, s. 30.

dują oparcie³. Odwołujemy się do indywidualnego czy społecznego sumienia, wierząc, że i ono uwrażliwione jest na wartości, według których sędzi. Wiemy także, że są to wartości, których za wszelką cenę trzeba bronić i nie dopuścić do ich dewaluacji⁴.

To wszystko dowodzi, że doniosłą sprawą jest świat wartości, które dany człowiek posiada i je uwyrażnia⁵. Do takich wartości należy także wychowanie. Jest to szczególne powołanie nauczyciela. Rejestr wartości – tego, czym żyjemy, według czego postępujemy i dokonujemy wyboru – i ich odkrycie na nowo – byłby długi. Odnależlibyśmy dzisiaj między innymi: patriotyzm, ład społeczny, demokrację, pracowitość, życie nienarodzone, rodzicielstwo itd. Trzeba jednak stwierdzić, iż wartości podlegają niezliczonym naciskom, dążącym do wniesienia doń zmian. Koncepcja jednego miernika podstawowego, za pomocą którego można mierzyć działania, zachowania, określać preferencje, wyważać wady i zalety oraz analizować przyszłe konsekwencje obecnych rozstrzygnięć, rozwiłała się, ustępując miejsca złożonym i dynamicznym systemom wartości. Nie sposób wymienić tych wszystkich czynników, które warunkują przemiany w systemach i hierarchii wartości⁶. Jedne, poprzez zmianę postaw, warunkują zmianę celów, inne warunkują zmiany zachowań, koniecznych do realizacji tych celów. Działają tu siły wyzwolone przez cywilizację współczesną: industrializację, eksplozję demograficzną, demokratyzację i masowość procesów społecznych, szybkość przemian, rewolucję w środkach informacji i komunikacji, złożoność i współzależność elementów. Wiele zasad moralności tradycyjnej jest notorycznie przekraczanych i praktycznie przekreślanych. Często pojawiające się współcześnie określenie „społeczeństwo pluralistyczne” jest rozumiane niekiedy jako społeczeństwo, w którym nie istnieją żadne ogólnie wiążące, uniwersalnie ważne normy ludzkiego postępowania i działania⁷. Akceptuje się współwystępowanie różnych systemów norm konkurujących ze sobą lub całkowicie przeciwstawnych. Brak jest wiary w istnienie jednej, prawdziwej moralności, panuje niewiara w możliwość zaszczepienia człowiekowi trwałych zasad i kryteriów moralnych. W taki pesymizm wpadają także nauczyciele.

Istotę przemian w świecie zachodnim stanowi odejście od religii jako źródła wartości, norm i sposobów zachowań. Zmiana objęła przede wszystkim inteligencję. Wydawało się wielu myślicielom, że religia sakralna, transcendentalna jest nie do pogodzenia z królestwem postępu, rozumu, wolności, tym wszystkim, co pod szyldem nowoczesności zapanowało niepodzielnie nad umysłowością zachodnią. Odejście od Boga i kryzys moralny nie oznacza jednak końca lub śmierci moralności, ale też nie jest zmianą bez znaczenia w moralnym zachowaniu się ludzi. Znajdujemy się w trudnym momencie myśli moralnej i etycznego postępowania ogromnej części ludzkości. Z jednej strony przeżywamy zmrok i zaciemnienie obowiązującego systemu moralnego, a z drugiej narodziny nowej moralności⁸. Należy przypuszczać, iż aktualny kryzys mo-

³ Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego*, Roczniki Filozoficzne 16(1968)2, s. 1-127; Tenże, *Ku moralnej konsolidacji kultury*, Zeszyty Naukowe KUL 23(1980)4, s. 20-40.

⁴ Por. J. Baniak, *Studenci a wartości naczelne*, Studia Socjologiczne (1986)4, s. 81-102.

⁵ Por. B. Bulla, *Wartości preferowane przez dorastającą młodzież w aspekcie psychologicznej problematyki rodziny*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii rodziny*, red. M. Bolechowska, Katowice 1983, s. 67-77; W. Cichoń, *O swoistości wartości moralnych*, Studia Filozoficzne 28(1980)1, s. 107-119.

⁶ Por. L. Dyczewski, *System wartości w świadomości młodego pokolenia*, Roczniki Nauk Społecznych (1980)8, s. 259-271.

⁷ Por. J. Mader, *Współczesna dyskusja o moralności i etyce*, Studia Philosophiae Christianae 16(1980)2, s. 221.

⁸ Bardzo wnikliwie omawia moralność w społeczeństwie pluralistycznym J. Mariański. Zob. J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990, s. 54-75.

ralny zmierza ku pozytywnemu rozwiązaniu. Dzisiejsze społeczeństwo czuje się bowiem wyczerpane przewagą instrumentalnej racji i poszukuje horyzontu w celach i sensie. Horyzont ten oznacza początek królestwa etyki.

Świat, w którym wzrasta i dojrzewa człowiek, staje się dla niego jednym z najważniejszych i najsilniejszych wyzwań. Zawiera bowiem w sobie wiele pluralistycznych poglądów i przynosi ze sobą wiele relatywizmu, z którego rodzi się przekonanie, że nie ma trwałych zasad moralnych, lecz wszystkie rozstrzygnięcia moralne mają charakter tymczasowy i podyktowane są określonymi warunkami, w których człowiek żyje⁹. Powinien jednak nadejść moment, w którym wszelkie obawy muszą zostać jednoznacznie rozwiane i wyjaśnione. Określone decyzje muszą zostać odpowiedzialnie podjęte. Nikt nie jest przecież w stanie żyć w ciągłej niepewności.

Każdy człowiek zadaje sobie zasadnicze pytanie: jak powinien przeżywać swoje życie, aby go nie zmarnować? Na jakim fundamencie powinien je budować, aby było ono naprawdę szczęśliwe? Co ma czynić, aby swojemu życiu nadać sens? Znajdując różnorodne, często sprzeczne odpowiedzi coraz bardziej przekonuje się, że musi wybierać w tej różnorodności. Chciałby oprzeć swe działanie, myślenie, marzenia, nadzieje, czyli cały swój rozwój, na czymś wartościowym, pewnym i sensownym. Niejednokrotnie jednak nie potrafi zdecydować się na wybór i ostateczną decyzję. Próbuje różnych dróg, doświadcza oraz przeżywa wzloty i upadki. Z czasem ogrom spraw i sytuacji zaczyna go przytłaczać i zniechęcać. W tym też momencie zaczyna rozumieć, że potrzebuje rady i pomocy, aby móc właściwie rozeznaczyć, co będzie dla niego najlepsze i najkorzystniejsze¹⁰. Młody człowiek będzie więc zadawał te pytania także swoim nauczycielom.

Szukanie sensu i wartości w życiu okazuje się fascynującą i radosną przygodą, choć jest też trudnym i odpowiedzialnym zadaniem. Każdy człowiek, a zwłaszcza młody, zaczyna zdawać sobie sprawę z tego, że w ostateczności sam dla siebie staje się twórcą własnego szczęścia i bardzo wiele w tym szczęściu zależy od tego, jakie wartości wybierze, za kim się opowie i w co będzie wierzył. Codzienne doświadczenie uczy go coraz bardziej, że życie jest naznaczone grzechem i zagrożone śmiercią, a mimo to serce może być pełne dobra i miłowania życia. Czasami bowiem wystarczy zastanowić się na chwilę i wobec tylu niebezpieczeństw, na jakie się jest narażonym, spróbować odkryć w sobie to wszystko, co popycha ku czemuś, co nieskończenie przewyższa powierzchowność i rozpacz. Człowiek może doświadczyć Kogoś Innego, kto nieskończenie go przerasta.

W Ewangelicznym spotkaniu „młodego poszukującego” (por. Mt 19,16) zostaje odkryta podstawowa prawda ludzkiego życia: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Mk 10,18). A to oznacza, że tylko Bóg jest Dobrem, Pięknem, Prawdą. Tylko On jest ostatecznym odniesieniem dla wszystkich wartości i tylko On nadaje sens ludzkiej egzystencji¹¹. Młody człowiek otrzymuje tutaj najcenniejszą wskazówkę na drodze swoich poszukiwań. W osobie Jezusa każdy człowiek może odnaleźć kompetentnego rozmówcę, któremu może postawić najistotniejsze pytania dotyczące wartości w życiu. Chodzi tu zarówno o pytania dotyczące wartości pozytywnych, jak zdrowie, pokój, sprawiedliwość, szczęście, jak też o pytania związane z cierpieniem, upośledzeniem fizycznym, zdradą, krzywdą, trudną sytuacją rodzinną czy społeczną. Źródłem tej kompetencji u Chrystusa jest tajemnica Jego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania, która rzuca pełne, ewangeliczne światło na mroki i tragedie życia.

⁹ Por. K. Skoczylas, *Młodzież wobec wartości moralnych*, Ateneum Kapłańskie (1997)2(528), s. 203.

¹⁰ Por. J. Góra, *Żartował czy mówił prawdę?*, Ethos (1993)23, s. 26-28.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Program nadziei. Spotkanie z młodzieżą w Namur*, L'Osservatore Romano 6(1985)2, (wyd. polskie), s. 29.

Chrystus pragnie pomóc każdemu człowiekowi odnaleźć najważniejsze i najpiękniejsze wartości w życiu. Pojawia się jednak pytanie: czym są te wartości i co one niosą w sobie, skoro warto się za nimi opowiedzieć i nimi kierować? W odpowiedzi trzeba stwierdzić, że człowiek przeżywa różne wartości, ale swoimi czynami realizuje lub nie realizuje dobra moralnego. Oznacza to, że wartości są ściśle związane z dobrem; z dobrem ludzkiego bytu, jego obiektywnej doskonałości, z dobrem świata, do którego człowiek przynależy i względem którego angażuje się swoim działaniem, wreszcie z dobrem samego Boga, który ujawnia się w swej doskonałości jako Stwórca. Etyka chrześcijańska uczy człowieka, jak powinien swemu postępowaniu nadawać wartości obiektywnego dobra w każdym z tych wymienionych znaczeń¹². Wartością dla człowieka jest to, co go pociąga, ukierunkowuje i tworzy jego osobę we wszystkich wymiarach egzystencji, mianowicie w wymiarze biologicznym, psychicznym i duchowo-religijnym. Wartości mają strukturę hierarchiczną, wielopoziomową i koncentryczną. Oznacza to, że wartości z poszczególnych wymiarów różnią się od wartości mającej podstawowe znaczenie dla danego wymiaru, jak i dla konkretnej osoby. Równocześnie wartości z jednego wymiaru mają swoje odniesienie do wartości drugiego wymiaru. Podmiotem integracji wszystkich wartości jest człowiek, zdolny do odkrywania wartości siebie oraz wartości istniejących poza nim, do których może dążyć¹³.

Papież w encyklice *Veritatis splendor* ukazuje, że źródłem tych wszystkich wartości jest sam Bóg. W Chrystusie objawił On swoją wolę dotyczącą postępowania moralnym. Dlatego Jezus, jako źródło i szczyt ekonomii zbawienia, Alfa i Omega ludzkich dziejów, objawiając kondycję człowieka i pełnię jego powołania, ukazuje, iż wartości te posiadają charakter obiektywny. Pytanie młodzieńca o życie wieczne jest w istocie pytaniem o obiektywność wartości wypływających z obiektywnego dobra, które pociąga człowieka i zarazem go zobowiązuje. Ma ono swoje źródło w Bogu i jest wręcz samym Bogiem. Jezus sprowadza zatem to pytanie do uznania Boga – jedynego dobra jako najwyższej wartości, jako pełni życia, jako ostatecznego celu ludzkiego działania, czyli doskonałego szczęścia¹⁴.

Wzrastanie według chrześcijańskich wartości nie jest łatwe, stanowi proces, w którym należy dokonywać nieustannych, trzeźwych obserwacji, uczyć się posługiwania wolnością, odnajdywać jakiś mocny punkt oparcia dla własnej osobowości i wreszcie, trzeba dać wiarę Temu, który oświeca całą tę drogę rozwoju, czyli Jezusowi Chrystusowi¹⁵. Chrystus jako Światłość sprawia, że widzi się wszystko: świat i siebie samego w radykalnie nowy sposób, widzi się zupełnie na nowo: od podstaw, od początku. Człowiek staje się tutaj podmiotem Nowego Poznania – uczestniczy bowiem w tym poznaniu, którym Bóg sam poznaje, a które przekazał mu w swoim Synu. Dzieje się to w tym celu, ażeby w pełni świadomie mógł on stać się podmiotem nowego życia¹⁶, pełnego wartości i mądrości, które staje się terenem osiągnięcia szczęścia, gdzie człowiek jest zdolny przyjąć wymagania, jakie stawia mu jego człowieczeństwo, jego godność i sam Chrystus¹⁷.

¹² Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 72n.

¹³ Por. A. Dylus, *Wartość*, w: *Słownik Teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 345-349; E. Podrez, *Czym są wartości?*, *Ateneum Kapłańskie* (1997)1(530), s. 6-17; K. Skoczyła, *Młodzież wobec wartości moralnych*, art. cyt., s. 200-204.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 8-9, dz. cyt., s. 713-714.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Misja i odpowiedzialność. Spotkanie z młodzieżą na stadionie „Alarobia” (Madagaskar)*, *L'Osservatore Romano* 10(1989)4, (wyd. polskie), s. 11.

¹⁶ Por. Tenże, *Do środowiska uniwersyteckiego Rzymu. Homilia*, *L'Osservatore Romano* 1(1980)3, (wyd. polskie), s. 20.

¹⁷ Por. Tenże, *Parc-des Princes: Spotkanie z młodymi w Paryżu*, *L'Osservatore Romano* 1(1980)7, s. 14.

2. PRZYGOTOWANIE DO ODPOWIEDZIALNEGO PODJĘCIA POWOŁANIA ŻYCIOWEGO

Zarówno w wyborach najbardziej banalnych, jak i najbardziej znaczących decyzja człowieka ukazuje, że jest on zdolny do kierowania sobą, ustanawiania ciągłości między przeszłością a czasem obecnym, do przygotowania przyszłości. A to już pociąga za sobą pewne konsekwencje. Formowanie samego siebie wymaga świadomego wysiłku. Samorealizacja to proces zmagania jednostki z jej własną biopsychiczną naturą, przebiegający niejednokrotnie konfliktowo w stosunku do przekazywanej tradycji kulturowej. Przede wszystkim owa samorealizacja zachodzi przez zetknięcie (spotkanie) się człowieka z innym konkretnym człowiekiem. By wiedzieć kim się jest, kim jest drugi człowiek, nie należy pytać – należy działać. Działanie określa jednostkę. W działaniu – w podejmowaniu decyzji – zachodzi proces samookreślenia jednostek. Ta niezbędność zaangażowania się wobec siebie samego i wobec innych jest zrodzona przez konieczności życiowe, z tym zastrzeżeniem, że dążenie do rozwoju siebie samego znacznie pogłębia ten proces. O słuszności wyboru decyduje nie tylko sama wartość, którą się wybiera, lecz i stopień wewnętrzznego zaangażowania¹⁸.

Moralność chrześcijańska pojęta jako powołanie wskazuje bardzo wyraźnie na istniejący w samym człowieku fundament życia etycznego. Przy całej transcendencji powołania chrześcijańskiego obowiązki chrześcijańskie wzywają do tego, aby żyć zgodnie z tym, kim się jest z daru Bożego, kim się jest z tytułu daru naturalnego i daru nadprzyrodzonego. Ujawnia się tutaj cała doniosłość właściwego spojrzenia na człowieka, właściwej koncepcji antropologii chrześcijańskiej dla wychowania moralnego. Dar, zarówno naturalny, jak i nadprzyrodzony, zawiera w sobie element dynamiczny. Te dary z istoty swojej domagają się rozwoju. Wszyscy odpowiedzialni za wychowanie, zwłaszcza rodzina, nauczyciele mogą ułatwić, względnie utrudnić rozwój tych darów u młodego człowieka. Trzeba bowiem otwarcie powiedzieć, że formowane – zwłaszcza w rodzinie, a potem w szkole – życie moralne stopniowo przygotowuje dziecko do podjęcia obowiązków życia chrześcijańskiego pojętego jako powołanie¹⁹.

Chrześcijanie stają się „solą ziemi” i „światłością dla świata” w takiej mierze, w jakiej ich wiara ściśle zintegruje się z życiem. Chrześcijanin znajduje się na drodze do tej integracji wtedy, kiedy podstawowa decyzja wiary – wybór podstawowy – przenika i jednoczy wszystkie siły człowieka w nieustannym wysiłku dawania coraz bardziej urzeczywistnionej odpowiedzi na dary Boga i potrzeby ludzi. Niesie to ze sobą nieustanną gotowość do uczestniczenia w twórczym i odkupieńczym działaniu Boga w samej głębi ludzkiego bytu i w świecie. Chrześcijańskie życie jest po prostu twórczą i wierną konkretyzacją podstawowego aktu wiary²⁰. Poza tym wiara wzmocniona i pod-

¹⁸ Por. M. Szyszkowska, *Człowiek wobec siebie i wobec innych*, Warszawa 1979, s. 19n.

¹⁹ Por. S. Smoleński, *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1973, s. 81-87.

²⁰ Rodzice chrześcijańscy na podstawie przyjętego przez siebie chrztu i chrztu ich dziecka włączeni są w wielką rodzinę chrześcijańską, jaką jest Kościół i wraz z nim mają pełnić jego zbawczą misję przekazaną przez Chrystusa. W tej misji mieści się także funkcja religijna, obowiązki religijnego wychowania dziecka. Rodzina jest bowiem „domowym kościołem”, realizującym Królestwo Chrystusa najpierw wśród swoich członków przez religijne wychowanie dzieci drogą przekazywania im prawd wiary i dawania przykładu życia religijnego, czyli świadectwa wiary, a następnie wśród jego otoczenia, pełniąc wobec niego apostołat zewnętrzny. Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”*, 49-50, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 118-120.

trzymywana miłością stanowi najlepszą formę przygotowania młodego człowieka do podjęcia powołania życiowego. Bowiem miłość ma swe jasne oblicze w postaci bezinteresownego daru „dla”, a przez jedność w różnorodności wszelkich cnót chrześcijańskich daje świadectwo i powoduje zintegrowanie wiary i życia²¹.

Wiara, przyjęta przez chrześcijanina i realizowana w czynie moralnie dobrym, może całą działalność człowieka przemienić w świadectwo. Chrześcijanin bowiem ma pełną świadomość tego, że jego działalność moralna ma cel transcendentny i pozaświatowy, relatywizujący cele ziemskie, poprzez które musi on jednak przechodzić. Wiara chroni go przed niebezpieczeństwem absolutyzowania tych celów, swojego własnego wysiłku moralnego, swoich sukcesów i traktowania siebie jako celu ostatecznego. Wiara objawia chrześcijaninowi, że jest on obrazem Boga, a także, że jest on jedynie użytkownikiem stworzenia, a nie właścicielem. Wiara wreszcie objawia człowiekowi, że jego życie ma sens, jeśli jest otwarte i skierowane ku ostatecznemu celowi, którym jest Bóg. Nieograniczony horyzont, który się otwiera przed ludzkim wysiłkiem, odkrywa w świetle wiary swoje prawdziwe znaczenie jako wezwanie do coraz pełniejszego udziału w życiu samego Boga, do którego człowiek jest zasadniczo stworzony²².

To, co wyróżnia działanie chrześcijanina, mieści się głównie w stylu jego życia, w sposobie jego zachowania i pełnienia zadań moralnych, które ma on wspólne z innymi ludźmi: jest to sposób bardziej dynamiczny, bardziej pewny, bardziej radosny. Ta pewność i radość nie są czysto ludzkie, lecz emanują z Boga obecnego w tym działaniu. Ten nowy sposób istnienia i działania chrześcijanina może iść aż do naśladowania Chrystusa umierającego za innych ludzi, gdyż ostatecznie to prawo Krzyża pozostaje zasadniczym ideałem chrześcijańskiego praktykowania prawa moralnego.

Podstawowa decyzja dotyczy tego, czy życie chrześcijanina będzie polegało na słuchaniu Boga i odpowiadaniu Mu we wszystkich jego postawach i decyzjach, czy też nie. Taka podstawowa decyzja jest podejmowana wśród różnych konfliktów. Człowiek nie rodzi się jako istota obojętna. Nasze życie oznacza powołanie przez nieskończoną miłość Boga: jest to głęboko wypisane w samym naszym wnętrzu. Jednakże rodzimy się także w świecie grzesznym, posiadającym idole, skażone struktury społeczne, fałszywych bogów itd. Zrozumienie podstawowego wyboru będzie w dużym stopniu zależało od tego, jak oceniamy stosunek między naszym stworzeniem na obraz i podobieństwo Boga a naszym urodzeniem się w grzesznym świecie w tajemniczej solidarności z „grzechem świata”. Nasz wybór nie jest z pewnością przychodzącym łatwo optymizmem, lecz wyborem opartym na ufności i nadziei. Bardziej charakterystyczny jest dla nas fakt, że stanowimy „rękodzieło” Boga, będącego dla nas Miłością: urodziliśmy się w kręgu historii, na którą nieskończenie bardziej oddziałuje odkupienie niż solidarność grzechu.

ZAKOŃCZENIE

W kwestii wychowania bardzo wiele zależy od jakości środowiska czy wspólnoty (szkoły), w jakiej rodzi się i wzrasta dziecko, oraz od tego, czy zło w środowisku spotyka się z dostateczną przeciw-akcją ze strony prawdziwej wspólnoty wiary. Jeśli

²¹ Do bezinteresownego daru z siebie trzeba się stopniowo przygotowywać, w czystości i z prostotą, od najwcześniejszej młodości. Istnieje uczenie się poszanowania drugiego człowieka, jego wewnętrznego życia, całej jego osoby, której zewnętrznym wyrazem jest ciało. Trzeba ćwiczyć w sobie wszystkie wartości moralne niezbędne do życia. Istnieje więc także uczenie się odpowiedzialności, którą przyjdzie każdemu ponosić czy to w życiu małżeńskim, czy to na innej drodze powołania chrześcijańskiego.

²² Por. J. Alfaro, *Wiara*, tłum. z wł. L. Balter, Concilium 1-10(1966/67), s. 25nn.

młoda osoba poddana jest działaniu skażonego środowiska, nie posiadającego żadnych cech dobrych, może się zdarzyć, że hałaśliwe głosy „idolów” zagłuszą głosy dobra moralnego i zduszą wrodzone pragnienie służenia Prawdzie i Wartości. Stąd tak ważnym zadaniem dla chrześcijańskiej pedagogii jest stworzyć młodemu człowiekowi warunki do doświadczenia sensu swego istnienia w samoofiarowaniu się Bogu i innym przez podstawowy wybór wiary i wartości moralnych, które tę wiarę potwierdzają²³.

SUMMARY

A TEACHER'S SPECIAL VOCATION

A teacher's special vocation is to educate in the spirit of values such as patriotism, social order, democracy, diligence, parenthood, etc. This is true especially now, when a lot of rules of traditional morality are broken and moral relativism is openly propagated. Young people search for the meaning of life. They need a teacher who will help them in defining the hierarchy of values which they will follow. The highest value and goodness is God. A teacher who is a Christian gives testimony to the truth and goodness not only by word, but also with his life.

²³ Por. P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Miłość – małżeństwo – rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 418nn; S. Wilkanowicz, *Życie religijne rodziny*, w: tamże, s. 435nn; G. Stachel, *Religijno-etyczne wychowanie w procesie socjalizacji*, *Collectanea Theologica* 48(1978)3, s. 119-121; J. Laskowski, *Wychowanie w rodzinie*, *Więź* 16(1973)6, s. 30-44.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
GDAŃSK

CZYTELNOŚĆ AKSJOLOGICZNA NAUCZYCIELA-WYCHOWAWCY

WSTĘP. 1. ROZMYCIE AKSJOLOGICZNE. 2. OD KLASYKI DO AWANGARDY.
3. BUDOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KULTURY I CYWILIZACJI MIŁOŚCI.
ZAKOŃCZENIE.

Jeśli nie znasz portu przeznaczenia, wiatry pomyślne nie będą ci wiały.
L. A. Seneca

WSTĘP

Człowiek początku XXI wieku 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 (?)¹. 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 zaczyna dominować we wszystkich dziedzinach życia, dotycząc również samej istoty osoby ludzkiej, świata wartości i wychowania. W takiej przestrzeni powstają liczne koncepcje myślicieli i mącieli politycznych, społecznych i edukacyjnych. Przekonujemy się dziś o prawdziwości starożytnej maksymy, zgodnie z którą *témpora mutantur et nós mutámur in illis* („czasy się zmieniają i my zmieniamy się w nich”). To, co od wieków stanowiło zasadę, cnotę, cel oraz granicę, dzisiaj jest czymś daleko „wyzwolonym” i niejednoznaczny². Zwiastunem tych niepokojących zjawisk są obecnie: 1) zanegowanie ontologicznej różnicy pomiędzy dobrem i złem, 2) odrzucenie obiektywnej różnicy pomiędzy prawdą i fałszem, 3) zakwestionowanie zasady i celu, 4) negacja ontologicznego ukonstytuowania i struktury rzeczy.

¹ Zob. W. Cichosz, *Śladami wielkich filozofów*, Warszawa 2002; Tenże, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001; Tenże, *Wychowanie – wolność – granica*, Gdyński Kwartalnik Pedagogiczny (2003)2, s. 49-52; Tenże, *Tożsamość szkoły i katechety w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych*, Gdańskie Materiały Katechetyczne (2003)11, s. 87-93; Tenże, *Pasja etosu nauczyciela*, Universitas Gedanensis (2001)2(24), s. 49-57; Tenże, *Czy szkoła katolicka może ulegać postmodernizmowi?*, w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, red. A. Sowiński i A. Dymier, Szczecin 2000, s. 97-107.

² Por. W. Cichosz, *Śladami wielkich filozofów*, dz. cyt., s. 15.

Na naszych oczach upadają autorytety (*grands récits*), a scjentyzm, hedonizm i pragmatyzm stają się zasadą życia. Konsumpcyjno-emancypacyjna filozofia postmodernistyczna dostrzegalna jest na każdym kroku, a w imię pluralizmu i tolerancji zaniżają istotne różnice ontologiczne (programowy ateizm, manipulacja intelektualna i chaos terminologiczny). Człowiek – jak w filozofii Protagorasa – staje się miarą wszechrzeczy. W ten sposób znosi się w pewnym sensie koncepcję samego wychowania. Jeżeli bowiem pedagogika jest definiowana jako nauka o wychowaniu, to jedynym słowem bezspornym jest tutaj przyimek „o”.

Ten „dreszcz metafizyczny” zostaje wywołany u wielu współczesnych ludzi. Gdy jedni „nową filozofię” uwielbiają za wolność, to drudzy przeklinają ją za relatywizm. Wychowanie chrześcijańskie „do wolności” zostaje więc skonfrontowane z postmodernistyczną „wolnością od”. Widać to zwłaszcza obecnie, gdy edukacja przeżywa głęboki i rozległy kryzys.

1. ROZMYCIE AKSJOLOGICZNE

Zadania nauczycielskie i wychowawcze zawsze były przedmiotem szczególnej troski Kościoła, który w ten sposób realizuje nakaz Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...), ucźcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19-20)³. Wydaje się jednak, że dzisiaj ta troska jest jeszcze bardziej wzmożona i konieczna. Nie tylko język, ale i cały świat wartości zaczynają tracić – w postępie geometrycznym – swoje właściwe zadania. Mimo to nie należy tworzyć psychozy lęku i zagrożenia, ale starać się dostrzec realne – a nie urojone – niebezpieczeństwa. Nie wolno też głosić rozpacz! Bóg prowadzi nas przez nowe meandry kultury i doświadczeń. Choć całe społeczeństwo, a w szczególności dzieci i młodzież, są poddani oddziaływaniu różnych opinii świata kiczu i sloganów, to nauczyciel, jak Dobry Pasterz, szuka owiec i stara się bezpiecznie je prowadzić.

Należy jednak pamiętać, że toczący się spór o charakter szkoły i wychowania nie jest dyskusją znudzonych teoretyków. Dyskutanci stoją przed skomplikowanym dylematem wyboru wartości zasadniczych. Piłatowe *quid est veritas* wybrzmiewa szerokim echem po dziś dzień. Problem dotyczy odpowiedzi na pytanie: czy pozostać wiernym wyznawanym dotąd wartościom, czy też poddać się prądowi przemian?; czy zmierzać ku źródłom, czy też nowym perspektywom?; czy być wiernym klasyce, czy awangardzie, opozycji, czy syntezie? W kontekście powyższych pytań należy przypomnieć klasyczne pojęcie prawdy, która stanowi własność myśli sformułowanej jako sąd o tym, co jest, że jest⁴.

Wychowanie chrześcijańskie nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości. Promuje wychowanie, które w centrum swoich zabiegów pedagogicznych stawia osobę ludzką, której mają służyć takie wartości jak: prawda, dobro, autorytet, samodyscyplina, wymaganie od siebie i innych, kształtowanie silnej woli i charakteru, pokora wobec świata i życia, uczciwość, sumienność i pracowitość⁵. Chrześcijański program wycho-

³ Benedykt XV, *Communes Litteras* (1919); Pius XI, *Divini Illius Magistra* (1929); Pius XII, *Humani generis* (1950); Jan XXIII, *Mater et Magistra* (1961); Jan XXIII, *Pacem in terris* (1963); Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (1965); Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (1965); *Statuty III Synodu Gdańskiego. Misja ewangelizacyjna Kościoła Gdańskiego na początku nowego tysiąclecia*, t. 2, Gdańsk 2001.

⁴ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 78.

⁵ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, dz. cyt., s. 199-209.

wawczy odwołuje się nie tylko do pedagogiki personalistycznej⁶ i doświadczeń Kościoła, ale nade wszystko do Osoby Jezusa Chrystusa.

2. OD KLASYKI DO AWANGARDY

Od czasów starożytnej Hellady człowiek jawi się jako istota poznająca i teoretycznie formułująca sądy. Człowiek mądry to nie ten, który doznaje tylko wrażeń, który jedynie „gapi się” na otaczający go świat i potrafi coś wytworzyć, opierając się na posiadanym doświadczeniu. Jest nim ten, kto zna odpowiedź na pytanie „dla-czego?” (*dla-ti*). Gdy ludzie z doświadczenia wiedzą tylko, „że” coś ma miejsce, to ludzie mądrzy rozumieją „dla-czego”. Być człowiekiem mądrym, to rozumieć i znać przyczynę⁷. A zatem, wobec współczesnych sporów i dyskusji nie można przyjmować postawy biernego obserwatora rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, należy zdiagnozować współczesne choroby cywilizacyjne, by odrzucić fałszywe recepty na szczęście i rozpocząć właściwą terapię⁸. Według niektórych, „nauce i wychowaniu musimy przywrócić nadrzędną rolę pytania dla-czego? – dopiero wówczas żyć i wychowywać będziemy z sensem”⁹.

Obserwując reorientację pedagogiki ze *scire propter ipsum scire* (poznawać ze względu na samo poznanie; poznać, aby wiedzieć) na *scire propter uti* (poznać, aby korzystać), jesteśmy świadkami procesu ścierania się różnych cywilizacji. Utylitaryzm w sferze materialnej prowadzi do przekształcenia nauki w technologię, a w sferze humanistycznej – do przekształcenia pedagogiki w ideologię. Nie moralność, nie sztuka, nie religia, nie dziedzictwo greckie i rzymskie, nie chrześcijaństwo, ale właśnie nauka i technika są dziś traktowane jako uniwersalny wkład Zachodu do kultury światowej. Fizyka metafizyczna (dlaczego? – *to know why*) została zamieniona na fizykę matematyczną (na pytanie *jak?* oraz *ile?* – *to know how*).

Antidotum na rozwój wspomnianego zjawiska może być klasyczne ujęcie nauki i kultury. Łacińska *cultura* oznaczała uprawę roli. Cyceron wskazywał na zachodzące podobieństwo pomiędzy uprawą roli a wychowaniem człowieka, mówiąc, że tak jak ziemię trzeba przygotować i pielęgnować, aby wydała plon, tak również człowiek wymaga odpowiedniej uprawy, aby wzrastały w nim cnoty i wyplenione były wady (*cultura animi* – kultura duszy). Kultura w sensie klasycznym jest uzupełnieniem braków natury (doskonaleniem) kierowanym za pomocą rozumu. Podmiotem i celem kultury jest zawsze człowiek. Wychowanie polegające na usuwaniu wad i zaszczepianiu cnót jest więc ciągłym prowadzeniem człowieka do tego, aby umiał kierować własnym życiem ku autentycznemu dobru. Kultura-wychowanie ma na względzie dobro człowieka w perspektywie całego jego życia, jak również osiągnięcia celu ostatecznego. Ta „uprawa rozumu”, aby ten sam następnie mógł uprawiać podmiot, którego jest władzą,

⁶ Pedagogika personalistyczna dostrzega w człowieku świat sam w sobie, który swe istnienie zawdzięcza Bogu, będąc stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Egzystencja ludzka jest więc darem, w który wpisuje się zadanie stawania się na wzór Tego, z którego wzięła początek (*desiderium naturale in visionem beatificam*). Ten pierwiastek zarówno w antropologii, jak i w pedagogice personalistycznej jest traktowany jako priorytetowy (immanentność i transcendentność bytu ludzkiego). Jednym z największych współczesnych orędowników pedagogiki personalistycznej był Jan Paweł II, który w swoich encyklikach, adhortacjach, listach, przemówieniach i homiliach podkreślał, że jej podmiotem jest osoba i dlatego jest nieporównywalna z jakąkolwiek twórczością dokonywaną względem martwej materii, stanowiącej jedynie przedmiot czynności.

⁷ W. Dyk, *Meandry myśli filozoficznej*, Szczecin 2001, s. 9.

⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000.

⁹ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, dz. cyt., s. 337.

ma dla życia człowieka znaczenie kluczowe¹⁰. Doceniając rolę i wagę nauki w kulturze, należy również widzieć jej źródła, granice i cel.

3. BUDOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KULTURY I CYWILIZACJI MIŁOŚCI

W kontekście powyższych sformułowań można doświadczyć prawdziwości stwierdzenia, że powołanie nauczyciela jest dla niego darem i jednocześnie zadaniem. Nauczyciel zatroskany to przede wszystkim świadek, autentyczny entuzjasta, pasjonat, kochający to, co robi, człowiek prawdziwy (odróżnia dobro od zła, prawdę od fałszu). Te cechy są dzisiaj priorytetowe, albowiem nie opisy rzeczywistości, nie mechanizmy kulturowo-socjologiczne zdecydują o przyszłości, ale świadectwo życia, tożsamość chrześcijańska i czytelność aksjologiczna nauczyciela „tu i teraz”.

Arcymistrzowską intuicją wykazali się starożytni Grecy. W ich języku termin *scholē* (łac. *otium*) oznacza odpoczynek, jednak nie odpoczynek fizyczny (gr. *anapausis*) w sensie wakacji, ale odpoczynek duchowy, polegający na przebywaniu wśród ludzi, którzy są dla siebie nawzajem życzliwi i wspólnie poszukują prawdy, dzielą się nią i radują się z jej odnalezienia. *Scholē* to również satysfakcja z pogłębienia się wzajemnych więzi i wspólnego przebywania. Można więc zaproponować dziesięć haseł-postulatów nowej kultury-wychowania: 1) personalizm chrześcijański, 2) Bóg Stwórca i Panem życia, 3) postawa otwartości wobec innych, 4) apostołstwo wspólnot chrześcijańskich, 5) nieustanne samodoskonalenie, 6) tworzenie nowej przyszłości, 7) społeczny optymizm, 8) dystans wobec materializmu, 9) dokonywanie właściwych wyborów, 10) umiejętność świętowania.

ZAKOŃCZENIE

Personalistyczne ujmowanie procesu edukacji i wychowania wskazuje na przechodzenie od modelu szkoły-instytucji do koncepcji szkoły-wspólnoty. Wychowanie staje się służbą: darem i zadaniem dla rozwoju człowieka. Proponowane wychowanie do wolności nabiera szczególnego znaczenia w Nowym Testamencie. Jezus Chrystus własnym przykładem ukazał szkołę w duchu pro-egzystencji, czyli bycia dla drugich (czynienie daru z siebie). Bycie prawdziwym wychowawcą wymaga więc nie tylko odpowiedniego „przygotowania technicznego”, ale ukształtowania własnego człowieczeństwa. Jeżeli nauczyciel nie wzbudza zaufania, staje się tyranem. Młodzi XXI wieku nadal czekają na nauczyciela-mistrza, czyli kogoś, kto potrafi ich zafascynować.

SUMMARY

AXIOLOGICAL LEGIBILITY OF A TEACHER-EDUCATOR

Economic growth causes profound cultural, civilization and mental changes. The law of demand and supply is beginning to dominate all areas of life. The signs of alarming phenomena today are: negating the ontological difference between good and

¹⁰ Tamże, s. 323.

evil; rejecting objective difference between the truth and the false; questioning the rule and the aim; negating ontological constitution and structure of things.

Nowadays we can observe the decline of authorities: scientism, hedonism and pragmatism are becoming the rules of life. However, we should not turn to despair. A special task and gift is the calling of the teacher, who should first of all be the witness, an authentic enthusiast, a person who loves what they are doing, a true man distinguishing between good and evil and the truth from the false. Personalistic formulating of the process of education and upbringing points at the passage from the model of a school-institution to the concept of a school-community.

ZBIGNIEW MAREK SJ
WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA „IGNATIANUM”
KRAKÓW

NAUCZYCIEL JAKO OSOBA KSZTAŁTUJĄCA PROCES MORALNEGO WYCHOWANIA MŁODZIEŻY

WSTĘP. 1. CHARAKTERYSTYKA PROCESÓW WYCHOWANIA MORALNEGO.
2. NAUCZYCIEL-WYCHOWAWCA W PROCESACH ROZWOJU MORALNEGO
WYCHOWANKA. 3. ZAKRES PROCESÓW WYCHOWANIA MORALNEGO.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Zaproponowany w tytule temat zdaje się zakładać opis sylwetki nauczyciela-wychowawcy, który mógłby wpływać na postawy moralne młodzieży. Tymczasem taki opis wydaje się być bardzo trudny, jeśli nie niemożliwy, choćby z tego powodu, że jest rzeczą niemożliwą podanie jednej recepty – opisu sylwetki nauczyciela, który w sposób jednoznaczny będzie wywierał wpływ na zachowania moralne swoich wychowanków. Fakt ten w żadnym wypadku nie pomniejsza jednak przeświadczenia o tym, że nauczyciel bierze udział w kształtowaniu postaw wychowanków poprzez procesy najczęściej nazywane wychowaniem moralnym.

Zakładamy, że nauczyciel-wychowawca w procesach edukacyjnych spełnia przede wszystkim funkcję przewodnika, partnera, który towarzyszy swoim wychowankom w kształtowaniu w nich dojrzałej osobowości. Wynika z tego, że w świadomości nauczyciela musi pozostawać przekonanie o tym, że ani on wobec wychowanków, ani też wychowankowie dla niego nie są konkurentami. Należy natomiast mówić o ich wspólnej drodze, która stwarza niepowtarzalną szansę: daje możliwość wzajemnego dzielenia się tym, co wykracza poza zakres rzeczywistości potocznie ujmowanej słowami „posiadać” i „mieć”. Co więcej, daje możliwości wzajemnego wychowywania się obu partnerom.

1. CHARAKTERYSTYKA PROCESÓW WYCHOWYWANIA MORALNEGO

Pojęcie „wychowanie moralne” ściśle łączy się z szeroko rozumianym terminem „wychowanie”. Pojęcie to pochodzi od słowa łacińskiego *educare* i oznacza w swoim rdzeniu „wyprowadzać” (wychowywać, *ex – duco*: wyprowadzam) ze stanu gorszego do lepszego, wyższego¹. W znaczeniu szerszym pojęcie „wychowanie moralne”

¹ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 165.

oznacza wszelkie oddziaływanie na człowieka w ciągu jego życia. Natomiast w znaczeniu węższym dotyczy zamierzonego i świadomego oddziaływania na wychowanka. Samo zaś oddziaływanie podejmowane zostaje w celu wywołania u niego trwałych zmian osobowości².

Wprawdzie różne systemy wychowawcze w dość zróżnicowany sposób definiują wychowanie, jednak niemal zawsze w jego definicjach podkreślane są dążenia do wieloaspektowego formowania osoby. Stąd mówi się o jej formowaniu (rozwoju) pod względem fizycznym, umysłowym, moralnym i religijnym itd. Mówi się też o przygotowaniu osoby do życia w większej społeczności ludzkiej, jaką jest rodzina, państwo, jak też społeczność międzynarodowa. W tym znaczeniu wychowanie moralne ma przygotować człowieka do zgodnego funkcjonowania w społeczności ludzkiej. Inną właściwością tak rozumianego „wychowania” jest umiejętność zajmowania jednoznacznych i przejrzystych postaw w oderwaniu od wszystkiego, co pomniejsza istotę ludzką i ją kompromituje³. Dlatego, zdaniem Jerzego Bagrowicza, tak ważne jest nabycie przez wychowanka umiejętności „rozumienia świata”, które umożliwi mu odkrycie w nim własnego miejsca i stojących przed nim zadań⁴.

Przy nabywaniu umiejętności odkrywania przez wychowanka wielorakich zadań, jakie mu się jawią, konieczne jest rozwijanie całego człowieka, całej jego cielesno-duchowej struktury tak, aby mógł w sposób wolny, odpowiedzialny rozwijać dobro własne i dobro społeczne. Dlatego też wychowanie nie może być utożsamiane z „hodowlą” człowieka, z jego „wychowem”, podkreślającym potrzebę pielęgnacji samego tylko życia biologicznego przez zapewnienie mu wyżywienia, ochrony przed chorobami itp., przekazanie określonej wiedzy i zdobycie określonych umiejętności zawodowych, czy wreszcie umożliwienie nabycia umiejętności „odpowiednich zachowań”⁵. Dlatego też wychowanie moralne trzeba uważać za zasadniczą część procesów wszechstronnego kształtowania człowieka. Same zaś procesy takiego wychowania należy uważać za doskonalenie osoby we wszystkich dziedzinach⁶ po to, aby jej życie i życie tych, z którymi przychodzi jej przebywać, osiągało postać harmonijnego współdziałania.

Za potrzebą podejmowania działań kształtujących całą osobowość człowieka przemawia jego natura, domagająca się rozwoju jego właściwości fizycznych, intelektualnych i moralnych⁷. Potrzeba ta wynika przede wszystkim z samej natury człowieka, który jest zobowiązany do odpowiedzialnego kierowania swoim życiem. W procesach tych ważną do spełnienia rolę ma wychowawca, który zobowiązany jest do ustawicznego i aktywnego pomagania wychowankom w dążeniu do osiągnięcia ideału wychowania moralnego, którego wyrazem jest zdolność i umiejętność wolnego

² Por. A. E. Gała, *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin-Wrocław 1992, s. 40; *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, red. W. Kawecki, Kraków 1995, s. 74; M. Przetacznikowa, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1981, s. 312; W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1987, s. 176-177; W. Cichoń, *Aksjologiczne ujęcie procesu wychowania*, w: *Człowiek, kultura, wychowanie*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 115; W. Stróżewski, *O stawianiu się człowiekiem. Kilka myśli niedokończonych*, w: *Człowiek, kultura, wychowanie*, dz. cyt., s. 52.

³ T. Sikorski, *Wychowanie*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Warszawa 1989, s. 387-388.

⁴ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 213.

⁵ Por. E. Sujak, *Życie jako zadanie*, Warszawa 1989, s. 216-224.

⁶ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie, wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 51.

⁷ Por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, 1, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 315.

wyboru dobra⁸. Sam zaś udział wychowawców w tych procesach wynika przede wszystkim z tego, że orientacja moralna wychowanków narażona jest na wiele fałszywych teorii, które w swoim założeniu mają utrudniać sprecyzowanie wyraźnego celu i sensu własnej egzystencji, oraz prawidłowo ukształtowanej postawy społeczno-moralnej⁹.

W problematyce aksjologiczno-wychowawczej pojęcie wychowania wykracza poza jego pedagogiczne rysy i aspekty. Zawiera się w nim odniesienie zarówno do filozoficznych koncepcji człowieka obejmujących tak wychowanka, jak i wychowawcę oraz do teorii wartości, które w sposób istotny współkonstruują proces wychowania i w rozlicznych swych postaciach są w nim stale obecne¹⁰. Stąd też w procesach wychowania moralnego znaczącą rolę mogą spełniać także czynniki religijne. Dzieje się tak dlatego, zauważa K. Wojtyła, że religijność i związana z nią wiara w Boga, wzbogaca człowieka, pomaga mu stawać się „bardziej człowiekiem”, kimś szlachetniejszym. To dzięki tym właściwościom człowieka w wychowaniu moralnym zmierza się do ukształtowania i pogłębiania jego osobowości, która jest mu dana w codziennym postępowaniu – poprzez wolność wyboru, rozumność i zdolność do działania¹¹.

Tak postrzegany proces wychowawczy ma zmierzać przede wszystkim ku temu, aby wychowanek umiał ocenić daną sytuację, aby potrafił ocenić zachowanie swoje i drugiego człowieka i aby na tej podstawie dokonał oceny moralnej tego, co jest dobre, a co złe¹². W wychowaniu moralnym należy dążyć do tego, aby, poza osądem dobra i zła, osoba była także zdolna do wybierania dobra. Pomocą w tym wyborze ma być jej sumienie, które uzdalnia do wydawania właściwych sądów, a którego kształtowanie rozpoczyna się w najwcześniejszym okresie życia. W tym też znaczeniu sumienie stanowi wewnętrzny kręgosłup osoby i uważane jest za właściwość człowieka, która uzdalnia go do świadomego i wolnego kształtowania własnego życia oraz podejmowania w nim decyzji dotyczących określonych działań, jak również do dokonywania ocen własnego postępowania „pod kątem moralnym (...) jako dobre lub złe, chwalebne lub naganne, piękne lub brzydkie, pożyteczne lub szkodliwe, cnotliwe lub grzeszne”¹³. Przyjmując, że właściwością sumienia człowieka jest osąd, który uzdalnia go do świadomego i wolnego podejmowania określonych życiowych działań umożliwiających harmonijne funkcjonowanie w relacjach z innymi (ja-ty), można mówić o tym, że celem wychowania moralnego jest wspieranie procesów rozwijania i kształtowania sumienia, umożliwiającego osobie świadome i wolne dokonywanie ocen, harmonijnego rozwijania relacji z innymi osobami.

2. NAUCZYCIEL-WYCHOWAWCA W PROCESACH ROZWOJU MORALNEGO WYCHOWANKA

Nauczyciel-wychowawca, postrzegający siebie jako tego, który towarzyszy wychowankom w kształtowaniu ich dojrzałej osobowości, będzie liczył się z tym, że

⁸ P. Góralczyk, *Wychowawcza etyka seksualna*, Ząbki 2000, s. 10-11.

⁹ S. Rosik, *Etyczne poszukiwania współczesnego człowieka*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, red. J. Durczewski, Poznań 1977, s. 191.

¹⁰ Por. W. Cichoń, *Aksjologiczne ujęcie procesu wychowania*, dz. cyt., s. 152.

¹¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków, 1969, s. 107 i nn.; J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: Tenże, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 89; W. Gubała, *Wychowanie moralne młodzieży*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieży*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 201.

¹² K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 19.

¹³ Por. *Sumienie*, w: W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, dz. cyt., s. 293; T. Sikorski, *Sumienie*, w: *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 270.

dojrzałość moralna, o jaką w swych wysiłkach zabiega, osiągnięta jest na drodze trzech procesów psychicznych: interioryzacji, absolutyzacji i socjalizacji w okresie dorastania. Będzie też pamiętał, że w człowieku zachodzą bardzo ważne procesy, od których w znacznym stopniu zależy przyszły poziom życia moralnego wychowanka¹⁴. Osiągany poziom dojrzałości moralnej człowieka warunkowany jest stopniem (pełnym) interioryzacji lub internalizacji (uwewnętrznieniem) obowiązujących powszechnie norm, reguł czy zasad moralnych. Chodzi w nim o nabycie zdolności do postępowania zgodnego z przyjętymi normami, które dobrowolnie zostały uznane przez osobę za własne. Postępowanie takie oznacza przyjęcie za własne sądów i ocen, norm i wartości oraz kierowanie się nimi w codziennym postępowaniu.

Interioryzacja oznacza proces rozwojowy, który polega na przekształcaniu zewnętrznych czynności podmiotu w jego czynności wewnętrzne, psychiczne. W procesach tych chodzi o osobiste zaakceptowanie wartości i uznanie ich za własne. Sam proces interioryzacji wartości moralnych w dużej mierze warunkują przekazane we wcześniejszym okresie życia normy i wartości. Procesy interioryzacji obejmują różne dziedziny życia człowieka. Zasadniczo mają one miejsce w okresie dorastania, kiedy to młody człowiek dochodzi do zrozumienia, uświadomienia i dobrowolnego przyjęcia przekazanych mu wcześniej wartości, zasad i pojęć moralnych. Dorastająca osoba zaczyna poddawać głębokiej analizie to wszystko, co zostało jej dotychczas przekazane o sposobie życia w społeczeństwie. W następstwie takiej analizy dochodzi do przyjęcia bądź odrzucenia określonych wartości. Jeśli ma miejsce uznanie wartości za własne, wówczas można mówić o procesie przechodzenia od moralności zewnętrznej (heteronomicznej), charakterystycznej dla wieku dziecięcego, do moralności wewnętrznej (autonomicznej), właściwej osobie dorosłej.

Równoległe z osobistą akceptacją wartości zachodzi proces, określany jako proces absolutyzacji. Polega on na selekcji i wyborze wartości, w tym także wartości religijnych, spośród tych wewnętrznie zaakceptowanych oraz ułożeniu ich według określonej hierarchii w stosunku do pozostałych. W hierarchizacji prymat wiodą te wartości, które odślaniają przed wychowankiem sens jego życia oraz wyznaczają mu kierunek działania¹⁵. R. Murawski wyjaśnia, że umożliwienie młodemu wyselekcjonowania określonych wartości stanowi, obok interioryzacji, kolejne ogniwo rozwoju moralnego¹⁶.

Do tego, aby decyzja osoby była heteronomiczna, aby moralny wybór wykluczał jakąkolwiek formę poddaństwa, niezbędne jest bezpośrednie i szczerze uczestniczenie w życiu innych ludzi¹⁷. W przyswajaniu tej zdolności szczególną rolę przypisuje się posiadanej przez osobę wolności, bez której trudno mówić o formacji sumienia, o nabywaniu umiejętności hierarchizacji poznawanych i przyjmowanych wartości. Posiadana i rozumiana istota wolności sprzyja akceptowaniu przez wychowanka zasad moralnych, którymi potrafi się kierować w sposób niezłomny i samodzielny¹⁸.

¹⁴ Por. R. Murawski, *Problematyka wieku dorastania*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieży*, dz. cyt., s. 22-23.

¹⁵ R. Murawski, *Rozwój religijny*, w: *Teoretyczne zagadnienia katechezy młodzieżowej*, dz. cyt., s. 78; Tenże, *Dorastający. Założenia podręczników dla katechezy i ucznia, klasa I, zeszyt I*, w: *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele. Podręcznik metodyczny do religii dla I klasy liceum i technikum. Klasa I, zeszyt I*, Kraków 2002, s. 42-43.

¹⁶ Tamże, s. 43.

¹⁷ Por. M. Buber, *Kształcenie charakteru*, *Znak* 28(1968)7-8, s. 915-926.

¹⁸ Por. W. Gubała, *Wychowanie moralne młodzieży*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieży*, dz. cyt., s. 201.

3. ZAKRES PROCESÓW WYCHOWANIA MORALNEGO

Charakterystyka procesów wychowania moralnego pokazuje, że dojrzewanie osobowości, uzdalniające człowieka do podejmowania odpowiedzialnych decyzji, jest procesem długotrwałym. Poza tym, sam zainteresowany nie jest w stanie poradzić sobie z pojawiającymi się przeszkodami w dochodzeniu do dojrzałości. Stąd tak ważną rolę w procesach tych spełnia nauczyciel-wychowawca. Poza wskazanymi już oczekiwaniami wychowanków wobec jego osoby, nie bez znaczenia jest podejmowany przez niego wysiłek ułatwiający młodzieży właściwe rozumienie konieczności wybierania w życiu wartości nazywanych „dobrem”. Zadaniem nauczyciela-wychowawcy w tych procesach jest też i to, aby, wskazując wychowankom pożądane „dobro” i „wartość”, nie sprowadzał ich do dóbr materialnych. Co więcej, jego zadaniem jest pokazywanie wychowankom, w jaki sposób wiązanie się z dobrami materialnymi może sprzyjać rozwojowi egoizmu. Dlatego w swej działalności wychowawczej nauczyciel-wychowawca winien też ukazywać jako atrakcyjne wartości wyższe, duchowe.

Procesy dojrzewania osobowości określają też zakres oraz rolę, jaką ma do spełnienia nauczyciel-wychowawca. Przyjmując, że proces wychowania moralnego powiązany jest z rozwojem osoby zarówno w sferze poznawczej, poprzez rozpoznawanie dobra i zła, jak i w sferze emocjonalnej przez rozwijanie wrażliwości moralnej, widocznej w konkretnym postępowaniu, zadaniem nauczyciela-wychowawcy będzie wspieranie wychowanka w nabywaniu niezbędnych umiejętności, umożliwiających dokonywanie autonomicznego wyboru norm i wartości z zamiarem wprowadzania ich w życie¹⁹. Ponadto, zadaniem nauczyciela-wychowawcy będzie wspieranie wychowanka przy tworzeniu właściwych relacji do siebie samego, do swojego otoczenia – zarówno innych osób, jak też i świata przyrody, a także relacji do Boga.

Ważność tak określonej funkcji nauczyciela-wychowawcy wynika przede wszystkim z naturalnej potrzeby człowieka posiadania w życiu ideału, dla którego chce żyć. S. Szuman uważa, że w każdym człowieku od początku jego życia istnieje „wrodzone Ty”, które nakierowuje go na drugiego. Autor ten podkreśla też, że urzeczywistnienia relacji „Ja-Ty” można spodziewać się tylko poprzez wchodzenie w relacje z inną osobą²⁰. Z tego też powodu jednostka nie może żyć w izolacji od otaczającej ją rzeczywistości²¹. Nie znaczy to, że osoba nie może wyizolować się w świecie użytkowania i doświadczania, stając się zamkniętą dla innych „wyspą”. W tej jednak sytuacji przestaje ona – w pewnym sensie – być człowiekiem²². Warto wreszcie zauważyć, że o potrzebie nawiązywania przez osobę relacji z sobą, otoczeniem i Bogiem wspomniano już w Biblii, tam, gdzie jest mowa o konieczności miłowania „Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego” (Łk 10,27; por. Pp 6,5; Kpł 19,18).

Podstawą procesów kształtowania relacji do siebie winna być akceptacja własnej osoby oraz gotowość pracy nad sobą. Nie bez znaczenia dla tych działań jest także rozpoznawanie własnej godności, odkrywanej zazwyczaj w dwóch wymiarach: naturalnym i religijnym. Odkrywanie własnej godności oparte na wierze w Boga

¹⁹ Por. M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 12-13.

²⁰ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism teologicznych*, tłum. z niem. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 67.

²¹ Por. J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, Znak 32(1980)7, s. 867.

²² Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., 60.

pozwała człowiekowi głębiej wniknąć nie tylko we własną tajemnicę, ale też odkryć swe przeznaczenie, którym jest trwanie w szczególnej relacji z Bogiem.

Przy rozpatrywaniu zadań stojących przed nauczycielem-wychowawcą w toczących się procesach dojrzewania osobowości wychowanka warto zwrócić uwagę na potrzebę wspierania wychowanka w jego osobistym zmaganiu się przy wyborze dobra. Wsparcie takie może przybierać bardzo różne formy: może to być pouczenie, ale też mogą to być stawiane pytania, wątpliwości, a także podsuwane motywy takiego a nie innego działania. Nie bez znaczenia w działalności nauczyciela-wychowawcy może okazać się także odwołanie się do wyznawanej wiary w Boga bliskiego i przyjaznego człowiekowi. Istotą wszystkich tych wysiłków winno być pokazywanie wychowankowi wartości i znaczenia podejmowanego wysiłku pracy nad sobą. O tak rozumianej relacji do siebie można powiedzieć, że jest ona niczym innym, jak wdrażaniem w życie poprawnie rozumianego biblijnego przykazania miłości siebie samego.

Procesy wychowania moralnego, których istotą jest nawiązywanie właściwych relacji z własnym otoczeniem, a w szczególności z drugim człowiekiem, domagają się poszanowania odpowiednich reguł współżycia społecznego²³. Za podstawę poszanowania reguł współżycia społecznego należy przyjąć obowiązujące normy moralne, wpajany wychowankowi szacunek dla ogólnoludzkich norm i zasad postępowania odkrywanych przede wszystkim w prawie naturalnym. W poprawnych relacjach wychowanka z otoczeniem ważną rolę spełnia też nabywana umiejętność konfrontacji własnych postaw i zachowań z poznawanymi normami postępowania. W procesach tych szczególnego znaczenia nabiera poprawne rozumienie przez wychowanka prawa do wolności, umożliwiające mu korzystanie z niej bez odbierania tego prawa innym²⁴.

R. Murawski zwraca uwagę na rolę, jaką w rozwijaniu wrażliwości na potrzebę szanowania własnej wolności oraz wolności innych osób odgrywają grupy rówieśnicze, w szczególności zaś te, które posiadają cechy i dynamikę grupy pierwotnej i nieformalnej. Tłumaczy on, że w kontaktach z takimi grupami dokonuje się w sposób całkiem naturalny i spontaniczny proces identyfikacji z wzorami zachowania, z wartościami i normami reprezentowanymi przez te grupy²⁵. To z kolei umożliwia wychowankowi rozwijanie w sobie zdolności do harmonijnego współżycia z innymi poprzez uwewnętrznienie poznawanych i akceptowanych wartości, czyli przyjęcie za własne określonych norm, wartości, sądów i ocen, a także wyrażanie gotowości kierowania się nimi w codziennych relacjach z innymi osobami.

W procesach wychowania moralnego wierzący nauczyciel-wychowawca nie tylko może, ale powinien wskazywać wychowankom wartości religijne. Pod żadnym pozorem nie może to być ideologizowanie, bądź też samo odwoływanie się do przykazań Bożych, które obowiązują osoby wierzące. O wiele ważniejsze jest pomaganie wychowankom w odkrywaniu tego wszystkiego, co może wnieść w życie człowieka wiara. Działania te muszą być opierane na zaufaniu do osoby Boga oraz do tego wszystkiego, co wiara pozwala odkryć o zamiarach, jakie Bóg ma wobec człowieka. W tym przypadku działania nauczyciela-wychowawcy muszą zmierzać nie tyle w kierunku wskazywania i wyjaśniania Bożego prawa moralnego, ile raczej w kierunku kształtowania w nim obrazu Boga bliskiego i przyjaznego człowiekowi,

²³ Por. W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 138.

²⁴ Por. tamże, s. 155.

²⁵ R. Murawski, *Dorastający. Założenia podręczników dla katechezy i ucznia, klasa I, zeszyt I*, dz. cyt., s. 43.

który przez ustanowione prawo moralne broni człowieka i udziela mu konkretnej pomocy w osiąganiu pełni człowieczeństwa wykraczającego poza granice poznania empirycznego.

Szczegółowe kwestie związane z wychowaniem moralnym można rozwijać w oparciu o poprawny obraz zatroskanego i życzliwego człowiekowi Boga. Bez tego przekonania treści przykazań i innych norm moralnych pozbawią wychowanie moralne najważniejszego rysu, którym jest miłość Boga do ludzi. Dopiero bowiem po zaakceptowaniu przez wychowanka wypełnionej miłości postawy Boga względem człowieka możliwe jest jego przyjęcie i uznanie prawa moralnego za pomoc, a nie ograniczanie przez Boga wolności człowieka. Bez takiego uznania nie można też spodziewać się autonomicznego przyjęcia i respektowania objawionego prawa moralnego, które wykląda i interpretuje Kościół.

Z powyższego wynika, że chrześcijaństwo opiera wychowanie moralne na odkryciu i przyjęciu prawdy o tym, że Bóg darzy człowieka przede wszystkim miłością. Odkrycie i zrozumienie, czym ona jest, może stanowić punkt odniesienia dla wyjaśnień potrzeby respektowania Bożego prawa – przykazań. W tej ostatniej czynności należy wskazywać przede wszystkim na największe przykazanie: przykazanie miłości. W tym też odniesieniu konieczne jest wyjaśnianie, że Bóg z miłości dał człowiekowi prawo moralne, aby ono broniło jego godności i godności innych ludzi.

Drugim istotnym czynnikiem w wychowaniu moralnym, w którym odwołujemy się do wiary, jest przyjęty chrzest. Wydarzenie to stanowi dla chrześcijańskiego modelu wychowania moralnego punkt odniesienia, jako że chrześcijanie wyznają wiarę w to, że przez chrzest złączyli się z Jezusem Chrystusem i razem z nim zmierzają do osiągnięcia pełni swego człowieczeństwa, do udziału w życiu Boga, w nieśmiertelności. Stąd też właściwe rozwijanie relacji z Bogiem może ułatwić wychowankom zrozumienie, że moralność człowieka wyrasta ze związków łączących go z Bogiem i dlatego nie można jej sprowadzać do przestrzegania samej tylko litery prawa formułującej normy – przykazania, które należy zachowywać po to, aby nawiązane z Bogiem osobowe więzy zapewniły wychowankowi osiągnięcie życiowego sukcesu: udane życie bez końca – nieśmiertelność, życie z Bogiem w całej pełni.

ZAKOŃCZENIE

Proces dochodzenia do dojrzałości, którego podstawą są relacje z innymi osobami, w tym również z Bogiem, zakłada posiadanie umiejętności rozróżniania dobra i zła oraz gotowość kierowania się w swoim postępowaniu dobrem własnym, a także dobrem innych. Założenie to domaga się nieustannego wprowadzania zmian we wzorcach własnego postępowania, które sprawiają, że wychowanie moralne wykracza daleko poza sferę uczenia się pełnionych ról. Należy natomiast mówić o wolnym, odpowiedzialnym wybieraniu dobra poprzez odwoływanie się do głosu własnego sumienia, które kształtowane jest na drodze nabywania umiejętności interioryzacji, selekcji i absolutyzacji wartości.

Wydaje się też, że świadomy udział nauczyciela-wychowawcy w tych procesach jest jego nadrzędnym zadaniem. Takie postrzeganie tej funkcji wynika przede wszystkim z faktu, że pełniąc rolę przewodnika, towarzysza, partnera, wychowawca jest w stanie zdobyć zaufanie swych wychowanków. Trzeba też zauważyć, że tylko na drodze zdobywanego zaufania można mówić o posiadanym przez nauczyciela-wychowawcę autorytecie, który może w dalszej kolejności zostać spożytkowany w kształtowaniu dojrzałej i odpowiedzialnej osobowości. Niewątpliwie, w procesach tych ważną funkcję ma do spełnienia wiara, z uwzględnieniem jednego warunku: nie

może być ona przedmiotem ideologizowania młodzieży, lecz ma się stać źródłem odkrywania własnej godności i sensu życia.

SUMMARY

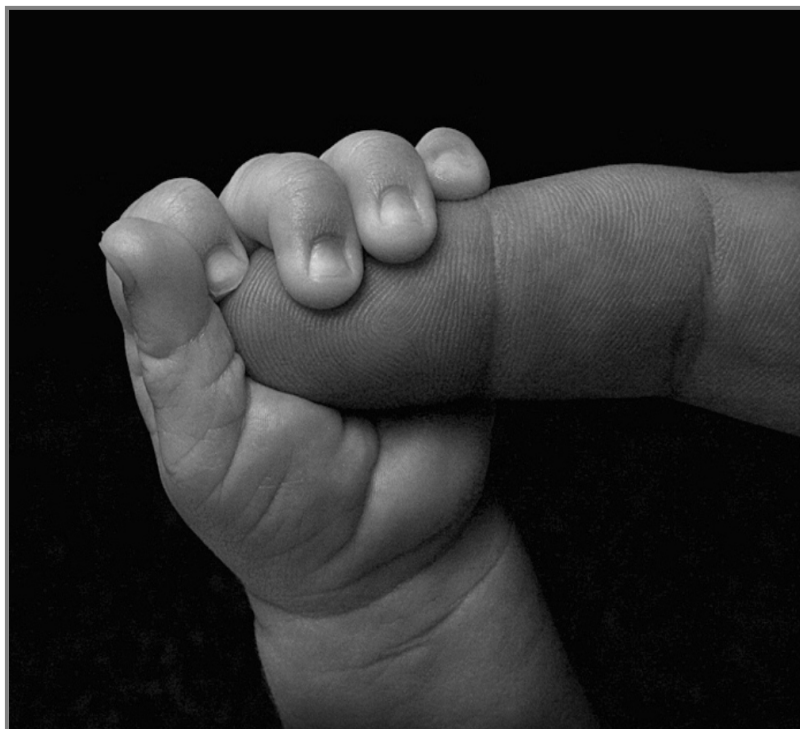
TEACHER SHAPING THE PROCESS OF MORAL EDUCATION OF THE YOUTH

A teacher – educator performs first of all the role of a guide, a partner who accompanies his pupils in the process of shaping their mature personality. People often talk about forming the development of a person with physical, mental, moral and religious respects. It is important for a pupil to acquire the ability to understand the world, which will enable him to discover his place in it and the tasks which he faces. The acquired level of a person's moral maturity is conditioned by the (full) level of interiorisation or internalization of commonly observed moral values. It is all about acquiring the ability to act in accordance with accepted values, which were voluntarily recognized by a person as their own. Parallel to the acceptance takes place the process of absolutisation, which relies on selection and choice of superior values. In this process the teacher is very helpful to his pupil. He shows his student the superior role of non-material values, the so-called higher, spiritual ones. The acceptance of God, yourself and the world and acting in the spirit of freedom without taking this freedom from others are vital.

3.

OBLICZA DUSZPASTERSKIEJ TROSKI

KOŚCIOŁA



PIOTR BRZOZOWSKI
GDAŃSK

WYCHOWANIE DO CZYSTOŚCI W UJĘCIU KAROLA MEISSNERA

WSTĘP. 1. ROZUMIENIE CZYSTOŚCI: CZYSTOŚĆ JAKO POSTAWA I JAKO ZACHOWANIE. 2. ZNACZENIE „MILCZENIA SEKSUALNEGO” I ROLA WSTYDU PŁCIOWEGO. 3. SKUTKI DOŚWIADCZANIA PRZYJEMNOŚCI SEKSUALNEJ. 4. UZALEŻNIENIE OD PRZYJEMNOŚCI SEKSUALNEJ. 5. OSIĄGANIE ŁADU W ŻYCIU SEKSUALNYM. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Katechizm Kościoła Katolickiego jednoznacznie stwierdza, że istnieją różne formy czystości. „Wszyscy ludzie powinni odznaczać się cnotą czystości stosownie do różnych stanów swego życia; jedni, przyrzekając Bogu dziewictwo lub święty celibat, w ten sposób mogą łatwiej poświęcić się niepodzielnym sercem Bogu; inni natomiast prowadząc życie w taki sposób, jaki prawo moralne określa dla wszystkich, zależnie od tego, czy są związani małżeństwem, czy nie. Osoby związane małżeństwem są wezwane do życia w czystości małżeńskiej; pozostali praktykują czystość we wstrzeźliwości”¹. Do realizacji cnoty czystości jest więc wezwany każdy człowiek, jednakże szczególne znaczenie ma wychowanie do czystości młodego człowieka, który dopiero poznaje tę delikatną sferę ludzkiego życia, jaką jest seksualność. Zadanie to Bóg w sposób szczególny powierza rodzicom, którzy poprzez własny przykład i modlitwę pomagają dzieciom wzrastać w tej dziedzinie. „Rodzina chrześcijańska jest w stanie stworzyć atmosferę przenikniętą tą miłością Boga, która umożliwi autentyczny dar z siebie. Dzieci, które tego doświadczają, są lepiej przygotowane do życia według prawd moralnych, które widzą w życiu rodziców”².

Analizując cnotę czystości, Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego wskazuje na fakt, iż „Coraz częściej widzimy, jak upowszechniają się wśród dorastających i młodzieży pewne przejawy typu seksualnego, które dysponują do całkowitego zbliżenia, (...) które stanowią nieład moralny, ponieważ dochodzą do głosu poza małżeńskim

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2349. Por. A. Olczyk, *Czystość*, w: *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 133.

² Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Watykan 1995, 52. Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 63-64, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 131-133.

kontekstem autentycznej miłości”³. Działania takie są wielkim zagrożeniem dla młodego człowieka, dlatego powinien on wiedzieć, jakie działania ma podjąć, aby przezwyciężyć w sobie egoistyczne podejście do miłości. K. Meissner, podejmując temat czystości, zwraca uwagę na fakt, iż ważna jest nie tylko odpowiedź na pytanie, jak młody człowiek ma zmierzać do czystości, przezwyciężając swoją ograniczoność, ale również wypracowanie umiejętności rozpoznania przyczyn owych trudności⁴.

1. ROZUMIENIE CZYSTOŚCI: CZYSTOŚĆ JAKO POSTAWA I JAKO ZACHOWANIE

Wszystkie funkcje płciowości są istotne dla oceny etycznej działania płciowego. Każda z nich, jak uważa K. Meissner, może stać się podstawą spójnego systemu etyki życia seksualnego. W historii teologii moralnej czystość miała swoje właściwe miejsce, a jej różne aspekty ukazywane były w zależności od kierunku, jaki nauka ta obierała. Prześledzenie tego problemu na przestrzeni dziejów pozwala dostrzec kilka ważnych podstaw wstrzemięźliwości seksualnej. Jednocześnie umożliwia ono odnalezienie właściwego fundamentu teorii cnoty czystości, której istotą, jak zauważa K. Meissner, jest „odniesienie do świata wartości”⁵. Można też dostrzec źródła motywacji wspierającej wysiłki zmierzające do zachowania czystości.

Istotnym aspektem rozumienia czystości jest jej aretologiczny charakter. Tomistyczna teologia moralna, w której tradycję wpisuje się K. Meissner, rozróżnia cnoty kardynalne i teologalne. Jedną z czterech cnót kardynalnych jest umiarkowanie. Umiarkowanie, jak każda cnota, jest doskonaleniem siebie⁶. Dzięki cnotie umiarkowania, którą człowiek nabywa, można stwierdzić, jakie są jego mocne i słabe strony. Nie można wzrastać w cnotie, ignorując słabości, a dostrzegając jedynie mocne strony swojej osobowości. Umiarkowanie daje człowiekowi sprawność w panowaniu nad pożądaniami zmysłowymi, przede wszystkim szukającymi zadowolenia w dotyku. Ma ono kierować uczuciami i przyjemnościami zgodnie z ich celem⁷. W podziale cnót czystość jest odmianą umiarkowania.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jednoznacznie stwierdza się, iż „czystość oznacza osiągniętą integrację płciowości w osobie”⁸. Jest więc ona przyjęciem tego wszystkiego, co płciowość w sobie zawiera i odniesieniem tego do świata wartości. Jednocześnie dokonuje się w niej włączenie wartości związanych z płciowością w relacje osobowe, czyli we wzajemny dar mężczyzny i kobiety. Analizując czystość, K. Meissner wskazuje dwojaką możliwość jej pojmowania: 1) jako postawy, 2) jako zdolności dochowania wierności tej postawie w praktyce, czyli zachowanie czystości w życiu⁹.

Czystość jako postawa wynika z przyjęcia określonego pojmowania osoby ludzkiej jako istoty, która z natury swojej obdarzona jest płciowością. Takie pojmowanie zakłada także uznanie jej wszystkich funkcji, jak i związanych z nimi wartości. Natomiast czystość jako zachowanie jest realizacją przyjętej postawy.

Analizę sensu czystości przedmałżeńskiej J. Salij rozpoczyna od rozważań nad pierwotnym znaczeniem słowa czystość. Odnosi je do wartości i rzeczy, które szczegól-

³ Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, dz. cyt., 96.

⁴ Por. K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, Poznań 2005, s. 27.

⁵ Tamże.

⁶ Por. J. F. Keenan, *Cnoty na co dzień*, Kraków 2003, s. 118.

⁷ Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 627.

⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2337.

⁹ Por. K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 27.

nie narażone są na brud i rozkład. Taką dziedziną jest właśnie płciowość ludzka, której nie należy się bać, jako czegoś z natury brudnego, ale należy troszczyć się, by przeżyć ją w sposób jak najpiękniejszy, jako że jest ona istotnym wymiarem naszego życia¹⁰.

Kontynuując te myśli, K. Meissner stwierdza: „Gdy mówimy o kimś, że jest „człowiekiem czystych rąk”, wyrażamy przekonanie, że jest to człowiek prawy moralnie. Ten wyraz odniesiony do rzeczywistości seksualnej wyraża to samo: chodzi o prawość moralną w tej delikatnej dziedzinie ludzkiego życia”¹¹. Negatywnym zjawiskiem zauważanym współcześnie jest traktowanie życia seksualnego inaczej niż wszystkiego, co jest ludzkie i pozbawianie tej sfery wstrzemięźliwości i kultury. Mówi się o kulturze jedzenia, słowa, zachowania i zwykle wszyscy się do nich stosują. Jedynie w sferze seksualności coraz powszechniej postępuje się według stwierdzenia: „masz potrzeby – zaspokajaj je”. Takie postępowanie pozbawione jest zasad, a emocjonalność i jej zaspokajanie staje się wartością nadrzędną¹².

K. Meissner, podejmując analizę czystości jako postawy, zauważa, że postępowanie, które z personalistycznego punktu widzenia należy uznać za niewłaściwe, oparto na niewłaściwych założeniach. Stanowi je przekonanie, że jedyny sens życiu nadaje przyjemność. Działanie seksualne jako źródło szczęścia dostarczające przyjemności jawi się jako cel sam w sobie, którego należy szukać bez względu na inne wartości. Taka postawa charakterystyczna jest dla społeczeństwa konsumpcyjnego, którego znamiona tak powszechnie możemy dostrzec w otaczającym nas świecie¹³. Postawa taka występowała już w przeszłości, wyznawali ją hedoniści i epikurejczycy, lecz trzeba zaznaczyć, co podkreśla K. Meissner, że „w świetle historii filozofii ani hedonizm, ani epikureizm nie był ostatnim słowem wypowiedzianym przez starożytnych myślicieli na temat szczęścia”¹⁴. Etyka stoicka, arystotelesowska czy neoplatońska, jak i chrześcijańskie spojrzenie na życie ludzkie wypracowały inną filozofię szczęścia. Przyjemności nie mogą zaspokoić najgłębszych potrzeb ludzkich, a z uwagi na swą krótkotrwałość nie mogą być traktowane na równi ze szczęściem¹⁵.

W świetle tej wypowiedzi czystość jest „sprawnością moralną i polega na takiej postawie w dziedzinie płciowej, która wyraża szacunek dla wartości moralnych związanych z płciowością, tj. dla rodziny, małżeństwa, miłości i dla ciała ludzkiego, jako obdarzonego zdolnością do przekazywania życia ludzkiego”¹⁶. Zdaniem K. Meissnera, „przez czystość rozumieć należy akceptowanie wartości jaką jest godność osoby ludzkiej”¹⁷.

Fundamentalną zasadą odnoszącą się do cnoty czystości jest wyzbycie się egoistycznego zniewolenia, które prowadzi do używania innego człowieka dla osiągnięcia

¹⁰ Por. J. Salij, *Sens czystości przedmałżeńskiej*, W drodze (1985)5, s. 42; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Citta del Vaticano 1986, s. 200.

¹¹ K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. O życiu, rodzinie, małżeństwie, płciowości, miłości. Rozmowy z chłopakiem*, Poznań 2001, s. 48.

¹² Por. K. Meissner, *Jak pomóc młodym?*, Wychowawca (1995)6, s. 7; W. Póltawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, Kraków 2002, s. 70; P. Góralczyk, *Wychowawcza etyka seksualna*, Ząbki 2000, s. 179-180; K. Wojtyła w *Miłość i odpowiedzialność* to obniżenie postawy moralnej nazywa „resentymentem”, który polega na deprecjonowaniu tego, co obiektywnie zasługuje na uznanie ze względu na niemożność osiągnięcia danej postawy.

¹³ Por. S. Olejnik *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 202-203.

¹⁴ K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 28.

¹⁵ Por. J. Bajda, *Czystość. Aspekt teologiczno-moralny*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 78-79.

¹⁶ K. Meissner, B. Suszka, *Nas dwoje i...*, Poznań 1999, s. 31; por. J. Salij, *Sens czystości przedmałżeńskiej*, art. cyt., s. 43.

¹⁷ K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 29.

własnych celów. Osoba akceptująca postawę czystości nie jest skupiona na samej sobie, lecz jest pełna miłości i szacunku do drugiego człowieka, bo czystość jest nieodzowna od prawdziwej miłości. Jeśli kogoś się kocha, chce się jego dobra, dlatego osobiste korzyści przestają mieć pierwszorzędne znaczenie. Osoba prawdziwie kochająca chce być czysta i stara się o to. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* podkreśla, że czystość „oznacza raczej energię duchową, która potrafi bronić miłości przed niebezpieczeństwem ze strony egoizmu i agresywności oraz potrafi kierować ją ku pełnemu urzeczywistnieniu”¹⁸.

Troska o czystość domaga się osiągnięcia panowania nad sobą, gdyż w przeciwnym wypadku popędy prowadzą do zniewolenia i sprawiają, że człowiek staje się niešťczęśliwy. Takie panowanie nad sobą wiąże się z unikaniem okazji prowokujących i zachęcających do grzechu, jak i z umiejętnością przewycięzania instynktownych impulsów własnej natury. Wtedy człowiek zapewnia panowanie rozumnej woli nad popędem, który nie pozwala na oddanie się ukochanej osobie w pełni¹⁹. W tym kontekście *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza: „Cnota czystości pozostaje w zależności od kardynalnej cnoty umiarkowania, która zmierza do przeniknięcia rozumem uczuć i popędów ludzkiej zmysłowości”²⁰.

K. Meissner zwraca uwagę na fakt, iż działanie płciowe wiąże się z przyjemnością, która nie jest wartością autonomiczną. Przyjemność uzyskuje wartość moralną w zależności od wartości czynu, któremu towarzyszy. Jeśli czyn jest moralnie dobry, to przyjemność jest dobra, i odwrotnie, jeśli czyn jest zły, przyjemność również jest zła. Dlatego osoba, chcąc podejmować moralnie właściwe działanie, powinna postępować zgodnie z prawem miłości, której celem jest dobro drugiej osoby. Czystość, która nie wypływa z miłości, nie jest wartością, a tam, „gdzie jest wielka miłość, tam łatwo o czystość”²¹. Czystość stanowi wyraz miłości zarówno do przyszłej żony, jak i do przyszyłych dzieci²².

Analizując zagadnienie właściwości moralnej czynu, Autor wskazuje również na rozumną postawę w kierowaniu zdolnością przekazywania życia. Stwierdza, że działanie płciowe może być określone jako dobre, jeśli łączy się ono z odpowiedzialnością za sam akt, którego konsekwencją jest powstanie nowego życia. Równocześnie wiąże się ono z odpowiedzialnością za życie już przekazane, za los dziecka, które się pocznie. W. Półtawska zauważa, że wzgląd na kogoś więcej, niż tylko na partnera, jest ważnym argumentem społecznym za wstrzemięźliwością małżeńską. Odpowiedzialni rodzice bowiem nie będą, przez podjęcie współżycia, stwarzać sytuacji która mogłaby zagrażać dziecku. Dziecko zawsze powinno stanowić upragniony owoc miłości rodziców. W *Familiaris consortio* podkreślono, iż „małżonkowie, oddając się sobie, wydają z sie-

¹⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 33, dz. cyt., s. 102-103. Por. A. Olczyk, *Czystość*, w: *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeźyna, Radom 2005, s. 133; J. Salij, *Sens czystości przedmałżeńskiej*, art. cyt., s. 44; K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. O życiu, rodzinie, małżeństwie, płciowości, miłości. Rozmowy z dziewczyną*, Poznań 2002, s. 97-98; K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 29; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 147-149.

¹⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2339.

²⁰ Tamże, 2338.

²¹ P. Góralczyk, *Wychowawcza etyka seksualna*, dz. cyt., s. 184.

²² Por. K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 29.

bie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwałą znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa²³.

„Czystość jako postawa ma zasadnicze znaczenie dla czystości jako zachowania²⁴. Bez wykształconej w sobie postawy czystości człowiek nie posiada motywacji do zachowania czystości. Nie rozumie, dlaczego powinien zachować wstrzemięźliwość płciową i dlatego w sposób nieuchronny popada w rozwiązłość, idąc w stronę przyjemności. Należy jednak zauważyć, że nawet człowiek, który wykształcił w sobie cnotę czystości, może w praktyce okazać niewierność wobec tej postawy i uznanej hierarchii wartości.

Zdaniem K. Meissnera, czystość jako zachowanie, jest zdolnością praktycznego dochowania wierności tej postawie, która została przedstawiona w poprzednim paragrafie. Młody człowiek, który chce dochować wierności, musi stale podejmować walkę o nią, gdyż dochowanie wierności tej postawie nie jest rzeczą łatwą i rodzi problemy. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza: „Panowanie nad sobą jest zadaniem długotrwałym. (...) Zakłada ono wysiłek podejmowany we wszystkich okresach życia. Wymagany wysiłek powinien być bardziej intensywny w pewnych okresach – gdy kształtuje się osobowość, w dzieciństwie i w młodości²⁵. Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II pisze o prawie stopniowości, które charakteryzuje się etapami naznaczonymi niedoskonałością i dość często grzechem. „Człowiek cnotliwy i czysty formuje się dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje; dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne odpowiednio do etapów swojego rozwoju²⁶. Człowiek czysty stara się być czujnym, aby dochować wierności wszystkim wartościom, jakie wiążą się z godnym moralnie życiem²⁷.

Sam akt płciowy nie jest moralnie jednoznaczny. Może on wyrażać różne postawy. W małżeństwie zbliżenie płciowe może być znakiem więzi między kobietą i mężczyzną, wyrazem serdeczności, czułości i przyjemności, natomiast poza małżeństwem, gdzie brak jest całkowitego oddania się osobowego, przyjemność towarzysząca aktowi seksualnemu skupia osobę w nim uczestniczącą tylko na jej własnych przeżyciach. Ma to miejsce w takim stopniu, że osoba pozostaje nieczuła na inne wartości poza doznawaną przyjemnością. Taka przyjemność seksualna może uzależnić, w wyniku czego ograniczona zostaje wola człowieka, przez co staje się on „w pewnym sensie umniejszony w swoim człowieczeństwie, ponieważ nie ludzkie, osobowe wartości, lecz przyjemność staje się dla niego celem samym w sobie: w zbliżeniu płciowym traktuje on drugą osobę jako podporządkowaną swemu własnemu przeżyciu²⁸.

2. ZNACZENIE „MILCZENIA SEKSUALNEGO” I ROLA WSTYDU PŁCIOWEGO

W. Półtawska stwierdza, że „można czystość przyrównać do milczenia, tak jak akt można przyrównać do słów²⁹. Działanie seksualne zawsze jest wyrazem jakiejś określonej postawy wobec drugiej osoby, podobnie jak powstrzymanie się od działania seksualnego. K. Meissner również stosuje to porównanie. „Tak jak w dziedzinie mowy

²³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 14, dz. cyt., s. 81. Por. W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 83.

²⁴ K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 29.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2342.

²⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 34, dz. cyt., s. 104.

²⁷ Por. K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 29-30.

²⁸ Tamże. Por. K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 91-93.

²⁹ W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 73.

milczenie ma wartość i coś znaczy, tak też w życiu seksualnym nie tylko działanie płciowe powinno coś znaczyć, ale i zaniechanie działania seksualnego, jakieś milczenie seksualne, ma wielką wartość i znaczenie³⁰. To milczenie ciała bywa często głębszym porozumieniem niż wypowiedane słowa i czynione gesty. Poprzez milczenie seksualne K. Meissner rozumie wierność, która jest niepodejmowaniem stosunków płciowych z kimś innym niż z osobą, z którą jest się związanym. Jest to także postawa względem współmałżonka, który, ślubując wierność przed Bogiem, zobowiązuje się do służby sobie nawzajem. Dobrem wyrażającym wierność małżonka jest powstrzymanie się od zbliżenia małżeńskiego, gdy żona źle się czuje lub choruje. W takich sytuacjach miłość małżeńska wyraża się właśnie w milczeniu seksualnym, a więc powstrzymaniu się od współżycia, bowiem „Takie dochowanie wierności jest cennym wyrazem pełnej dojrzałości danego człowieka i głębi związków, w których żyje”³¹. Zaniechanie działania seksualnego z miłości, to postawa, do której każde małżeństwo musi być zdolne, bo inaczej we wzajemnych relacjach nie będzie miłości, lecz może pojawić się przemoc i gwałt.

W tym kontekście K. Meissner zwraca uwagę na fakt wstrzemięźliwości jako więzi łączącej małżonków, która jest wyrazem szacunku, miłości i głębokiej jedności wpływającej z zawartego sakramentu. W wierności wyraża się jedność „w prawdzie i miłości”, do której oboje są wezwani³².

W nawiązaniu do tej myśli W. Półtawska zaznacza, że może też być milczenie wrogie, nazywane powszechnie w małżeństwie „cichymi dniami”. Milczenie to nie wyraża porozumienia, lecz jego brak. Małżonkowie pokłócili się, więc nie rozmawiają ze sobą, nie ma między nimi dialogu miłości – ani dialogu słowa, ani dialogu milczenia³³.

K. Meissner, analizując zagadnienie wstydu seksualnego stwierdza, iż „Mówiąc o czystości nie można pominąć zagadnienia wstydu i wstydlivosti, która bardzo pomaga w zachowaniu czystości”³⁴. Omawiany autor łączy wstyd z poczuciem godności posiadanej przez każdego człowieka. Dlatego też człowiek odruchowo broni się przed tym, by nie być potraktowanym jak rzecz, jak przedmiot użycia, szczególnie zaś jak przedmiot pożądania seksualnego. Ludzie chcą być traktowani inaczej niż wszystko, co stoi poniżej człowieka³⁵. Takie zachowanie K. Meissner nazywa wstydem. Wstyd jednak nie dotyczy tylko złych rzeczy. Można odczuwać zażenowanie, gdy jest się chwyalonym lub w przypadku spraw, których nie chcemy ujawniać przed innymi osobami³⁶.

Ciało człowieka, jako stworzone przez Boga, również nie jest niczym złym, choć często bywa traktowane jak rzecz, przedmiot. Człowiek jako jedność psychofizyczna w całej swojej złożoności odczuwa zewnętrzne oddziaływanie. Gdy ktoś uderza drugą osobę, to nie uderza tylko jego ciała, lecz całego człowieka i czyni mu przykrość, czy nawet krzywdę. W tym kontekście K. Meissner przez „bez-wstyd”³⁷ rozumie „wy-

³⁰ K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 79; por. M. Meissner, *Współczesne aspekty wychowania do czystości*, Studia Gdańskie 10(1995), s. 21-23.

³¹ K. Meissner, *Ludzka płciowość i jej znaczenie*, Wychowawca (1997)5, s. 11.

³² Por. Tamże; K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 79-80; K. Meissner, *Płeć a osoba ludzka*, Przewodnik Katolicki, (1970)283, s. 283; W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 73-75; J. Pulikowski, A. Urbaniak, *Chrześcijańskie spojrzenie na płciowość*, Wrocław 1994, s. 41.

³³ Por. W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 74.

³⁴ K. Meissner, B. Suszka, *A tak nie są już dwoje, lecz jedno ciało – rozmowy z narzeczonymi i młodymi małżeństwami*, Wrocław 1991, s. 17.

³⁵ K. Wojtyła w *Miłość i odpowiedzialność* dokonuje analizy słowa „używać” w drugim znaczeniu, które odnosi do posługiwania się drugim człowiekiem jako przedmiotem dostarczającym przyjemności.

³⁶ Por. S. Olejnik *Teologia moralna życia społecznego*, dz. cyt., s. 214-215.

³⁷ Pisownia wyrazu „bezwstyd” pochodzi od K. Meissnera.

stawianie ciała, czyli samego siebie, tak jak rzeczy, demonstrowanie go, czy udostępnianie innym dla osiągnięcia jakiejś korzyści³⁸. Jak zauważa wspomniany autor, mogą być one rozmaite: próżność, chęć wzbudzenia zainteresowania, wywołanie czyjegoś pożądania lub osiągnięcie korzyści materialnych. „Bez-wstyd” i wypływające z niego zachowanie może być źródłem silnych bodźców seksualnych zarówno dla danej osoby, jak i dla innych. Jest ono wtedy zachętą do przedmiotowego traktowania człowieka i widzenia go jedynie jako źródła doznań seksualnych. Istnieje bowiem ścisły związek pomiędzy bezwstydem, a nieczystością. Analizując w tym aspekcie zagadnienie bezwstydu, K. Meissner podaje przykład dziewczyn biorących udział w konkursach piękności. Poddaje on w wątpliwość „czy są one naprawdę przekonane, że mężczyźni, którzy je oglądają i oceniają, zwracają uwagę jedynie na walory estetyczne ludzkiego ciała?”³⁹. Ciało ludzkie jest piękne, lecz podziwiający je człowiek, niestety, nie zawsze potrafi dostrzec w nim piękno i jego Stwórcę⁴⁰.

W Piśmie Świętym możemy znaleźć teksty, które wyrażają zachwyt i podziw dla piękna kobiety, lecz jednocześnie odnajdujemy tam fragmenty, w których autorzy podkreślają, że bez wartości wewnętrznych urok jest pusty i nie prowadzi do dobra. Znajdujemy w nim także opisy sytuacji, gdy przez piękno i bezwstydne zachowanie kobiety mężczyzna schodzi na złą drogę (Syr 9,8; Syr 36,22-23; Syr 26,15-18; Prz 11,22).

Kontynuując tę myśl, K. Meissner wstyd seksualny definiuje jako: „traktowanie ludzkiego ciała w jego płciowości tak, jak na to zasługuje człowiek, którego przez to ciało poznajemy, który się przez to ciało daje poznać i któremu za pośrednictwem jego ciała wyrazić chcemy cześć, szacunek i miłość”⁴¹. Wstyd wiąże się z poczuciem własnej godności, jest wyrazem szacunku dla siebie i dla innych. Pozwala on na unikanie takich reakcji na ciało, które pozostają w sprzeczności z wartością osoby. Właściwie wychowany człowiek odczuwa wstręt, gdy ma być potraktowany jako przedmiot użycia. T. Ślipko tak definiuje wstydlivość: „polega [ona] na rozumnej postawie życiowej, która, nie pomniejszając bynajmniej wewnętrznych wartości seksu i działań seksualnych, chce i umie szanować przysługujące im prawo do intymności w sferze życia zarówno ściśle indywidualnego, jak też heteroseksualnej”⁴². Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego jednoznacznie stwierdza, że wstydlivość jest koniecznym i skutecznym środkiem, służącym do zapanowania nad instynktami, a także umożliwiającym rozwój prawdziwej i autentycznej miłości. Jednocześnie pozwala on na włączenie życia emocjonalno-uczuciowego w harmonię całej osoby⁴³.

Analizując w tym kontekście zagadnienie „bez-wstydu”, K. Meissner stwierdza, że sama nagość nie jest jeszcze bezwstydem. Należy tu przytoczyć sytuacje kąpieli, zabiegów leczniczych, czy obnażania się przed lekarzem, których nie można traktować jako wystawianie swej nagości dla demonstrowania swojej płciowości. Także w małżeństwie kobieta i mężczyzna nie potrzebują się wstydlivo przed sobą, gdyż związani są

³⁸ K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 44. Por. E. Fert, *Wychowanie do czystości w nauczaniu JP II*, Kielce 1998, s. 111.

³⁹ K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁰ Por. K. Meissner, B. Suszka, *Nas dwoje i...*, dz. cyt., s. 33; K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 44; J. Augustyn, *Integracja seksualna. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków 1995, s. 174-177.

⁴¹ K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 98.

⁴² T. Ślipko, *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978, s. 299.

⁴³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 165-172; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 119-120; P. Góralczyk, *Wychowawcza etyka seksualna*, dz. cyt., s. 172; A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998, s. 78-81.

przymierzem, przez które stali się najściślejszą jednością. Według K. Wojtyły „wstyd zostaje niejako wchłonięty przez miłość, roztopiony w niej tak, że kobieta i mężczyzna przestają się wzajemnie wstydzic współprzeżywania wartości seksu”⁴⁴. Prawo to obowiązuje jedynie w małżeństwie, gdzie dokonuje się pełne zjednoczenie kobiety i mężczyzny. Podsumowując, należy stwierdzić, iż: „cel, w jakim się człowiek obnaża, może się łączyć z bez-wstydem i może mieć związek z nieczystością, jeśli stanowi okazję do traktowania siebie samego czy kogoś innego jako pewnego rodzaju rzeczy, czy środka pozwalającego uzyskać zadowolenie seksualne”⁴⁵.

3. SKUTKI DOŚWIADCZANIA PRZYJEMNOŚCI SEKSUALNEJ

Pierwszym skutkiem doświadczenia przyjemności seksualnej „jest rozładowanie pewnego rodzaju napięcia psychicznego, trudnego do zniesienia”⁴⁶. Napięcie to może być wywołane poszukiwaniem podniecenia seksualnego, jednakże nie musi mieć ono charakteru wyłącznie seksualnego. Takie napięcie jest w jakiś sposób zmniejszane poprzez doznanie seksualne. Napięcie to może w konsekwencji oznaczać zaburzenie zdolności koncentracji, przygnębienie i apatię, wzrost agresywności i rozdrażnienia, pobudzenie psychoruchowe, zwiększenie bezładu układu nerwowego⁴⁷.

Napięcie, wraz ze wszystkimi elementami, które mu towarzyszą, utrudnia życie i wiąże się ze złym nastrojem. K. Meissner zwraca uwagę na fakt, iż doznanie płciowe usuwa czy rozładowuje na jakiś czas to napięcie i jest łatwe do uzyskania, dlatego tak często wiąże się ze skłonnością do poszukiwania go dla chwilowej ulgi. Jednocześnie stwierdza, iż „Jest ona [skłonność] tym dokuczliwsza, im napięcie jest większe, im bardziej tryb życia usposabia do występowania tego napięcia, im mniej dana dziewczyna wykazuje odporności psychicznej, tym mniej ma umiejętności i chęci do poszerzenia i pogłębienia swojego życia uczuciowego”⁴⁸. Zadowolenie płciowe redukuje napięcie i powoduje rozluźnienie, „w takiej sytuacji czyn seksualny, czy to samogwałt czy stosunek z kobietą, „odbarcza” to napięcie i powoduje chwilową ulgę”⁴⁹, jednak jego przyczyny nadal pozostają. Wzrasta ono ponownie i skłania daną osobę do ponownego rozładowania, stając się główną płaszczyzną życia seksualnego. W ten sposób powstaje błędne koło: rodzi się uzależnienie seksualne. Jednocześnie, jeśli odbywa się to w małżeństwie to takie postępowanie mężczyzny frustruje kobietę, traci ona zainteresowanie współżyciem i przestaje ono być dla niej nośnikiem uczuć⁵⁰.

Tym groźniejsze staje się to uzależnienie, im bardziej wiąże się nie tylko z rozładowaniem męczącego napięcia, ale również z przyjemnym doznaniem. Z kolei, przyjemność ta, ze względu na dostarczanie miłego odczucia, staje się trudniejszą do odrzucenia. Dlatego tak ważnym zadaniem jest kształtowanie w młodych ludziach postawy

⁴⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 172-178.

⁴⁵ K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 46-47; por. S. Olejnik *Teologia moralna życia społecznego*, dz. cyt., s. 230.

⁴⁶ K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁷ Autor podaje jako charakterystyczny przykład zachowanie, gdy ktoś kładąc się spać nie może zasnąć, a rano trudno jest mu się obudzić i zabrać do jakiegos działania.

⁴⁸ K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁹ W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁰ Por. K. Meissner, *Czy potrafimy kochać?*, Kraków 2005, s. 113-114; Tenże, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 32-34; Tenże, *Frustracje w małżeństwie*, W drodze (1978)4, s. 60-61; K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 94-96; K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przeszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 103-105; W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 37-39; J. Pulikowski, G. i A. Urbaniakowie, *Młodzi i Miłość*, Wrocław 1997, s. 159.

odpowiedzialności, uwarunkowanej właściwą koncepcją własnej osoby. Należy wychowywać do panowania nad sobą i swoimi reakcjami, ponieważ wywoływanie podniecenia ogranicza zdolność panowania nad nim, a to z kolei oznacza rezygnację z własnej wolności⁵¹.

Przyczyną powstawania w człowieku napięć psychoseksualnych może być także działanie bodźców seksualnych, np. oglądanie scen i obrazów podniecających. Mają one swą przyczynę i nasilają się pod wpływem wszystkiego, co ma wpływ i obciąża układ nerwowy lub psychikę. K. Meissner, analizując w tej perspektywie zjawisko napięć, dostrzega jego następujące przyczyny: „pod wpływem zbyt małej ilości snu, zmęczenia pracą, braku należytego wypoczynku, różnych stresów związanych z przeżywaniem trudności i przykrości. Na wzrost tego napięcia także wpływają czynniki klimatyczne. Do jego narastania usposabiają też pewne stany chorobowe zarówno fizyczne, jak i psychiczne, nerwicowe, zwłaszcza o charakterze depresyjnym”⁵². Doznanie płciowe ma więc, zdaniem Meissnera, także oddziaływanie pozaseksualne. Jest ono związane z wszystkimi oddziaływaniami ludzkimi, wpływającymi z faktu płciowości.

Drugim następstwem doznania płciowego jest zawężenie pola świadomości. Każde odczucie, doświadczenie jakichkolwiek doznań zmysłowych koncentruje naszą uwagę na odbieranych bodźcach. Może to być, np. słuchanie muzyki, jedzenie smacznych potraw, ból zęba czy głowy. Przy takiego rodzaju doświadczeniach nasza świadomość jest zawężona do aktualnego odczucia, przez co wyłącza nas do pewnego stopnia z otaczającej rzeczywistości. Jeśli dane odczucie jest przyjemne, może stać się pożądane jako środek ucieczki od rzeczywistości, ucieczki od życia i jego problemów. Takimi drogami ucieczki dla wielu osób jest alkohol i narkotyki, jednakże „doznanie seksualne skupia na sobie naszą uwagę w najwyższym stopniu”⁵³, dlatego staje się ono doświadczeniem, w którym człowiek najintensywniej doświadcza oderwania od rzeczywistości⁵⁴. Do sytuacji takich, zdaniem K. Meissnera, dochodzi przede wszystkim w momentach, gdy życie uczuciowe osoby jest w szczególnie sposób obciążone konfliktami psychicznymi, czyli sytuacjami, z różnych powodów, trudnymi do zniesienia, a osoba ich doświadczająca nie jest dostatecznie silna psychicznie, aby je rozwiązać czy przetrzymać. Autor zauważa, że do takich sytuacji należą najczęściej konflikty rodzinne: nieporozumienia między rodzicami, brak z nimi kontaktu, poczucie niezrozumienia i osamotnienia, przeświadczenie, że jest się niekochanym i nikomu niepotrzebnym⁵⁵.

K. Meissner wskazuje także, iż u dziewcząt próby wyłączenia się z rzeczywistości najczęściej mają źródło w konfliktach rodzinnych. W takiej sytuacji doznanie seksualne stanowi dla nich wypełnienie jakiejś pustki uczuciowej, dostarcza im „ciepła”, którego, jak uważają, nie doświadczają. Dziewczyna przez takie postępowanie sama sobie okazuje zainteresowanie, chce sama siebie kochać, skoro nikt inny tego nie robi. Jednocześnie pojawia się u niej skłonność do uzupełniania w wyobraźni, w marzeniach tego, co przeżywa. Jak zauważa K. Meissner, „Jeśli dziewczyna jest łatwa dla chłopaków, to

⁵¹ Por. W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 40.

⁵² K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 104.

⁵³ K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁴ M. Graczyk, *Masturbacja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 249; por. J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁵ Por. K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 93-94; K. Meissner, *Czy potrafimy kochać?*, dz. cyt., s. 115; Tenże, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 34; K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 105-106; A. Skreczko, *Autoerotyzm*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 26. O potrzebach relacji ojciec-dziecko K. Meissner pisze w: K. Meissner, *Ojciec – potrzeby dziecka a wzorzec męskości*, w: *Oblicza ojcostwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 195.

bardzo często taka właśnie jest przyczyna jej słabości uczuciowej, którą chłopak wyżytkuje”⁵⁶. W tym aspekcie doznanie płciowe jawi się jako zastępczy, przemijający środek, który niczego w sposób trwały nie zmienia. Nie rozwiązuje ono problemu, a jedynie pozwala na chwilę zapomnienia, po której powraca niezadowolenie i frustracja, często jeszcze z jeszcze większą intensywnością⁵⁷.

Kolejnym następstwem doznania płciowego, jest kształtowanie poczucia własnej wartości. Podejmując to zagadnienie, K. Meissner zwraca uwagę na fakt, iż każdy człowiek ma w sobie jakiś obraz samego siebie, jako mężczyzny lub jako kobiety. Autoportret ten ma dla człowieka duże znaczenie. Dziewczeta często przeżywają bardzo głęboko niezadowolenie ze swojego ciała, dostrzegają ułomność cielesną, czasem tylko urojoną i odbierają ją jako życiową tragedię. Czują się niedowartościowane i w tym upatrują przyczyn wszelkich niepowodzeń. U mężczyzn natomiast trudność związana z autoportretem polega na tym, że nie czują się oni dostatecznie mężczyznami. Autor stwierdza, iż „mają oni, rzecz jasna, świadomość własnej płci, ale równocześnie odczuwają niepewność co do tego, czy ich męskość jest pełna, czy jest wystarczająco skuteczna, czy jest „doskonała”. Odczuwają niepokój, co do własnej wartości jako mężczyzn, zwłaszcza w odniesieniu do sprawności i aktywności seksualnej”⁵⁸. Wynikiem takiego obrazu siebie jest szukanie sposobów, aby poprawić swój autoportret i jednocześnie zaprezentować się innym jako „stuprocentowy mężczyzna”. Osiągnięcie orgazmu stanowi dla nich potwierdzenie męskości, dlatego często w sposób obsesyjny dążą oni do jego osiągnięcia, czy to poprzez masturbacje, czy przygodny stosunek seksualny. Tak niedojrzałe psychoseksualne ukształtowanie i zachowanie mężczyzny jako męża rodzi frustracje u żony, jak również utrudnia harmonijne współżycie w małżeństwie, stwarzając wiele konfliktowych sytuacji.

4. UZALEŻNIENIE OD PRZYJEMNOŚCI SEKSUALNEJ

K. Meissner zauważa, że „źródłem zadowolenia seksualnego nie jest doświadczenie przyjemności, ale przede wszystkim skutki, jakie owo przeżycie wywiera na psychikę”⁵⁹. Autor, kontynuując, stwierdza, iż przyjemność sama w sobie nie ogranicza wewnętrznej wolności osoby i jest ona doświadczeniem, które występuje w każdym prawidłowo funkcjonującym organizmie. Człowiek odczuwa przyjemności związane z jedzeniem, słuchaniem muzyki itp., lecz nie odczuwa przy tych czynnościach ograniczenia swojej wolności ani nie zachowuje się tak, jakby nie decydował o sobie. Sytuacja zmienia się jednak w przypadku uzależnienia. K. Meissner przytacza definicję psychologiczną uzależnienia. Jest to: „proces, w wyniku którego człowiek przestaje kierować swoim życiem; kieruje nim uzależnienie”⁶⁰. Człowiek będący pod wpływem nałogu przestaje sam dokonywać wyborów, nie jest wolny. Osoba paląca nałogowo tytoń czuje, że musi zapalić. Jeszcze większemu zniewoleniu ulegają osoby uzależnione od alkoholu, czy narkotyków. Taka sama sytuacja ma miejsce, gdy człowiek uzależnia się od doznań seksualnych. Czuje on wtedy, że jego wolność została ograniczona. Jak zauważa omawiany autor, taka osoba stwierdza często: „to jest silniejsze od mnie” i jest to typowe odczucie w przypadku człowieka, który utracił swoją wolność. „W gruncie rzeczy

⁵⁶ K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁷ Por. K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 106; K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁸ K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁹ Tamże, s. 31.

⁶⁰ Tenże, *Czy potrafimy kochać?*, dz. cyt., s. 99-100.

– jak stwierdza A. Mattheeuws – korzystanie z seksualności zawsze musi pozostawać ludzkie, czyli związane z wolnością człowieka, który daje siebie jako osobę⁶¹. Zadowolenie płciowe jest dobrem, bo umożliwia zachowania płciowe, równocześnie jednak, ze względu na swój specyficzny charakter, może stać się celem samym w sobie⁶².

Pierwszym doznaniem zadowolenia seksualnego, wywołanym np. przez masturbację, towarzyszy niepokój, który wynika z pojawiającego się i coraz bardziej narzucającego się natręctwa poszukiwania tego zadowolenia. Wraz z tym uczuciem coraz większemu ograniczeniu ulega wola człowieka. Jak zauważa K. Meissner, uzależnienie jest też „podstępne”, szuka usprawiedliwień⁶³. Często współzycie seksualne nazywane jest „miłością”, żeby usprawiedliwić własne uzależnienie od seksu, a przecież nie jest to faktyczna miłość. K. Meissner dodaje, że każde uzależnienie, oprócz szukania usprawiedliwienia, także niszczy człowieka. Mając ograniczoną własną wolę, dokonuje on wyborów, które sprzeciwiają się uznawanym przez niego wartościom. Widać to wyraźnie na przykładzie osób uzależnionych od alkoholu, czy narkotyków, ale podobnie jest z osobami uzależnionymi od seksu. „Uzależnienie niszczy funkcje płci. Niszczy funkcję przekazywania życia, niszczy funkcję tworzenia więzi, niszczy też sens współzycia płciowego”⁶⁴. Człowiek uzależniony sięga po antykoncepcję, żeby móc doświadczyć doznań seksualnych bez ponoszenia odpowiedzialności za skutki swojego działania. Niszczy swoją zdolność do przekazywania życia, a w wypadku „niepowodzenia” często podejmuje decyzję o zabiciu poczętego dziecka⁶⁵.

Najbardziej negatywną konsekwencją uzależnienia od przyjemności seksualnych jest obniżenie poziomu samooceny. Praktykowanie wszelakich form autoerotyzmu tylko częściowo zaspokaja potrzeby człowieka, gdyż, dając satysfakcję seksualną, utrudnia kontakty z innymi ludźmi. Rodzi to w człowieku negatywne uczucia do samego siebie, które wzmacnia dodatkowo potępienie takich praktyk przez otoczenie i zasady życia religijnego. Osoba taka, rozwijając marzycielską wyobraźnię, zaniedbuje psychiczną zdolność do działań społecznych⁶⁶.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż doznanie seksualne, które staje się celem samo w sobie, niszczy normalne życie, wyniszcza strukturę człowieka, niszczy jego spojrzenie na płciowość. K. Meissner mówi, iż „paradoksem antykoncepcji jest to, że płciowość człowieka, czyli jego zdolność przekazywania życia, przeszkadza mu w życiu płciowym”⁶⁷. Takie zafałszowanie funkcji płciowych ma miejsce w wypadku uzależnienia.

Analizując przyczyny popadania w uzależnienie seksualne, K. Meissner wskazuje u kobiet na uzależnienie od marzeń o treści erotycznej. W życiu kobiet większą rolę odgrywają uczucia, pragnienia, tęsknoty i marzenia o tym, że coś się wydarzy. Autor stwierdza, iż to jest przyczyną ich frustracji. Myślenie takie uzależnia, od marzeń. Męż-

⁶¹ A. Mattheeuws, *Znaczenia ciała i wstrzemięźliwości*, Pastores (2003)4, s. 43.

⁶² Por. K. Meissner, *Płciowość człowieka w kontekście wychowania osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 28-29; Tenże, *Wiara i płeć*, Poznań 2003, s. 41; Tenże, *Czy potrafimy kochać?*, dz. cyt., s. 99-101; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Eros zablakany*, Warszawa 1986, s. 56-58; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Seks i moralność*, Kraków 1988, s. 123-124; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 189-190; Jan Paweł II, *Audiencja Generalna 23 lipca 1980*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie), (1980)7, s. 6.

⁶³ Por. K. Meissner, *Czy potrafimy kochać?*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁴ Tamże, s. 104.

⁶⁵ Por. Tamże; K. Meissner, *Płciowość człowieka w kontekście wychowania osoby ludzkiej*, Folia Pomerania (1997)2, s. 41-42.

⁶⁶ Por. K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 101.

⁶⁷ K. Meissner, *Czy potrafimy kochać?*, dz. cyt., s. 108.

czyżni natomiast częściej uciekają w doznania seksualne, które nie tylko wpływają na ustrój psychiczny, ale także na fizjologię. Zmniejszają one napięcie psychofizyczne i dostarczają poczucia ulgi. K. Meissner określa to mianem „pozaseksualnej funkcji doznania seksualnego”⁶⁸.

5. OSIĄGANIE ŁADU W ŻYCIU SEKSUALNYM

K. Meissner uważa, iż analiza skutków, jakie wywołuje zadowolenie seksualne w życiu psychicznym, pozwala na częściowe zrozumienie procesu rozwoju uzależnienia seksualnego i umożliwia dostrzeżenie w nim źródła licznych zaburzeń seksualnych. Zrozumienie tych procesów pozwala na wskazanie sposobów działania, jakie należy podjąć w dążeniu do osiągnięcia cnoty czystości. Podejmując wysiłek osiągnięcia uporządkowania w sferze życia seksualnego, należy założyć, że „znamy miejsce płciowości w życiu każdego człowieka i akceptujemy tę rzeczywistość, wyraźnie dostrzegamy i rozumiemy ludzkie i Boże wartości płci, pragniemy zostać wierni takiemu spojrzeniu na rzeczywistość płci”⁶⁹.

J. Augustyn zauważa, iż dążenie do prawdziwej miłości „domaga się troski o uleczenie własnego reagowania seksualnego i pokonania w sobie kierowania się najpierw zasadą przyjemności”⁷⁰. Jest to przekraczanie siebie, które wymaga cnoty ofiarności, ciężki „krzyż dnia codziennego” dla osoby o niewłaściwie ukształtowanej seksualności.

K. Meissner, podejmując myśl o osiągnięciu ładu w życiu seksualnym, rozważa zagadnienie wolności od potrzeby seksualnej. Dokonuje on najpierw analizy przyjemności. Stwierdza, że przyjemności mogą być różnorodne i dotyczyć mogą najrozmaitszych dziedzin. Mogą dotyczyć potrzeb ciała (np. jedzenia, snu, ruchu), mogą dotyczyć życia psychicznego i uczuciowego, jak również obszaru duchowego, wyrażającego się w potrzebie poczucia sensu życia. Człowiek albo bezrefleksyjnie ulega potrzebom, albo jest zdolny nimi kierować, albo podporządkowuje je wyższemu celom. Nawet w podstawowe fizjologiczne potrzeby człowiek wprowadza jakiś ład, np. potrzeba jedzenia jest podporządkowana nie tylko zasadom przyrządzania i spożywania posiłków, ale możliwe jest ich ilościowe ograniczenie zwane postem.

Człowiek posiada zdolność reagowania na bodźce seksualne, umożliwiającą współżycie płciowe, jednak powinna ona być przeżywana w sposób ludzki. Należy podporządkować ją łaadowi społecznemu i moralnemu jako wyznacznikom kultury. Nie może ona rządzić człowiekiem, ponieważ posiada on swoją godność.

Poznanie możliwych przyczyn powstawania napięć psychoruchowych pozwala na zastosowanie środków, które umożliwiają zmniejszenie tego napięcia. Jednocześnie, po zastosowaniu takich działań, zmniejszają się trudności seksualne i możliwa jest praca nad sobą, podejmowana przez młodą osobę w dążeniu do czystości.

Wydaje się, że napięcie psychoruchowe jest większym problemem dla mężczyzn niż dla kobiet. Częściej sięgają oni po bodźce natury czysto seksualnej, szczególnie wzrokowe, takie jak zdjęcia, filmy. Wpływają one na kształtowanie się wyobrażeń, które stają się później autonomicznymi bodźcami seksualnymi. Czystość domaga się więc panowania nad wyobraźnią erotyczną. J. Augustyn stwierdza, że: „Ludzie pragnący

⁶⁸ Por. tamże, s. 111-112.

⁶⁹ Tenże, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 36. Por. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, dz. cyt., s. 152.

⁷⁰ Tamże, s. 151.

zachować czystość w swoim stanie, winni sobie uświadomić ogromną szkodliwość karmienia własnej wyobraźni wszelkiego typu obrazami pornograficznymi”⁷¹.

Dużą pomocą w kontroli nad własnymi wyobrażeniami jest znajomość podstawowych praw, które nimi kierują. „Działanie wyobraźni człowieka możemy porównać do ekranu telewizyjnego, który nie posiada żadnego wyłącznika. Ekran naszej wyobraźni nieustannie nadaje jakiś "program", do tego stopnia, iż nie zostaje wyłączony nawet w czasie snu. (...) Główny problem wyobraźni człowieka polega na tym, iż nie możemy na nią oddziaływać wprost: nie mamy bezpośredniego wpływu na nadawany przez nią "program", nie tylko w czasie snu, ale także na jawie. Kiedy chcemy "na siłę" zgasić jakiś obraz, oddalić go, to wówczas powraca on jeszcze częściej i z większą siłą”⁷². Jeśli młody człowiek oddziaływał w lękowy sposób na swoją wyobraźnię przez dłuższy okres, to obrazy, od których uciekał, w sposób obsesyjny powracają. W takiej sytuacji należy nie zajmować się nimi i nie myśleć o nich. Wyjściem z takiej sytuacji jest pośrednie oddziaływanie na własną wyobraźnię, polegające na zastępowaniu obrazu emocjonalnie słabszego, silniejszym. Kiedy w wyobraźni powstaje obraz erotyczny, trzeba wówczas próbować zastąpić go innym, silniejszym emocjonalnie⁷³.

Jednak, jak zauważa K. Meissner, napięcia psychoseksualne mają również przyczyny pozaseksualne, np. zmęczenie, niepokój, przeżywane stresy. K. Meissner stwierdza: „Napięcie psychiczne może zostać złagodzone, albo nawet usunięte, przez zastosowanie się do wskazań higieny psychicznej. Podstawowe znaczenie ma tu sen”⁷⁴. Jak ukazuje Autor, sen jest konieczny dla zachowania sprawności układu nerwowego, a więc sprawności całego naszego działania. Jest on niezbędny, a jego brak szczególnie dotkliwie odczuwa młodzież, która dla swego rozwoju potrzebuje dużej ilości snu. Życie człowieka przebiega w rytmie dobowym, lecz dzięki sztuczному światłu może on dowolnie wydłużać dzień. Działanie takie niszczy pewien rytm i wpływa na psychikę człowieka, przez co jest on stale znużony, brak w nim radości i energii. Zbyt mała ilość snu powoduje zmęczenie, bowiem sen jest podstawą regeneracji układu nerwowego (odnawia się w pewnym stopniu struktura i działanie układu nerwowego). Zdaniem K. Meissnera, „Praca nad sobą wymaga zatem konsekwentnego wygospodarowania czasu na dostateczną ilość snu. Duże znaczenie mają przede wszystkim wcześniejsze godziny nocy”⁷⁵. Dlatego w wypadku problemów z napięciami psychoruchowymi, ważne jest, aby wcześniej udawać się spać. Jest to niełatwa sprawa dla dorastającej młodzieży, która chętnie spędza długie wieczory przed telewizorem lub przed ekranem komputera. Jednakże przez prowadzenie takiego trybu życia nie jest możliwy należyty wypoczynek i w efekcie zwiększa się napięcie psychiczne.

Kolejnym działaniem, które ułatwia zachowanie ideału samoopanowania seksualnego, a więc wolności wewnętrznej, i zmniejsza napięcie, jest ruch fizyczny. K. Meissner zaleca tutaj systematyczne uprawianie sportu, spaceru, itp. Pozwalają one na „opaniekowanie żywiołu i zaprzyjaźnienie się z nim, wpływa [to] na wzmoczenie odporności i osiągnięcie równowagi psychicznej”⁷⁶.

Należy stwierdzić, iż przyjazne kontakty z innymi ludźmi, życie towarzyskie wśród przyjaciół, przynosząca radość zabawa, poczucie humoru, rozwijanie osobistych

⁷¹ Tamże, s. 183. Por. K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 36-37; T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka*, dz. cyt., s. 246.

⁷² J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 47; por. Tenże, *Integracja seksualna*, dz. cyt., s. 180-181.

⁷³ Por. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, dz. cyt., s. 180-181.

⁷⁴ K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 109.

⁷⁵ K. Meissner, B. Suszka *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 102.

⁷⁶ Tamże.

zainteresowań stwarzają atmosferę odprężenia psychicznego, a więc sprzyjającą czystości. Wielkie znaczenie dla procesu zmagania się z napięciami ma także praca fizyczna, która wzbogaca człowieka, i poprzez którą właściwie spożytkowana jest energia, tkwiąca w człowieku.

Przeżywanie konfliktów powoduje, szczególnie u młodych ludzi, ucieczkę od życia, czyli ograniczenia pola ich świadomości. Jest to również sytuacja, kiedy przeżywają oni szereg napięć, związanych głównie z trudnymi sytuacjami rodzinnymi. Brak miłości ze strony rodziców staje się coraz częstszy w dzisiejszych czasach. Wiele osób doświadcza sytuacji, którą K. Meissner opisuje w następujący sposób: „W czasach współczesnych głębia zranień emocjonalnych w relacjach z rodzicami staje się czymś niemal powszechnym. Wystarczy wspomnieć o rozbiciu współczesnej rodziny (...). Zranienia i trudności w relacjach z ojcem i matką wynikają głównie z braku lub osłabienia wzajemnej więzi emocjonalnej rodziców”⁷⁷. Zranienia lub konflikty z rodzicami są głęboko przeżywane przez dzieci, jak i przez rodziców. Sposobem ich rozwiązania może być próba podjęcia dialogu poza domem, na spacerze, czy w kawiarni. „Takie pozadomowe spotkanie i dialog mogą wykazać, że mimo wszystko wzajemne zrozumienie jest możliwe, że w gruncie rzeczy jesteście sobie bliscy i że więcej Was łączy niż dzieli”⁷⁸.

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego zwraca uwagę na fakt, iż wychowawca, aby pomóc młodemu człowiekowi w wyzwoleniu się z wszelkiego rodzaju autoerotyzmu, powinien „dopomóc mu we włączeniu się w społeczność, w otwarciu na innych, zainteresowaniu nimi, by mógł uwolnić się od tej formy autoerotyzmu, dążąc do miłości ofiarnej, właściwej dojrzałości emocjonalnej”⁷⁹.

K. Meissner jednoznacznie stwierdza, iż pełną odpowiedź na pytanie o sens ludzkiego życia można znaleźć tylko na płaszczyźnie religijnej. „Toteż tylko prawdziwe życie wewnętrzne, jednoczące człowieka z Bogiem, wprowadza nas na drogę, na której można znaleźć odpowiedź na to pytanie mające znaczenie dla każdego z nas”⁸⁰. Przyjaźń z Jezusem oparta na prostej modlitwie serca i przyjmowaniu Jego Słowa, stanowią fundament życia wewnętrznego. Należy dołączyć do nich jeszcze sakramenty i dobre czyny jako trzeci i czwarty filar życia wewnętrznego, a tak przeżywane życie duchowe należycie będzie kształtować wolność osoby. W ten sposób realizowana droga do wolności nadaje sens codziennemu zmaganiu o czystość. W tym kontekście należy zaznaczyć, jak ważne jest właściwe przeżywanie sakramentu pokuty i pojednania jako drogi do wolności i zwycięstwa dobra nad złem. W tym sakramencie w szczególny sposób realizuje się droga do czystości, chęć porzucenia grzesznego postępowania i oddania swego życia Bogu⁸¹.

„Poczucia kobiecości i męskości nie da się osiągnąć przez natrętne szukanie doznań seksualnych”⁸². W świetle tej wypowiedzi K. Meissnera wszystkie przedstawione powyżej problemy jawią się w kontekście poszukiwania ucieczki od właściwego obrazu, kobiety – jako człowieka, który ma zostać matką i mężczyzny – jako człowieka,

⁷⁷ J. Augustyn, *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole. Cel, zasady, metody*, Kraków 1999, s. 21. Por. K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 38-40.

⁷⁸ K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 110.

⁷⁹ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, Rzym 1983, 100.

⁸⁰ K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość. Rozmowy z chłopakiem*, dz. cyt., s. 101.

⁸¹ Por. K. Meissner, *Wiara i płęć*, dz. cyt., s. 189-191; Tenże, *Czy potrafimy kochać?*, dz. cyt., s. 127-136.

⁸² Tenże, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 41.

który ma zostać ojcem. Dojrzałość kobiety mierzy się oceniając, czy mogłaby być dobrą matką dla własnych dzieci, a mężczyzny, czy mógłby się stać dobrym ojcem⁸³.

Analizując w tej perspektywie zagadnienie dojrzałości, K. Meissner przedstawia jeszcze jeden aspekt, w którym wyraża się dojrzałość kobiety i mężczyzny, a mianowicie zdolność do wchodzenia w głębokie i trwałe związki emocjonalne. K. Meissner twierdzi, iż do takiej dorosłości nie dochodzą osoby w jakikolwiek sposób uzależnione. Dlatego możliwe jest, że „natręctwa seksualne, które prowadzą do pogoni za orgazmem, mogą zaniknąć, gdy mężczyzna lub kobieta wykształci w sobie uczucia rodzicielskie, a równocześnie rozwijać będą pragnienie obejmujące dobro drugiej osoby, zachowanie chroniące ją oraz postępowanie nacechowane delikatnością i bezinteresownością”⁸⁴. Autor zwraca uwagę na fakt częstego, infantylnego przekonania, iż o dorosłości świadczy fakt podejmowania działań seksualnych, które w młodym wieku często są wyrazem tylko zniewolenia i nie odnoszenia ich do prawdziwych ludzkich wartości⁸⁵.

Właściwą postawą rodziców jest zachęcanie młodych ludzi do rozwijania w sobie w młodym wieku tych cech, które będą im przydatne w przyszłości jako ojcu i matce. Rozwijanie u chłopców prawdziwej męskości wyraża się w twórczym nastawieniu do życia, w poczuciu odpowiedzialności za innych i w rozumnym przewidywaniu skutków działania. Rozwijanie tych wartości pomoże chłopcu nie tylko w przyszłości być dobrym ojcem, ale również przyniesie mu wiele radości i satysfakcji. Dziewczęta powinny wykształcić w sobie wszystkie te cechy, które pozwolą im być dobrymi i kochającymi matkami, potrafiącymi otoczyć ciepłym uczuciem swoje dzieci i męża oraz z miłością ofiarowywać się im w codziennym życiu⁸⁶.

Należy podkreślić, że w sytuacji występowania problemów i stresów związanych z życiem seksualnym pomocna może okazać się rozmowa i porada odpowiedzialnej i znającej się na danej problematyce osoby, takiej jak lekarz, psycholog, czy duszpasterz. Najważniejsze jest jednak uświadomienie młodzieży, iż każdy powinien poznać samego siebie w taki sposób, żeby wiedział, co w dziedzinie seksualności przynosi mu szkodę i utrudnia zachowanie czystości, a jakie środki pozwolą mu na dochowanie wierności dobru⁸⁷.

Można spotkać się często z opiniami, że z trudnościami seksualnymi należy walczyć. Jednak K. Meissner wskazuje, iż należy do problemu podejść głębiej. Jego zdaniem „należy się rozwijać, z tych trudności trzeba wyrastać. Są one bowiem wyrazem swego rodzaju niedojrzałości. Jeśli zatem ma być mowa o walce, to trzeba by przez nią rozumieć wysiłek wkładany w wyrastanie do pełni człowieczeństwa, a więc w rozwój przyjaźni z Najwyższym i ludźmi, w rozwijanie uzdolnień, doskonalenie umiejętności. Ten wysiłek przynosi wiele radości, która zawsze towarzyszy czystości”⁸⁸.

ZAKOŃCZENIE

K. Meissner prezentuje w licznych publikacjach dotyczących płciowości człowieka bogate doświadczenie lekarza i teologa, ubogacone nauką Kościoła. Ilość jego

⁸³ Por. tamże, s. 42; Tenże, *Ojciec – potrzeby dziecka a wzorzec męskości*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 195; Tenże, *Frustracje w małżeństwie*, art. cyt., s. 62.

⁸⁴ Tenże, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 42. Por. K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 102-103.

⁸⁵ Por. K. Meissner, *Płciowość i czystość. Z problematyki życia seksualnego*, dz. cyt., s. 42.

⁸⁶ Por. K. Meissner, B. Suszka, *Twoje życie. Rozmowy z dziewczyną*, dz. cyt., s. 102-103.

⁸⁷ Tamże, s. 112.

⁸⁸ Tamże.

publikacji i wzrastające zapotrzebowanie na nie stanowi potwierdzenie faktu aktualności problemu, jakim jest czystość. Potwierdza to również fakt kryzysu, jaki przeżywa współczesny człowiek w dziedzinie osobistych odniesień do sfery seksualności. Kryzys ten, dostrzegalny w społeczeństwie, wynika z lansowania przez media laickiej wizji płciowości człowieka, w której brakuje odniesienia do wartości związanych z tą dziedziną.

Sfera seksualności człowieka wymaga jego odpowiedniego ukształtowania w procesie wychowania. K. Meissner podkreśla, iż musi się to dokonywać w oparciu o zasady moralne i właściwe ukształtowanie rozumienia własnej płciowości. Tylko tak uformowany człowiek może właściwie przeżywać własną seksualność i unikać uzależnienia od doznań seksualnych, do których prowadzi propagowany współcześnie przez społeczności laickie program wychowania seksualnego.

Wychowanie młodego człowieka winno więc być naznaczone szczególną troską o wykształcenie postawy daru z siebie, dopiero ona bowiem wyklucza używanie drugiej osoby do celów egoistycznej przyjemności. Jeśli w młodości wykształci się postawa egoistyczna, będzie to negatywnie wpływać na całe dorosłe życie. Dlatego młody człowiek musi wiedzieć, jakie działania powinien podjąć, gdy wskutek słabości popadnie w uzależnienie od doznań seksualnych, oraz wiedzieć, jak ma kształtować własny autoportret jako mężczyzny czy kobiety.

SUMMARY

EDUCATION FOR CHASTITY ACCORDING TO KAROL MEISSNER

In his numerous publications on human sexuality, K. Meissner presents his wide experience of a physician and a theologian, enriched by the teachings of the Church. The quantity of his works and the growing demand for them proves the relevance of the question of chastity. It also proves the crisis of the modern man in his personal reference to sexuality. This crisis, discernible in society, results from a secular vision of human sexuality, which is promoted by the media and which does not refer to the values involving this field.

The sphere of human sexuality must be properly shaped in the process of education. According to K. Meissner, it is important to base it on moral principles and the proper formation of understanding of one's own sexuality. Only so formed can the man experience his sexuality in the right way and avoid getting addicted to sex, which may result from the sexual education promoted by the modern secular society.

Thus the education of young people must be marked by a special concern about developing in them the attitude of a giver, since only this attitude excludes abusing another person for one's own egotistic pleasure. If the egotistic attitude is developed already at young age, it has a negative effect on the whole adult life. And that is why young people must know how to react, if overwhelmed by weakness they get addicted to sexual experiences, and how to define their self-portrait of a man or a woman.

PIOTR LEMPART
GDAŃSK

OJCOWSKI WYMIAR POSŁUGI KAPŁANA-SPOWIEDNIKA WE WSPÓŁCZESNYM KONTEKŚCIE SPOŁECZNO-KULTUROWYM

WSTĘP. 1. POJĘCIE OJCOSTWA W PERSPEKTYWIE PERSONALISTYCZNEJ.
1.1. WYMIAR FIZYCZNY OJCOSTWA. 1.2. WYMIAR DUCHOWY OJCOSTWA.
2. KRYZYS OJCOSTWA. 2.1. SPOŁECZNE ASPEKTY KRYZYSU OJCOSTWA.
2.2. ZAGUBIENIE MĘSKIEJ TOŻSAMOŚCI. 2.3. ZAKWESTIONOWANANIE RELIGIJ-
NEGO WYMIARU OJCOSTWA. 3. MISJA KAPŁANA W ODNALEZIENIU SENSU OJ-
COSTWA. 3.1. DUSZPASTERSKA TROSKA O RODZINĘ. 3.2. FORMACJA DO BYCIA
OJCEM. 3.3. ŚWIADECTWO BOŻEGO OJCOSTWA. 4. OJCOWSKI WYMIAR FUNKCJI
SPOWIEDNIKA. 4.1. OJCIEC. 4.2. BRAT. 4.3. PASTERZ. 4.4. LEKARZ.
4.5. NAUCZYCIEL. 4.6. SĘDZIA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Z uwagi na to, że „każdy arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga” (por. Hbr 5,1), istotną rolę w rozumieniu życia i posługi kapłańskiej pełni określony kontekst społeczno-kulturowy. Chociaż kapłaństwo nie pochodzi z woli ludzkiej społeczności, ale z ustanowienia Chrystusa, to jednak styka się ono z uwarunkowaniami historycznymi, które wywierają wpływ na sposób jego realizowania w świecie. Dlatego Jan Paweł II podkreślał: „(...) życie i posługa kapłana musi się dostosować do każdej epoki i każdego środowiska. Dlatego musimy jak najbardziej otwierać się na światło Ducha Świętego, by rozpoznawać, dokąd zmierzają dzisiejsze społeczeństwa, odkrywać jego głębokie potrzeby duchowe, określać konkretne i główne zadania oraz odpowiadające im metody duszpasterskie, by stosownie odpowiedzieć ludzkim oczekiwaniom”¹.

Z tego powodu Kościół podejmuje zadanie odczytywania w świetle wiary „znaków czasu”, aby poddając je roztropnemu rozeznaniu, owocnie kontynuować w świecie dzieło budowania Królestwa Bożego. Potwierdza to Sobór Watykański II stwierdzeniem: „Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii tak, aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację. Trzeba więc, aby świat, w którym żyjemy, a także jego często drama-

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 5, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 415.

tyczne oczekiwania, pragnienia i założenia były poznawane i rozumiane². Myśl soborową podjęto w wielu dokumentach Magisterium Kościoła, które dla trafnego odczytania aktualnych zadań duszpasterskich, wychodzą najpierw od rozeznawania „znaków czasu”³.

Na to ewangeliczne rozeznanie składa się nie tylko poznanie sytuacji społeczno-kulturowej, ale także jej właściwe zinterpretowanie. Dzięki temu Kościół nie tylko wydobywa ze współczesnej sytuacji określone „dane”, ale przede wszystkim odczytuje zawarte w niej „zadanie”. Jak podkreślił to Jan Paweł II, „jest to „wyzwanie”, które łączy się z Bożym „wezwaniami”, rozbrzmiewającym w tej samej sytuacji historycznej”⁴.

Analiza obecnego kontekstu społeczno-kulturowego pozwala odkryć, że jednym z palących „wyzwań” stojących dzisiaj przed Kościołem jest problematyka związana z kryzysem ojcostwa. Swoisty fenomen „zagubionego ojcostwa” stanowi jednocześnie „wezwanie”, aby Kościół poprzez posługę kapłańską, jeszcze bardziej wyraziście ukazywał moc Bożego ojcostwa, jako źródła nadziei dla współczesnego świata. Poznanie i właściwe zinterpretowanie obecnej sytuacji pozwala dostrzec zadania, które stają dzisiaj przed kapłanem jako szafarzem sakramentu pokuty i pojednania. W sakramencie tym szczególnie uwidatnia się ojcowski wymiar misji Kościoła.

Aby dokonać w tym zakresie ewangelicznego rozeznania, najpierw zarysowane zostanie w perspektywie personalistycznej samo pojęcie ojcostwa. Następnie poddane będzie analizie zjawisko kryzysu ojcostwa, jego podstawowych przyczyn i skutków. Ta sytuacja kryzysu stanowi wyzwanie duszpasterskie, na które Kościół odpowiada w dużej mierze poprzez ojcowski charakter misji kapłana, zwłaszcza w aspekcie jego posługi jako spowiednika.

1. POJĘCIE OJCOSTWA W PERSPEKTYWIE PERSONALISTYCZNEJ

Podanie adekwatnej definicji ojcostwa nastęrcza wiele trudności. Należy ono bowiem do tak zwanych pojęć podstawowych, które niełatwo jest sprecyzować, a ponadto zawiera w sobie wiele aspektów (m.in. biologiczny, psychologiczny, etnologiczny, antropologiczny, socjologiczny, demograficzny, prawny). Uchwycenie istoty ojcostwa wymaga zatem analizy poszczególnych elementów składających się na to pojęcie. Jak zauważa B. Mierzwiński, podstawowym, chociaż uproszczonym, rozróżnieniem jest podział na ojcostwo fizyczne i ojcostwo duchowe⁵. Podmiotem jednoczącym wielowymiarowość ojcostwa jest osoba ludzka. Zgodnie z antropologiczną zasadą *corpore et anima unus* (jeden ciałem i duszą), za czynnik zespalaający różne aspekty ojcostwa należy przyjąć perspektywę personalistyczną. Wizja personalistyczna, podkreślająca w ojcostwie relację międzyosobową, wyznacza horyzont dla pojmowania ojcostwa zarówno w wymiarze fizycznym, jak i duchowym.

² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002², s. 528.

³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 2-3, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 193-196; Tenże, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 5-10, dz. cyt., s. 414-423; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 34-37, Rzym 1994, s. 34-37; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, 7-17, Rzym 2003.

⁴ Tenże, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 10, dz. cyt., s. 421-423.

⁵ Por. B. Mierzwiński, *Męczyzna istota nieznaną*, Warszawa 1999, s. 66-72.

1.1. WYMIAR FIZYCZNY OJCOSTWA

Ojcostwo w swoim wymiarze fizycznym wynika z faktu zrodzenia życia poprzez akt płciowy mężczyzny i kobiety. Dokonuje się to przez złączenie cielesne mężczyzny z kobietą, będące wyrazem ich wzajemnego oddania i miłości. W wyniku tego zblżenia mężczyzna, przekazując życie, „rodzi” nową istotę ludzką, przez co staje się ojcem. Taki akt tworzy nową relację między tym, który przekazuje życie, czyli ojcem, a tym, który życie otrzymuje, czyli dzieckiem. Jest to relacja ojcowsko-synowska⁶.

Istnieje obecnie bardzo silna tendencja, aby analizować ojcostwo tylko w aspekcie biologicznym, socjologicznym czy prawnym. Jednak żaden z tych aspektów nie ujmuje w pełni istoty powołania mężczyzny. Ojcem określa się raczej męża matki dziecka, a więc mężczyznę związanego prawami i obowiązkami z matką. W tym kontekście pojawia się rozróżnienie pomiędzy ojcem a rodzicielem, co uwydatnia biologiczny i prawny aspekt ojcostwa. Podstawą aspektu biologicznego są „więzy krwi”, czyli pokrewieństwo. Mężczyzna jawi się w tym ujęciu jako rodziciel, który razem z kobietą daje początek nowemu życiu. Ojcostwo biologiczne realizuje się w akcie płciowym mężczyzny i kobiety, w wyniku którego dochodzi do połączenia komórki męskiej i żeńskiej, czyli zapłodnienia. Zblżeniu kobiety i mężczyzny powinna zatem towarzyszyć świadomość „tworzenia” nowego człowieka, udział w *creatio continua* i *procreatio* jako dzieło „współstwarzania” z Bogiem⁷.

Obok aspektu biologicznego wyróżnia się również aspekt prawny ojcostwa. Prawne ojcostwo wydaje się być ważniejsze w świecie współczesnym niż ojcostwo biologiczne, gdyż ono gwarantuje dziecku umiejscowienie w strukturach społecznych poprzez określone pochodzenie, pozycję i status materialny. Przejawia się w tym troska i odpowiedzialność ojca za przyszłe życie syna lub córki. Są kraje, w których prawny ojciec ma pełnię władzy i obowiązków w stosunku do dziecka, ojciec biologiczny nie posiada natomiast żadnych uprawnień. Takie sytuacje powinny jednak należeć do wyjątków i należy robić wszystko, aby ten sam mężczyzna był ojcem biologicznym i prawnym jednocześnie⁸.

Obok aspektu biologicznego i prawnego, ważny jest również psychologiczny aspekt ojcostwa. Bycie ojcem jest wielkim wyzwaniem dla mężczyzny. Pojawienie się dziecka zasadniczo zmienia jego dotychczasową sytuację, ponieważ przestaje on być już tylko mężem. Ojcostwo wywiera znaczący wpływ na psychikę mężczyzny. Budzi ono w nim takie cechy jak: opiekuńczość, czułość, serdeczność, troskliwość. Postawa ojca ma duże znaczenie dla właściwego kształtowania się psychiki dziecka. Liczne badania psychologiczne dowiodły, iż brak ojca lub niedojrzałość mężczyzny do bycia ojcem ma destrukcyjny wpływ na jego dziecko. Wiąże się to bardzo często z licznymi zaburzeniami w psycho-społecznym zachowaniu dziecka, w identyfikacji z własną płcią oraz w sferze emocjonalnej⁹.

⁶ Por. K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Poznań 1979, s. 53-54; W. Słomka, *Zagubiona tożsamość kobiety i mężczyzny*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 47-48.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 43, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 897-899; B. Mierzwiński, *Ojciec*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 314-320; Tenże, *Mężczyzna istota nieznaną*, dz. cyt., s. 66-70; J. Pulikowski, *Warto być ojcem*, Poznań 1999, s. 59; Tenże, *Czy w dzisiejszych czasach warto być ojcem?*, w: *Oblicza ojcostwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 97-98.

⁸ Por. B. Mierzwiński, *Ojciec*, art. cyt., s. 320; Tenże, *Mężczyzna istota nieznaną*, dz. cyt., s. 70; J. Pulikowski, *Warto być ojcem*, dz. cyt., s. 59-61; W. Stojanowska, *Ojcostwo w aspekcie prawnym*, *Studia nad Rodziną* 3(1999)2, s. 41-52.

⁹ Por. K. Ostrowska, *Psychologiczne aspekty ojcostwa*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 170-175.

Obowiązkiem rodziców, a więc także i ojca, jest szczególna troska o to, aby stworzyć odpowiednią atmosferę rodzinnego domu, gdzie dzieci będą mogły uczyć się szacunku do Boga i do innych ludzi¹⁰. W tym świetle fakt zrodzenia nowego życia pociąga za sobą obowiązek odpowiedzialności ojca za potomstwo. Zobowiązuje to mężczyznę do opieki nad dzieckiem, aby mogło się ono właściwie rozwijać. Z przekazywaniem życia wiąże się również potrzeba nierozłącznego zjednoczenia ojca i dziecka, które będzie można rozumieć jako pewnego rodzaju życie jednego w drugim.

W tym kontekście B. Mierzwiński podaje trzy podstawowe funkcje ojca, do których zalicza: funkcję prokreacyjną, wychowawczą oraz utrzymanie i ochronę rodziny. Z funkcją prokreacyjną wiąże się świadomość odpowiedzialności za poczęcie dziecka. Nakłada to obowiązek troski i opieki nie tylko nad dzieckiem, ale również nad żoną w okresie ciąży i porodu, a także i po nim. W ostatnim okresie zmieniło się znacznie rozumienie funkcji wychowawczej. Ojciec nie jest już jedynym wychowawcą, ale musi dzielić to zadanie z żoną i innymi instytucjami. W tym kontekście pojawia się niebezpieczeństwo ucieczki mężczyzny od odpowiedzialności za wychowanie. Jest to o tyle niebezpieczne, że w funkcji wychowawczej ojciec jest osobą niezastąpioną. Mężczyzna powinien kochać swoje dziecko, dawać mu przykład własną postawą, zwłaszcza w dziedzinie religijności, i zawsze znajdować dla niego czas. W ostatnim okresie utrzymanie i ochrona rodziny uległy zmianie, gdyż ojciec bardzo często nie jest już jedynym żywicielem w domu. Najczęściej dzieli to zadanie razem z żoną. Pojawia się tu zagrożenie ukształtowania poczucia niższej wartości u mężczyzny, zwłaszcza w sytuacji, gdy żona zarabia więcej od męża. Praca ma zasadniczy wpływ na psychikę mężczyzny oraz na jego rolę w rodzinie. To dzięki ojcu dziecko uczy się szacunku dla pracy. Obrona przed zagrożeniami współczesnego świata, zwłaszcza w dziedzinie moralnej, wiąże się z funkcją ochronną¹¹.

R. Fernandez twierdzi, że ojciec jest dla dziecka osobą gwarantującą poczucie zaufania i bezpieczeństwa w świecie współczesnym, w którym człowiekowi coraz bardziej brakuje pewności siebie. Rodzicielstwo to stała obecność przy dzieciach. Wyraża się to także w fizycznej obecności ojca przy dziecku. Dzięki temu rozwija się w nim świadomość, że ojciec jest zawsze obecny, gotowy mu pomagać i go chronić. Miłość mężczyzny do dziecka objawia się w gotowości dawania dziecku wsparcia i poczucia bezpieczeństwa, głównie poprzez zapewnienie rodzinie odpowiednich warunków materialnych. Charakteryzuje się ona również decyzją o stawianiu ściśle określonych wymagań. Dokonuje się to przez nieustanną gotowość do służby rodzica względem dziecka, trosce o klimat rodzinny, ale przede wszystkim w codziennym zajmowaniu się dziećmi. Taka postawa mężczyzny buduje w oczach dziecka jego autorytet, a dziecko widząc pomoc niesioną mu przez ojca-wychowawcę, staje się gotowe do przyjęcia rodzicielskiej władzy względem siebie samego¹².

W tym kontekście A. Lepa wymienia trzy zasadnicze role ojca: rolę opiekuna, żywiciela i wychowawcy. W ich obrębie mieszczą się wszystkie zadania i powinności ojca wobec rodziny. Rolę opiekuna ojciec prezentuje już wtedy, gdy reaguje na wiadomość o tym, że jego żona spodziewa się dziecka. Prawidłową reakcją powinna tu być akceptacja tego stanu, poprzez którą ojciec wyraża prawo dziecka do życia i opieki nad nim poprzez zaspokajanie potrzeb biologicznych, ochronę przed niebezpieczeństwami oraz troskę o rozwój życia moralnego. Z rolą żywiciela wiąże się wspomniana wyżej

¹⁰ Por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, 3, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 317-318.

¹¹ Por. B. Mierzwiński, *Ojciec*, dz. cyt., s. 316-318; K. Majdański, *Ojcostwo jako podstawowe poslanictwo mężczyzny*, *Studia nad Rodziną* 3(1999)2, s. 5-10.

¹² Zob. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 2003, s. 297.

dbałość o zasoby materialne rodziny oraz troska o umiar w zdobywaniu środków do życia. Ale funkcja wychowawcza ojca przejawia się przede wszystkim jego czynną obecnością w życiu dziecka. Dokonuje się to przez współdziałanie z matką potomka w zakresie podejmowanych zadań wychowawczych. Ojcostwo ściśle przenika się z macierzyństwem, dzięki czemu wprowadza równowagę w procesie wychowania dziecka, zwłaszcza gdy chodzi o emocjonalne podejście matki do dziecka. Dzięki współpracy ojca z matką w wychowaniu potomstwa właściwie ukształtuje się osobowość dziecka. W rozwiązywaniu problemów dotyczących wychowania dziecka istotna jest inicjatywa ojca. W tym zakresie ojciec wie dzie swego rodzaju prymat, wprowadzając dziecko w świat pracy i zawodu¹³.

1.2. WYMIAR DUCHOWY OJCOSTWA

Ojcostwo nie ogranicza się wyłącznie do biologicznego aspektu życia dziecka. Odpowiedzialność oraz opieka ojca nad swoim potomstwem wynika z pragnienia służby nowemu życiu. Służba ta zawsze wiąże się z ofiarą, wyrzeczeniem i poświęceniem. Jest ona najczytelniejszym przejawem i dowodem miłości. Ta miłość sprawia, że człowiek staje się darem dla innych. W tym aspekcie ojcostwo otrzymuje wymiar dojrzenia do postawy dawania siebie w służbie dziecku. Na tym etapie duchowy wymiar ojcostwa staje się szczególnym wyzwaniem dla tych, którzy pozostając w stanie bezżennym, dobrowolnie rezygnują z podjęcia roli ojca biologicznego. W tej sytuacji fundamentalne powołanie każdego mężczyzny mogą zrealizować także kapłani, podejmując duchowe ojcostwo. Stają się oni darem dla tych, do których są posyłani. Oni w szczególny sposób są wezwani do tego, aby służyć nowemu życiu przez objawianie miłości Boga w sakramencie pokuty¹⁴.

Dla zrozumienia w tym zakresie pomocne staje się nauczanie Jana Pawła II, w którym zawarta jest jego refleksja etyczna i antropologiczna z okresu poprzedzającego jego apostołską posługę jako Następcy św. Piotra. Analizując zagadnienie duchowego wymiaru ojcostwa, K. Wojtyła podkreślał, że ojcostwo nie ogranicza się tylko do funkcji biologicznej, czyli do samego przekazania życia. Według niego, ojcostwo kryje w sobie swoisty wewnętrzny dynamizm, zakotwiczony w duchowym wymiarze ludzkiej egzystencji. Ojcostwo, jako najwyższy przymiot Boga, zostało najczytelniej ukazane w osobie Jezusa. Chrystus odsłonił sobą najczytelniej obraz Ojca wiernego swojemu ojcostwu do końca. Najdoskonalszy wzór duchowego wymiaru ojcostwa znajdujemy w wizerunku Boga-Ojca¹⁵. Myśl tę wyraził Papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, stwierdzając, iż „od Boga, który jest Miłością i Ojcem, bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”¹⁶.

K. Wojtyła podkreśla, że fizyczne ojcostwo mężczyzny nie zajmuje tyle miejsca w jego organizmie, co fizyczne macierzyństwo kobiety i zauważa, że ojcostwo w życiu mężczyzny powinno być szczególnie urabiane i kształtowane tak, by mogło w swym wewnętrznym wymiarze osiągnąć pozycję równie ważną jak macierzyństwo w życiu kobiety, której jest ono jakby narzucane przez same fakty biologiczne¹⁷.

¹³ Por. A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, Ateneum Kapłańskie 74(1982)2, s. 252-259.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et poenitentia”*, 29, dz. cyt., s. 248-251.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 232-233; A. Nowak, *Ojcostwo duchowe w aspekcie psychologicznym*, w: *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 27.

¹⁶ Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, 7, Rzym 1968.

¹⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 231.

Wobec powyższego, można uznać, że nie da się zrozumieć sensu ludzkiego ojcostwa i tajemnicy, jaka jest w nim zawarta, bez odniesienia się do ojcostwa Bożego. W tym kontekście A. J. Nowak zwraca uwagę na fakt, iż „rodzina sakramentalna wie, że Bóg jest Ojcem, dlatego też ojciec rodziny jest powołany do bycia odbłaskiem Boga-Ojca. Ojciec jako nowy człowiek łaski wiary, jest powołany, by jego ojcostwo było penetrowane Ojcostwem Boga”¹⁸. W nawiązaniu do tego, J. Augustyn, analizując aktualną kondycję ojcostwa, stwierdza, iż mężczyźni współcześni, bardzo często zabiegani i zajęci swoją karierą, wstydzą się swojej duszy. Pominięcie duchowego wymiaru egzystencji ludzkiej rodzi szereg bolesnych problemów, gdyż, jak twierdzi autor, „odkrywanie ojcowskiego obrazu Boga staje się dla mężczyzny najgłębszym fundamentem, na którym może on zbudować świadome, odpowiedzialne i dojrzałe powołanie do miłości: miłości małżeńskiej i rodzicielskiej”¹⁹. W dalszym toku swych analiz J. Augustyn stwierdza, że ojcostwo Boga jest odbite w każdym ludzkim sercu i, aby być dobrym ojcem, trzeba nawiązać szczególny dialog ze Stwórcą, i odkryć w sobie pierwiastek Bożego ojcostwa. Następnie należy otworzyć się na nie i nieustannie się go uczyć²⁰. W tym kontekście Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Redemptoris custos* stwierdza, iż „wszystkie rodziny chrześcijańskie winny upodabniać się do świętej Rodziny, tego pierwotnego "Kościoła domowego". W niej bowiem cudownym zamysłem Bożym żył ukryty przez długie lata Syn Boży: jest ona więc pierwowzorem i przykładem wszystkich rodzin chrześcijańskich”²¹.

Zdaniem A. Lepy, opieka ojca nad dzieckiem nie może się ograniczać tylko do sfery biologicznej, gdyż poczęte dziecko jest dzieckiem Bożym. To z kolei pociąga za sobą inny wymiar służby ojca względem dziecka – wychowanie religijne potomstwa, które należy do podstawowych jego zadań. Wiąże się z tym ściśle troska rodziców, a szczególnie ojca jako głowy rodziny, o życie religijne całego domu. Ojciec nigdy nie będzie w stanie dbać o wychowanie religijne rodziny bez osobistej formacji duchowej. Dlatego właśnie ojcostwo wymaga szczególnej troski o własny rozwój duchowy, który winien poprzedzać moment rozpoczęcia opieki nad życiem religijnym dziecka. Rozwój wiary ojca, a więc zaangażowanie w przeżywanie osobistej więzi z Bogiem poprzez modlitwę oraz życie sakramentalne, decydująco wpływa na życie religijne całej rodziny. Z licznie przeprowadzonych badań wynika, że obraz ojca odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu się pojęcia Boga u dzieci i młodzieży²².

Analizując zagadnienie duchowego wymiaru ojcostwa, A. J. Nowak podkreśla, że „zasadniczy odbłask Bożego ojcostwa u ojca rodziny wyraża się w pełnym zaufaniu do niego, w relacji osobowej równości. Ojciec rodziny stoi na straży absolutnej godności osoby ludzkiej od momentu poczęcia, darzy szacunkiem, zaufaniem, opieką matkę oraz dziecko w jej łonie”²³. W nawiązaniu do tej myśli autor stwierdza, iż ojciec, czerpiąc wzór z Bożego ojcostwa, musi zdobyć się na miłość, która wyraża się w radości i gotowości do niesienia bezinteresownej pomocy. Ojca rodziny winna cechować ponadto ofiarność czasu, która przejawia się w gotowości słuchania o radościach oraz cierpieniach duchowych dziecka. Na taką ofiarę może jednak zdobyć się tylko mężczy-

¹⁸ A. Nowak, *Teologia ojcostwa*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 33.

¹⁹ J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 171-172.

²⁰ Por. tamże, s. 172; M. Ozorowski, *Bóg Ojcem każdego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, *Studia nad Rodziną* 3(1999)2, s. 53-57.

²¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Redemptoris custos”*, 7, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, dz. cyt., s. 388-398.

²² Por. Tenże, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 92, dz. cyt., s. 966-968; A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 253-254.

²³ A. Nowak, *Teologia ojcostwa*, art. cyt., s. 35.

zna, który obok fizycznego wymiaru ojcostwa potrafi dostrzec jego wymiar duchowy i stara się go rozwijać. Dojrzała kondycja duchowa mężczyzny przejawia się w tym, że jego ojcostwo jest zdolne do ducha ofiary²⁴.

Kolejną ważną cechą ojca jest zdolność przebaczenia na wzór obrazu Boga – miłosiernego Ojca. Przebaczenie związane jest z akceptacją i musi być silniejsze od jakichkolwiek urazów. Ojcostwo samego Boga najpełniej objawia się w permanentnej gotowości przebaczenia wszystkich grzechów popełnionych przez człowieka²⁵. Ojciec rodziny winien być zatem tym, który rozumie drugiego człowieka i gotów jest zawsze ogarnąć go życzliwością i dobrocią. Zakłada to postawę cierpliwości, która powinna być adekwatna do każdego etapu rozwoju dziecka. W realizowaniu duchowego ojcostwa przebaczenie jest również szczególnym wyzwaniem dla kapłana-spowiednika. W sakramencie pokuty, przez ojcowskie podejście do penitenta, własną postawą wskazuje on na miłosiernego Ojca, który pierwszy „wyciąga pomocną dłoń” do człowieka²⁶.

Ojcostwo duchowe wiąże się bezpośrednio ze złożonym procesem wychowania. Wychowanie natomiast wyraża się poprzez zespół oddziaływań osoby na osobę. Ojciec-osoba wpływa na dziecko-osobę. Źródła takiego ujęcia wychowania odnaleźć można w refleksji etycznej podejmowanej przez K. Wojtyłę. Zwrócił on uwagę, iż ojcostwo duchowe polega na nieustannym „rodzeniu”, jakim jest wychowywanie, a więc kształtowanie osobowości dziecka. Autor podkreśla, że przez duchowe ojcostwo człowiek upodabnia się w szczególny sposób do swojego Stwórcy, który jest wzorem ojcostwa i macierzyństwa²⁷. Kontynuacją tych analiz są wypowiedzi papieskie. Już jako papież, Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* wskazał, iż wychowanie jest szczególnym przejawem komunii osób – *communio personarum*²⁸. Proces wychowania, jak podkreślił papież, jest rzeczywistością międzyludzką, a przez to międzyosobową²⁹.

Jan Paweł II wskazuje na organiczne powiązanie wychowania z rodzicielstwem, z którego wynika pierwszeństwo prawa i obowiązku rodziców do wychowania dzieci. Zdaniem papieża, o ile rodzicielstwo jest przekazywaniem życia fizycznego, to wychowanie jest obdarzaniem człowieczeństwem. Wychowanie młodego człowieka prowadzi do odkrycia bogactwa osoby ludzkiej w wychowanku, a sam proces wychowania opiera się na poszanowaniu godności osoby ludzkiej. Dlatego personalizm chrześcijański stanowi klucz do zrozumienia chrześcijańskiej wizji wychowania, a przez to roli ojca w życiu każdego dziecka. Z wychowaniem ściśle związana jest posługa kapłana-spowiednika, który w sakramencie pojednania pomaga ludziom odkrywać drogę prawdy, a przez to, jako duchowy ojciec, pełni rolę wychowawcy, pomagając penitentom zrozumieć godność osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże³⁰.

Realizacja powołania do ojcostwa jest zatem zbliżaniem się do doskonałości, czyli jest zadaniem, jakie każdy ojciec powinien podjąć. „Ojciec i matka w świecie osób to poniekąd zrealizowane ideały, wzory dla innych osób, tych mianowicie, które mają się osobowo kształtować i rozwijać w sferze ich wpływu. W ten sposób porządek natury zatrzymuje się przy faktach, które w jego obrębie są skończone i ostateczne, ale w świecie osób otwierają się na nowo sięgając po nową treść – taką, której w samym

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 362-363.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 29-30, dz. cyt., s. 248-252; A. Nowak, *Teologia ojcostwa*, dz. cyt., s. 37-38.

²⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 233.

²⁸ Zob. Jan Paweł II, *„Gratissimam sane”*. *List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, 16, Rzym 1994.

²⁹ Por. P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 30.

³⁰ Por. tamże, s. 65-66.

porządku natury nie znajdują. Ewangelia uczy, że mają tę treść zaczerpnąć z samego Boga”³¹.

Znamienne w tym kontekście jest świadectwo Jana Pawła II, który, wspominając duchową postawę swojego ojca, dostrzega jego wpływ na dojrzewanie w nim powołania kapłańskiego: „Moje przygotowanie seminaryjne do kapłaństwa zostało poniekąd zaantycypowane, uprzedzone. W jakimś sensie przyczynili się do tego moi Rodzice w domu rodzinnym, a zwłaszcza Ojciec, który wcześniej owdowiał (...) Mogłem na co dzień obserwować jego życie, które było życiem surowym. Z zawodu był wojskowym, a kiedy owdowiał, stało się ono jeszcze bardziej życiem ciągłej modlitwy. Nieraz zdarzało mi się budzić w nocy i wtedy zastawałem mojego Ojca na kolanach, tak jak na kolanach widywałem go zawsze w kościele parafialnym. Nigdy nie mówiliśmy z sobą o powołaniu kapłańskim, ale ten przykład mojego Ojca był jakimś pierwszym domowym seminarium”³².

Jak zauważa M. Braun-Gałkowska, ojcostwo przejawia się również w stawianiu wymagań dziecku oraz pomocy w ich realizacji przez stałą i życzliwą obecność ojca przy dziecku. Stała bliskość między rodzicem a dzieckiem prowadzi do właściwego rozwoju dziecka, które staje się gotowe do podejmowania nowych i coraz trudniejszych wyzwań. Dostępność, którą ojciec ofiaruje dziecku, musi cechować się umiejętnością rozmowy i słuchania. Postawa mężczyzny zasłuchanego w swoje dziecko i będącego dobrym obserwatorem jego zachowań umożliwia rozwój relacji zaufania między rodzicem a wychowankiem³³.

Zdaniem J. Augustyna, postawa zaufania dziecka względem ojca rodzi się wówczas, gdy dziecko czuje, że jest przez ojca kochane. Miłość staje się elementem konstytutywnym więzi zaufania. Wszelkiego rodzaju patologie relacji istniejących w rodzinie zawsze są konsekwencją braku miłości. Wspólne przebywanie ojca z dzieckiem w klimacie miłości i służby prowadzi do powstania zaufania ojca względem dziecka i odwrotnie. Jest ono obustronne i zbudowane na wzajemnej miłości i trosce o siebie. Oddziaływanie ojca i dziecka na siebie oparte na zaufaniu i trosce staje się szkołą bezinteresowności³⁴. Ojciec uczy się, jak stawać się bezinteresownym darem dla dziecka. Ono natomiast, patrząc na postawę ojca, zdobywa zdolność otwarcia się na innych, wychodząc poza determinanty egoizmu, charakterystyczne w początkowej fazie rozwoju dziecka³⁵.

Kontynuując tę myśl, J. Augustyn wskazuje na fakt, iż bycie ojcem przejawia się przede wszystkim w oddaniu siebie do dyspozycji swoich dzieci, przez co mężczyzna buduje swój autorytet. Autor stwierdza, że „autorytet ten zależy dziś nie tyle od pozycji społecznej czy też stanu posiadania, ale przede wszystkim od osobistych starań ojca oraz relacji pomiędzy mężem i żoną. Mężczyzna zakładający rodzinę winien być świadomy potrzeby zbudowania swojego autorytetu, gdyż bez uznania w rodzinie nie może on mieć realnego wpływu na dzieci. Ojciec może jednak budować autorytet w ścisłej współpracy z żoną, matką dzieci”³⁶. J. Augustyn twierdzi także, że dojrzałe ojcostwo polega przede wszystkim na obecności ojca przy dziecku. Dzięki takiemu uczestnictwu w rozwoju dziecka mężczyzna może stawać się bardziej odpowiedzialnym człowie-

³¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 233.

³² Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 22.

³³ Zob. M. Braun-Gałkowska, *Być ojcem*, dz. cyt., s. 207-210.

³⁴ Zob. tamże, s. 209-210. Por. J. Augustyn, *Wychowanie do ojcostwa*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 247-249.

³⁵ Por. G. Malcher, *Znaczenie rodziny w rozwoju uczuć dzieci i młodzieży*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 82; J. Pulikowski, *Warto być ojcem*, dz. cyt., s. 66-67.

³⁶ J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 295.

kiem. Przez wychowywanie dzieci sam wychowawca jest również w jakiejś mierze przez nie wychowywany. W tym aspekcie ojcostwo jawi się jako szczególna relacja, która jest wzajemnym oddziaływaniem ojca i dziecka na siebie. Spojrzenie na ojcostwo w takiej perspektywie pozwala w nim dostrzec fundamentalne doświadczenie mężczyzny, które prowadzi do osiągnięcia dojrzałości uczuciowej i duchowej zarówno ojca, jak i jego dzieci³⁷.

Również W. Półtawska zaznacza, iż „rola ojca w rodzinie polega przede wszystkim na utrzymaniu autorytetu rodzicielskiego”³⁸. Ponadto wskazuje ona na zależność między autorytetem ojca a jego postawą i zaangażowaniem w rolę wychowawczą. Ojcowski autorytet przejawia się w tym, że ojciec staje się życiowym wzorem dla dziecka. W. Półtawska zobowiązuje zatem ojców do tego, by stawali się wzorami dla swoich dzieci, przez co będą oni na nie skutecznie wpływać pod względem wychowawczym, prowadząc je do dojrzałości³⁹. Kontynuując tę myśl, autorka stwierdza, iż „ojciec musi „pracować” w dwu kierunkach – do wewnątrz (nad sobą) i na zewnątrz (ku dziecku)”⁴⁰. Obecność ojca w rodzinie ma wpływ na szereg innych spraw związanych z prawidłowym wychowaniem dziecka, gdyż postawa ojca decydująco oddziałuje na postawę dzieci. Od rodziców bowiem zależy przyszła hierarchia wartości ich dzieci, ponieważ ściśle wiąże się ona z tym, co reprezentują rodzice, a zwłaszcza ojciec, który jest naturalnym autorytetem w życiu dziecka⁴¹.

Ujęcie duchowego wymiaru ojcostwa przez cytowanych autorów znajduje swą podstawę w nauczaniu Jana Pawła II. Papież, analizując pojęcie rodzicielstwa (w tym również ojcostwa) w ujęciu personalistycznym, uznaje, że „rodzina jest powołana do głoszenia, wysławiania i służenia „Ewangelii życia”. Jest to zadanie przede wszystkim małżonków, którzy są wezwani do bycia przekazicielami życia na podstawie nieustannie odnawianej świadomości sensu rodzicielstwa, pojmowanego jako doniosłe wydarzenie, ukazujące, że życie ludzkie jest darem, który przyjmujemy po to, aby go ponownie ofiarować”⁴². Każde dziecko to Boży dar i choć niekiedy bywa darem trudnym dla rodziców, to jednak zawsze pozostaje darem bezcennym. W takim duchu musi być ono przyjmowane przez rodziców. W sytuacjach, gdy dziecko pojawia się nieoczekiwanie, nigdy nie jest ono intruzem lub agresorem. Dlatego Jan Paweł II stanowczo podkreślał: „Dziecko jest ludzką osobą, zatem ma prawo do tego, aby rodzice nie skąpili mu daru z samych siebie. Choćby wymagało to od nich szczególnego poświęcenia. Świat zmieniłby się w koszmar, gdyby małżonkowie widzieli w dziecku niepotrzebny, a kosztowny dodatek życiowy”⁴³.

W tym świetle ojcostwo powinno charakteryzować się dyspozycyjnością mężczyzny i szczególnym zainteresowaniem osobą dziecka. Dzięki temu zdobywa ono pewność, że w sytuacjach trudnych może liczyć na pomoc swojego ojca. To wszystko wchodzi w skład procesu, który określa się mianem wychowania. Takie rozumienie tego procesu stanowi nie tyle rodzaj kształtowania osoby ludzkiej, ile raczej korzystne warunki, umożliwiające właściwy i wszechstronny rozwój osoby ludzkiej. Dlatego po-

³⁷ Por. tamże, s. 72-73.

³⁸ W. Półtawska, *Wychowanie mężczyzn do ojcostwa w rodzinie*, w: *Oblicza ojcostwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 235.

³⁹ Por. tamże, s. 235-236.

⁴⁰ Tamże, s. 235.

⁴¹ Por. tamże, s. 235-236.

⁴² Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 92, dz. cyt., s. 967. Por. M. Ozorowski, *Bóg Ojcem każdego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 54-57.

⁴³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Św. na lotnisku w Masłowie (3 czerwca 1991)*, w: *Bogu dziękujecie, ducha nie gaście. Czwarta pielgrzymka do Ojczyzny 1-9 czerwca 1991*, Kraków 1991, s. 221-222.

winien dotyczyć on okazywania dziecku zainteresowania, wspólnego dzielenia się radościami i smutkami, pomocy w rozwiązywaniu problemów oraz przekazywania określonych wartości w taki sposób, aby wychowanek uznał je za swoje. Takie założenia wychowawcze wynikają z autonomicznego charakteru każdej osoby, która ubogaca się nie tylko przez branie, ale także, a może zwłaszcza, przez dawanie. W tym wypadku wychowanie realizuje się przez wysiłek rodzica, prowadzący do osobowego rozwoju dzieci poprzez otwarcie się na świat wartości. Osoba ludzka doskonali się wówczas przez zdobywanie zdolności do wyboru dobra. W tym świetle wychowanie jest twórczym procesem kształtowania osoby wychowywanej w kierunku nieustannego wybierania przez nią dobra⁴⁴.

Proces wychowania nie jest jednowymiarowy, gdyż dotyczy zarówno rozwoju dziecka, jak i ojca. Personalistyczny charakter ojcostwa wyraża się poprzez postawę miłości jako daru z siebie, która stoi u podstaw relacji międzypersonalnej realizowanej jako *communio personarum*. Dlatego wyświadcza człowiekowi przysługę ten, kto potrafi go oderwać od samego siebie, kto go dotyka z zewnątrz i w ten sposób przełamuje jego zainteresowanie sobą. Dla ojca taką osobą jest dziecko, które pobudza go do miłości i troski o jego dobro. Dzięki dziecku ojciec może jakby na nowo siebie odnaleźć. Ono sprawia, że ojciec rozwija się w zupełnie nowy sposób. Ponieważ życie dziecka staje się jego życiem, szczęście ojca zależy od tego, czy dziecko jest szczęśliwe⁴⁵.

2. KRYZYS OJCOSTWA

Dzisiaj coraz częściej mówi się, że ojcostwo przeżywa kryzys. O cywilizacji współczesnej mówi się nawet, iż jest ona „cywilizacją bez ojca”. Przyczynami takiego stanu rzeczy są przede wszystkim przemiany społeczno-cywilizacyjne, dokonujące się w ostatnim stuleciu, które zmusiły ojców do opuszczenia swoich domów w celu podjęcia pracy. Taka sytuacja przyczyniła się do tego, iż ojcowie bardzo często nie potrafią pogodzić pracy poza domem z wychowywaniem dzieci i przestają się nimi zajmować. Znaczny wpływ na kryzys ojcostwa ma również niewłaściwe wychowanie seksualne młodzieży, które naznaczone jest hedonistycznym podejściem do ludzkiej płciowości. Z hedonizmem wiąże się ściśle zakwestionowanie wymiaru duchowego ludzkiego życia, a nastawienie tylko na to, co materialne. Prowadzi to do kształtowania wypaczonego obrazu męskości, który kojarzy się dzisiaj z kultem siły, surowością, brakiem emocji, sukcesem osiąganym za wszelką cenę. W życiu wielu mężczyzn brakuje natomiast miejsca na prawdziwą miłość, która przejawia się w bezinteresownym dawaniu siebie. Ojcowie bardzo często nie są zdolni do tego, aby swoją żonę i dziecko traktować jako osoby-dar, lecz jako przedmioty, których się używa dla własnych celów. Istotny wpływ na współczesny kryzys ojcostwa ma odrzucenie wymiaru duchowego ludzkiego życia i skupienie się tylko na tym, co materialne. Efektem tego jest odseparowanie ziemskiego ojcostwa od jego jedyne go źródła, jakim jest ojcostwo Boga.

2.1. SPOŁECZNE ASPEKTY KRYZYSU OJCOSTWA

Wiek XXI cechuje się bardzo widocznym kryzysem ojcostwa. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele. Jedną z nich ma swoje źródło w historycznym procesie przemian cywilizacyjnych i kulturowych, których konsekwencją stało się rozbitcie życia

⁴⁴ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie*, dz. cyt., s. 33-36.

⁴⁵ Por. tamże, s. 79-85.

małżeńskiego i rodzinnego. Wielu współczesnych mężczyzn nie potrafi odnaleźć się w tej nowej sytuacji. Dawniej ojciec, pracując w pobliżu domu, miał stały kontakt z dziećmi. Dzisiaj natomiast mężczyzna, podejmując pracę poza domem, zostaje przeniesiony ze środowiska rodzinnego, w którym dominował jako głowa rodziny, w miejsce pracy zawodowej, gdzie staje się podwładnym. Taki stan rzeczy w znaczący sposób zmienia charakter ojcowskiej opieki nad dziećmi, a stosunki ojca z rodziną ulegają rozluźnieniu i niejednokrotnie ograniczają się do minimum. Ojciec zostaje niejako zmuszony do tego, aby w pełni zaangażować się w życie zawodowe, celem zdobycia zaplecza materialnego dla rodziny, nie mając czasu na życie rodzinne. To z kolei prowadzi do osłabienia relacji między nim a rodziną, zwłaszcza w odniesieniu do dzieci. Współczesne zjawisko „ucieczki od ojcostwa” i wycofania się z realizowania podstawowego powołania mężczyzny wynika bezpośrednio z przemian społeczno-cywilizacyjnych. W ten obraz wpisuje się problem zagubienia tożsamości ojcowskiej, czego konsekwencją jest zupełny brak odpowiedzialności za dom rodzinny⁴⁶.

W obliczu współczesnych zagrożeń, Jan Paweł II w *Familiaris consortio* podkreśla, iż „konieczne jest odzyskanie społecznego przekonania, że miejsce i zadania ojca w rodzinie i dla rodziny mają wagę jedyną i niezastąpioną”⁴⁷. W nawiązaniu do tego A. Urbaniak stwierdza, że nieobecność ojca w domu ma bardzo zły wpływ na życie całej rodziny. Do takiej sytuacji dochodzi wówczas, gdy troska o byt materialny rodziny wymaga od ojca pracy ponad miarę, wykonywanej kosztem czasu przeznaczanego dla żony i dzieci. Wtedy cały proces wychowania zostaje przerzucony na barki matki, która nie jest jednak w stanie zastąpić dzieciom ojca. Sposób wychowywania przez ojca i przez matkę przebiegają bowiem na zupełnie innych płaszczyznach. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z jakąś milczącą obecnością ojca. W drugim natomiast dochodzi całe bogactwo słów, gestów i emocji rodzicielki. Te dwa sposoby wychowywania uzupełniają się i dlatego tak bardzo ważną rzeczą jest obecność w domu zarówno ojca jak i matki⁴⁸.

Istotnym problemem, pojawiającym się we współczesnym modelu wychowania, jest osłabienie relacji między kobietą a mężczyzną, co przekłada się na relacje między ojcem a dzieckiem. W wyniku tego powstał nowy typ osobowości kobiety, zacierający granicę ról wyznaczoną pomiędzy płciami. Kobiety domagają się tych samych możliwości, co mężczyźni, bo zaczęły same zarabiać na utrzymanie rodziny poza domem. To z kolei doprowadziło do tego, że wielu mężczyzn poczuło się zagrożonych w swojej tożsamości. Kobiety zaczęły dzielić z mężczyznami obowiązek utrzymywania rodziny. W rezultacie wielkość zarobków żony bardzo często jest zbliżona do zarobków męża, który utracił swoją wyjątkową pozycję głowy rodziny. W ten sposób zatracono, sformułowane przez stulecia, wzorce postaw i zachowań⁴⁹.

Ojciec w dzisiejszym świecie przestał być postrzegany jako niezastąpiony w sprawowaniu roli głowy rodziny. Widoczne są również próby, mające na celu wyeliminowanie władzy ojca i uwolnienie się od jego autorytetu. Coraz częściej mężczyzna staje się postrzegany jako ten, który hamuje rozwój osobowościowy i prowadzi do urazów psychicznych członków rodziny. W różnych środowiskach, zwłaszcza femini-

⁴⁶ Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 40-41; J. Bramorski, *Formacja kapłańska jako wejście w „promieniowanie ojcostwa” w świetle myśli Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” 12(1999), s. 197; J. Nagórny, *Posłannictwo ojca w kontekście współczesności*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 25, *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, dz. cyt., s. 93.

⁴⁸ Por. A. Urbaniak, *Obraz ojca w wyborze powołania do ojcostwa*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁹ Por. J. Augustyn, *Dojrzewanie do ojcostwa*, w: *Ojcostwo*, red. J. Augustyn, Kraków 1998, s. 8-9.

stycznych, głoszone są tezy, że funkcję ojca z powodzeniem może przejąć kobieta. Wielokrotnie dochodzi do wypowiedziania mężczyznom otwartej wojny przez ugrupowania feministyczne. To wszystko prowadzi do dramatycznych skutków. Mężczyzna przestaje być opiekunem, obrońcą kobiety i dziecka, a zaczyna być postrzegany jako jednostka słaba, bez autorytetu, pozwalająca sobą sterować⁵⁰.

Kolejną przyczyną współczesnego kryzysu ojcostwa jest sytuacja, która pojawiła się w wyniku rewolucji przemysłowej. Ojciec został zmuszony do tego, aby przez znaczną część dnia przebywać poza domem rodzinnym ze względu na wielogodzinną pracę przemysłową. Do tego dochodzi również tak zwany kult sukcesu zawodowego, który wraz z rozwojem technicznym wytworzyła cywilizacja europejsko-amerykańska. J. Augustyn stwierdza, że „sukces zawodowy i rywalizacja z nim związana całkowicie pochłania życie i działalność wielu mężczyzn”⁵¹. Konsekwencją kultu sukcesu jest pojawiające się u mężczyzn uczucie zazdrości. Bierze ono swój początek z tego, że mężczyzna, dostrzegając brak własnego sukcesu, rozwija jednocześnie świadomość, że sytuacja ta wygląda zupełnie inaczej u jego rywala. To wprowadza wielu z nich w stan napięcia oraz frustracji, sprawiając, że czują się zagrożeni. W rezultacie, dzisiejszy ojciec przychodzi do domu w drażliwym nastroju płynącym z bezsilności i bezradności, zmieszanych z zadawnionym wstydem i odrętwieniem, typowym dla osób nienawidzących swojej pracy. Efektem tego jest zupełny brak czasu na pełnienie właściwej sobie roli w rodzinie⁵².

Również na dalszy plan odsunięte zostaje znaczenie więzi emocjonalnych między ojcem a dzieckiem. Bardzo często dla wielu współczesnych mężczyzn rola ojca ogranicza się tylko do troski o materialny kształt rodziny. Zapominają oni o podstawowych obowiązkach, do których zaliczyć należy przede wszystkim obecność przepełnioną ludzkim ciepłem, dobrym słowem i radą. Sytuacja taka prowadzi do tego, że dziecko, nie widząc pozytywnych efektów pracy własnego ojca, lecz tylko jego niezadowolenie, staje się podejrzliwe w stosunku do niego. To zaś prowadzi do nieustannych konfliktów między ojcem a synem⁵³.

Kryzys ojcostwa obecnych czasów nierozzerwalnie wiąże się z kryzysem instytucji rodziny. Współcześni ojcowie niejednokrotnie sami pochodzą z rodzin naznaczonych tym kryzysem, przez co mają wiele trudności w podejmowaniu zobowiązań, wynikających z faktu stania się rodzicem. Wychowanie dzieci i młodzieży zależy w głównej mierze od właściwej kondycji ojcostwa. Brak ojca lub niewłaściwa realizacja ojcostwa sprawiają, że wśród dzieci i młodzieży o wiele częściej występują różnego rodzaju patologie. Ponieważ ojciec stoi nie tylko na straży rodziny, ale także społeczeństwa i ojczyzny, negatywne skutki kryzysu ojcostwa w jego osobistym lub rodzinnym życiu mają istotny wpływ na funkcjonowanie danej społeczności. Zanik ojcostwa znajduje negatywne odbicie w całym życiu społecznym. Gdy zaczyna brakować szczęścia w rodzinie, wpływa to nie tylko na złe funkcjonowanie rodziny, ale wywołuje także kryzys w sferze zawodowej i społecznej. Mężczyzna, który nie potrafi właściwie realizować ojcostwa, nie będzie umiał właściwie sprawować jakiegokolwiek władzy, która przecież, podobnie jak i ojcostwo, jest służbą. Badania socjologiczne pokazują, że mężczyźni, którzy mieli

⁵⁰ Por. A. Steckiewicz, *Kryzys ojcostwa w dobie przemian społecznych na przykładzie Rosji*, w: *O godność ojcostwa*, dz. cyt., s. 149; J. Pulikowski, *Wartość ojcostwa. Ocalić ojcostwo – najważniejszą karierę mężczyzny*, w: *O godność ojcostwa*, dz. cyt., s. 332-333.

⁵¹ J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 41.

⁵² Por. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 41-42.

⁵³ Por. tamże; M. Zygmański, *Agresja w szkole*, W drodze (1999)6, s. 24-25.

w dzieciństwie dobre relacje z ojcem, zdolni są do bycia dobrymi pracownikami, kierownikami instytucji, politykami⁵⁴.

Konieczność odbudowania ojcostwa podyktowana jest również troską o przywrócenie zdrowia rodzin i małżeństw w oparciu o prawdziwą i czystą miłość. Papieska Rada ds. Rodziny we *Wskazaniach dla wychowania w rodzinie* zaznacza, że stworzenie odpowiedniego klimatu uczuciowego w rodzinie ma istotny wpływ na właściwe wychowanie seksualne dzieci. Obejmuje to zarówno właściwe relacje ojca z matką jak i ojca z dzieckiem⁵⁵. Dostrzec można zatem pewną prawidłowość, polegającą na tym, iż funkcja ojca w rodzinie wiąże się ściśle z kształtowaniem płciowości zarówno syna jak i córki. Proces kształtowania w dzieciach rozumianej wieloaspektowo płciowości decydująco wpływa na przyjęcie przez nich powołania do ojcostwa lub macierzyństwa⁵⁶.

Chłopiec szuka w ojcu wzoru męskości, który chce naśladować. Przez to ojciec uczy syna, jak być silnym i odpowiedzialnym mężczyzną, a potem mężem i ojcem. Kiedy w domu brakuje ojca, lub gdy syn ma przed sobą niewłaściwy obraz ojca, szuka wzoru poza domem. W takiej sytuacji młodzi chłopcy bardzo często wpadają w złe towarzystwo, które staje się przyczyną różnych uzależnień i zniewoleń. Dziewczynka z kolei od swojego taty uczy się, jak powinna być kochana przez mężczyzn. To on jest tym, który pierwszy pokazuje córce, jak powinna być traktowana przez mężczyzn, a także, jak powinna odnosić się do nich. U dziewcząt, które nie miały ojca lub których ojciec nie potrafił właściwie realizować swojego ojcostwa, występuje głód tego wszystkiego, co powinny mieć zapewnione w dzieciństwie. W takiej sytuacji stają się one szczególnie wrażliwe na przejawy zainteresowania, życzliwości i czułości ze strony mężczyzn, co w efekcie prowadzi do wejścia w związek, w którym mogą zostać wykorzystane. Ponadto brak ojca w rodzinie bardzo często jest też przyczyną zjawiska prostytucji u młodych kobiet. Nieobecność ojca w wychowaniu dziecka, czy to w sposób fizyczny czy też psychiczny, ma także znaczący wpływ na rosnącą przestępczość wśród młodzieży i wszelkiego rodzaju zjawiska związane z demoralizacją. Największa liczba dzieci trafiających do domów poprawczych, więzień lub na ulice wywodzi się ze środowisk, w których ojciec był nieobecny lub był negatywnym wzorcem dla swoich dzieci⁵⁷.

Analizując współczesny kryzys ojcostwa, M. Braun-Galkowska stwierdza, że oprócz fizycznej nieobecności ojca możliwa jest również nieobecność psychiczna: „Są ojcowie, którzy trwają w rodzinie, ale psychicznie są nieobecni; dzieje się tak z wielu powodów. Pierwszym z nich jest tradycyjny, sztywny podział ról rodzinnych, który w dzisiejszych czasach niezbyt się sprawdza: matka opiekuje się dziećmi, a ojciec jest nieobecny w domu, gdyż zarabia, bo jeżeli sam musi utrzymać kilka osób, pracuje na dwa, trzy etaty albo w jakiejś firmie, którą sam założył. Wychodzi rano, kiedy dzieci jeszcze śpią, i wraca, gdy dzieci już śpią. Nie ma z nimi kontaktu i jeżeli raz na jakiś czas nagle zaczyna pełnić rolę ojca, nie umie z nimi rozmawiać”⁵⁸. Nieobecność psychiczna może być również wynikiem złej relacji, jaka zachodzi między żoną a mężem. Dzieje się tak, gdy małżonkowie nie potrafią się między sobą porozumieć i podzielić

⁵⁴ Por. J. Pulikowski, *Czy w dzisiejszych czasach warto być ojcem?*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 95-101; M. P. Wołochowicz, *Wychowanie do odpowiedzialnego ojcostwa*, w: *O godność ojcostwa*, dz. cyt., s. 290-293; B. Mierzwiński, *Mężczyzna istota nieznaną*, dz. cyt., s. 80-83; P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo*, dz. cyt., s. 45-59.

⁵⁵ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, 50, Rzym 1995.

⁵⁶ Por. tamże; D. Kornas-Biela, *Współczesny kryzys ojcostwa*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 171-173.

⁵⁷ Por. tamże; A. Bławat, *Potrzeba obecności ojca w rodzinie*, *Studia nad Rodziną* 3(1999)2, s. 93-99.

⁵⁸ M. Braun-Galkowska, *Być ojcem*, w: *O godność ojcostwa*, dz. cyt., s. 202.

między siebie obowiązków wychowawczych i odpowiedzialności za potomstwo. Taka sytuacja prowadzi do tego, że mąż bardzo często odsuwa się od spraw domowych i w ten sposób rodzina staje się mu obca, co w efekcie prowadzi bardzo często do jej rozpadu⁵⁹.

W tym kontekście Jan Paweł II, mówiąc o funkcjach ojca w rodzinie, stwierdził, że należy je rozumieć „przez wielkoduszną odpowiedzialność za życie poczęte pod sercem matki, przez troskliwe pełnienie obowiązku wychowania, dzielonego ze współmałżonką, przez pracę, która nigdy nie rozbija rodziny, ale utwierdza ją w spójni i stałości, przez dawanie świadectwa dojrzałego życia chrześcijańskiego, które skutecznie wprowadza dzieci w żywe doświadczenie Chrystusa i Kościoła”⁶⁰. W świetle myśli Jana Pawła II można zauważyć, że współczesne ojcostwo przechodzi głęboki kryzys. Wyraża się to w braku odpowiedzialności za skutki współżycia płciowego, do których należy przecież poczęcie dziecka. Jan Paweł II uznaje, że przyczyną tego stanu rzeczy jest błędne wychowanie seksualne młodzieży, której ukazuje się płciowość bez odniesienia do celów, którym ona służy oraz bez odniesienia do świata wartości⁶¹.

K. Meissner, nawiązując do nauczania Jana Pawła II, zauważa: „U podstaw tego rodzaju edukacji leży założenie, że działanie seksualne jest po prostu źródłem satysfakcji emocjonalnej i zadowolenia czy przyjemności fizycznej, że nie tylko nie wymaga sterowania, ale jest niesterowalne, kierowane emocjami. Konsekwencją takiego stanowiska jest na przykład uważanie ciąży za niepożądany skutek niesterowalnego działania seksualnego. Ten typ edukacji seksualnej z naciskiem podkreśla zatem konieczność gruntownej wiedzy o środkach i metodach antykoncepcyjnych, oraz domaga się umożliwienia przerywania ciąży”⁶². W tego typu rozwiązaniach nie bierze się pod uwagę rozumu i woli, czyli przymiotów stwórczych, jakimi człowiek został obdarzony. Tylko dzięki rozumowi osoba ludzka jest w stanie rozpoznać Bożą koncepcję płciowości, którą może wprowadzać w życie i wypełniać z użyciem swojej woli. Brak odpowiedzialności w dziedzinie płciowości prowadzi do wielu życiowych tragedii, pośród których najboleśniejszą jest aborcja. Błędne pojmowanie ludzkiej płciowości powoduje, że wiele dzieci jest wychowywanych bez ojców przez samotne matki lub w zakładach opiekuńczych⁶³.

O współczesnym zagubieniu ojcostwa świadczą również rozbite rodziny, rozwody, których liczba zaczęła się gwałtownie zwiększać pod koniec XX wieku. Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* wskazuje na wielożeństwo, tzw. wolną miłość, panujący powszechnie egoizm, hedonizm oraz niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu życia, jako na główne przyczyny kryzysu rodziny, a co za tym idzie, również kryzysu ojcostwa⁶⁴.

Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis*, podkreśla, iż konsumpcjonizm, wkradający się do dzisiejszego społeczeństwa, przez zbytnią troskę o rzeczy materialne przesłania prymat „być” nad „mieć”, powodując tym samym, że wartości osoby nie traktuje się w kategoriach daru i bezinteresowności, lecz jako rzecz, którą się posiada i używa. Prowadzi to nierzadko do rozpadu rodziny i do ucieczki od odpowiedzialności za drugą osobę, zwłaszcza odpowiedzialności ojca za dziecko. Zjawisko to staje się również

⁵⁹ Por. tamże, s. 203.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*, 25, dz. cyt., s. 93.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² K. Meissner, *Wiara i pleć*, Poznań 2003, s.16.

⁶³ Por. J. Pulikowski, *Wartość ojcostwa. Ocalić ojcostwo – najważniejszą karierę mężczyzny*, dz. cyt., s. 334-335.

⁶⁴ Por. J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, *Collectanea Theologica* 72(2002)3, s. 83-85.

przyczyną zatarcia prawdziwego sensu ludzkiej płciowości oraz złego pojmowania wolności rozumianej jako uleganie instynktom, bez jasnej wizji celowości ludzkiej egzystencji⁶⁵.

W sytuacji kryzysu naszemu społeczeństwu potrzeba wzoru ojców, którzy będą potrafili ukazywać ludziom pełnię życia chrześcijańskiego. Do misji tej w sposób szczególny powołani są kapłani, którzy, jako duchowi ojcowie, pomagają współczesnemu, zagubionemu człowiekowi odnaleźć w Sakramencie Pokuty i Pojednania drogę, prowadzącą do prawdziwej wolności⁶⁶.

2.2. ZAGUBIENIE MĘSKIEJ TOŻSAMOŚCI

Zmiany społeczno-kulturowe zachodzące w XX wieku wywarły istotny wpływ na pogorszenie relacji między żoną a mężem, a co za tym idzie między ojcem i dziećmi. Mężczyzna utracił pozycję głowy rodziny, który niezależnie od osobistej kondycji psychicznej, miał prawo do pierwszeństwa w życiu społecznym. Obecnie bardzo często zdarza się, iż mężczyzna, zamiast być dla rodziny podporą psychiczną, sam przechodzi różnego rodzaju kryzysy, z którymi nie potrafi sobie poradzić⁶⁷. W wyniku takiej sytuacji, J. Pulikowski stwierdza, że „w naszej kulturze nie funkcjonuje żaden pełny ideał męskości”⁶⁸.

J. Augustyn wskazuje m.in. na takie cechy współczesnego przeżywania męskości, jak surowość, pozbawienie emocji, zorientowanie na działanie, kult siły, panowanie nad wszystkim. Autor stwierdza, że „ofiarami tych mitów męskości szczególnie łatwo stają się w okresie dojrzewania chłopcy, którym brak było dobrej więzi emocjonalnej ze swoimi ojcami i nie zostali przez nich zaakceptowani jako synowie – jako młodzi mężczyźni. Wielu ojców, wstydząc się swojego własnego nieudanego męskiego życia, nie umie prowadzić swoich synów w ich męskim dojrzewaniu”⁶⁹.

K. Meissner twierdzi, iż także wizja relacji kobieta – mężczyzna istotnie wpływa na współczesne myślenie o męskości. Zagrożeniem jest tutaj skupienie się jedynie na cechach fizycznych, jakie różnią kobietę i mężczyznę. Takie obawy budzą współczesne programy wychowania seksualnego, w których funkcję rodzicielską człowieka traktuje się jako zagrożenie, przed którym należy się bronić. Takie spojrzenie na doświadczenie męskości prowadzi do jego okaleczenia. Postawa lękowa ojca przed zadaniem rodzicielskim nie odpowiada zupełnie potrzebom dziecka. Przeżywanie męskości w klimacie lęku przyczynia się również do tego, że wielu mężczyzn nie potrafi zbudować trwałej relacji z kobietą-żoną, co w konsekwencji godzi w integralność rodziny⁷⁰.

Problem współczesnego pojęcia „męskości” analizuje też W. Półtawska. Podkreśla ona, że główną przyczyną błędnego pojmowania męskości jest utożsamianie jej wyłącznie z działalnością seksualną. Autorka uznaje, iż przejawem dojrzałego przeżywania męskości powinno być odpowiednie kierowanie reakcjami, a nie samo tylko odpowiadanie na nie. Jak stwierdza W. Półtawska: „Prawdziwa męskość nie polega na zdolności do działania, ale na zdolności do hamowania reakcji i podejmowania działania wyłącznie w sposób w pełni ludzki, a więc świadomy i dobrowolny. Mężczyzna,

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 7-8, dz. cyt., s. 416-420.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. A. Nowak, *Mężczyzna*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 516-517; J. Pulikowski, *Wartość ojcostwa. Ocalić ojcostwo – najważniejszą karierę mężczyzny*, dz. cyt., s. 318.

⁶⁸ Tamże, s. 318.

⁶⁹ J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 54.

⁷⁰ Por. K. Meissner, *Ojciec – potrzeby dziecka a wzorzec męskości*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 196-198.

który jest przyporządkowany reaktywności swego ciała, naprawdę daje dowód nie tyle męskości, ile właśnie – niedojrzałości”⁷¹. Postawa współczesnych mężczyzn, charakteryzująca się podążaniem za reakcjami i odpowiadanie na nie, prowadzi do rezygnacji z pełni człowieczeństwa i upodobniania swoich reakcji do reakcji zwierząt, które nie są w stanie panować nad swoimi popędami. Należy zauważyć, że takie postępowanie nadaje charakter trybowi życia, jaki prowadzi duża część współczesnych mężczyzn. Przejawia się on w silnym hedonizmie, a więc w poszukiwaniu przyjemności za wszelką cenę. To z kolei rodzi egoizm, naznaczony silnym infantyлизmem. Mężczyzna w takim stanie nie potrafi wyobrazić sobie własnego ojcostwa, gdyż, podejmując współżycie z kobietą, nie myśli o skutku, jaki może ono wywołać, a więc o zrodzeniu potomstwa. Kieruje nim tylko chęć przeżycia przyjemności. Postawa ta wyklucza odpowiedzialność ze strony mężczyzny, czego konsekwencją jest odrzucenie praw drugiej osoby, w tym również dziecka⁷².

Mężczyzna, który decyduje się wejść na drogę współżycia seksualnego z kobietą, musi wykazywać dojrzałość w myśleniu o przyszłym rodzicielstwie. Hedonistyczne podejście do relacji z kobietą bardzo często wyklucza odpowiedzialne myślenie o potomstwie, które może stać się owocem aktu płciowego. Nieodpowiedzialność w tym zakresie staje się bardzo często powodem dramatów dzieci, którym rodzice nie zapewniają właściwych warunków wychowania i rozwoju⁷³.

Dojrzałość osobowa ojca warunkuje właściwy proces wychowania jego dzieci. Wychowanie, pojmowane jako wzajemne oddziaływanie osoby ojca na osobę dziecka w duchu *communio personarum*, zakłada dojrzałość osobową ojca, który ma się stać autorytetem i wzorem dla swoich dzieci. Jednostki niedojrzałe osobowo nie są zdolne do urzeczywistnienia ojcostwa, będącego gwarantem właściwego rozwoju dziecka⁷⁴.

Problem niedojrzałości ojców bardzo ściśle wiąże się z problemem ich nieodpowiedzialności. Obserwując postawy współczesnych ludzi, można zauważyć, iż zmniejsza się poczucie odpowiedzialności za różne dziedziny życia, które może się przerodzić w całkowity zanik poczucia odpowiedzialności. Ma to związek m.in. z błędnym pojmowaniem wolności, które prowadzi nierzadko do różnego rodzaju zniewoleń. Człowiek niedojrzały osobowo nie jest w stanie brać odpowiedzialności za siebie, a tym bardziej za drugiego człowieka. Zanik poczucia odpowiedzialności przejawia się życiowo osobistym m.in. w braku wrażliwości na innych i braku międzyludzkiej solidarności. W konsekwencji, jednostki niedojrzałe osobowo nie są zdolne do odczytywania swojego powołania i właściwej jego realizacji. Człowiek niedojrzały osobowościowo charakteryzuje się m.in. infantylnością, niestałością, brakiem równowagi emocjonalnej⁷⁵.

Dojrzały mężczyzna myślący o odpowiedzialnym i dojrzałym ojcostwie będzie najpierw starał się poznać całą sferę biologiczną związaną z ludzką płciowością i przekazywaniem życia, a następnie formy oddziaływania wychowawczego. Powinien on zatem również kształtować w sobie postawę wolności, która przejawia się w umiejętności panowania nad sferą popędową. Małżonkowie, planując założenie rodziny, potrafią właściwie odnieść się do swojej sytuacji ekonomicznej, a także wziąć pod uwagę istotne czynniki, takie jak zdrowie fizyczne i uwarunkowania psychologiczne. Decyzje, jakie podejmują małżonkowie, powinny być oczywiście zgodne z zasadami moralnymi podnoszącymi godność osoby ludzkiej. Dojrzałość rodziców przejawia się nade wszystko

⁷¹ W. Półtawska, *Wychowanie mężczyzn do ojcostwa w rodzinie*, dz. cyt. s. 227.

⁷² Por. tamże, s. 226-229; M. Czachowski, *Świat bez ojców?*, *Studia nad Rodziną* 3(1999)2, s. 87-92.

⁷³ Por. tamże; M. Wójcik, *Rodowód ojcostwa*, *Studia nad Rodziną* 3(1999)2, s. 37-39.

⁷⁴ Por. M. Nowosielski, *Kryzys ojcostwa*, *Studia nad Rodziną* 3(1999)2, s. 101-104.

⁷⁵ Por. J. Nagórny, *Istota odpowiedzialnego rodzicielstwa*, w: *Odpowiedzialni za życie i miłość*, red. E. Burzyk, Bielsko-Biała 1994, s. 45-53.

w otwartości na potomstwo. Dojrzałe rodzicielstwo cechuje także troska o prawidłowy rozwój religijny i moralny dzieci. Ojciec, jako głowa rodziny, powinien zadbać o odpowiedni kształt życia duchowego swojej rodziny⁷⁶.

Najczęstszym przejawem niedojrzałości mężczyzn jest poczęcie niechcianego i nieplanowanego dziecka. W wyniku takiej sytuacji mężczyzna opuszcza kobietę, pozostawiając ją i dziecko samym sobie. W konsekwencji takiego czynu, kobieta nierzadko decyduje się na aborcję, gdyż nie jest w stanie poradzić sobie z samotnym wychowywaniem potomstwa. Odpowiedzialnością za taką sytuację w dużym stopniu należy obarczyć mężczyznę, który, wcześniej namawiając kobietę do współżycia seksualnego, ucieka następnie od jego konsekwencji, czyli odpowiedzialności za zrodzone potomstwo. Zdaniem J. Augustyna „dokonanie aborcji jest zawsze prawdziwą tragedią. Jest to ciężka rana zadana własnemu ojcostwu i macierzyństwu. Szczególnie wówczas, kiedy «usunięte» zostało pierwsze dziecko, wszystkie późniejsze będą naznaczone w jakiś sposób śmiercią pierwszego. Faktu aborcji nie da się zlekceważyć. Można i trzeba tę ranę leczyć. I chociaż aborcji dokonuje się na kobiecie, to jednak ojcostwo mężczyzny bywa tak samo zranione»⁷⁷.

Na kształtowanie niedojrzałości osobowej mężczyzny istotny wpływ mają też panujące przekonania o zbyteczności mężczyzn w życiu rodzinnym. W takiej sytuacji coraz mniej mężczyzn podejmuje się realizacji powołania do ojcostwa. Mężczyzna, u którego kształtuje się pogląd o nieużyteczności w procesie wychowywania dzieci, nie odczuwa żadnej satysfakcji z faktu zostania ojcem. Bycie ojcem przestało być również kryterium oceny prawdziwej męskości. Do tego wszystkiego dochodzi ponadto współczesna sytuacja związana z emancypacją kobiet. Kobiety podejmują się tych samych zadań co mężczyźni. Ci z kolei, widząc, iż wymaga się od nich coraz mniej lub tego samego co od kobiet, stają się coraz bardziej dziecinni. Ojciec, który nie może spełnić się w domu, szuka samorealizacji poza domem, angażując się najczęściej w karierę zawodową. Sytuacja, w której mężczyzna nie może zrealizować się jako ojciec, przyczynia się do tego, że staje się on egoistą i tyranem w relacjach z członkami rodziny, a w konsekwencji bardzo często wpada w różne nałogi⁷⁸.

2.3. ZAKWESTIONOWANIE RELIGIJNEGO WYMIARU OJCOSTWA

Jak uznał Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, przyczyną wielkiego kryzysu prawdy, pojęć, osoby, jaki współcześnie przeżywamy, jest niewątpliwie odejście człowieka od Boga, a zwrócenie się ku rzeczom materialnym. W ten sposób „cywilizacja miłości”, która jest człowiekowi dana przez Boga-Ojca, zostaje zastąpiona „cywilizacją rzeczy”. To pociąga za sobą dramatyczne konsekwencje, gdyż, odrzucając Boga jako jedyne i prawdziwe źródło miłości, odrzucona zostaje możliwość pełnego urzeczywistnienia się człowieka. Osoba ludzka realizuje się bowiem tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego⁷⁹.

Kryzys miłości stwarza wielkie zagrożenie dla rodziny, ponieważ jej członkowie przestają być traktowani przez siebie i innych jako komunia osób. Poszczególni członkowie rodziny postrzegani są nie jako osoby, ale jako przedmioty użycia. Kobieta staje się dla mężczyzny przedmiotem użycia, a w takim układzie dzieci traktowane są jako przeszkoda w realizacji hedonistycznych pragnień rodziców. Rodzina zaczyna być środowiskiem, w którym zostaje ograniczona wolność jej członków, gdzie brakuje warun-

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 239.

⁷⁸ Por. D. Kornas-Biela, *Współczesny kryzys ojcostwa*, dz. cyt., s. 187-188.

⁷⁹ Por. Jan Paweł II, „*Gratissimam sane*”. *List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, dz. cyt., 13.

ków dla ich właściwego rozwoju. Pośród szeregu fatalnych następstw sytuacji, w której człowiek traktowany jest utylitarnie, Jan Paweł II wskazuje m.in. na brak wychowania młodzieży do właściwego realizowania ojcostwa jako daru z siebie⁸⁰.

Podjęwając problematykę zawartą w nauczaniu Jana Pawła II, J. Augustyn wskazuje na podważenie doświadczenia religijnego i duchowego przez współczesne społeczeństwo. Stwierdza on, iż „zakwestionowanie Boga jako prąródła ludzkiego istnienia uderza w człowieka oraz w jego doświadczenie ojcostwa i macierzyństwa. Bez Boga Ojca człowiek przestaje rozumieć siebie i swoje powołanie do miłości i przekazywania życia”⁸¹. A przecież każdy człowiek, podejmując działania wychowawcze, bazuje nie tylko na własnym doświadczeniu (np. jak wychowywał mnie ojciec w dzieciństwie), ale również na innych pewnych punktach odniesienia. Taki punkt winien stanowić swoisty wzór i ideał, który stanie się głównym kryterium realizacji osobistego powołania do funkcji rodzicielskich.

Nie ulega wątpliwości, że w świecie współczesnym słowo „ojciec” coraz rzadziej budzi w ludziach pozytywne skojarzenia. Niewłaściwe doświadczenie ojca biologicznego ma nieraz bardzo decydujący wpływ na obraz Ojca Niebieskiego, którym jest Bóg. Zjawisko to staje się swoistym fenomenem XXI wieku. Ludzie przeżywają coraz silniejszy kryzys religijny związany z wiarą w Boga, który ma oblicze Ojca. Dzieje się tak, ponieważ gwałtownie zmniejsza się liczba mężczyzn o ojcowskim sercu. Coraz częściej w wyniku bolesnych doświadczeń ojciec kojarzy się z tym, który zamiast służyć, uciskał i zagrażał, zamiast być blisko, był bardzo daleko. W konsekwencji, współczesnemu człowiekowi coraz trudniej uwierzyć w Boga Ojca, darzącego nas nieustanną opieką, wyzwalającego i przywracającego człowiekowi jego godność⁸².

Postulat dotyczący wyboru obrazu Boga Ojca jako wzoru dla działań ojców biologicznych, domaga się otwarcia człowieka na wartości duchowe. W dzisiejszej kulturze drastycznie zaostriżyła się opozycja między duchem a materią, a co za tym idzie, między naturą a kulturą. Ludzka natura pociąga nas do tego, co duchowe, natomiast współczesna kultura zaprzecza istnieniu świata ducha i toleruje zajmowanie się przez niego sprawami duchowymi tylko wówczas, gdy jest to jego prywatna sprawa. W ten sposób wszelkie próby podnoszenia spraw duchowych do poziomu relacji społecznych, zostają wystawione na ośmieszenie, a człowiek podejmujący takie działania zostaje okrzyknięty religijnym fanatykiem⁸³.

Kultura, która jest nastawiona tylko na to, co materialne, staje się kulturą użycia i hedonizmu. Wówczas rezygnuje ona i niszczy kulturę miłości, a tym samym degraduje zdolność człowieka do bezinteresownego działania. Ukazuje ona żądzę posiadania rzeczy, jako sposób spełnienia oczekiwań człowieka. Prowadzi to do wzrostu tendencji zmierzających do tego, aby również człowieka posiadać i używać jak rzecz. Dostrzec to można także na płaszczyźnie małżeńskiej, gdzie bardzo często mężczyzna chce „mieć” żonę w sensie posiadania. Podobnie dzieje się w odniesieniu do planowania potomstwa. Małżonkowie przyznają sobie prawo do posiadania dziecka za wszelką cenę. Bardzo często zaś za powszechnie stosowanym zwrotem „posiadać dziecko” idzie również charakter relacji rodziców wobec dzieci. Relacje te bowiem, zamiast być nastawione na

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ J. Augustyn, *Dojrzewanie do ojcostwa*, dz. cyt., s. 11.

⁸² Por. J. D. Szczurek, *Obraz Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, Pastores (2005)2, s. 15.

⁸³ Por. J. Pulikowski, *Wartość ojcostwa. Ocalić ojcostwo – najważniejszą karierę mężczyzny*, dz. cyt., s. 336-337; B. Mierziński, *Zakwestionowanie pojęcia Boga jako Ojca w XX wieku*, Studia nad Rodziną 3(1999)2, s. 71-86.

ofiarność, służbę i bezinteresowny dar z siebie, koncentrują się bardziej na zapewnieniu dzieciom wyłącznie bytu materialnego⁸⁴.

Według J. Pulikowskiego, gdy człowiek odchodzi od Boga, traci wzorzec idealnego ojcostwa. Mężczyzna nie uznający w Bogu źródła ojcostwa, nigdy nie będzie wiedział, na czym polega prawdziwe ojcostwo oraz nie będzie potrafił skutecznie dążyć do tego, aby być dobrym ojcem⁸⁵. Zauważa to również A. J. Nowak, który, nawiązując do potrzeby uznania przez mężczyznę w Bogu jedynego wzoru doskonałego ojcostwa, uznaje, że każdy ojciec jest powołany do „bycia odblaskiem Boga-Ojca”⁸⁶.

Można więc stwierdzić, że odrzucanie Boga jako Ojca wszystkich ludzi, który nieustannie otacza nas swoją opieką i powołuje człowieka do współtworzenia „cywilizacji miłości”, grozi utratą najdoskonalszego wzoru ojcostwa⁸⁷.

3. MISJA KAPŁANA W ODNALEZIENIU SENSU OJCOSTWA

Dla przezwyciężenia kryzysu ojcostwa konieczne jest odwołanie się do ostatecznego źródła „wszelkiego ojcostwa na niebie i na ziemi” (por. Ef 3,14-15), jakim jest Bóg jako Ojciec. Odkrywanie ojcowskiego oblicza Boga stanowi najgłębszy fundament, na którym winno być budowane ojcostwo ludzkie – zarówno w swym wymiarze fizycznym jak i duchowym. W tym dziele odnajdywania sensu ludzkiego ojcostwa poprzez odniesienie do Boga jako Ojca, szczególną misję ma do spełnienia kapłan. On, na mocy specjalnego powołania do uczestnictwa w potrójnej funkcji Chrystusa jako Kapłana, Proroka i Króla, ma za zadanie wobec powierzonego mu ludu, ukazywać i realizować „promieniowanie” Bożego ojcostwa. Misję tę kapłan spełnia poprzez duszpasterską troskę o rodzinę, formację młodych do bycia ojcem oraz przez dawanie osobistego świadectwa o Bogu jako Ojcu.

3.1. DUSZPASTERSKA TROSKA O RODZINĘ

Duszpasterska troska Kościoła o rodzinę zajmuje szczególne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II. Papież podkreśla: „Pierwszą osobą odpowiedzialną za duszpasterstwo rodzin w diecezji jest biskup. Jako ojciec i pasterz winien szczególnie troszczyć się o tę dziedzinę duszpasterstwa, bez wątpienia pierwszoplanową”⁸⁸. W tej posłudze biskupa wspiera kapłan, który zawsze powinien odnosić się do rodzin jak ojciec, otaczając je miłością i ofiarując swoją bezinteresowną pomoc w przeżywaniu trudności i w cierpieniach⁸⁹.

Jan Paweł II w *Familiaris consortio* przypomina, że rodzina powołana jest do rozwoju i wzrostu. Jako wspólnota chrześcijańska uczestniczy ona w pielgrzymowaniu ku pełnemu objawieniu Królestwa Bożego. Według papieża, zadanie troski o rodzinę i jej podtrzymanie spoczywa na Kościele. Za tę misję odpowiedzialnymi są kapłani, którzy powinni otaczać pasterską opieką wszystkie rodziny, a zwłaszcza te przeżywające trudności i kryzysy. Szczególnym narzędziem do wskazywania rodzinom właściwej drogi chrześcijańskiego życia jest sakrament pokuty i pojednania, w którym kapłan, jako duchowy ojciec, przekazuje zagubionemu człowiekowi słowa prawdy, dobroci,

⁸⁴ Por. tamże.

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ A. Nowak, *Teologia ojcostwa*, dz. cyt., s. 33.

⁸⁷ Por. Jan Paweł II, „*Gratissimam sane*”. *List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, dz. cyt., 13.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 73, dz. cyt., s. 144.

⁸⁹ Por. tamże; B. Mierzwiński, *Pastoralne aspekty „Familiaris consortio”*, *Ateneum Kapłańskie* 103(1976)1, s. 37-38.

zrozumienia i nadziei. Dzięki bezinteresownej pomocy, kapłan może pomagać poszczególnym członkom rodziny w budowaniu wspólnoty zbliżonej do ideału rodziny, którego Stwórca pragnął od momentu stworzenia świata⁹⁰.

Kapłan, pełniący ojcowską posługę spowiednika, ukazuje penitentom źródło ojcostwa, które jest w Bogu. W ten sposób mężczyźni mogą uczyć się od swoich spowiedników właściwego przeżywania powołania do duchowego ojcostwa, aby móc lepiej budować prawdziwą wspólnotę małżeńską i rodzinną. Wspólnota taka zakłada i wymaga głębokiej miłości i szacunku dla kobiety i dzieci, przez co mężczyzna jako mąż i ojciec może w pełni urzeczywistniać swoje powołanie⁹¹.

Szczególnym adresatem duszpasterskiej troski Kościoła są, według Jana Pawła II, ludzie młodzi. Kościół czuje się odpowiedzialny za wychowanie młodego pokolenia. Kapłani, podejmujący się formacji młodzieży, muszą mieć świadomość, że to właśnie od młodych zależy przyszłość rodziny i Kościoła. W świetle tego duszpasterze powinni stawać się wychowawcami sumień. Zadanie to polega na takim uformowaniu młodych ludzi, aby w swoich decyzjach nie tylko odrzucali błędne teorie etyczne, ale przede wszystkim potrafili kierować się prawdą. Ogromne znaczenie i skuteczność wychowawczą ma w tym zakresie ojcowska posługa kapłana w sakramencie pokuty. Dzięki temu sakramentowi człowiek może stanąć twarzą w twarz z miłosiernym Bogiem, który każdego przyjmuje i odnawia duchowo. To staje się źródłem radości i szczęścia, umacniając się w realizacji powołania do życia w pełni chrześcijańskiego⁹².

Obok rodzin przeżywających kryzysy można spotkać również takie, które potrafią cieszyć się swoim powołaniem i właściwie je realizować. Wzajemna służba jest dla nich źródłem radości, która przyczynia się do budowania prawdziwej miłości. Jest to postawa umożliwiająca właściwy rozwój zarówno rodziców jak i dzieci. Takie rodziny powinny być w sposób szczególny otaczane ojcowską opieką kapłana, który, oprócz udzielania im wsparcia i pomocy, może również, obserwując ich miłość i wzajemne oddanie, zdobywać doświadczenie do tego aby, skuteczniej pomagać rodzinom przeżywającym różnego rodzaju trudności⁹³.

3.2. FORMACJA DO BYCIA OJCEM

Liczne trudności napotykane w przygotowaniu do właściwego przeżywania ojcostwa, są wezwaniem dla kapłanów, aby podjęli oni współpracę z rodziną w dziele formacji młodzieży. Współpraca ta polega przede wszystkim na ukazywaniu podstawowego celu życia chrześcijanina, jakim jest powołanie do miłości. Realizuje się ono także w podjęciu zadań, związanych z pełnieniem funkcji ojca. W tym kontekście kapłan-spowiednik, powinien ukazywać problematykę ludzkiej płciowości w świetle etyki chrześcijańskiej, zwracając uwagę na podstawowe wyznaczniki miłości między mężczyzną i kobietą⁹⁴.

⁹⁰ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 65, dz. cyt., s. 134.

⁹¹ Por. tamże, 25; B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Wierzę w Boga Ojca. Program duszpasterski na rok 1998/1999*, Katowice 1998, s. 185-186; Cz. Murawski, *Ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 238.

⁹² Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, Rzym 1997, 64; P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 106-120.

⁹³ Por. D. Kornas-Biela, *Współczesny kryzys ojcostwa*, dz. cyt., s. 189.

⁹⁴ Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, Rzym 1983, 53-62.

Formacja do bycia ojcem dokonuje się przede wszystkim poprzez kształtowanie wzorca ojcostwa na ideale, jakim jest Bóg-Ojciec. Rolą kapłana w tym kontekście nie jest nawoływanie do stawania się jak Bóg, ale na wskazaniu konieczności odnalezienia ojcowskich cech u Boga. W procesie formowania kształtu ojcostwa, kluczową rolę odgrywa zachwyty i fascynacja samym ojcostwem, które należy wyzwolić u młodych ludzi. Fascynacja ta w sposób szczególny, może dokonywać się w sakramencie pokuty. Młody człowiek spotyka się w nim z miłosierdziem Boga Ojca, którego reprezentuje kapłan, będący dla penitenta jak ojciec czekający na błądzące dziecko. W sakramencie pokuty młodzi mogą uczyć się od kapłana szacunku i miłości do drugiego człowieka, a więc cech istotnych w realizacji powołania do ojcostwa⁹⁵.

Tak więc głównym zadaniem kapłana w formowaniu do ojcostwa staje się pomoc rodzinie w procesie dojrzewania do miłości, bo na niej właśnie opiera się małżeństwo i rodzina. Kapłan, jako duchowy ojciec, powinien ukazywać, iż jest to miłość oblubieńcza, która domaga się całkowitego daru z siebie. Należy podkreślać, że o dojrzałości do realizacji ojcostwa świadczy gotowość do tego, aby bez reszty oddać się swojej rodzinie. Z wychowaniem do ojcostwa wiąże się ściśle kształtowanie poczucia odpowiedzialności za siebie i innych. Z odpowiedzialnością musi się też wiązać zadanie przekazywania życia, do którego powołani są małżonkowie. To właśnie w sakramencie małżeństwa mężczyzna zostaje wezwany do tego, aby stać się ojcem. Podnosi to rangę godności tego powołania. Przez gotowość do podjęcia roli ojca mężczyzna daje prawo do miejsca w swoim życiu nowemu człowiekowi – swojemu dziecku. Zadaniem duszpasterza jest więc przygotowanie młodych do stałej gotowości poczęcia i zrodzenia nowego życia w ścisłej współpracy z Bogiem, dawcą życia. Kapłan powinien też budzić u rodziców świadomość, iż z poczęciem nowego życia wiąże się obowiązek wychowania, a więc przekazania dziecku określonego świata wartości⁹⁶.

Rolą spowiednika w formowaniu u mężczyzny powołania do ojcostwa jest przekazywanie prawdy o wartości ludzkiego życia. Ze strony ojca konieczne jest jednak podejmowanie wszelkich inicjatyw, mających na celu uczynienie własnej rodziny miejscem, w którym się chroni świętość ludzkiego życia. Kapłan winien również uświadamiać małżonkom, że ich wielkość zawiera się w tym, iż są współpracownikami Boga w powoływaniu do życia nowej osoby ludzkiej. Ta świadomość powinna być źródłem radości i szacunku dla ludzkiego ojcostwa i macierzyństwa.

3.3. ŚWIADECTWO BOŻEGO OJCOSTWA

Drogą wyjścia z kryzysu ojcostwa jest odtworzenie właściwego modelu mężczyzny-ojca. W świecie współczesnym nie ma jakiegoś jednego konkretnego wzoru ojca. Funkcjonują różne modele, począwszy od kolegi, z którym dziecko się przyjaźni, po tyrana, budzącego u niego niechęć i strach. Jedynie doskonałe ojcostwo ukazuje nam Bóg, którego przymioty, nawet dla człowieka niewierzącego, mogą stać się szansą na odbudowanie ideału ojcostwa. Tutaj szczególną odpowiedzialność ponoszą kapłani,

⁹⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, 1465-1467; M. Ozorowski, *Spowiednik w służbie pojednania, prawdy i miłosierdzia*, w: *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999, s. 101-102.

⁹⁶ Por. P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 48-49; W. Jędrzejczak, *Niespokojne pytania*, Pastores (2006)1, s. 46-47; J. Dudek, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, w: *Przygotowanie do małżeństwa*, red. W. Szewczyk, Tarnów 2002, s. 166-171.

którzy, dając świadectwo Boskiego Ojcostwa, pełnią zadanie duchowych ojców rodziny. Ta rola dokonuje się zwłaszcza przez posługę w sakramencie pokuty i pojednania⁹⁷.

Podstawowym zadaniem i powołaniem kapłana jest zatem podjęcie funkcji duchowego ojca i objawianie oblicza Boga-Ojca. Wiąże się to ściśle z naśladowaniem Chrystusa, który całym swoim życiem objawiał i świadczył o Bożym Ojcostwie. Taką rolę określa Kongregacja ds. Duchowieństwa w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, gdzie stwierdza się, że kapłana powinna charakteryzować przede wszystkim duszpasterska miłość, która, w podejmowaniu codziennych zadań, pomaga zbliżać ludzi do Boga. „Działalność kapłańska przeniknięta taką miłością powinna ukazywać miłość Chrystusa; prezbiter powinien umieć odtworzyć jej postawy i przejawy, aż do całkowitego daru z siebie dla owczarni, która została mu powierzona”⁹⁸.

Wynika z tego, że świadectwo Bożego Ojcostwa polega przede wszystkim na objawianiu Bożej miłości. Kapłan dokonuje tego przez posługę sakramentalną, w której uobecnia Jezusa Chrystusa i, tak jak On, prowadzi Lud Boży do spotkania z ojcowską miłością Boga. Szczególnego wyrazu nabiera to w sakramencie pokuty, w którym spowiednik, pochyla się z ojcowską czułością i miłością nad grzesznikiem. Duchowny ukazuje wtedy ojcowskie oblicze Boga, który żadnym człowiekiem nie gardzi, ale na każdego z utęsknieniem czeka i pragnie dla wszystkich dobra⁹⁹.

W sakramencie pokuty kapłan jest przedstawicielem Ojca niebieskiego. Bóg, będąc źródłem życia, dzieli się nim z człowiekiem przez posługę kapłana. To właśnie kapłan, jako duchowy ojciec, ma szczególny udział w przekazywaniu życia w Bożej miłości. Będąc sługą Chrystusa, daje on świadectwo o ojcowskim obliczu kochającego Boga. Może się to jednak dokonywać tylko wówczas, gdy kapłan sam będzie promieniował miłością, charakteryzującą się czułością i stanowczością jednocześnie¹⁰⁰.

Jan Paweł II w *Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku* stwierdza, iż kapłan w sakramencie pokuty daje szczególne świadectwo łaski pochodzącej od Boga – Ojca. W tym sakramencie kapłan daje Bogu okazję do tego, aby On sam mógł działać przez posługę spowiednika i dokonywać cudów w ludzkich sercach. W tym kontekście Papież podkreśla: „W sprawowaniu tego sakramentu, może nawet bardziej niż pozostałych, jest ważne, aby wierni żywo doświadczali oblicza Chrystusa Dobrego Pasterza”¹⁰¹. Zadaniem kapłana jako spowiednika jest zatem przede wszystkim dawanie świadectwa o Bożym Ojcostwie, objawionym w pełni przez Jezusa Chrystusa. Kapłan powinien brać w ojcowskie ramiona człowieka doświadczonego przez grzech, stając się w ten sposób pośrednikiem Bożego miłosierdzia, które jest dla człowieka źródłem ocalenia i wyzwolenia¹⁰².

4. OJCOWSKI WYMIAR FUNKCJI SPOWIEDNIKA

Posługa spowiednika powinna być przepelniona ojcowską troską o dobro penitenta. Przejawia się ona przede wszystkim w pełnym miłości pochyleniu się nad grzesznikiem i udzieleniu mu potrzebnej pomocy w dziele wyzwolenia z grzechu. W procesie

⁹⁷ Por. J. Pulikowski, *Wartość ojcostwa. Ocalić ojcostwo – najważniejszą karierę mężczyzny*, dz. cyt., s. 146-147.

⁹⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, dz. cyt., 43.

⁹⁹ Por. B. Kołodziej, *Celibat – afirmacja ojcostwa*, w: *Oblicza ojcostwa*, dz. cyt., s. 147-148.

¹⁰⁰ Por. J. Nawrot, *Miłość pasterska jako rys duchowości kapłańskiej w świetle synodu Biskupów z 1971 i 1990 roku poświęconych kapłaństwu. Studium na podstawie polskich publikacji teologicznych*, Gdańsk-Lublin 2002, mps., s. 109-112.

¹⁰¹ Jan Paweł II, *Sakrament Pojednania. List do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku*, 4.

¹⁰² Por. tamże 4; 7; K. Wons, *Świadek Ojca miłosierdzia*, *Patores* (2000)2, s. 35-44.

tym potrzeba właściwego osądzenia sytuacji oraz podjęcia odpowiednich środków, które pozwolą przybliżyć się penitentowi do źródła miłosierdzia Bożego. Bycie ojcem w aspekcie posługi spowiednika wiąże się zatem również z udzielaniem pouczeń, pomocnych dla uniknięcia kolejnych upadków. Dla owocnego spełniania tego zadania ważne jest duszpasterskie wycucie i ludzka wrażliwość kapłana, które umożliwią penitentowi pełne otwarcie na łaskę Bożego przebaczenia.

Dokumenty Magisterium Kościoła wskazują na podstawowe funkcje kapłana-spowiednika, przez które realizuje się ojcowski charakter jego posługi. Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia* podkreśla: „Chrystus, który przez osobę spowiednika jest uobecniony i za jego pośrednictwem dokonuje tajemnicy odpuszczenia grzechów, jest tym, który okazuje się bratem człowieka, miłosiernym, wiernym i współczującym arcykapłanem, pasterzem gotowym szukać zbłąkanej owcy, lekarzem, który leczy i pociesza, jedynym nauczycielem, który jest prawdomówny i naucza drogi Bożej, sędzią żywych i umarłych, który sądzi prawdziwie, a nie według pozorów”¹⁰³. Jeszcze wyraźniej ojcowski wymiar posługi spowiedniczej uwydatnia *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Sprawując sakrament pokuty, kapłan wypełnia posługę Dobrego Pasterza, który szuka zagubionej owcy, posługę dobrego Samarytanina, który opatruje rany, Ojca, który czeka na syna marnotrawnego i przyjmuje go, gdy powraca, sprawiedliwego Sędziego, który nie ma względu na osobę i którego sąd jest sprawiedliwy, a równocześnie miłosierny”¹⁰⁴.

Ojcowska posługa spowiednika łączy w sobie wiele funkcji, których celem jest prowadzenie ludzi dotkniętych przez grzech ku wyzwajającemu spotkaniu z Chrystusem, aby „krwią Jego ran zostali uzdrowieni” (por. 1 P 2,24).

4.1. OJCIEC

Spowiednik wypełnia wobec penitenta zadanie duchowego ojca, które polega na ukazywaniu oblicza Ojca niebieskiego. W *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* zwraca się uwagę, iż: „kapłan, przyjmując pokutującego grzesznika i doprowadzając go do światła prawdy, spełnia zadanie ojca, ukazuje ludziom serce Ojca niebieskiego”¹⁰⁵. W tym kontekście J. S. Płatek stwierdza, że „ojcostwo to realizuje się poprzez współdziałanie z Bogiem w przywróceniu lub rozwijaniu życia nadprzyrodzonego, oraz przez ojcowską postawę wobec penitenta”¹⁰⁶. To wymaga od spowiednika okazywania miłości każdemu człowiekowi, na wzór miłosiernego Ojca, czekającego na syna i przyjmującego go oraz Chrystusa Dobrego Pasterza, który bierze na ramiona zagubioną owcę i znosi ją do owczarni. Miłość ta powinna charakteryzować się cierpliwością, łagodnością, ale jednocześnie stanowczością i jasnością w stawianiu wymagań moralnych¹⁰⁷.

Pełnienie ojcowskiej roli wobec penitenta ma podwójny charakter: w sakramencie pokuty spowiednik razem z Ojcem niebieskim „współtworzy” życie łaski w penitencji oraz przekazuje mu życzliwość i ojcowskie serce. Życie niektórych ludzi jest wyjątkowo zagubione i dlatego im zwłaszcza potrzeba ojcowskiej troski. Są wśród nich osoby słabe, powracające często do tych samych grzechów, młodzi i starsi, zagubieni życiowo. Kapłan-spowiednik powinien każdego z nich otaczać swoją ojcow-

¹⁰³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 29, dz. cyt., s. 249.

¹⁰⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1465.

¹⁰⁵ *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981, 10.

¹⁰⁶ J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., 324.

¹⁰⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1465; Jan Paweł II, *Sakrament Pojednania. List do kapłanów na Wielki Czwartek 2002*, 4; A. Młotek, *Powrót do Ojca*, Wrocław 1999, s. 104-106.

ską miłością, bez względu na to, jak daleko odeszli oni w swoim życiu od Boga i jak często powtarzają te same grzechy. Konieczne jest okazywanie tym penitentom szczególnej delikatności, zwłaszcza w sytuacji, gdy trzeba postawić im większe wymagania. Powinno być to jednak czynione w duchu ojcowskiej miłości, a nigdy jako zemsta za popełnione zło. W pełnieniu tej posługi spowiednik, naśladowując miłość Boga-Ojca w stosunku do człowieka, wezwany jest do okazywania pragnienia wyzwolenia grzesznika z niewoli zła. Dokonuje się to przez okazywanie współczucia i wierność prawdzie, która polega na jasnym sprzeciwie wobec grzechu. Przykładem gorliwego i ojcowskiego spowiednika, zawsze gotowego służyć penitentom, jest św. Leopold Mandić, który całe swoje życie zakonne spędził na posłudze w konfesjonale. Charakteryzowała go radość, ostrożność i skromność. Był dyskretnym powiernikiem ludzkich sumień, przez co mógł właściwie realizować ojcowskie powołanie spowiednika. Zwykło się nawet mówić o nim, że jedyną rzeczą, jaką umiał robić, było spowiadanie. Na tym właśnie polegała jego wielkość¹⁰⁸.

4.2. BRAT

E. Ozorowski, analizując posługę spowiednika, podkreśla, iż „ojcostwo w konfesjonale przyzywa braterstwo. Bez niego byłoby paternalizmem”¹⁰⁹. W tym kontekście Z. Sareło podkreśla, że spowiednik jest dla penitenta przede wszystkim bratem, ponieważ jego służba jest podporządkowana Chrystusowi, który, przychodząc na ten świat, stał się naszym bratem. Posługa kapłana-spowiednika polega przede wszystkim na towarzyszeniu penitentowi w drodze nawrócenia oraz na świadczeniu mu braterskiej posługi duchowej. Kapłan powinien zatem po bratersku troszczyć się o duchowe zdrowie swoich współbraci w wierze, podnoszenie upadających i umacnianie słabych. Wyrazem miłości i braterskiej troski kapłana o powierzony sobie lud jest dobrowolne podejmowanie umartwień, w celu wyproszenia łaski nawrócenia i sił dla upadających braci. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o św. Ojcu Pio, którego posługa spowiednicza polegała przede wszystkim na duchowym towarzyszeniu penitentom. Postawę tę charakteryzowała bezinteresowna życzliwość i radość z nawrócenia każdego grzesznika. Cała jego posługa potwierdzona była osobistym przykładem świętości oraz dobrowolnym przyjmowaniem cierpienia z Chrystusem dla zbawienia dusz. Ową gotowością na ofiarę ukazywał penitentom, jak bardzo mu na nich zależy¹¹⁰.

W procesie nawrócenia penitentowi potrzebne jest „pewne ramię brata, człowieka mu podobnego, który chciałby i umiał iść wraz z nim w ramiona miłosiernego Boga”¹¹¹. Zadaniem spowiednika jest realizacja tego braterstwa w Chrystusie. Kapłan, jako ten, który jest z ludzi wzięty, powinien na wzór Chrystusa umieć „współczuć i boleć z tymi, którzy błądzą, bo też i sam poddany jest słabości” (Hbr 5,1-2). Sam, doświadczając grzechu, powinien okazywać szczególne zrozumienie i cierpliwość dla tych, którzy przychodzą, aby pojednać się z Bogiem. Świadomość własnej słabości powinna „powstrzymać spowiednika przed pychą i pomagać mu piastować godność ojcowską

¹⁰⁸ Por. P. J. Śliwiński, *Święty Leopold Mandić – apostoł konfesjonalu*, w: *Franciszkańskie kierownictwo duchowe*, red. A. Derdziuk, Lublin 2000, s. 85-92.

¹⁰⁹ E. Ozorowski, *Ojcowska posługa w konfesjonale*, art. cyt., s. 67.

¹¹⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia”*, 29, dz. cyt, s. 249. Por. Z. Sareło, *Kapłan jako spowiednik*, *Collectanea Theologica* 58(1988)1, s. 44; A. Derdziuk, *Charyzmat duchowego towarzyszenia w życiu bł. Ojca Pio*, w: *Franciszkańskie kierownictwo duchowe*, dz. cyt., s. 33-36.

¹¹¹ S. Nowak, *Rola spowiednika w teorii i praktyce współczesnego Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* 88(1977), s. 216.

na sposób braterski”¹¹². Szafarz sakramentu pokuty, upodobniony do Chrystusa, nie przestaje być członkiem Kościoła, w którym jest jednocześnie lekarzem i potrzebującym uzdrowienia. Należy pamiętać również o tym, że oprócz zła, którego doświadcza penitent, kryje się w nim również dobro. Dlatego zadaniem kapłana jest ukazywanie pozytywnych stron jego życia, w celu dodania otuchy i motywacji do poprawy zła¹¹³.

Braterski charakter posługi spowiednika domaga się umiejętności wczuwania się w sytuację penitenta oraz aktywnego słuchania jego wyznania. Wiąże się to z osobistą kulturą kapłana, która polega na zwracaniu się do drugiego człowieka z szacunkiem, umiejętnością opanowywania zdenerwowania lub zdziwienia, czy też na nie okazywaniu zmęczenia. Są to cechy pozwalające traktować drugiego człowieka jako brata. Dzięki nim penitentowi łatwiej się otworzyć przed spowiednikiem, ponieważ widzi w nim osobę, która pragnie przede wszystkim jego dobra¹¹⁴.

4.3. PASTERZ

Jan Paweł II w *Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku* zaznacza, że spowiednik jest wobec grzesznika wcieleniem oblicza Dobrego Pasterza. Sakrament pokuty staje się przez to miejscem dialogu Chrystusa z grzesznikiem. W tym kontekście Papież podkreśla, iż „tutaj Dobry Pasterz, poprzez oblicze i głos kapłana, zbliża się do każdego, aby rozpocząć z nim dialog polegający na wysłuchaniu, udzieleniu rady, duchowego wsparcia i przebaczenia”¹¹⁵. Dlatego pasterska funkcja kapłana łączy się z pomocą penitentowi, który przy okazji wyznania grzechów otwiera się przed nim. To właśnie w spowiedniku poraniony przez życie człowiek może znaleźć jedyną osobę, która będzie w stanie go do końca wysłuchać, zrozumieć oraz udzielić duchowej pomocy¹¹⁶.

Nawiązując do biblijnego obrazu Chrystusa Dobrego Pasterza, wskazania dotyczące postawy kapłana odnaleźć można w homilii św. Asteriusza (350-410): „Naśladujmy ten rodzaj troski duszpasterskiej, którym posługiwał się Pan. Kontemplujmy Ewangelię. Tam, jakby w zwierciadle, możemy oglądać przykłady rzetelności i dobroci, których winniśmy się uczyć. Oto w przypowieściach i alegoriach widzę człowieka, pasterza stu owiec. (...) Owca bynajmniej nie oznacza owcy ani pasterz pasterza, lecz zupełnie coś innego. W tych przypowieściach kryją się rzeczy święte. Napominają nas one, abyśmy nie uważali ludzi za straconych i bez nadziei ani żebyśmy nie zaniedbywali tych, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie, i byśmy nie byli leniwi w niesieniu pomocy. Wszystkich bowiem, którzy błądzą i oddalają się od słusznego sposobu postępowania, winniśmy kierować na właściwą drogę i cieszyć się z ich powrotu, dołączając ich do grona wiernych, żyjących uczciwie i bogobojnie”¹¹⁷.

Dlatego kapłan pełniący rolę pasterza, jak zauważa M. Ozorowski, „powinien pomagać penitentowi w dorastaniu do dojrzałości, interesować się trudnościami w prowadzeniu życia chrześcijańskiego, w wypełnianiu ról małżeńskich i rodzicielskich. Po-

¹¹² E. Ozorowski, *Ojcowska posługa w konfesjonale*, art. cyt., s. 69.

¹¹³ Por. S. Nowak, *Rola spowiednika w teorii i praktyce współczesnego Kościoła*, art. cyt., s. 216-217; E. Ozorowski, *Ojcowska posługa w konfesjonale*, art. cyt., s. 69.

¹¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Posługa kapłańska w sakramencie pojednania. Przemówienie do członków Penitencjarii Apostolskiej (27 marca 1993)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 14(1993)5-6, s. 44; J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., s. 328-330; S. Nowak, *Rola spowiednika w teorii i praktyce współczesnego Kościoła*, art. cyt., s. 217-218.

¹¹⁵ Jan Paweł II *Sakrament Pojednania. List do kapłanów na Wielki Czwartek 2002*, 9.

¹¹⁶ Por. J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., s. 323-324.

¹¹⁷ Św. Asteriusz, *Naśladujmy Chrystusa Dobrego Pasterza*, Homilia 13, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 102.

nadto powinien pomagać penitentowi we wzroście duchowym poprzez pomoc w usuwaniu zła z jego korzeniami”¹¹⁸. Jego posługa staje się szczególną pomocą dla człowieka zranionego przez grzech, aby mógł na nowo odnaleźć drogę prawdy i miłości.

4.4. LEKARZ

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* podkreśla, że „świadomość Kościoła dostrzega w Sakramencie Pokuty, poza charakterem sądowniczym również charakter terapeutyczny, czyli leczniczy”¹¹⁹. Papież wiąże to z faktem przedstawiania przez Ewangelistów Chrystusa jako lekarza. Jezus sam wielokrotnie określał siebie tym terminem, mówiąc: „Nie potrzebują lekarza zdrowi (...) Nie przyszedłem wzywać do nawrócenia sprawiedliwych, ale grzeszników” (Łk 5,31-32). W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jednoznacznie stwierdza się, iż „nasz Pan Jezus Chrystus, lekarz naszych dusz i ciał, który odpuścił grzechy paralitykowi i przywrócił mu zdrowie ciała, chciał, by Kościół mocą Ducha Świętego, kontynuował Jego dzieło uzdrawiania i zbawiania, które obejmuje także jego członki. Jest to celem dwóch sakramentów uzdrowienia: sakramentu pokuty i namaszczenia chorych”¹²⁰. Zadanie to spoczywa na kapłanach, którzy „są powołani do tego, by być lekarzami dusz, ich powiernikami, mistrzami i psychiatrami łaski”¹²¹.

W tym kontekście A. Dróżdź wskazuje na kilka etapów posługi kapłana jako lekarza. Pierwszym jest postawienie diagnozy, która pomaga wskazać na najważniejsze przyczyny popełnionego grzechu. Kolejnym etapem jest etap terapeutyczny, w którym spowiednik powinien wskazać na działanie, jakiego powinien podjąć się penitent, aby uniknąć grzechu. Ostatni obejmuje wskazanie sposobu uniknięcia różnych niebezpieczeństw, które w przyszłości mogą prowadzić do grzechu. Dlatego zadaniem kapłana-spowiednika jest, oprócz leczenia skutków grzechu, ukazanie również pewnych niebezpieczeństw, które do niego mogą prowadzić¹²².

Celem Sakramentu Pokuty jest przede wszystkim sprawienie, aby penitent mógł doświadczyć wyzwalającej obecności Chrystusa. Zadanie to jest możliwe do spełnienia tylko wtedy, gdy kapłan wskazuje na Chrystusa jako Tego, który realnie działa w sakramencie. Kapłan musi troszczyć się o to, aby w życie poranionego przez grzech człowieka wprowadzać nowe światło Chrystusa, które uzdalnia penitenta do poznania prawdy o sobie i o swoim grzechu. Spojrzenie w prawdzie na swoje życie, które nie polega ani na przesadnym oskarżaniu się, ani też na usprawiedliwianiu, gwarantuje otwarcie na Boże przebaczenie. W tej perspektywie leczniczy wymiar posługi spowiednika realizuje się w doprowadzeniu penitenta do stanu, w którym on sam będzie mógł ocenić swoją grzeszność oraz dostrzec przyczyny zła. Dzięki takiej postawie człowiek, znając przyczyny swojego złego postępowania, będzie wiedział czego w przyszłości unikać, aby nie oddalać się od ojcowskiej miłości Boga, ale coraz bardziej się do niej zbliżać. Poprzez doświadczenie miłosierdzia Bożego człowiekowi łatwiej jest podjąć decyzję o nawróceniu w sposób osobisty i głęboko umotywowany oraz unikać w przyszłości wszelkich okazji prowadzących do grzechu¹²³.

¹¹⁸ M. Ozorowski, *Spowiednik w służbie pojednania, prawdy i miłosierdzia*, art. cyt., s. 104.

¹¹⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 31, dz. cyt., s. 253.

¹²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1421.

¹²¹ Paweł VI, *Normy duszpasterskie dotyczące sakramentu pokuty*, w: *Kapłaństwo dzisiaj. Wybór przemówień*, red. E. Weron, Poznań 1978, s. 124.

¹²² Zob. A. Dróżdź, *Sakrament pojednania z Bogiem i z Kościołem*, Tarnów 1994, s. 127-128.

¹²³ Por. Z. Sareło, *Kapłan jako spowiednik*, art. cyt., s. 42-45; J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., s. 319.

Lecniczy charakter postęgi kapłana jako ojca jest zatem ukierunkowywaniem penitenta ku nowemu życiu. W tym celu spowiednik wskazuje odpowiednie środki, które do tego prowadzą. Najpierw jednak „kapłan powinien wezwać Ducha Świętego, aby od Niego otrzymać światło i miłość”¹²⁴. Bez modlitwy i pomocy Ducha Świętego spowiednik nie jest w stanie dokonać właściwego rozeznania. Tylko czerpiąc moc ze źródła Bożego ojcostwa, będzie on mógł właściwie pomóc penitentowi, czyniąc to nie tylko przez pouczenie i zachętę do poprawy, ale przede wszystkim przez trafne rozeznanie „choroby” duszy. Dlatego kapłan winien prowadzić również samego penitenta do prośby o uzdrowienie wewnętrzne, które zawsze dokonuje się na drodze wiernej modlitwy. Potrzeba w tej dziedzinie dużej wrażliwości i roztropności spowiednika oraz wyczucia zdolności człowieka do przemiany. Nie powinno się w tym zakresie niczego narzucać penitentowi, ale cierpliwie towarzyszyć mu jak miłosierny ojciec. Penitent sam musi decydować o przemianie swojego życia, chociaż istotny wpływ może mieć na nią pełne miłości ojcowskie oddziaływanie spowiednika. On bowiem, wobec człowieka uwikłanego w grzech, ukazuje i reprezentuje nieskończone miłosierdzie Boga Ojca¹²⁵.

4.5. NAUCZYCIEL

Nauczycielska funkcja spowiednika wiąże się z obowiązkiem przekazywania prawd wiary i moralności chrześcijańskiej. W tym kontekście można mówić również o funkcji prorockiej, ponieważ kapłan, podobnie jak prorok, jest głosicielem Słowa Bożego, przez które penitent poznaje swoje grzechy i, ufając w miłosierdzie Boże, podejmuje się nawrócenia. W nauczaniu kapłan powinien zawsze pamiętać o wierności Magisterium Kościoła, który mu „powierza swoje dobra, ażeby nimi zarządzał w sposób sprawiedliwy i odpowiedzialny”¹²⁶. Pełniąc funkcję nauczycielską, spowiednik przekazuje penitentowi przede wszystkim prawdę o ojcowskiej miłości Boga¹²⁷.

Zadaniem spowiednika jako nauczyciela jest stawianie pytań, pouczenie i upomnienie, przez które obwieszcza penitentowi wolę Bożą. W tym kontekście J. S. Płatek stwierdza, że „obowiązek pouczenia wiąże się przede wszystkim z formacją prawidłowego sumienia”¹²⁸. Formacja ta dokonuje się przez poznanie wartości i norm moralnych, do których doprowadza penitenta spowiednik. Dzięki temu człowiek uświadamia sobie, że Bóg daje mu moralną siłę do tego, aby stawać się lepszym. Jako formator sumienia spowiednik powinien również udzielać odpowiedzi na pytania stawiane przez penitenta. Wiąże się z tym obowiązek znajomości nauczania Kościoła oraz konieczność właściwej formacji sumienia samego kapłana¹²⁹. W tym kontekście w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* stwierdza się, iż „spowiednik nie jest panem, lecz sługą Bożego przebaczenia. Szafarz tego sakramentu powinien łączyć się z intencją i miłością Chrystusa. Powinien mieć głęboką znajomość chrześcijańskiego postępowania, doświadczenie w sprawach ludzkich, szacunek i delikatność wobec tego, który upadł”¹³⁰.

Nawiązując do tego, J. Bramorski zauważa, iż „jako nauczyciel wiary i moralności chrześcijańskiej kapłan prowadzi penitenta do poznania Chrystusa Dobrego Paste-

¹²⁴ *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, dz. cyt., 15.

¹²⁵ Por. tamże, 10; 15.

¹²⁶ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 70.

¹²⁷ Por. Jan Paweł II, *Sakrament pokuty darem Chrystusa Zmartwychwstałego*, dz. cyt., s. 31; J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., s. 322-323; M. Ozorowski, *Spowiednik w służbie pojednaniu, prawdy i miłosierdzia*, art. cyt., s. 102.

¹²⁸ J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., s. 323.

¹²⁹ Por. J. Szymański, *Spowiednik jako formator sumienia penitenta*, *Studia Włocławskie* 8(2005), s. 97-99.

¹³⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1466.

rza, który "zna swoje owce, a one Go znają" (por. J 10,14)¹³¹. Pozwalając się prowadzić kapłanowi, jako nauczycielowi Bożej prawdy, penitent oddaje się Chrystusowi i dzięki Jego łasce dochodzi do spotkania z Ojcem Niebieskim. Dlatego tak ważne jest w nauczycielskiej posłudze spowiednika wskazywanie na Chrystusa jako jedyne Nauczyciela i Mistrza. Gwarantuje to wierność prawdzie oraz skuteczność w prowadzeniu wspólnoty Kościoła do zjednoczenia z Bogiem Ojcem w prawdzie i miłości¹³².

W swojej posłudze spowiednik jest również zobowiązany do tego, aby zadawać pytania w celu uzupełnienia integralności wyznania penitenta, do osądzenia ciężkości popełnionych grzechów oraz do poznania dyspozycji penitenta. Dzięki tym pytaniom spowiednik ma również okazję skorygować błędne sumienie penitenta. Należy jednak zachować w tym umiar, delikatność i roztropną gorliwość, gdyż w przeciwnym razie może to spowodować zniechęcenie penitenta. W tym zakresie spowiednik powinien posiadać pewną intuicję, dzięki której, rozumiejąc i wyczuwając stan duchowy penitenta, będzie wiedział, jak unikać niestosownych pytań, a jednocześnie tworzyć klimat szczerości i zaufania. W ten sposób penitent będzie mógł wyznać grzechy w zgodzie ze swoim sumieniem¹³³.

4.6. SĘDZIA

Kapłan pełniący posługę spowiednika występuje w roli sędziego, który powinien ukazywać penitentowi z jednej strony ojcowską sprawiedliwość Boga, a z drugiej Jego wielkie miłosierdzie. Spowiednik jako sędzia jest jednak jednocześnie, a nawet przede wszystkim, ojcem. Posługa ojcowska kształtuje posługę sędziowską. Dlatego nie można rezygnować ani z jednej, ani z drugiej postawy. Z sędziowską funkcją wiąże się powinność rozeznania autentycznego nawrócenia penitenta oraz pomoc w otwarciu się penitenta na łaskę Bożą. W tym kontekście zadaniem kapłana-spowiednika jest udzielanie rozgrzeszenia penitentowi będącemu we właściwej dyspozycji¹³⁴.

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* zauważa, że choć sakrament pojednania jest rodzajem procedury sądowej, to jednak powinno się na niego patrzeć raczej z perspektywy miłosierdzia niż z perspektywy surowej sprawiedliwości¹³⁵. Porównanie do ludzkich trybunałów ma zatem tutaj sens analogiczny. Sądowniczy charakter posługi spowiednika polega w tym kontekście na odpowiednim rozeznaniu, czy rozgrzeszenie może być udzielone w sposób skuteczny. Należy pamiętać, że kapłan nie jest tym, od którego pochodzi moc tego sakramentu, ale jest przede wszystkim sługą, który przez potraktowanie penitenta z ojcowską miłością, pomaga mu na nowo doświadczyć radości Bożego dzieciństwa. Ostatecznie sprawcą pojednania jest zawsze Bóg, który pragnie udzielić daru przebaczenia wszystkim, którzy wstępują na drogę pokuty. Bóg jest Tym, który nigdy nie chce śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i miał życie (por. J 3,15). Dlatego zadaniem kapłana-spowiednika w świetle tego

¹³¹ J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 385.

¹³² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1465; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 385-386; J. Nagórny, *Kapłan – sługa Nowego Przymierza*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 33(1986)3, s. 59-62.

¹³³ Por. J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., s. 322-324; J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 2006, s. 151-152.

¹³⁴ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 978 § 1; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 386; E. Ozorowski, *Ojcowska posługa w konfesjonale*, *Anamnesis* 6(1999/2000)1, s. 69.

¹³⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 31, dz. cyt, s. 253.

jest właściwe rozpoznanie, czy penitent otwiera się dostatecznie na łaskę pojednania, a tym samym, czy można mu udzielić rozgrzeszenia, czy też należy je odłożyć¹³⁶.

Sądownicza posługa spowiednika w sakramencie pojednania ma głęboko ojcowski charakter również przez właściwe rozeznanie sytuacji penitenta i doprowadzenie go do światła prawdy, która wyzwala (por. J 8,32). Już Sobór Watykański II podkreślał, że wolność stanowi „wzniosły znak obrazu Boga w człowieku”, który swą godność „osiąga wtedy, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu, dokonując wolnego wyboru dobra”¹³⁷. Kontynuując myśl soborową, Jan Paweł II zwracał uwagę, iż wolność oparta na prawdzie o dobru łączy się z postawą nawrócenia i pokuty: „Pełna wolność człowieka zasadza się na głębszej płaszczyźnie otwarcia się na Boga poprzez nawrócenie serca, gdyż właśnie w sercu człowieka tkwią zakorzenione wszelkiego typu zniewolenia i pogwałcenia wolności”¹³⁸. W tej perspektywie ojcowska posługa kapłana-spowiednika jako sędziego polega na doprowadzeniu penitenta do prawdy moralnej i oceny w świetle jego postępowania. Jest to zadanie „wymagające”, ale jednocześnie „wyzwalające”, gdyż człowiek o tyle urzeczywistnia siebie, o ile umie od siebie wymagać¹³⁹.

Analizując ten wymiar postęgi spowiednika, S. Witek stwierdza, iż „w pełnieniu funkcji sędziego należy sprawiedliwość łączyć z życzliwością ojcowską: stąd nie trzeba być w konfesjonale ani zbyt surowym, ani zbyt pobłażliwym”¹⁴⁰. Sakrament pojednania powinien być dla człowieka zawsze pomocą w przezwyciężaniu trudnej sytuacji życiowej, zwłaszcza w wymiarze moralnym. Nigdy nie można doprowadzać do tego, aby przez stawianie wymagań niemożliwych do zrealizowania spowiednik nie nakładał na penitenta dodatkowych ciężarów, których nie będzie on w stanie unieść. Pokuta nie może być zatem zbyt ciężka i niezrozumiała dla penitenta. Jej zadaniem jest przede wszystkim pomoc penitentowi w procesie nawrócenia, a nie „kara” za grzech. Przebaczenie grzechów zawdzięczamy bowiem Bożemu miłosierdziu, a nie naszym uczynkom¹⁴¹.

Rozważając sądniczy charakter postęgi spowiednika, M. Ozorowski stwierdza, że „w sakramencie pojednania spowiednik służy Chrystusowi, który jest Prawdą. Można określić, że służba ta jest podwójna. Z jednej strony kapłan reprezentuje Chrystusa Nauczyciela Prawdy, a z drugiej występuje w roli sędziego, który orzeka prawdziwy i sprawiedliwy wyrok”¹⁴². Tak rozumiana służba jest przekazywaniem podstawowej prawdy o miłości Boga oraz o zbawieniu przyniesionym przez Jezusa Chrystusa. To zaś wzywa człowieka do nawrócenia, które jest jedyną drogą do Boga Ojca¹⁴³.

¹³⁶ Por. tamże; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 386-387; Z. Sareło, *Kapłan jako spowiednik*, art. cyt., s. 42; J. S. Płatek, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, dz. cyt., s. 317.

¹³⁷ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 17, dz. cyt., s.537.

¹³⁸ Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 1981*, 11, w: *Oroędzie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 120; por. P. Góralczyk, *Wyzwolenie człowieka z grzechu*, *Communio* 10(1990)1, s. 3-15; Tenże, *Wyzwolenie z niewoli do wolności w Chrystusie*, *Communio* 13(1993)5, s. 30-42.

¹³⁹ Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 326-328.

¹⁴⁰ S. Witek, *Sakrament pojednania*, Poznań-Warszawa 1979, s. 103.

¹⁴¹ Por. tamże, s. 103; A. Młotek, *Spowiednik – heroldem pojednania*, w: *Ku odnowie człowieka*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 166.

¹⁴² M. Ozorowski, *Spowiednik w służbie pojednania, prawdy i miłosierdzia*, art. cyt., s. 102.

¹⁴³ Por. tamże.

ZAKOŃCZENIE

Zainspirowane w sposób szczególnie przez Sobór Watykański II wskazania Magisterium Kościoła, dotyczące ojcowskiej posługi spowiednika, są bardzo bogate. Dokumenty soborowe, wypowiedzi papieży, dykasterii Stolicy Apostolskiej na temat realizowanej przez kapłanów funkcji duchowego ojca świadczą niewątpliwie o aktualności tej problematyki. Ma to również swoje odniesienie do zjawiska kryzysu ojcostwa, który coraz wyraźniej daje się zauważyć we współczesnym świecie. Kryzys ten, określany często mianem „zagubionego ojcostwa”, staje się szczególnym wyzwaniem dla kapłanów, którzy w sakramencie pokuty i pojednania, wskazując na ojcowskie oblicze Boga, wlewają w serca ludzi nadzieję.

Dokumenty Kościoła często podkreślają, że przed kapłanem-spowiednikiem, jako widzialnym przedstawicielem samego Chrystusa, bardzo często staje człowiek duchowo zraniony i uwikłany w różne trudności. Papież Benedykt XVI stwierdza: „Chrystus – Najwyższy Kapłan – w swojej trosce o Kościół powołuje w każdym pokoleniu osoby, które zatroszczą się o Jego lud. W sposób szczególny powołuje do posługi kapłańskiej tych, którzy mają sprawować funkcję ojcowską, której źródłem jest ojcostwo samego Boga (por. Ef 3,14)”¹⁴⁴. W tym kontekście prezbiter wezwany jest do tego, aby przez sakramentalną posługę i ojcowską troskę o penitenta wskazywać na miłosierne oblicze Boga Ojca, stając się jego szczególnym znakiem. Ponadto każdy kapłan winien być świadomy, iż wierni przystępujący do sakramentu pokuty i pojednania bardzo często dźwigają trudne doświadczenie współczesnego kryzysu ojcostwa.

Podsumowując, można stwierdzić, że we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym ojcostwo jawi się jako rzeczywistość naznaczona wielorakim kryzysem. Trudności w rozumieniu i przeżywaniu ojcostwa – zwłaszcza w jego wymiarze duchowym – dotyczą życia małżeńskiego i rodzinnego, rzutując przez to w znacznej mierze na wychowanie młodego pokolenia. W tej sytuacji kryzysu tożsamości mężczyzny jako ojca szczególne zadanie przypada kapłanom, którzy przez realizowanie swej misji duszpasterskiej mogą przyczynić się do odnalezienia na nowo właściwego sensu ojcostwa. Dokonuje się to przede wszystkim w spowiedniczej posłudze kapłana, który, jako duchowy ojciec, doprowadza człowieka do spotkania z miłosiernym Bogiem w sakramencie pokuty i pojednania.

SUMMARY

THE PATERNAL DIMENSION OF A PRIEST-CONFESSOR IN THE CONTEMPORARY SOCIO-CULTURAL CONTEXT

Greatly inspired by the II Vatican Council, the recommendations of the Church Magisterium concerning the ministry of a confessor are really extensive. The conciliar documents, the allocutions of Popes' and the dicasteries' of the Holy See, they all testify to the topicality of the issue. It also has its reference to the crisis of fatherhood, which is becoming more and more noticeable in the modern world. Such crisis, often

¹⁴⁴ Benedykt XVI, *Powołanie w tajemnicy Kościoła. Orędzie na 43. Światowy Dzień Modlitw o Powołania (7 maja 2006)*, Wiadomości KAI (2006)18, s. 25.

referred to as the “lost fatherhood”, poses a considerable challenge for priests, who in the sacrament of penance give people hope by showing them the paternal nature of God.

The documents of the Church often stress that in hearing confessions the priest, who is the visible representative of Christ himself, faces the man who is often hurt spiritually and entangled in some difficult situations. Seen in this context, the confessor in administering the sacrament with paternal concern for the penitent, is to show the merciful nature of God the Father through becoming his clear sign. Moreover, every priest must be aware that the faithful asking for confessions very often bear the burden of the modern crisis of fatherhood.

It could be claimed that in the contemporary socio-cultural context, fatherhood is flawed with a manifold crisis. The difficulty with understanding and experiencing fatherhood, especially in its spiritual dimension, afflicts marital and family life and thus affects the bringing-up of a next generation. The crisis of the man-father assigns priests a special task of rediscovering the true meaning of fatherhood. It is realized mostly in the ministry of the sacrament of penance, in which the confessor as the spiritual father brings man to the meeting with the merciful God.

DARIUSZ SKRZYPKOWSKI
GDAŃSK

TROSKA DUSZPASTERSKA KOŚCIOŁA O OSOBY POZOSTAJĄCE W ZWIĄZKACH NIESAKRAMENTALNYCH

WSTĘP. 1. SYTUACJA LUDZI PRZEŻYWAJĄCYCH KRYZYS MAŁŻEŃSTWA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE. 1.1. KRYZYS INSTYTUCJI MAŁŻEŃSTWA. 1.2. PRZYCZYNY ROZPADU MAŁŻEŃSTWA. 1.3. KONSEKWENCJE ROZPADU MAŁŻEŃSTWA. 2. PROPOZYCJE ROZWIĄZAŃ PASTORALNYCH. 2.1. TZW. „BIAŁE MAŁŻEŃSTWO”. 2.2. SEPARACJA. 2.3. DUSZPASTERSTWO MAŁŻEŃSTW NIESAKRAMENTALNYCH. 3. PROPOZYCJE ROZWIĄZAŃ ALTERNATYWNYCH. 3.1. PROPOZYCJA KARDYNAŁA JÓZEFA RATZINGERA. 3.2. PROPOZYCJA BERNHARDA HÄRINGA. 3.3. LIST PASTERSKI BISKUPÓW NIEMIECKICH PROWINCJI KOŚCIELNYCH GÓRNEGO RENU. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Współczesne przemiany społeczne, demograficzne, polityczne i mentalne nie pozostają bez wpływu na rodzinę i instytucję małżeństwa. Zauważyli to już uczestnicy Soboru Watykańskiego II: „Dobro osoby oraz społeczeństwa ludzkiego i chrześcijańskiego łączy się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. (...) Nie wszędzie jednak godność tej instytucji jaśnieje tym samym blaskiem. Przesłania ją: wielożenstwo, plaga rozwodów, tak zwana wolna miłość i inne wynaturzenia. (...)”¹. Problem ten podejmował również Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*: „Kościół bowiem ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia nie może pozostawić swemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią małżeńską – próbowali zawrzeć nowe małżeństwo. Będzie też niestrudzenie podejmował wysiłki, by oddać im do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia (...) Razem z Synodem wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro mogą, owszem, jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w jego życiu. (...) Niech Kościół modli się za nich, niech im dodaje odwagi, niech okaże się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei”².

¹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 46; 47, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 562-563..

² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 156.

Jaki więc powinien być obecnie charakter troski duszpasterskiej Kościoła katolickiego o osoby żyjące w tzw. związkach niesakramentalnych? Wzrastająca ilość rozbitych rodzin i rozwodów powoduje, że coraz bardziej naglącą staje się konieczność wyjaśnienia nauki Kościoła na temat sytuacji tych osób w Kościele, oraz zapewnienie im duszpasterskiej pomocy.

Można wyróżnić kilka rodzajów związków niesakramentalnych:

1. Małżonkowie rozwiedzeni po ślubie kościelnym, którzy zawarli drugie małżeństwo cywilne;
2. Małżeństwa wyłącznie cywilne (bez przeszkód do zawarcia ślubu kościelnego);
3. Osoby żyjące na sposób małżeński bez żadnego formalnego związku;

Sytuacja małżeństw cywilnych bez przeszkód do zawarcia ślubu kościelnego jest łatwiejsza do uregulowania od strony kanoniczno-prawnej, trudniejsza natomiast od strony duszpasterskiej. Zachodzi tu bowiem często jakiś kryzys wiary albo przynajmniej słabość wiary wobec potrzeby otwartego wyznania jej przez religijne zawarcie małżeństwa. Aby zrozumieć dobrze sytuację tych osób, należy najpierw poznać zarówno stan religijności poszczególnych małżeństw cywilnych, jak i motywy, które spowodowały zaniedbanie albo też odrzucenie ślubu kościelnego. Motywem tym może być utrata wiary w młodym wieku, wpływ obojętnego czy areligijnego albo też antyreligijnego środowiska, zaangażowanie po stronie prądów areligijnych albo niezrozumienie dla religijnego znaczenia małżeństwa itp. Dlatego głównym kierunkiem pracy duszpasterskiej w takim przypadku powinno być rozbudzenie u takich osób wiary oraz wykształcenie u nich pragnienia potrzeby zawarcia ślubu kościelnego.

Inaczej jest w przypadku małżeństw cywilnych zawartych po rozwodzie. Zaistniała sytuacja jest nie tylko problemem duszpasterskim, ale również kwestią domagającą się uregulowania od strony prawa kościelnego. Kościół zarzuca takim małżonkom, że w zasadniczej sprawie powołania życiowego, w małżeństwie, nie dochowali wierności nauce Ewangelii i weszli w drugi związek małżeński. Nie udziela im rozgrzeszenia, nie dopuszcza do sakramentów świętych, nie zezwala na podejmowanie zadań rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania. Małżonkowie tacy niejednokrotnie czują się sklóćeni z Kościołem, a nieraz uważają się za odepchniętych. Wielu z nich oddało się całkowicie od praktyk religijnych i popada w indyferentyzm religijny. Kościół przychodzi również takim małżeństwom z pomocą, ponieważ małżonkowie ci, na mocy niezatartego charakteru chrztu i bierzmowania, są nadal członkami Kościoła, i na mocy wiary, której się nie wyparli, pozostają w ludzie Bożym. Nie są wykluczeni ze wspólnoty Kościoła, choć przez swój stan życia nie mogą uczestniczyć w pełni jego życia sakramentalnego. Miłosierdzie zaś Chrystusa, który nikogo nie przekreślił i nie odrzucił, nakazuje Kościołowi zająć się tymi małżeństwami, poddając im odpowiednie środki prowadzące do zbawienia. Bowiem „Kościół z ufnością wierzy, że nawet ci, którzy oddalili się od przykazania Pańskiego i do tej pory żyją w takim stanie, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeżeli wytrwają w modlitwie, pokucie i miłości”³. Oznacza to, że troska duszpasterska o takie związki będzie przejawiała się w inny sposób niż w stosunku do osób żyjących w związkach bez przeszkód do zawarcia sakramentalnego małżeństwa.

³ Tamże, 84.

1. SYTUACJA LUDZI PRZEŻYWAJĄCYCH KRYZYS MAŁŻEŃSTWA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Rodzina jest „podstawową komórką” życia społecznego, a tzw. zdrowe społeczeństwo wiąże się jednoznacznie ze zdrową rodziną, wskazując jednocześnie na sprzężenie zwrotne między obu tymi jakościami. Rewolucja przemysłowa XIX i XX wieku uruchomiła na niespotykaną dotąd skalę przemieszczanie się wielkich rzesz ludzkich ze wsi do miast i z obszarów rolniczych do obszarów uprzemysławiających się i urbanizujących, wskutek czego rozbiła w znacznym stopniu rodzinę tradycyjną, odebrała rodzinie lub poważnie ograniczyła funkcję ekonomiczno-produkcyjną, a także funkcję zabezpieczającą i socjalizującą. Spowodowało to też znaczne zmiany w mentalności ludzi, wprowadzając ideę życia „łatwego”, „przyjemnego” i „wygodnego”. Przejawem tych zmian jest nieustannie wzrastająca liczba rozwodów. Niektórzy jednak psychologowie i socjologowie twierdzą, że następuje jedynie zmiana modelu rodziny z tradycyjnej na bardziej „wolną” umowę międzyludzką.

1.1. KRYZYS INSTYTUCJI MAŁŻEŃSTWA

Małżeństwo jako podstawowy stan ludzkiej egzystencji w społeczeństwie jest przedmiotem badań różnych nauk, a każda z nich zajmuje się nim wychodząc z własnych założeń i posługując się właściwymi sobie narzędziami badawczymi. Teologia podchodzi do złożonej rzeczywistości małżeństwa ze światłem Objawienia Bożego, które pozwala dostrzec w małżeństwie rzeczywistość zbawczą⁴. Wydaje się jednak, że w ostatnich czasach coraz mniej młodych ludzi traktuje małżeństwo jako rzeczywistość zbawczą, wynikającą z zawartego sakramentu.

Badania statystyczne pokazują, że w latach 1991-1998 wzrosła w polskim społeczeństwie akceptowalność zachowań moralnych, takich jak: współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa (41,4 %), wolna miłość i seks bez ograniczeń (16,7%) oraz trwałe pożycie z jednym partnerem bez żadnego ślubu (31,5%). Akceptują taki stan głównie ludzie młodzi (przedział wiekowy 20-29 lat)⁵. Prowadzi to do nieuchronnego wzrostu akceptowalności rozwodów z 15,6% w 1991 roku do 23,1% w 1998 roku. Należy zwrócić uwagę na fakt, że w dalszym ciągu rozwód jest postrzegany przez 42,7% społeczeństwa polskiego jako coś złego i niedopuszczalnego. Ogólnie jednak zauważono, że ciągle wzrasta procent akceptujących zachowanie niezgodne z katolickim modelem etyki seksualnej⁶.

Z punktu widzenia socjologów łatwo jest wskazać na demograficzne czy ekonomiczne konsekwencje „kryzysu rodziny”, takie jak: ujemny przyrost naturalny, będące jego efektem starzenie się populacji, niekorzystna proporcja pracujących do pobierających świadczenia emerytalne czy związana z tym polityka przyjmowania imigrantów z „obcych” kultur. Jednak, obok zagrożeń ekonomicznych i demograficznych, nadwątlenie więzi rodzinnych przynosi jeszcze zagrożenia dla sposobu funkcjonowania społeczeństwa jako takiego. Należy zwrócić uwagę na istnienie dość istotnej różnicy w sposobach rozpatrywania funkcji rodziny obecnie i w okresie kształtowania się epoki nowoczesnej. W okresie wcześniejszym, znaczenie rodziny rozpatrywano głównie z punktu widzenia potrzeb społecznych. Dla społeczeństwa silna, trwała rodzina była źródłem porządku, swoistą „policją społeczną”, gwarancją minimalizacji liczby „ludzi luźnych”,

⁴ Por. J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993, s. 13.

⁵ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 383-393.

⁶ Por. W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno – moralne*, w: *Religijność Polaków 1991-1998* Warszawa 2001, s. 70-81.

niewkomponowanych w struktury społeczne. W myśl tego sposobu widzenia, rodziny są rodzajem społecznego ubezpieczenia: tworzą sieć samopomocy, ułatwiającej jednostce wyjście z trudnych sytuacji życiowych bez angażowania publicznych struktur pomocy czy opieki społecznej. Nawet jeśli zwracano uwagę na znaczenie rodziny dla rozwoju jednostki – jak np. w teorii Z. Freuda – to nacisk kładziono na cywilizowanie, mitygowanie wrodzonej popędowości, która zagrażała porządkowi społecznemu. I choć w teorii Freuda zawarta jest wizja rodziny rozrywanej konfliktami i nekanej ambiwalencją uczuć, to jej podstawową funkcją jest nadal kształtowanie sumienia, a tym samym nakładanie na jednostkę normatywnych ograniczeń. W tym kontekście, kryzys rodziny oznacza wzrost liczby ludzi żyjących samotnie i niedostatecznie usocjalizowanych, potencjalnie mogących stanowić obciążenie ekonomiczne, obniżających poziom integracji społecznej czy wręcz stwarzających zagrożenie publiczne⁷.

We współczesnych rozważaniach nad rodziną większą wagę przykładają się natomiast do znaczenia rodziny dla jednostki: „dobra rodzina” tworzy najlepsze środowisko dla pierwotnej, a więc najgłębszej socjalizacji, stanowiąc niezastąpione dla jednostki źródło poczucia bezpieczeństwa i stabilności, ale też inspiracji do rozwoju i samorealizacji. Rodzina „uspołecznia” w sensie budowania zrębów osobowości, stwarza ludzi pełnych i szczęśliwych, albo rozbitych, nieszczęśliwych czy wręcz niebezpiecznych dla siebie i innych. Rodzina w kryzysie nie jest w stanie produkować „dobrych ludzi, czego świadectwem wydają się być zjawiska „dziedziczenia patologii”. Nie ma już złych synów czy krnąbrnych dzieci – są źli lub niekompetentni rodzice, niezdolni do stworzenia właściwego dla rozwoju „dobrej” osobowości środowiska. Kryzys rodziny stanowi tu zagrożenie dla społeczeństwa, rozpatrywanego jako wypadkowa działań owych jednostek niezdolnych do pełnego rozwoju⁸.

Czy jednak rzeczywiście współcześnie występuje kryzys rodziny? Według socjologów i psychologów, spotkać można dwie sugestie, idące w przeciwnych kierunkach. W myśl jednej z nich, nie występuje obecnie kryzys instytucji małżeństwa jak również wiążący się z nim kryzys rodziny, a jedynie zmienia ona swój kształt – działa bardziej „dyskretnie”, aby w dalszym ciągu wiązać w sobie fundamentalne wymiary reprodukcji społecznej, przekazując dzieciom bardziej nieuchwytny kapitał: kulturowy, społeczny, ekonomiczny⁹. Inni psychologowie i socjologowie, wyrażając pogląd, że nie przeżywamy obecnie kryzysu instytucji małżeństwa, w swoich wnioskach idą znacznie dalej. Przyjmują bowiem, że za podstawową „strategią reprodukcyjną”, odpowiedzialną za ukształtowanie się instytucji rodziny u *Homo sapiens*, jest odpowiedzialna „seryjna monogamia”. Określenie to oznacza, że pierwotne pary małżeńskie rozpadały się najczęściej po uzyskaniu przez dziecko względnej samodzielności. Dziecko włączało się w rytm życia grupy, rodzice zaś mogli sobie szukać nowych partnerów, w celu spłodzenia nowych potomków. Zdaniem amerykańskiej socjolog Helen E. Fischer, przypuszczenie to potwierdza ludzka inklinacja do zdrady i rozwodów¹⁰. Uważa ona, że pojęcie zdrady pojawiło się i rozpowszechniło dopiero wówczas, gdy w patriarchalnych kulturach rolniczych wynaleziono „małżeństwo do grobowej deski”, uzależniające kobietę i dziecko od mężczyzny, który z racji przewagi fizycznej wykonywał większość prac przy uprawie roli, stając się tym samym głównym dostarczycielem dóbr. Małżeństwo stało się odtąd związkiem nierozzerwalnym. Dopiero czasy nowożytne to okres liberalizacji postaw wobec rozwodu, który był najprawdopodobniej czymś zwyczajnym u zarania ludzkich dziejów. W swoich pracach wspomniana autorka dochodzi

⁷ Por. tamże, s. 214.

⁸ Por. tamże, s. 215.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. H. Domański, *Encyklopedia Socjologii*, Warszawa 2000, s. 315.

do wniosku, że typ rodziny jest pochodną typu gospodarki oraz systemu kulturowego na tej gospodarce opartego¹¹.

Inni socjologowie uważają, że przemiany gospodarcze i procesy indywidualizacji doprowadziły nie tylko do zmiany wizerunku tradycyjnego małżeństwa euroamerykańskiego, ale także do powstania wielu tzw. alternatywnych modeli rodziny. Owe alternatywne modele są najprawdopodobniej przyczyną tego, że procesy indywidualizacji są analizowane często w kategoriach kryzysu, dezintegracji więzi rodzinnej, rozpadu rodziny, osłabienia funkcji prokreacyjnej itp. Zdaniem wspomnianych socjologów, mówienie o kryzysie rodziny nie jest uprawnione. Nastąpiła jedynie zmiana modelu rodziny i widoczna jest ona zasadniczo w wielkich miastach krajów o rozwiniętej gospodarce kapitalistycznej. Do nowych, funkcjonujących obecnie mikrostruktur, zaliczają: rodzinę homoseksualną, koło przyjacielskie (tzw. *casus* "Friends"), rodzinę układaną, samotnych, „Dinks” (jest to skrót od słów *double income no kids* – „podwójny dochód i żadnych dzieci”), rodzinę nomadyczną, rodzinę dwustopniową, kohabitację bez małżeństwa¹².

W myśl drugiego z funkcjonujących poglądów, mamy do czynienia z realnym kryzysem instytucji małżeństwa i rodziny, zagrażającym podstawom istnienia społeczeństwa. Dawne tendencje dezintegrujące rodzinę miały charakter niejako „naturalnych” katastrof, a nie ludzkich wyborów. Tymczasem współcześnie obserwowane procesy jej dezintegracji, są w dużej mierze produktem ubocznym samej krytyki rodziny jako instytucji społecznej, wskazywania na jej nieudolność i nieefektywność, podważania sensowności jej istnienia i legitymizowania działań, prowadzących do pogłębiania jej kryzysu.

Wydaje się, że teorie mówiące o zmianie modelu rodziny i o naturalnych inklinacjach człowieka do rozwodu i zdrad małżeńskich są przedmiotowym potraktowaniem rodziny, sprowadzającym ją zasadniczo do funkcji komórki reprodukcyjnej w społeczeństwie oraz opierają się na jej czysto utylitarnym charakterze. Nauka katolicka patrzy na zagadnienie małżeństwa i rodziny wychodząc od Objawienia, w którym odnajdujemy prawdę, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Wynika stąd ogromna wartość człowieka jako osoby¹³. Z tej prawdy wynika norma personalistyczna, którą I. Kant przy końcu XVIII w. zawarł w słowach: „Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem”¹⁴. Karol Wojtyła zasadę tę uściślił następująco: „Ilekcio w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”¹⁵. Zatem, osoba nigdy nie może być traktowana tylko jako przedmiot użycia. Jest to wykluczone z uwagi na samą naturę osoby, z uwagi na to, że jest ona podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia. Wobec tego każda osoba z natury swej jest zdolna

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże, s. 317-320.

¹³ „Wyraz "osoba" został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu "jednostka gatunku", ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa "osoba". Najbliższą i najwłaściwszą tego racją jest fakt, że człowiek posiada rozum, że jest bytem rozumnym, czego nie sposób stwierdzić o żadnym innym bycie widzialnym tego świata, u żadnego bowiem nie natrafiamy na ślady myślenia pojęciowego. Stąd też poszła owa znana definicja Boecjusza, wedle której osoba to po prostu tyle, co jednostka natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*). To wyróżnia osobę w całym świecie przedmiotowych bytów, to stanowi o jej odrębności” (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 24).

¹⁴ Cyt. za: tamże, s.30

¹⁵ Por. tamże.

do określania swoich celów. Gdy ktoś inny traktuje ją wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostaje pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty, a równocześnie stanowi jej naturalne uprawnienie¹⁶.

Etyka katolicka, zauważając zmiany zachodzące w świecie, stoi na stanowisku, że obecnie bardzo silnie zauważalny jest kryzys małżeństwa¹⁷, gdyż nowe formy „małżeństwa” są w zasadzie bardziej jawnym lub ukrytym „używaniem” drugiej osoby i poprzez redukcjonizm sprowadzeniem małżeństwa tylko do roli seksualno-społecznego związku. Dlatego w 1980 roku w związku z V Sesją Synodu Biskupów Sekretariat Synodu przygotował tekst roboczy *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Kreśląc w nim obraz sytuacji rodziny, zwrócono uwagę na zasadniczy problem, polegający na tym, że „wielu chrześcijan nie ma jasnego pojęcia świętości małżeństwa i jego sakramentalnego charakteru”¹⁸. Wskutek tego wielu katolików porzeka małżeństwo cywilne, albo zawiera małżeństwo w Kościele jedynie z powodu nacisku rodziny bądź środowiska, lub kierując się estetyką religijnej ceremonii¹⁹. Można dodać, że w aktualnie zanik poczucia sakralności i ważności instytucji małżeństwa pogłębił się, doprowadzając do zaniku potrzeby jakiegokolwiek legalizacji związku²⁰ i niezrozumienia takich wartości, jak: trwałość, wierność, nierozzerwalność, jedność małżeństwa. W konsekwencji, wśród młodych ludzi wytworzyło się nowe pojęcie „małżeństwa na próbę”²¹.

Innym symptomem kryzysu instytucji małżeństwa jest rozwój prywatnego charakteru małżeństwa w świadomości młodego pokolenia. Małżeństwo i rodzinę współczesny młody człowiek traktuje jako sprawę wyłącznie osobistą i prywatną. W krajach Europy Zachodniej proces ten postąpił tak daleko, że wiele młodych par żyje wspólnie bez ślubu. Nie zawierają go ani wobec władz państwowych, ani wobec przedstawicieli grup religijnych, uważając, że jest to ich prywatna sprawa. W Polsce to zjawisko nie jest jeszcze tak mocno rozpowszechnione. Młodzi, decydując się na wspólne życie małżeńskie, chcą mieć ślub, i to jak najbardziej uroczysty, z odpowiednią oprawą i udziałem licznych gości. Symptomami traktowania małżeństwa i rodziny jako sprawy prywatnej, są u młodego pokolenia Polaków: szukanie w małżeństwie niemal wyłącznie osobistego szczęścia oraz pragnienie posiadania dziecka, także niemal wyłącznie z motywów osobistych. Młode pokolenie w małżeństwie dość często szuka jedynie szczęścia osobistego, przy czym traktuje je jako dane wraz z faktem założenia rodziny, a nie wypracowane wspólnie ze współmałżonkiem i dziećmi. Jeżeli więc po jakimś czasie dojdzie do przekonania, że wymarzonego, oczekiwanego szczęścia w założonej przez siebie rodzinie nie osiąga, łatwo rezygnuje z niej i zakłada nową. U podłoża rozpadu rodziny i wchodzenia w nowy związek małżeński leży między innymi rozwój prywatnego charakteru małżeńskiego w świadomości młodego pokolenia.²²

Raport o sytuacji polskich rodzin autorstwa Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny z 1998 r. alarmuje o stałym spadku liczby zawieranych małżeństw i wzroście liczby małżeństw rozpadających się. Prowadzi to w konsekwencji do negatywnego bilansu małżeństw zawieranych i rozwiązanych²³. Po raz pierwszy przewagę małżeństw rozwiedzionych nad zawartymi zanotowano w 1993 r. W miastach w liczbach absolut-

¹⁶ Por. tamże, s. 29.

¹⁷ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, dz. cyt., 47.

¹⁸ Cyt. za: J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, dz. cyt., s. 14.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. G. Koch, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej – Sakramentologia*, Kraków 1999, s.336.

²¹ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Żabki 1995, s. 29.

²² Por. L. Dyczewski, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin 1994, s. 53.

²³ Por. K. Kapera, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 21.

nych wynosiła ona wówczas 926, co przy dodatnim bilansie na wsi nie spowodowało spadku liczby małżeństw istniejących. W kolejnym 1994 r. nadwyżka na wsi nie zdołała zrekompensować niedoboru w mieście, wskutek czego w skali ogólnopolskiej liczba małżeństw zmniejszyła się o 3941. W roku 1996 liczba małżeństw rozwiązanych była wyższa już o 12.463 w zestawieniu z liczbą związków nowo zawartych²⁴. Twórcy wspomnianego raportu, analizując sytuację małżeństw, zwracają uwagę na czynniki, które, wg nich, decydują o liczbie zawieranych związków. Są nimi przede wszystkim: liczba ludności w wieku uzdalniającym do zawierania małżeństwa oraz skłonność do wstępowania w związki małżeńskie. W raporcie została również przedstawiona teza na temat genezy zjawiska odkładania zawierania małżeństwa przez osoby w wieku o największej skłonności do zmiany stanu cywilnego (20-29 lat)²⁵. Postępujący wzrost udziału urodzeń pozamałżeńskich może stanowić przesłankę do postawienia hipotezy, że liczba nieformalnych związków zaczyna w Polsce rosnać. Dane o liczbie związków nieformalnych oraz ich strukturze, według wieku partnerów, wydają się po części potwierdzać sformułowane przypuszczenie. Wskazują one jednoznacznie, że w młodszych grupach wiekowych częstość występowania konkubinatów jest znacznie wyższa niż w grupach starszych²⁶.

Kryzys instytucji małżeństwa przejawia się także w rosnącej liczbie i tempie rozwodów. Wartości, które przez całe wieki przyczyniały się do ukształtowania zachodniej cywilizacji, poddaje się dzisiaj w wątpliwość. Kwestionuje się wspólne życie aż do śmierci, odpowiedzialność rodzicielską czy też wyraźnie określoną rolę męża i żony²⁷. Dochodzą do tego procesy przemian społecznych, urbanizacja i industrializacja, laicyzacja i sekularyzacja. Łatwość otrzymania rozwodu przy równoczesnym braku dojrzałości psychicznej, uczuciowej i społeczno-moralnej kandydatów do małżeństwa osłabiają poczucie odpowiedzialności za zawierany związek i zakładaną rodzinę. Także religijność nie przemyślana i nie przeżywana autentycznie, lecz tylko tradycyjnie, nie zapewnia trwałości rodzinie, zwłaszcza tkwiącej w konfliktach ostrych i częstych, bez próby ich pozytywnego rozwiązania. Dodać należy, że rodzina rozbita uczuciowo i formalnie, staje się zagrożeniem dla innych rodzin²⁸, zarówno ich trwałości – w razie niepowodzeń czy nieudanego związku – jak i współżycia rodzinnego²⁹.

1.2. PRZYCZYNY ROZPADU MAŁŻEŃSTWA

Podstawową przyczynę rozpadu małżeństw w Polsce stanowi zgon jednego ze współmałżonków. W jego wyniku w 1989 roku ustało średnio 705 związków istniejących na 1000 nowo zawartych, w 1996 roku – 853 związki na 1000. Zasadniczą przyczyną istotnego wzrostu proporcji związków ustających na skutek śmierci jest nadumieralność mężczyzn w średnim wieku³⁰.

Kolejną przyczynę rozpadu małżeństwa stanowią rozwody. W latach 1989-1996 ich łączna liczba wynosiła 292,4 tys. W tej liczbie 82,0% przypadało na rozwody w mieście (239,9 tys.). Początek okresu transformacji ekonomicznej charakteryzował się dynamicznym spadkiem liczby rozwodów, od 47,2 tys. w roku 1989 do 27,9 tys. w

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, s.36.

²⁶ Por. tamże, s. 21.

²⁷ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 29.

²⁸ Z badań raportu o sytuacji rodziny wynika, że w 1996 r. w grupie małżeństw powtórnich związki osób rozwiedzionych z osobami stanu wolnego wynoszą 5,6% ogółu oraz obu rozwiedzionych 3,3% ogółu.

²⁹ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 37.

³⁰ Por. K. Kapera, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 24.

roku 1993, co oznacza względny spadek o 41%. W ciągu kolejnych dwóch lat zanotowano wzrost liczby rozwodów od 38,1 tys. w 1995 roku do 39,4 tys. w roku następnym. W kolejnych latach liczba ta nieustannie wzrastała (do 45,2 tys. w roku 1998), w latach 1999-2000 odpowiednio 42 tys. i 42,8 tys., a następnie osiągnęła wartość 48,6 tys. w roku 2003³¹. Odniesienie powyższych danych do wskaźników międzynarodowych daje powody do optymizmu w ocenie trwałości polskiej rodziny³². Jesteśmy jednym z nielicznych krajów w Europie, w którym proces dezintegracji rodziny postępuje wolniej³³. Należy jednak zauważyć, że proces przemian społecznych nieustannie (mimo, że w wolniejszym tempie niż w innych krajach Europy) oddziałuje na współczesną rodzinę i jej trwałość. W konsekwencji może to prowadzić do zwiększenia braku dojrzałości psychicznej, uczuciowej, społecznej i religijno-moralnej kandydatów do małżeństwa. To z kolei osłabia poczucie odpowiedzialności za zawierany związek małżeński i zakładaną rodzinę³⁴.

Według statystyki sądowej istnieją trzy główne przyczyny rozwiązywania małżeństw: zdrada małżeńska, nadużywanie alkoholu oraz niezgodność charakterów. Obok tych trzech zasadniczych przyczyn rozpadu rodziny wymienia się także inne: naganny stosunek do członków rodziny, trudności mieszkaniowe, nieporozumienia na tle finansowym, niedopasowanie seksualne, dłuższa nieobecność oraz różnica światopoglądowa. Często bywa tak, że na rozpad małżeństwa składa się kilka przyczyn jednocześnie. Alkoholicyzm i znęcanie się nad członkami rodziny są najczęstszą przyczyną rozwodów małżonków mieszkających na wsi. Natomiast zdrada i trwały związek uczuciowy z inną osobą najczęściej powodują rozpad małżeństw osób mieszkających w miastach³⁵.

Na pierwszym miejscu, jako przyczyny rozwodów, znalazły się w opinii kobiet i mężczyzn: zdrada lub porzucenie rodziny, związanie się z inną osobą przez któregoś z małżonków. Wbrew poglądom głoszącym tolerancję wobec swobody seksualnej większość osób jest zdania, że miłość i lojalność małżeńska wiąże się bardzo ściśle z wiernością. Badania statystyczne pokazują, że zdradę małżeńską uważa za niedopuszczalną 77,4 % polskiego społeczeństwa³⁶. Dlatego jest ona traktowana jako zło bardzo często niewybaczalne³⁷.

W opinii kobiet, najczęstszą przyczyną rozwodów jest alkoholizm współmałżonka. Wiele z nich twierdzi, że wychodząc za mąż nie wiedziało o nadużywaniu alkoholu przez narzeczonego, ale bywa i tak, że kobieta świadomie poślubiła mężczyznę, sądząc, że jej miłość pomoże mu wyleczyć się z nałogu. Autentyczna miłość, przekonanie, że dzieciom potrzebny jest ojciec, obawa przed samotnością i koniecznością zapewnienia dziecku odpowiednich warunków życia czy wreszcie lęk przed opinią publiczną, są nierzadko przyczyną trwania takiego małżeństwa nawet przez wiele lat. Alkoholizm jest szczególnie problemem na wsi i przyczyną połowy wszystkich rozpadających się małżeństw³⁸.

³¹ *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej polskiej*, Rok LXIV, Warszawa 2004, s. 41.

³² Wg badań statystycznych z roku 2002 w zestawieniu międzynarodowym Polska plasuje się na 6 (na 43) miejscu zestawienia państw, które mają najniższy wskaźnik rozwodów i wynosił on 1,2 na 1000 mieszkańców. Dla porównania największy wskaźnik miały Stany Zjednoczone: 4,0 i Białoruś: 3,8; najniższy Włochy, Turcja, Irlandia: 0,7. *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 748.

³³ Por. K. Kapera, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 25.

³⁴ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 43.

³⁵ Por. tamże, s. 44.

³⁶ Por. W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno – moralne*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, Warszawa 2000, s. 70-80.

³⁷ Por. A. Dodziuk-Lityńska, D. Markowska, *Współczesna rodzina w Polsce*, Warszawa 1975, s. 147; H. Izdebska, *Rodzina i dom. Przyczyny konfliktów w rodzinie*, Warszawa 1979, s. 61.

³⁸ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 46.

Kolejną z ważnych przyczyn rozwodów jest niemożność porozumienia się ze współmałżonkiem w sprawach życia codziennego. Często małżonkowie, mieszkając razem, nie chcą, czy też nie potrafią nawiązać ze sobą kontaktu psychicznego, nie realizują celów rodziny jako grupy i wspólnoty, a ograniczają się wyłącznie do realizacji własnych celów³⁹. Trwałość i szczęście małżeństwa zależą dziś, w większym niż kiedykolwiek stopniu, od wzajemnej miłości, poczucia odpowiedzialności, wyjścia naprzeciw współmałżonkowi i umiejętności spełnienia jego oczekiwań, czyli zdrowej, dojrzałej osobowości dwojga ludzi. Brak porozumienia oznacza brak więzi psychicznej i powoduje niechęć lub niemożność zainteresowania się problemami i potrzebami współmałżonka oraz prowadzi do tego, że małżonkowie żyją „obok” siebie, ale nie „dla” siebie. Taka postawa uniemożliwia integrację, realizację wspólnych celów i jest powodem wzrastającego niezadowolenia małżonków. W konsekwencji prowadzi to do tego, że każde z nich nastawia się na zaspokajanie własnych potrzeb i z tego punktu widzenia ocenia wartość współmałżonka. Brak zdolności do wyrzeczenia, poczucia obowiązku i odpowiedzialności za wspólne dobro powodują w życiu małżeńskim nieporozumienia, konflikty i ostatecznie rozejście się.⁴⁰

Niedojrzałość społeczna i psychiczna małżonków przejawia się na co dzień w nieuświadomianiu sobie podjętych zobowiązań i nieprzygotowaniu do ich wypełniania, w infantylnym, wyrażającym się w niedojrzałym sposobie traktowania małżeństwa, rodziny i nieprzygotowaniu do współżycia oraz działania w układach mąż-żona, rodzice-dzieci. Niedojrzałość małżonków sprawia również, że po zawarciu małżeństwa pozostają oni niejednokrotnie pod wpływem swoich rodziców, ulegając ich sugestiom i niejako ich oczami patrząc na współmałżonka. Prowadzi to niejednokrotnie do konfliktów w małżeństwie i może prowadzić do rozwodów⁴¹.

Istnieje także wiele innych czynników destrukcyjnych, do których należy zaliczyć niewłaściwe przygotowanie do małżeństwa, czyli nieznaną zasad współżycia codziennego z drugim człowiekiem i niewłaściwy wybór współmałżonka oraz nieznaną zasadę pożycia małżeńskiego⁴². Za mało istotne uważa się także różnicę wykształcenia, kultury, poziomu moralnego i religijnego. Zatrzymanie się jedynie na cechach zewnętrznych, takich jak uroda, inteligencja czy młodość nie daje właściwego rozpoznania drugiej osoby. Jeżeli w takim przypadku jedynym motywem małżeństwa jest znalezienie partnera do współżycia seksualnego, wówczas dana osoba sprowadzona jest wyłącznie do roli przedmiotu, a kontakt z nią pojmowany jest jako posiadanie na własność. Nie ulega wątpliwości, że udane życie we wspólnocie małżeńskiej uzależnione jest w dużej mierze od przyjęcia zasady współpartnerstwa, polegającej nie tylko na wzajemnym zrozumieniu, ale również na umiejętności stosowania właściwie pojętych kompromisów w przypadkach konfliktowych⁴³.

Psychologowie społeczni stwierdzają, że jednym z istotnych czynników przetrwania związku małżeńskiego, jest sposób komunikowania się partnerów⁴⁴. W dobrych

³⁹ Por. S. Rosik, *Spoleczne powołanie a społeczny rozpad rodziny*, Seminare (1979), s.129.

⁴⁰ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 47.

⁴¹ Por. tamże, s. 47.

⁴² Por. S. Rosik, *Spoleczne powołanie a społeczny rozpad rodziny*, art. cyt., s.129.

⁴³ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁴ Tego sposobu komunikowania się w małżeństwie, małżonkowie uczą się już w dzieciństwie w swoich domach rodzinnych, od swoich rodziców. Badania socjologiczne wykazały, że mężczyźni przyznają się do agresji fizycznej w stosunku do żon tym bardziej intensywnie, im mniej rozumiejący styl karcenia stosowali ich ojcowie i matki oraz im bardziej matki wzbudzały w nich poczucie winy i upokorzenia. Mężczyźni, którzy byli w ten sposób karceni, są skłonni postrzegać własne żony jako opresyjne, mało rozumiejące, krytyczne, obwiniające, podkreślające wady. Im bardziej ojcowie używali konsekwentnych nacisków, przymusu w celu podporządkowania synów, a także jawnie wy-

związkach małżonkowie umieją słuchać siebie nawzajem i biorą pod uwagę opinię partnera. Wzajemne narzekanie i obwinianie się jest raczej „wentylowaniem” własnego napięcia, bez słuchania partnera, niż próbą rozwiązania problemu. W momencie kryzysu ten wzorzec reagowania urasta do krytycznej postaci. Bardzo ważne, z praktycznego punktu widzenia, jest empirycznie potwierdzone odkrycie, że dobre małżeństwo wcale nie powstrzymuje się od konfliktów, lecz stara się rozwiązywać pojawiające się problemy konstruktywnie, poszukując wspólnie jak najlepszego sposobu dojścia do porozumienia. Wielu partnerów sądzi jednak, że lepiej jest „przeczekać” problem, przemilczeć go z nadzieją, że sam się rozwiąże. Nierozwiązane problemy mają jednak tendencję do narastania i ujawniania się ze zwiłokrotnioną siłą. Ceną więc udawania, że w małżeństwie nie ma żadnych problemów może być jego rozpad⁴⁵.

Istotnym czynnikiem dezintegracji małżeństw okazuje się brak możliwości skorzystania przez małżonków z fachowego poradnictwa w momencie pojawienia się pierwszych konfliktów oraz niewiedza o istnieniu takiej pomocy. Próby samodzielnego rozwiązywania problemu często okazują się bezskuteczne. Konieczne jest zatem tworzenie sieci poradni i ośrodków diagnostyczno-profilaktycznych, w których skonfliktowani małżonkowie znaleźliby kompetentnych, życzliwych i cierpliwych mediatorów, otwartych na ich problemy i pragnących im pomóc⁴⁶.

P. Góralczyk do najważniejszych przyczyn niepowodzeń małżeńskich zalicza brak zrozumienia istoty małżeństwa jako wspólnoty osobowej dwóch osób, których celem powinna być troska o doskonalenie wewnętrzne i troska o to, by stawać się codziennie „darem dla siebie”. Jeśli brak jest takiego zrozumienia, to nieuchronnie następuje blokada przesyłanych sygnałów i rezygnacja z realizacji oczekiwań partnera. Rozwodom sprzyja także model współczesnej kultury, pochwalający postawy liberalne w dziedzinie miłości. W środkach społecznego przekazu wysuwane są beztrąsko sugestie współżycia i kontaktów seksualnych przed ślubem, z całkowitym pominięciem sfery moralnej, psychologicznej i społecznej. Takie propozycje nie sprzyjają powstawaniu u młodych ludzi przekonań o wartości i trwałości związków małżeńskich. Dodatkowo pojawiająca się niedojrzałość uczuciowa, brak odpowiedzialności za losy bliskich, w tym zwłaszcza za dzieci, swoiście pojmowana wolność, wynikająca z braku szacunku do drugiego człowieka, egoizm, potrzeba dominacji, brutalność, brak kultury we współżyciu międzyludzkim, wydają się być głównymi przyczynami rozpadu małżeństw⁴⁷.

1.3. KONSEKWENCJE ROZPADU MAŁŻEŃSTWA

Każdy rozwód jest wielkim złem, które wkracza w życie rozpadającej się rodziny. Należy podkreślić, że złem moralnym jest już samo rozbitcie małżeństwa, a rozwód cywilny jest tylko regulacją prawną zaistniałej sytuacji. Małżonkowie, mimo początkowego zadowolenia i „złapania nowego oddechu”, szybko odkrywają w swoim życiu pustkę, osamotnienie, wyrzuty sumienia, „huśtawkę nastrojów”. Skupieni często na własnym bólu, nie zwracają uwagi na dzieci, które również przeżywają boleśnie rozpad

rażali swoją złość w niekontrolowanych formach, mało wyjaśniali, tłumaczyli, tym bardziej mężczyźni są skłonni wyrażać złość w związku małżeńskim. Im bardziej impulsywne, niezamierzone kary wprowadzali ojcowie wobec kobiet w dzieciństwie, tym większą częstość agresji werbalnej jak i fizycznej, przejawiają ich partnerzy. Takie zachowanie partnerów tłumaczy się hipotezą podobieństwa do ojca i hipotezą prowokacji do walki. Por. B. Tryjarska, *Kary doznawane w dzieciństwie a zachowania w konfliktach małżeńskich*, w: *Psychologia jakości życia*, t.1, nr 1, Warszawa 2002, s.123.

⁴⁵ Zob. W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, Gdańsk 2004, s. 396.

⁴⁶ Zob. K. Kapera, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁷ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 50.

rodziny. Rozwód rodziców powoduje u dzieci głębokie zmiany psychologiczne, które uwidaczniają się dopiero w późniejszym okresie dorastania, jak również w okresie dojrzalym, kiedy zakładają własne rodziny. Powielają one często wzorce zachowań małżeńskich, które wyniosły z domu rodzinnego.

Odejście partnera wywołuje zazwyczaj sekwencję reakcji, składających się na proces nazywany „odłączeniem”. Rozpoczyna się on od wzmożonej koncentracji na utraconym partnerze, prowadzi do przeżycia głębokiego smutku i wiąże się z wygaśnięciem przywiązania emocjonalnego i powrotem do normalnej aktywności życiowej. Często osoby już po separacji, u których od dawna wygasły uczucia, są zaskoczone budzącym się w nich nagle pragnieniem, aby znowu znaleźć się przy partnerze. Głęboka, długo trwająca więź rzadko może być zerwana jednym pociągnięciem. Nie stanowi bowiem zdarzenia, lecz jest procesem. W rozstających się parach zerwanie bywa tym boleśniejsze, im osoby dłużej się znały i były sobie bliższe oraz dostrzegają mniej szans na znalezienie nowego partnera. Zaskakujące może się wydawać, że po kilku miesiącach lub latach od rozstania większe koszty emocjonalne ponosi nie ta strona, która została porzucona, ale ta, która odeszła. Źródłem trudnych przeżyć jest dla niej najczęściej poczucie winy z powodu zranienia kogoś bliskiego oraz wysiłku drugiej strony, aby ponownie „skleić” stary związek i niepewność, jak należy się zachować w takiej sytuacji⁴⁸. Konsekwencje odczuwa również osoba, która została porzucona. Nawet po latach od orzeczenia rozwodu zarówno kobiety, jak i mężczyźni czują żal do byłych współmałżonków za nieudane współżycie, a rozwód jest dla nich ciężkim wspomnieniem. W przypadku małżeństwa, rozchodzący się partnerzy ponoszą jeszcze inne, dodatkowe koszty. Związane są one z dezaprobatą rodziców i znajomych na wiadomość o rozwodzie, ograniczeniem praw do wychowywania dzieci i poczuciem winy wobec niedotrzymanych zobowiązań⁴⁹.

Na poziomie psychologicznym rozwód jest wyraźnie jednym z głównych czynników stresujących. Kojarzy się go zarówno ze wzrostem schorzeń fizycznych, jak i umysłowych. Dorośli w separacji lub tuż po rozwodzie częściej powodują wypadki samochodowe, mają silniejsze tendencje samobójcze, częściej przebywają na zwolnieniu z powodu choroby i częściej popadają w depresję. Przyznają również, że mają silne wrażenie porażki, utraty poczucia własnej wartości, a także czują się bardziej samotni⁵⁰.

Nie ulega wątpliwości, że stan psychiczny kobiet po rozwodzie jest gorszy niż mężczyzn. Zależy to od kilku istotnych czynników, takich jak: sytuacja społeczna, materialna i mieszkaniowa, powstająca w chwili rozwodu, zalegające emocje i doświadczenia z poprzedniego etapu życia, ogólny stan zdrowia, ilość i wiek dzieci. Nie zawsze kobiety mają pełną świadomość powstania takich sytuacji. Najczęściej są to tylko niejasne przecucia i mgliste obrazy przeszłości, nierzadko budzące niepokój zagłuszany powtarzaniem sobie, że wreszcie będą wolne, niezależne i uwolnią się od koszmaru ostatnich miesięcy czy nawet lat. Niewątpliwie lepiej radzą sobie te kobiety, które już wcześniej przywykły do samodzielności i rozważyły swoją przyszłość w oderwaniu od emocji towarzyszących rozwodowi.

Osoba rozwiedziona czuje się w pierwszym okresie po rozstaniu bardzo obolała psychicznie, poraniona duchowo, zwłaszcza po dramatycznych sytuacjach domowych i sądowych⁵¹. Mężczyźni rozwiedzeni na ogół lepiej niż kobiety ukrywają swoje emocje i w chwilach trudnych reagują agresją, a nie otwartymi przejawami bólu i żalu. Wielu mężczyzn rzuca się w wir pracy zawodowej, wykazując szczególną aktywność, aby

⁴⁸ Por. D. G. Myers, *Psychologia społeczna*, Poznań 2003, s. 576.

⁴⁹ Tamże, s. 576.

⁵⁰ Por. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 1998, s. 529.

⁵¹ Zob. P. Salaün, *Żyjący w separacji, rozwiedzeni*, Poznań 1997, s. 23.

w ten sposób zagłuszyć poczucie winy czy też doznanej krzywdy. Charakterystyczną cechą osobowości wielu mężczyzn jest aktywne, a nawet agresywne przezwyciężanie trudności, dlatego mniej jest w nich depresji i rezygnacji, a więcej złości czy nawet brutalności. Bolesne przeżycia, urazy psychiczne są więc także udziałem mężczyzn, i to zarówno wtedy, gdy została uznana wina żony, jak i wówczas, gdy to on został uznany winnym. Mężczyźni po rozwodzie mają częściej niż kobiety poczucie porażki życiowej i znacznie częściej niż kobiety czują się osamotnieni. Wynika to zapewne z faktu, że wielu mężczyzn na skutek rozwodu traci całą rodzinę, podczas gdy wiele kobiet pozostaje z dziećmi na utrzymaniu i wychowaniu. Dzieci i ich dobro stają się często celem życia wielu matek, podczas gdy u mężczyzn z całą ostrością ujawnia się problem odsunięcia od dzieci. Nierzadko powstaje w mężczyznach poczucie winy, trwające nieraz do końca życia, właśnie ze względu na porzucenie dzieci, a nie tylko samej żony⁵².

Kolejną konsekwencją rozwodu jest to, że stwarza on nowy podział ról. Dla rodziców, którym przyznano opiekę, oznacza on przyjęcie postawy pierwotnie zarezerwowanej dla małżonka, który odszedł. Rozwiedziona kobieta często też w szerszym zakresie podejmuje rolę pracownika. Ale zarówno mężczyźni, jak i kobiety, czy sprawują opiekę, czy też nie, muszą radzić sobie z obowiązkami wykonywanymi pierwotnie przez współmałżonka⁵³. Dlatego nie jest rzeczą dziwną, że osoby takie próbują wchodzić w ponowne związki małżeńskie, które zniwelowałyby ciężkie skutki rozpadu poprzedniego małżeństwa.

Najboleśniejszą konsekwencją rozwodów jest ogromna cena, jaką muszą płacić dzieci za błędy, egoizm lub nieodpowiedzialność rodziców. Wiele dzieci czuje żal do obojga rodziców za rozbicie ich rodzinnego domu, za to, że zabrakło im miłości do własnych dzieci i że swoje cele przedkładają nad ich potrzeby. Niewielu rodziców potrafi wznieść się ponad emocje związane z rozwodem, aby rzeczywiście zatroszczyć się z całą odpowiedzialnością o dziecko. Znacznie częściej dziecko jest wciągane w atmosferę konfliktów, wzajemnych żalów i pretensji. Szczególnie niebezpieczne dla psychiki dziecka jest wykorzystywanie go do walki ze współmałżonkiem⁵⁴.

Narastające poczucie osamotnienia, nagle przyptywy i odpływy nadziei, złość przeplatana z poczuciem winy, stuprocentowa pewność, pojawiająca się na przemian z absolutnym zwątpieniem, poczucie chaosu i zagubienia – to tylko niektóre z przeżyć, jakich doświadczają małżonkowie stojący w obliczu rozwodu. Związane z tą sytuacją cierpienie sprawia, że oboje prawie całą swoją uwagę kierują w dwie strony: do wnętrza siebie – aby móc się lepiej rozeznąć w świecie swoich uczuć, zachowań i myśli lub na zewnątrz – aby szukać wsparcia u innych, znaleźć zapomnienie we wszystkim, co nie łączy się z domem. W takich warunkach nie potrafią być cierpliwi, uważni i wyrozumiali dla swoich dzieci. Nie potrafią też znaleźć dla nich czasu. Nie znaczy to, że przestają je kochać albo kochają mniej – sami tracą stabilność oraz poczucie bezpieczeństwa i nie mogą ich dać swoim dzieciom. Taka sytuacja rodzinna może powodować u dzieci powstanie głębokich urazów psychicznych⁵⁵.

Rozwód jest więc zjawiskiem szkodliwym dla dzieci – negatywnie wpływa na ich zachowanie, przystosowanie psychiczne i społeczne, samoocenę, poziom osiągnięć szkolnych oraz siłę więzi z obojgiem rodziców⁵⁶. Przegląd 92 badań, obejmujących łącznie ponad 13 tys. dzieci⁵⁷, przekonuje, że najbardziej szkodliwy jest rozwód dla

⁵² Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 54.

⁵³ Por. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, dz. cyt., s.531.

⁵⁴ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 55.

⁵⁵ Por. K. Jabłoński, *Sojusznicy, powiernicy, sędziowie*, Charaktery (2005)3, s.19.

⁵⁶ Zob. A. D. Hart, *Rozwód. Jak ratować dzieci*, Poznań 2006, s.32.

⁵⁷ Por. B. Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa 2004, s. 306.

dzieci w wieku szkolnym, mniej szkodliwy dla dzieci przedszkolnych, a najmniej szkodliwy dla dzieci będących już na studiach⁵⁸.

Nie ulega wątpliwości, że prawie każdy rozwód pozostawia negatywny ślad w psychice dziecka. Nierzadko pojawiają się zaburzenia w jego zachowaniu – skutek dramatycznych przeżyć spowodowanych rozwodem rodziców. Dzieci z rodzin rozbitych mają częściej kłopoty z nauką, cierpią na nerwicę, więcej ich wchodzi w kolizję z prawem. Należy też wspomnieć o narkomanii, która co najmniej w 50% dotyczy młodzieży z rodzin rozbitych⁵⁹. Badania psychologów wykazały, że dzieci dorastające w rodzinie z jednym rodzicem dwa razy częściej rezygnują ze szkoły średniej, dwa razy częściej mają dzieci przed ukończeniem dwudziestego roku życia i rzadziej są w stanie utrzymać jedno miejsce pracy, gdy w wieku około dwudziestu lat rozpoczynają życie zawodowe. Negatywne skutki rozwodu mogą mieć charakter trwały. Osoby, których rodzice się rozwiedli, znajdują się w grupie ryzyka wystąpienia choroby umysłowej w wieku dorosłym, chociaż większości z nich się to nie przytrafia. Dzieci mieszkające z jednym rodzicem lub ojczymami i macochami wykazują również częściej zachowania chuligańskie, wynikające z faktu, że klimat rodzinny w takich rodzinach, stopniowo coraz bardziej odsuwa się od charakteru autorytatywnego ku mniej pożądanym stylom wychowania. Zjawisko to można zauważyć głównie w pierwszych latach po rozwodzie, kiedy koncentracja pozostawionego rodzica (zwykle matki) jest rozproszona i znajduje się on w stanie depresji, uniemożliwiającej sprawowanie kontroli połączonej z udzielaniem dzieciom rodzicielskiego ciepła⁶⁰.

Inne konsekwencje rozwodu rodziców dostrzegamy u dzieci, które weszły już w życie dorosłe. Określa się je mianem „Dorosłych Dzieci Rozwiedzionych Rodziców” (DDRR). Zauważalne są u takich osób trudności z nawiązywaniem głębszych relacji z ludźmi. Ich kontakty bywają powierzchowne nawet wtedy, gdy są liczne. Brakuje im pewności siebie. Odczuwają lęk przed porażką, ośmieszeniem, popełnieniem błędu itd. Boją się okazać słabość w czyjejs obecności. Słabość bowiem oznacza bycie zależnym, a tego DDRR obawiają się najbardziej. Bycie od kogoś zależnym jest dla nich zagrożeniem. Dlatego nie potrafią prosić o pomoc, unikając zaś zależności, nie są w stanie zbudować bliskiej, szczerzej relacji. Dorosłe Dzieci Rozwiedzionych Rodziców nie potrafią pokazać, że są bezradne, gdy mają z czymś kłopot, czegoś nie wiedzą, z czymś sobie nie mogą poradzić, czegoś się boją. Potrafią mówić o tym, ale nie wprost albo już po fakcie, gdy sobie poradziły z problemem⁶¹.

Dorosłe Dzieci Rozwiedzionych Rodziców doświadczają wielu problemów w bliskich relacjach z płcią przeciwną. Z trudem nawiązują nowe znajomości. Do każdej nowej relacji podchodzą niezwykle poważnie i w efekcie przeżywają duże napięcie i niepewność. Po dwóch, trzech spotkaniach traktują nowo poznaną osobę tak, jakby to już była niemal żona, prawie mąż. Wyobrażają sobie, jak będzie wyglądało ich małżeństwo z tą osobą, w otoczeniu gromady dzieci. Rodzi to w nich poczucie nieodwracalności, ogromnej odpowiedzialności i zobowiązania. W efekcie zakochują się, ale wszystko, co temu uczuciu towarzyszy, ciąży i przytłacza. DDRR pragną być ważne dla kogoś, ale zarazem odczuwają ogromny lęk przed odrzuceniem. W relacji z partnerem czują się zagubione i niepewne⁶².

⁵⁸ Por. A. D. Hart, *Rozwód. Jak ratować dzieci*, dz. cyt., s.32.

⁵⁹ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle* dz. cyt., s. 56.

⁶⁰ Por. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, dz. cyt., s. 255; A. D. Hart, *Rozwód. Jak ratować dzieci*, dz. cyt., s.37

⁶¹ Por. K. Jabłoński, *Sam się sobą zajmę*, *Charaktery* (2005)4, s. 24.

⁶² Por. Tenże, *I chcą, i boją się*, *Charaktery* (2005)5, s. 19.

Wszystkie powyżej wskazane reakcje spowodowane są brakiem odpowiednich wzorców postępowania wyniesionych z domu rodzinnego. Rozwód rodziców pozostawia wielkie rany w psychice dziecka, często na całe życie. Nic więc dziwnego, że często ich małżeństwa również są nie udane i kończą się rozwodem⁶³.

2. PROPOZYCJE ROZWIĄZAŃ PASTORALNYCH

Wszelkie próby przyjscia z pomocą osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych podejmowane ze strony Kościoła nie mają na celu osłabienia nauki o trwałości związku małżeńskiego, lecz jedynie wskazanie i wprowadzenie osób żyjących w powtórnych związkach małżeńskich na drogę łaski i życia wiary. Przyjmuje się w tych rozwiązaniach Bożą prawdę, że miłosierdzie Boga jest nieskończone i nie ma grzechu (z wyjątkiem grzechu przeciwko Duchowi Świętemu), którego Bóg nie chciałby albo nie mógłby odpuścić człowiekowi. „Kościół nie może odnosić się do ludzi inaczej aniżeli Boski Odkupiciel, zna więc ich słabości, ma współczucie dla rzesz ludzkich, przygarnia grzeszników, nie może jednak uchylać się od nauczania prawa, które w rzeczy samej jest prawem ludzkiego życia”⁶⁴. Stąd pojawiają się różne propozycje pomocy powrotu do życia sakramentalnego tym osobom, które żyją w powtórnych, niesakramentalnych związkach małżeńskich.

2.1. TZW. „BIAŁE MAŁŻEŃSTWO”

Jedną z propozycji aprobowanych przez Kościół jest tzw. „białe małżeństwo”. Kościół w pewnych wypadkach dopuszcza do Komunii świętej małżonków będących po rozwodzie w związku cywilnym, jeśli ich rozejście się jest moralnie niemożliwe (np. z powodu wychowania dzieci lub koniecznej opieki wzajemnej), a osoby te stanowczo decydują się zaprzestać pożycia małżeńskiego (seksualnego) i żyć „jak brat z siostrą”⁶⁵. Kościół może im w takim przypadku udzielić rozgrzeszenia i dopuścić do Komunii Świętej⁶⁶. Jednak, zanim duszpasterz podejmie taką decyzję, musi być przekonany o spełnieniu następujących warunków:

1. Została naprawiona krzywda w stosunku do współmałżonka z małżeństwa sakramentalnego i dzieci urodzonych w tym małżeństwie. Usunięcie krzywdy jest warunkiem owocnego rozgrzeszenia;
2. Istnieje moralna pewność, że powstrzymanie się obu stron od współżycia seksualnego zostanie zachowane. W wypadku osób starszych można łatwiej przyjąć zapewnienie z ich strony⁶⁷, natomiast, gdy chodzi o ludzi w sile wieku, zwłaszcza, gdy wspólne mieszkanie i stałe przebywanie razem będzie stwarzać ustawiczne okazje do podejmowania współżycia, wskazany jest pewien okres próby i dopiero po pomysłnym jej odbyciu, możliwe jest dopuszczenie do Komunii Świętej;
3. Zostanie usunięte niebezpieczeństwo zgorznienia. W dużych miastach, gdzie ludzie się nie znają, niebezpieczeństwo zgorznienia nie zachodzi. Rodzinie i najbliższym znajomym zainteresowani powinni wyjaśnić swój obecny sposób życia i zgodę Kościoła na przyjmowanie sakramentów świętych. W mniejszych miejscowościach

⁶³ Por. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, dz. cyt., s. 255.

⁶⁴ Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, Rzym 1968, 19.

⁶⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, Rzym 1994, 4.

⁶⁶ Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1998, s. 65.

⁶⁷ Por. W. Szafranski, *Duszpasterstwo rodzin rozbitych*, Ateneum Kapłańskie (1981)437, s. 485.

i na wsiach duszpasterz może zezwolić na przyjmowanie sakramentów w innym kościele⁶⁸.

Niektórzy teologowie-moralisci żądają, aby decyzje o dopuszczeniu do spowiedzi sakramentalnej i Komunii świętej podejmował w każdym wypadku biskup. Jednakże przepisy kościelne tego nie wymagają. Chodzi jednak o to, aby duszpasterze działali w takich przypadkach z należytą rozważą i żeby postępowanie duszpasterzy było jednolite⁶⁹. W przypadku, gdy współmałżonek znajduje się w sytuacji zagrożenia życia, kapłan powinien udzielić rozgrzeszenia pod warunkiem, że ten, będąc przytomny, przyrzeknie, iż uczyni wszystko, ażeby w przyszłości uregulować swoje życie według nauki Kościoła. W takim wypadku współmałżonek powinien być poinformowany o decyzji chorego⁷⁰.

J. Salij przestrzega jednak przed zbyt pochopną decyzją o podjęciu zobowiązania życia „jak brat z siostrą”. Zauważa on, że „nasza psychika na ogół źle znosi to, co wymuszone, nawet jeśli człowiek wymusza od samego siebie. A dochodzi przecież do tego ważniejszy jeszcze wzgląd na współmałżonka i pokój w rodzinie. (...) nie radzę podejmować takiej decyzji, zanim człowiek nie jest zdolny nadać jej jakiegoś wewnętrznego sensu w duchu wiary”⁷¹. Wydaje się, że ta trudna propozycja, dla niektórych par spragnionych powrotu do korzystania z sakramentów, jest na pewno rozwiązaniem realnym. Inni mogliby widzieć w niej jakąś perspektywę na przyszłość. Ale nie należy wezwania do pojednania z Bogiem sprowadzać karykaturalnie tylko do tego szczegółu. Najważniejsze, co można powiedzieć ludziom spragnionym pełnego powrotu do łączności ze wspólnotą Kościoła, to zapewnienie, że nadzieja zbawienia – wyrażana czynami i całym nastawieniem – może naprawdę stać się wytyczną ich życia. Nawet wówczas, gdy człowiek nie może przystąpić do Komunii, duchowo może coraz bardziej się do niej przybliżać⁷².

2.2. SEPARACJA

Małżeństwo chrześcijan odzwierciedla w swej naturze głęboki związek, jaki zachodzi pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Zawarte sakramentalnie w sposób ważny, jest ono święte i nierozdzielne⁷³. Wraz z jego zawarciem między małżonkami zostaje ustanowiona wspólnota (węzeł małżeński) o takiej naturze i o takich przymiotach, iż wymaga, jako obowiązku i prawa, wspólnego zamieszkiwania i wspólnego życia (por. Mt 19,5). Jednakże ze względu na występujące w życiu przypadki rozpadu wspólnot małżeńskich i zaniku miłości, mogące nawet prowadzić do wzajemnej nienawiści i zgorznięcia, możliwa jest separacja od wspólnoty łoża i stołu, chociaż samo małżeństwo, raz ważne zawarte, trwa nadal. Separacja nie stanowi więc o rozwiązaniu węzła małżeńskiego⁷⁴.

Oczywiste jest, że separacja jest „złem koniecznym” z punktu widzenia istoty małżeństwa, które przecież powinno być trwałą jednością mężczyzny i kobiety. Niemniej w tym złu nie zawiera się przekreślenie samej podstawowej zasady personalistycznej: żadna z osób, a zwłaszcza kobieta, nie zostaje postawiona zasadniczo w pozycji przedmiotu użycia dla drugiej. Byłoby tak, gdyby (w ramach ważnie zawartego mał-

⁶⁸ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, Homo Dei, (1981)2, s. 125.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 183.

⁷¹ Por. J. Salij, *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*, W drodze (1973)2, s. 67.

⁷² Por. tamże, s. 75.

⁷³ Por. A. Bławat, *Separacja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Ozorowski, Warszawa-Lomianki 1999, s. 421.

⁷⁴ Tamże.

żeństwa) ta druga osoba miała ją porzucić, łącząc się za jej życia na sposób małżeński z inną osobą. Gdy natomiast jedynie odstępują od współżycia małżeńskiego oraz od małżeńsko-rodzinnej wspólnoty życia, wówczas sam porządek osobowy nie jest w niczym naruszony. Osoba nie zostaje zepchnięta do rangi przedmiotu użycia, małżeństwo zaś zachowuje charakter instytucji, służącej osobowemu zjednoczeniu mężczyzny i kobiety, a nie tylko ich współżyciu seksualnemu⁷⁵.

Separację małżeńską można więc zdefiniować jako zawieszenie praw i obowiązków małżeńskich czy też zerwanie wspólnoty życia i współzamieszkiwania, przy trwaniu węzła małżeńskiego. W myśl nauki Kościoła, separacja ma służyć ochronie trwałości związku małżeńskiego w sytuacjach kryzysowych. Jest ona stopniem pośrednim pomiędzy zgodnym pożyciem małżeńskim, a całkowitym zerwaniem małżeństwa. Separacja nie zamyka małżonkom drogi powrotu do podjęcia powtórnie wspólnego życia. Wprawdzie jest ona do pewnego stopnia przeciwna naturze i celom małżeństwa i stanowi jedynie nadzwyczajny środek uniknięcia niebezpieczeństwa, jaki niekiedy grozi małżonkom na skutek wspólnego pożycia, ale okazuje się czasami jedynym możliwym rozwiązaniem narastającego konfliktu małżeńskiego. Istotą instytucji separacji w prawie kanonicznym jest to, że nie znosi ona węzła małżeńskiego, a tym samym nie upoważnia do zawarcia nowego małżeństwa. Tym też różni się od rozwodu przewidzianego w ustawie państwowej⁷⁶. Niesie ona zatem ze sobą niemożność zawarcia nowego małżeństwa. Separacja nigdy nie jest pożądana jako taka. Może być jednak środkiem zaradczym na niektóre szczególnie poważne sytuacje, tak dla współmałżonków, jak i dla ich dzieci. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza: „Istnieją jednak sytuacje, gdy wspólne życie małżeńskie z różnych powodów staje się praktycznie niemożliwe. W takich przypadkach Kościół dopuszcza fizyczną separację małżonków i zaprzestanie wspólnego życia. Małżonkowie w dalszym ciągu są przed Bogiem mężem i żoną oraz nie mogą zawrzeć nowego związku”⁷⁷.

Separacja może być stała lub czasowa, zależnie od tego, czy jest na całe życie, czy na określony okres. Może też być całkowita lub częściowa, jeżeli odnosi się do wszystkich aspektów, praw i obowiązków małżeńskich lub tylko do niektórych z nich. Ażeby separacja była godziwa, powinny zaistnieć przyczyny, które ją uzasadniają, a ponadto winna być realizowana w zgodzie z postępowaniem przewidzianym w dyscyplinie Kościoła.

Aktualny stan prawny, regulujący możliwość i warunki skorzystania z separacji, zawarty jest w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*. Na jego podstawie przyjmuje się, że wspólne pożycie, choć jest koniecznym warunkiem do zrealizowania celów w małżeństwie, nie stanowi istoty związku małżeńskiego, lecz jego dopełnienie. Dlatego też, jeśli zachodzi słuszna przyczyna, prawo kościelne zwalnia małżonków z obowiązku i prawa wspólnego życia⁷⁸. Tylko prawem określona przyczyna może ich od tego zwolnić, czyli spowodować separację. Podstawę do ubiegania się o separację dają tylko mocno negatywne działania jednego z małżonków⁷⁹. Mogą być nimi: wykroczenia przeciwko miłości małżeńskiej (np. cudzołóstwo), poważne niebezpieczeństwo dla duszy lub ciała jednego ze współmałżonków, które ma swoje źródło w zachowaniach drugiej strony, po-

⁷⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i Odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 192.

⁷⁶ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 207.

⁷⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1649.

⁷⁸ „Małżonkowie mają obowiązek i prawo zachowania współżycia małżeńskiego, chyba, że usprawiedliwia ich zgodna z prawem przyczyna” (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1151).

⁷⁹ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 207.

ważne niebezpieczeństwo dla potomstwa, powodowane przez jednego z małżonków (np. stosowanie przemocy), zbyt uciążliwe wspólne życie z winy współmałżonka⁸⁰.

Cudzołóstwo jest pierwszym z powodów separacji małżeńskiej. Jest ono wielką niesprawiedliwością i osoba, która je popełnia – gwałcąc daną obietnicę i łamiąc prawa współmałżonka – traci jednocześnie wszystkie prawa małżeńskie⁸¹. Może ono być powodem separacji stałej i pełnej. Aby małżonek niewinny zyskał prawo do zerwania współżycia małżeńskiego, konieczne jest, aby cudzołóstwo było: formalne – to znaczy wiadome, dopełnione – to znaczy wraz z urzeczywistnieniem aktu seksualnego lub zjednoczenia cielesnego (choćby w sposób onanistyczny lub sodomistyczny), przy czym niewystarczające są inne akty nieprzyzwoitości, moralnie pewne – stwierdzone przynajmniej z pewnością moralną, popełnione bez przyzwolenia współmałżonka⁸² oraz nie w sytuacji, w której ten ostatni byłby jego przyczyną (np. przez opuszczenie współmałżonka lub wielokrotną i nieuzasadnioną odmowę aktu małżeńskiego), niewybaczalne lub niedarowane – w przeciwnym wypadku strona niewinna sama zrezygnowałaby z separacji (owo przebaczenie musi być udzielone wyraźnie lub milcząco⁸³), niewzajemne – niepopełnione przez obie strony⁸⁴. Choć małżonek niewinny z własnej inicjatywy może przerwać współżycie małżeńskie, powinien później prosić kompetentną władzę kościelną o separację. Powinien to uczynić w okresie sześciu miesięcy⁸⁵. Współmałżonek, który jest bez winy, nie jest zobowiązany do wznowienia współżycia małżeńskiego, ale może to uczynić. W niektórych przypadkach może zaistnieć takie zobowiązanie, ale zawsze jako obowiązek miłości. Praktyka duszpasterska zaleca stronie niewinnej nie wnosić o separację, lecz udzielić przebaczenia. „W tej trudnej sytuacji najlepszym rozwiązaniem, jeśli to możliwe, byłoby pojednanie. Wspólnota chrześcijańska powinna pomagać tym osobom przeżywać po chrześcijańsku zaistniałą sytuację, z zachowaniem wierności wobec nierozzerwalnego węzła ich małżeństwa”⁸⁶.

Powodem separacji czasowej, (to znaczy trwającej taki okres czasu, w którym trwa któryś z motywów separacji) jest fakt, że jedno z małżonków wystawia swego współmałżonka lub dzieci na poważne niebezpieczeństwo, czy to duchowe, czy fizyczne, lub w inny sposób czyni zbyt trudnym życie wspólne⁸⁷. Stwarzanie poważnego niebezpieczeństwa dla duszy lub ciała drugiej strony albo dla potomstwa ma miejsce wtedy, gdy współmałżonek naraża dobro duchowe, stanowiąc zagrożenie dla wiary współmałżonka bądź dzieci lub też stanowi zagrożenie fizyczne życia czy zdrowia współmałżonka, czy też dzieci. Do spraw utrudniających zachowanie wspólnoty małżeńskiej należy także niewypełnienie zasadniczych obowiązków małżeńskich przez jedną ze stron, np. składanie na współmałżonka całego ciężaru utrzymania rodziny i wychowania potomstwa, nałogowe pijaństwo lub wnoszenie do domu atmosfery nie do zniesienia zarówno dla współmałżonka, jak i dla dzieci. Rozdział może nastąpić, gdy współmałżo-

⁸⁰ Por. A. Bławat, *Separacja*, art. cyt., s. 421.

⁸¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 2381.

⁸² Strona niewinna traci prawo rozdziału, gdyby cudzołóstwo strony winnej zaistniało za jej, choćby milczącą, zgodą.

⁸³ „Zachodzi milcząca darowanie, gdy strona niewinna upewniona już o zdradzie małżeńskiej, dobrowolnie z miłością małżeńską współżyje z tą, która zawiniła. Domniemywa się zaś je, jeśli przez okres sześciu miesięcy zachowała współżycie małżeńskie i nie odniosła się do władzy kościelnej lub państwowej” (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1152).

⁸⁴ Por. A. Bławat, *Separacja*, art. cyt., s. 422

⁸⁵ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1052.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 83, dz. cyt., s. 155.

⁸⁷ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1153.

nek czyni życie wspólne zbyt trudnym swoimi wymaganiami, niewłaściwym traktowaniem wspólnych środków materialnych itp.⁸⁸.

Gdy powód separacji ustaje, należy z powrotem nawiązać współżycie małżeńskie, chyba że władza kościelna osądzi inaczej⁸⁹. Separacja czasowa winna być przeprowadzona przez kompetentną władzę. Może być jednak przeprowadzona z inicjatywy samego pokrzywdzonego małżonka, gdyby zwłoka wiązała się z niebezpieczeństwem dla niego lub dla dzieci. W każdej chwili można jednak zrezygnować z tego prawa i doradza się, aby tak właśnie czynić, z wyjątkiem sytuacji, w której prawo Boskie domaga się takiej separacji (np. poważne i bezpośrednie ryzyko utraty wiary). Z drugiej strony, istnieje obowiązek miłości, polegający na podjęciu starań, aby ustały przyczyny, które doprowadziły do separacji, jeśli już do niej doszło. W związku z przyczynami separacji czasowej trzeba dostrzec różnicę między faktem niezamieszkiwania razem oraz zawieszeniem praw i obowiązków małżeńskich, w tym i obowiązku dotyczącego wspólnego mieszkania. Trzeba również odróżnić niebezpieczeństwo doznania uszczerbku na ciele lub duszy zawinionego i niezawinionego. Dla ustania obowiązku wspólnego życia wystarczy, by pojawiło się niebezpieczeństwo, choćby jego przyczyną nie była czyjaś wina (np. ciężka i zaraźliwa choroba). Jest jednak oczywiste, że niezawinione sytuacje, trudności i nieszczęścia powinny być raczej okazją do wymowniejszego świadczenia o dobru wzajemnej pomocy jako o celu małżeństwa. W takich chwilach jedność w ciele i duszy, jaką przez małżeńskie zaangażowanie stały się dwie osoby, winna osiągnąć najgłębsze wyrazy oddania i zawierzenia.

Separacja nie jest stanem normalnym i w wielu wypadkach stanowi dla stron duże niebezpieczeństwo. Prawo do separacji nie równa się obowiązkowi separacji. Małżonek niewinny zawsze może zrezygnować z tego prawa, biorąc pod uwagę dobro wspólnoty małżeńskiej, jak również dobro dzieci. Prawodawca kościelny orzeka, że współmałżonek niewinny może, w sposób godny pochwały, dopuścić z powrotem drugą stronę do życia małżeńskiego⁹⁰. Jeśli małżonek, z którego winy doszło do separacji, naprawił błędy i rokuje uzasadnioną nadzieję na prowadzenie godnego życia małżeńskiego, to strona niewinna powinna darować mu winy i dopuścić go z powrotem do życia małżeńskiego. Okazując miłość przebaczącą, która zawsze ma pierwszeństwo przed prawem, małżonek podejmuje na nowo trud tworzenia prawdziwej wspólnoty życia i miłości⁹¹. Pojednanie stanowi bowiem o ludzkiej i religijnej dojrzałości małżonków, o ewangelicznym duchu ich postawy⁹².

Kościół nie wyklucza ze swej duszpasterskiej troski małżonków żyjących w separacji, nawet po rozwodzie cywilnym⁹³. Jan Paweł II określił zadania wspólnoty kościelnej wobec małżonków żyjących w separacji i rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowego związku. „Samotność i inne trudności są często udziałem małżonka odseparowanego, zwłaszcza, gdy nie ponosi on winy. W takim przypadku wspólnota kościelna musi w szczególny sposób wspomagać go; okazywać mu szacunek, solidarność, zrozumienie, konkretną pomoc, tak, aby mógł dochować wierności także w tej trudnej sytuacji, w której się znajduje. Wspólnota musi pomóc mu w praktykowaniu przebaczenia, wymaganego przez miłość chrześcijańską oraz utrzymanie gotowości do ewentualnego podjęcia na nowo poprzedniego życia małżeńskiego. Analogiczny jest przypadek mał-

⁸⁸ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 210.

⁸⁹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1153.

⁹⁰ „Współmałżonek niewinny może, w sposób godny pochwały, dopuścić z powrotem drugą stronę do życia małżeńskiego. W takim przypadku zrzeka się prawa do separacji” (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1155).

⁹¹ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 210.

⁹² Por. A. Bławat, *Separacja*, art. cyt., s. 422.

⁹³ Por. S. Rosik, *Społeczne powołanie a społeczny rozpad rodziny*, art. cyt., s.132.

żonka rozwiedzionego, który – zdając sobie sprawę z nierozzerwalności ważnego węzła małżeńskiego – nie zawiera nowego związku, lecz poświęca się jedynie spełnianiu swoich obowiązków rodzinnych i tych, które wynikają z odpowiedzialności życia chrześcijańskiego. W takim przypadku przykład jego wierności i chrześcijańskiej konsekwencji nabiera szczególnej wartości świadectwa życia wobec świata i Kościoła, który tym bardziej winien mu okazać stałą miłość i pomoc, nie czyniąc żadnych trudności w dopuszczeniu do sakramentów⁹⁴.

2.3. DUSZPASTERSTWO MAŁŻEŃSTW NIESAKRAMENTALNYCH

Coraz bardziej powszechna staje się możliwość rozwodu. Rozpad małżeństwa jest najczęściej przeżywany bardzo boleśnie przez obie zainteresowane strony. I chociaż dla wielu rozwód stanowi pewnego rodzaju wyzwolenie, niesie on jednak ze sobą trudne do przyjęcia konsekwencje. Perspektywa dalszego życia staje się niejasna: samotność, doświadczenie obcości (izolacji), uczucie rozdwojenia, walka o swoje prawa, niepewna przyszłość dzieci, problem zabezpieczenia mieszkaniowego i finansowego itp. Wiele osób rozwiedzionych szuka uleczenia doznanych ran w ponownym małżeństwie z nowym partnerem. Nie mogą oni jednak zawrzeć ślubu kościelnego i nie mogą przystępować do sakramentów świętych. Jako wierzący pragną jednak pozostać w Kościele i w możliwy dla nich sposób uczestniczyć w jego życiu. Dla każdego duszpasterza stanowi to niewątpliwie problem duszpasterski. Wprawdzie rozwiedzeni i ponownie związani cywilnym węzłem małżeńskim nie są obciążeni karą ekskomuniki, niemniej jednak przez brak dostępu do Eucharystii należy ich uważać za niepełnoprawnych członków wspólnoty Kościoła. Z punktu widzenia prawa kościelnego są oni uważani za bigamistów i cudzołóżników. Kościół jednak nigdy nie odwracał się od tych, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji życiowej, którzy pogubili właściwą orientację ewangeliczną i poprzez związanie się węzłem małżeńskim niesakramentalnym, wykluczyli siebie z uczestnictwa w sakramentach świętych. Kościół czuje się odpowiedzialny za wszystkich ochrzczonych, a szczególnie za tych, którzy najbardziej potrzebują miłosierdzia Bożego⁹⁵.

Trzeba zaznaczyć, że małżonkowie, o których mowa, nie są w żaden sposób odtrąceni od Kościoła, ani też nie powinni uważać się za wiernych „drugiej kategorii”. Małżonkowie ci, na mocy chrztu i bierzmowania, są nadal członkami wspólnoty Chrystusowej, jaką jest Kościół, i, pozostając w wierze, której się nie wyparli, są na drodze do zbawienia. Nie można ich pozostawić samym sobie, aby swe problemy rozwiązywali jedynie w obliczu Boga, gdyż Kościół pielgrzymujący na ziemi wezwany jest również do tego, by każdemu niósł miłosierdzie i zbawienie⁹⁶.

Jednak duszpasterstwo takich małżeństw nie jest łatwe zarówno ze względów kanonicznych, jak i psychologicznych. Poważniejszy wgląd w omawianą problematykę pozwala zauważyć wielość bardzo zawiłych i różnorodnych problemów moralnych⁹⁷. „Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy w własnej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo. Są wreszcie tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne⁹⁸”.

⁹⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 83, dz. cyt., s. 155.

⁹⁵ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 176.

⁹⁶ Por. tamże, s. 176.

⁹⁷ Por. M. Paciuszkiewicz, *Drogi powrotu*, Ząbki 1999, s. 25.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156.

Podjmując w takiej rzeczywistości pracę duszpasterską, należy mieć na uwadze prawidłowe ustosunkowanie się do problemów, które wymagają klasycznego rozróżnienia: grzech – grzesznik. Podstawową rolę spełnia w tym względzie szacunek dla osoby ludzkiej, nawet błędzącej. Kościół piętnuje grzech, a nie samego człowieka⁹⁹. Kościół w konkretnym przypadku nie ocenia ich winy osobistej za rozkład małżeństwa, zostawiając to do osądu samemu Bogu, stwierdza jedynie obiektywny fakt rozpadu małżeństwa sakramentalnego i trwanie w związku pozasakramentalnym¹⁰⁰.

Jan Paweł II wzywał duszpasterzy i całą wspólnotę wiernych do ogarniania miłości rozwiedzionych, by nie czuli się odłączeni od Kościoła, lecz jako ochrzczeni mogli uczestniczyć w jego życiu¹⁰¹. Mogą to czynić głównie przez słuchanie Słowa Bożego, uczestnictwo we Mszy św., modlitwę, dzieła miłości i pokuty a przede wszystkim przez chrześcijańskie wychowanie dzieci. Wymaga to także odpowiedniej postawy moralnej od samych rozwiedzionych, którzy powinni uznać winę zaciągniętą wobec Boga i Kościoła w zaistniałej sytuacji i umieć się przyznać do tego wobec innych, zwłaszcza wobec własnych dzieci, gdyż tylko wtedy będą mogli jako rodzice pełnić skutecznie funkcje religijno-wychowawcze. Nie mogą jednak korzystać z sakramentów pokuty i Eucharystii, nie mogą podejmować zadań rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania,¹⁰² dopóki nie zostaną spełnione wszystkie warunki sakramentalnej spowiedzi¹⁰³. Mimo trudnej sytuacji osób rozwiedzionych „Kościół z ufnością wierzy, że ci nawet, którzy oddalili się od przykazania Pańskiego i do tej pory żyją w takim stanie, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeśli wytrwają w modlitwie, pokucie i miłości”¹⁰⁴.

Duszpasterz powinien zatem nawiązać kontakt ze wspomnianymi małżonkami. Może to uczynić osobiście, np. podczas wizyty duszpasterskiej czy z okazji różnych uroczystości rodzinnych (np. chrzest, bierzmowanie, pogrzeb), albo przez odpowiednio przygotowane osoby. Postępowanie duszpasterza powinno być taktowne, pełne miłości pasterskiej, a z drugiej strony wolne od pozorów fałszywego zrozumienia przez zainteresowanych, iż Kościół akceptuje ich stan jako normalny.

Każdy związek niesakramentalny stanowi osobny przypadek i przedstawia odrębną sytuację duszpasterską. Gdy duszpasterz zdobędzie zaufanie małżonków i ci szczerze otworzą mu swoje serce, zorientuje się w przyczynach rozpadnięcia się poprzedniego czy poprzednich małżeństw oraz w ich obecnej sytuacji. Ukazawszy naukę Ewangelii o małżeństwie chrześcijańskim, zbada starannie, czy pierwsze małżeństwo nie było nieważne¹⁰⁵, a w razie uzasadnionych przyczyn nieważności dopomoże małżonkom do wniesienia sprawy do sądu kościelnego. Powinien też uwzględnić możli-

⁹⁹ „Kościół (...) patrząc na tak wiele rozbitych rodzin, nie czuje się powołany do wydawania surowych i bezwzględnych sądów, ale pragnie raczej rozjaśnić mroki licznych ludzkich dramatów światłem słowa Bożego, wspierając je świadectwem swego miłosierdzia. W takim właśnie duchu duszpasterstwo rodzin próbuje zajmować się także sytuacjami ludzi wierzących, którzy rozwiedli się i zawarli nowe związki. Nie są oni wykluczeni ze wspólnoty; przeciwnie, są wezwani, aby uczestniczyć w jej życiu, przyswajając sobie coraz lepiej ducha ewangelicznych nakazów. Kościół, nie ukrywając przed nimi prawdy o obiektywnym nieładzie, jakim jest ich sytuacja, oraz o jego konsekwencjach dla życia sakramentalnego, pragnie im okazać całą swą macierzyńską troskę” (Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, dz. cyt., 93).

¹⁰⁰ Por. J. Konieczna, A. Tomkiewicz, *Postawy religijne osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, Roczniki Teologiczne 41(1994), s. 104.

¹⁰¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156..

¹⁰² Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, art. cyt., s. 117.

¹⁰³ Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, dz. cyt., s. 64.

¹⁰⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt. S. 156. Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, dz. cyt., s. 65.

¹⁰⁵ Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1073-1123.

wość pojednania z poprzednim współmałżonkiem i powrotu do pierwszego sakramentalnego związku, zwłaszcza jeśli małżeństwo niesakramentalne nie przebiega dobrze, a powody rozejścia się w poprzednim związku nie były zbyt poważne. Należy wówczas przedsięwziąć próbę ratowania małżeństwa sakramentalnego. Dopiero gdy te próby zawiodą i rozejście się małżeństwa niesakramentalnego jest moralnie niemożliwe, należy ukazać drogę ograniczonego życia religijnego w związku niesakramentalnym¹⁰⁶.

Jest sprawą zasadniczą w życiu małżeństw niesakramentalnych, aby małżonkowie uczestniczyli w życiu religijnym Kościoła w stopniu dla nich dostępnym, a ich dzieci – w stopniu pełnym. Szczególnie potrzebny jest w ich sytuacji kontakt ze słowem Bożym, głoszonym w różnej formie przez Kościół – tak dla podtrzymania wiary otrzymanej na chrzcie świętym, jak też dla nawrócenia i ducha pokuty. Choć małżonkowie ci nie mogą przystępować do sakramentu pokuty, to jednak obowiązuje ich – jak każdego chrześcijanina – duch pokuty. Dlatego powinni uczęszczać na kazania, konferencje, rekolekcje itp.¹⁰⁷. Obok słowa Bożego głoszonego w kościele, pomocą będzie dla nich osobiste czytanie w domu Pisma Świętego i książek religijnych. Dla życia wiary potrzebna jest, obok słuchania słowa Bożego, modlitwa. Jest ona koniecznym wyrazem żywej wiary, a w sytuacji małżeństwa nie pobłogosławionego sakramentalnie – dużą pomocą duchową. Należy zachęcać małżonków do modlitwy osobistej i rodzinnej, szczególnie zaś – do uczestnictwa w niedzielnej i świątecznej Mszy św., która stanowi podstawowy element życia religijnego chrześcijanina. Małżonkowie z małżeństwa cywilnego nie mogą wprawdzie spełniać posług liturgicznych (ministranta, lektora, akolity itp.) ani zadań katechety, ale mogą spełniać różne czynności w zakresie miłości i społecznej działalności chrześcijańskiej, a nawet apostołatu¹⁰⁸.

Szczególną troską duszpasterską należy otoczyć dzieci urodzone w małżeństwach niesakramentalnych. Nie są one winne sytuacji rodzinnej, w jakiej się urodziły, i mają prawo do pełnego rozwoju religijnego. Niejednokrotnie rodzice w poczuciu własnych niedomogów religijnych, starają się jak najlepiej przygotować religijnie swoje dzieci, ale częściej zdarzają się zaniedbania, będące konsekwencją ich własnego oddalenia się od praktyk wiary. Trzeba więc rodzicom i ich dzieciom dopomóc w wypełnianiu chrześcijańskich obowiązków wychowawczych. Gdy rodzice z małżeństwa niesakramentalnego zawartego po rozwodzie proszą o chrzest dziecka, należy chrztu udzielić, skoro zawarcie ponownie związku sakramentalnego jest dla nich niemożliwe. Dzieci z małżeństw niesakramentalnych mogą należeć do zespołu liturgicznego dziewcząt, do ministrantów, być lektorami. Ich włączenie się w różne zespoły religijne może oddziaływać pozytywnie na całą rodzinę, a w biegu dorastania młodzi kształtują swoją osobowość i ich wpływ na życie rodzinne jest coraz większy¹⁰⁹.

Najtrudniejszym problemem natury religijnej dla małżeństw niesakramentalnych jest niemożność korzystania z sakramentów świętych, tj. odmowa udzielenia rozgrzeszenia i Komunii Świętej. J. Abrahamowicz, duszpasterz związków niesakramentalnych, zwraca uwagę, że mimo iż wspomniane osoby nie mogą uzyskać rozgrzeszenia, powinny jednak przystępować do spowiedzi, ponieważ „spowiedź, rozumiana jako okazja do lepszego rozeznania własnego sumienia, rozmowa z kapłanem w konfesjonale, jest w ich przypadku możliwa, wręcz potrzebna. Chrześcijanin powinien mieć świadomość, gdzie jest, w jakim kierunku podąża i co go dziś dzieli od Boga”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, art. cyt., s. 123.

¹⁰⁷ Por. W. Szafrąński, *Duszpasterstwo rodzin rozbitych*, Ateneum Kapłańskie 437(1981), s. 482.

¹⁰⁸ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, art. cyt., s. 124.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 124.

¹¹⁰ Por. M. Zajac, *Dwa razy dwa*, Tygodnik Powszechny 2928(2005)34, s. 10.

Warto też podkreślać, że Bóg, chociaż działa poprzez sakramenty, nie jest związany sakramentami. Może działać także w inny sposób i udzielać łaski nawet wtedy, gdy nie można przyjąć Go w postaci eucharystycznej. Dlatego niezależnie od własnej sytuacji życiowej, warto rozwijać i pielęgnować w sobie pragnienie Boga, tęsknić za Nim, szukać Go i mówić Mu o swoim pragnieniu. Warto również rozmawiać o tym ze swoim mężem, żoną¹¹¹. J. Abrahamowicz wskazuje również na bardzo ważną praktykę adoracji Najświętszego Sakramentu w swoim duszpasterstwie: „Na nabożeństwo składa się adoracja, czyli wspólne trwanie na modlitwie jako Kościół, a zarazem intymna, osobista rozmowa z Bogiem, w której budzi się także naturalna tęsknota za Komunią, zaś na zakończenie – błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem. Pan Jezus błogosławił wszystkich, którzy u Niego szukali pomocy i wsparcia. Nasze nabożeństwo ma miejsce w trzeci piątek miesiąca, który poświęcony jest tajemnicy Bożego miłosierdzia”¹¹².

Właściwe nastawienie osób żyjących w związkach niesakramentalnych może uzdolnić do przyjmowania komunii duchowej. Otwiera ona na bezpośrednie działanie Chrystusa. Komunia eucharystyczna nie doznaje w ten sposób umniejszenia. Wręcz przeciwnie – osobom pragnącym szczerze przyjąć Jezusa eucharystycznego, On sam prędzej czy później wskaże drogę do siebie. M. Paciuszkiewicz radzi osobom nie mogącym przyjmować Chrystusa w Eucharystii, aby nie sprowadzały uczestnictwa we Mszy św. tylko do Komunii, ale starały się przeżywać całą liturgię i przyjmować Boga również w Słowie Bożym. Przeżywanie i doświadczanie takiego rodzaju łączności z Bogiem, ma prowadzić na powrót do Komunii duchowej w jeszcze szerszym znaczeniu, a mianowicie Komunii wyrażonej całym życiem, codzienną modlitwą nie formalną, ale odnajdującą żywą obecność Jezusa wokół siebie: w pracy, w domu¹¹³.

¹¹¹ Por. J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998, s. 79.

¹¹² Por. M. Zajac, *Dwa razy dwa*, Tygodnik Powszechny (2005)34, s. 10.

¹¹³ Por. J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998, s. 90. J. Grzybowski wymienia dziesięć wskazówek dla małżeństw niesakramentalnych:

1. Zaproszenie do wyruszenia w drogę, do przezwyciężenia lęków, oporów. Dodanie odwagi, by pójść szukać Jezusa. Jego samego, a nie takich czy innych rozwiązań formalnych. Wymaga to zmiany sposobu myślenia, przyznania się przed samym sobą, że nie jest się tak całkiem w porządku.
2. Jest konsekwencją pierwszego. Prowadzi w kierunku rozwoju życia wewnętrznego, życia duchowego. Nie chodzi tutaj o zanurzenie w literaturę na temat mistyki ani o jakieś szczególne praktyki religijne, ale zupełnie proste stawianie sobie podstawowych pytań: Kim jest dla mnie Chrystus? Czego oczekuje ode mnie i od nas dwojga na tym etapie naszego życia? Ten drogowskaz pomaga iść drogą pogłębienia wrażliwości sumienia i pomaga odpowiedzieć na pytanie, co mogę robić lepiej.
3. Propozycja refleksji, czy na pewno powrót do poprzedniego, sakramentalnego związku jest niemożliwy. Pytanie to należy postawić w prawdzie i miłości. Również wymogiem wewnętrznej uczciwości jest postawienie sobie pytania, czy nie jest wskazane rozstanie się po to, by trwać w wierności małżonkowi sakramentalnemu. Jest to spojrzenie w prawdzie i w miłości na siebie i swojego towarzysza życia, tak sakramentalnego, jak i obecnego.
4. Propozycja refleksji, czy małżeństwo sakramentalne było rzeczywiście ważne. Potrzebna jest tu trudna decyzja dotycząca wystąpienia lub niewystąpienia do sądu kościelnego w tej sprawie. Takiej analizie zawsze warto się poddać. Nawet, jeśli jedna strona uważa, że z pełną świadomością i dobrowolnie zawarła związek małżeński, to nie może wiedzieć, że współmałżonek takiej decyzji nie podjął. Jego wewnętrzne „nie” mogło rzutować na rozkład sakramentalnego małżeństwa i nawet wewnętrzne przekonanie jednej ze stron, że było ono ważne zawarte, nie musi odpowiadać rzeczywistości. Orzeczenie sądu kościelnego, stwierdzające nieważność poprzedniego ślubowania, otwiera drogę w kierunku zawarcia związku sakramentalnego w obecnym związku.
5. Propozycja zadośćuczynienia w sferze duchowej, a więc przebaczenie. Na tej drodze pokonujemy wewnętrzne trudności w wybaczeniu sakramentalnemu małżonkowi jak również w dążeniu do otrzymania jego przebaczenia. Wśród różnych modlitewnych intencji modlitwa za współmałżonka sakramentalnego jest jedną z najważniejszych.

Zagadnie duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych w obecnych rozmiarach zjawiska rozwodów i powtórnych małżeństw świeckich jest ważnym terenem pracy duszpasterskiej. Kontakty z takimi małżeństwami są nieraz bardzo trudne. Dlatego istnieje potrzeba odpowiedniego przygotowania do tego duszpasterzy i doradców rodzinnych parafialnych oraz diecezjalnych¹¹⁴. Wspólnoty parafialne, jak i same rodziny mają się także angażować w duszpasterstwo związków niesakramentalnych, tworząc stowarzyszenia „rodzin dla rodzin”. Koordynatorami i kierownikami takiego duszpasterstwa powinni być biskupi i kapłani, zakonnicy i zakonnice, specjaliści świeccy (lekarze, prawnicy, psychologowie, pracownicy socjalni, doradcy itp.), którzy, czy to indywidualnie, czy w różnych stowarzyszeniach lub akcjach, mogą służyć rodzinom „poprzez naświetlanie spraw, radę, wskazanie kierunku, oparcie”¹¹⁵. Wskazane byłoby również tworzenie specjalnych ośrodków w poszczególnych większych miastach, gdzie dyżurujący w określonych dniach i godzinach kapłan udzielałby w indywidualnej rozmowie odpowiednich wskazań i porad. Podobne zadania mogliby spełniać także wykwalifikowani doradcy świeccy¹¹⁶.

3. PROPOZYCJE ROZWIĄZAŃ ALTERNATYWNYCH

Nauka Kościoła Katolickiego o nierozzerwalności węzła małżeńskiego jest jasna i stanowcza. Opiera się na słowach Chrystusa zapisanych w Ewangelii, właściwie rozumianych, oraz na tekstach św. Pawła. Zasada nierozzerwalności spotykała się w życiu chrześcijan niejednokrotnie z dużymi trudnościami i oporami, bywała więc i nadal bywa naruszana. Ze względu na podstawowe znaczenie stałości małżeństwa dla życia społecznego i religijnego Kościół ustanowił w ciągu wieków odpowiednie normy prawne odnośnie do małżeństwa, aby zapobiegać rozwodom i rozbiciu rodzin. Dlatego wielu teologów prawdziwie zatroskanych o dobro dusz, powołując się na słowa adhortacji

6. Spojrzenie wstecz w stronę zadość uczynienia w kwestiach materialnych. Ważna jest tutaj sprawa alimentów i innych spraw majątkowych, a także kwestia spotkań z dziećmi.

7. Wskazuje drogę miłości w stosunku do dzieci, drogę, na której trzeba czasami pokonać wewnętrzną trudność, przyjęcia z miłością dzieci z poprzedniego związku współmałżonka. Drogowskaz ten ukazuje drogę miłości do zostania przyjętym przez te dzieci jako ojciec lub matka.

8. Wskazuje drogę do Kościoła. Mówi o wartości regularnego uczęszczania na Eucharystię, rozważania każdej części Mszy świętej jako drogi do spotkania z Bogiem w kontekście własnego życia. Drogowskaz ten prowadzi w rzeczywistość komunii duchowej. Zachęca do uczestnictwa w rekolekcjach, dniach skupienia, a także do ewentualnego zaangażowania się w pracę w spotkaniach jednego z ruchów odnowy religijnej. Zachęca do podjęcia pracy charytatywnej, pomocy przy budowie kościoła lub włączenia się w życie lokalnego Kościoła inaczej, zależnie od wewnętrznych predyspozycji i lokalnych możliwości.

9. Propozycja rezygnacji z intymności właściwej małżeństwu sakramentalnemu. Pójście za tym drogowskazem otwiera możliwość przystępowania do Komunii Świętej. Tylko miłość, głęboka miłość małżonków do siebie, prawdziwa miłość agape, może skłonić ich do wspólnego podjęcia takiej decyzji. Jednakże niepójście tą drogą, cofnięcie się z niej, nie oznacza przekreślenie zbawienia człowieka. Może być czasem krokiem roztropnym, jak cofnięcie się mniej wprawnego turysty z trudnego, górskiego szlaku.

Wskazuje ścieżkę dialogu, słuchania, dzielenia się, rozumienia siebie nawzajem. Ukazuje ścieżki chrześcijańskiego życia w codzienności. Poruszanie się po nich jest konieczne, aby wspólnie odczytywać wszystkie inne drogowskazy, aby wynagrodzić Panu Bogu za błędy popełnione w przeszłości i aktualnie nie popełniać nowych. Każda sprawa dotycząca aktualnego związku i odnosząca się bezpośrednio lub pośrednio do poprzedniego wymaga delikatnego dialogu i zaufania.

Zob. tamże, s. 146.

¹¹⁴ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, art. cyt., s. 123.

¹¹⁵ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, Rzym 1994, 75.

¹¹⁶ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, art. cyt., s. 123.

*Familiaris consortio*¹¹⁷, poszukuje różnych rozwiązań duszpasterskich, które z jednej strony potwierdzałyby naukę Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, z drugiej zaś umożliwiłyby, przynajmniej niektórym osobom żyjącym w powtórnych związkach cywilnych, przystępowanie do sakramentów świętych. Rozwiązania te wymagają jednak głębszej analizy i aprobaty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

3.1. PROPOZYCJA KARDYNAŁA JÓZEFA RATZINGERA

W panującym dziś światopoglądzie idea autonomii i idea antyautorytatywna stały się skrajnie dominujące. Następstwa tego są wyraźnie widoczne: jeśli ostatnie słowo należy do autonomicznego podmiotu, to musi być tak, że może on chcieć wszystkiego. „Życie jest skomplikowane i krótkie, chcę mieć z niego tyle, ile tylko możliwe, i nikt nie może mi w tym przeszkodzić. Przede wszystkim muszę wyrwać swój kawałek, muszę móc realizować siebie, nikt nie może mi się tu wtrącać. Kto chce mnie ograniczyć, jest moim wrogiem”¹¹⁸.

Naturalną kolejną rzeczą wszelkie „nie możesz” – bo istnieją pewne kryteria, którymi należy się podporządkować – są odbierane jako atak, przed którym trzeba się bronić. Czysta roszczeniowość jest jednak błędną receptą na życie. Kto nie godzi się na cierpienie, kto nie przyjmuje do wiadomości, że człowiek jest istotą stworzoną, która ma nad sobą ustanowiony, obiektywny porządek rzeczy, ten w ostatecznym rozrachunku nie godzi się na samą miłość, a to musi prowadzić człowieka do samounicestwienia. Człowiek bowiem może osiągnąć szczęście właśnie dzięki temu, że podporządkowuje się wymaganiom i z ufnością przyjmie zaproponowaną mu wizję życia¹¹⁹.

Miejszem, gdzie człowiek może przekazywać miłość i w ten sposób unikać postawy roszczeniowej, jest małżeństwo. Jak zauważa J. Ratzinger, jest ono naprawdę trwałą przestrzenią wolności, która harmonizuje z godnością współlistnienia dwojga ludzi. Dotyczy to nie tylko odpowiedzialności za drugiego, ale także odpowiedzialności za przyszłość dzieci. W tym sensie małżeństwo nigdy nie jest prywatną sprawą zainteresowanych, lecz ma publiczny, społeczny charakter. Od małżeństwa zależy podstawowa forma, jaką przyjmuje społeczeństwo. Gdy człowiek daje siebie całego, gdy nie zatrzymuje niczego dla siebie, gdy nie planuje rewizji, wymówienia – dopiero to w pełni czyni zadość ludzkiej godności. Ludzkie życie nie jest eksperymentem. Nie jest umową najmu, lecz przekazania mojego „ja” twojemu „ty”. Przekazanie siebie drugiemu człowiekowi rzeczywiście może odpowiadać naszej istocie tylko wtedy, gdy przyjmuje formę miłości, która jest całkowita, w której niczego dla siebie człowiek nie rezerwuje w sposób egoistyczny¹²⁰.

J. Ratzinger zauważa, że obecnie Komunię Świętą traktuje się jako swego rodzaju rytuał socjalizacji¹²¹, dzięki któremu ludzie upewniają się niejako o wzajemnej solidarności. Jego zdaniem, jest to problem. Pojawia się bowiem groźba, że Komunia stanie się tylko znakiem przyjaznych więzi. W konsekwencji zanika poczucie nie tylko świętej i istotnej treści, którą ludzie zostają obdarowani, ale też nie następuje niezbędne oczyszczenie wewnętrzne. J. Ratzinger stwierdza: „Rozwiedzeni, którzy zawarli nowy związek małżeński, czują się jedynymi wykluczonymi – co rzeczywiście oznaczałoby

¹¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156.

¹¹⁸ Por. P. Seewald, J. Ratzinger, *Sól ziemi: chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 144.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 144.

¹²⁰ Por. P. Seewald, J. Ratzinger, *Bóg i świat: wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 392.

¹²¹ Cyt. za: tamże, s. 177.

dyskryminację. Myślę, że wszyscy razem powinni mieć do siebie bardziej krytyczne podejście, rozróżniać ciało Chrystusa i dostrzegać, że Komunię Świętą musi poprzedzić sakrament pokuty. Istnieją określone warunki dopuszczenia. Nie mamy sami z siebie prawa do Pana; przez porządek kościelny Jezus Chrystus mówi nam, kiedy możemy Go przyjąć¹²². Mimo że nie mogą oni przystępować do Komunii Świętej pozostają nadal członkami Kościoła.

J. Ratzinger zauważa, że w naszym świecie stale rośnie liczba rozbitych małżeństw, a problem nabrał tak dramatycznego wymiaru właśnie dlatego, że Komunia Święta stała się niejako społecznym rytuałem. Osoby, które do niej nie przystępują, czują się społecznie napiętnowane. Kościół musi otoczyć takie osoby swoją troską i pomocą. Mimo że nauka Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa jest jasna, to problem dopuszczania do Komunii Świętej osób żyjących w powtórnych związkach małżeńskich, przynajmniej w niektórych przypadkach, nie jest jednoznaczny. Wydaje się, że J. Ratzinger wskazuje na pewne przypadki, w których takie dopuszczenie do Komunii Świętej byłoby możliwe: „(...) zawsze mogą się pojawić jakieś szczegółowe problemy. Na przykład, małżonkowie dochodzą do polubownego stwierdzenia, że pierwsze małżeństwo było nieważne. Następnie to samo na miejscu ustala doświadczony duszpasterz. Można sobie wyobrazić taką ewolucję sytuacji prawnej. Ale samą zasadę – że małżeństwo jest nierozzerwalnym związkiem i że ktoś złamał sakrament małżeństwa, zawierając nowy związek, nie może przyjmować Komunii – uważamy jako taką za definitywnie rozstrzygniętą¹²³.

Kilka dni po wyborze kardynała Józefa Ratzingera na papieża włoska prasa poinformowała, że Kongregacja Nauki Wiary prowadzi prace nad dokumentem, który miałby umożliwić przyjmowanie Komunii rozwiedzionym katolikom, którzy zawarli powtórne małżeństwo cywilne. 25 lipca w kościele parafialnym w Introd – podczas spotkania Benedykta XVI z duchownymi diecezji Aosty – papież zaprezentował tradycyjne nauczanie Kościoła na ten temat, ale dał też do zrozumienia, że w nauczaniu tym – wbrew obiegowym opiniom – niektóre kwestie pozostają otwarte¹²⁴. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* pisał: „Niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji. Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo. Są wreszcie tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne¹²⁵. Podczas spotkania z duchownymi Benedykt XVI wskazał na jeszcze jedną grupę cierpiących: tych, którzy wzięli ślub kościelny, chociaż nie mieli wiary, lecz kierowali się wyłącznie tradycją, następnie zaś w nowym – z katolickiego punktu widzenia nieważnym – małżeństwie doznali nawrócenia i odkryli dar wiary. Teraz czują się wykluczeni z Eucharystii. Papież, mając ich na uwadze, powiedział: „Nikt z nas nie ma gotowego rozwiązania, wszak sytuacja każdej osoby jest inna¹²⁶. Przyznał także, że: „Papież nie jest prorokiem. Jak wiemy, jest nieomylny w bardzo rzadkich okolicznościach¹²⁷. Benedykt XVI ujawnił, że Kongregacja Nauki Wiary – za jego prefektury – zwróciła się do niektórych Episkopatów i ekspertów, aby przestudiowali problem „sakramentu małżeństwa cele-

¹²² Cyt. za: tamże, s. 379.

¹²³ Cyt. za: tamże, s. 179.

¹²⁴ Por. J. Majewski, *W porę i nie w porę*, Tygodnik Powszechny, (2005)34, s. 10.

¹²⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156.

¹²⁶ Por. cyt. za J. Majewski, *W porę i nie w porę*, art. cyt., s. 10.

¹²⁷ Cyt. za: tamże.

browanego bez wiary”. Papież powiedział, że jeszcze jako kardynał był skłonny uznać takie małżeństwa za nieważnie zawarte. Zarazem jednak prowadzone konsultacje uzmysłowiły mu, że „problem jest bardzo trudny i w tych sprawach potrzeba dalszych badań”¹²⁸.

3.2. PROPOZYCJA BERNHARDA HÄRINGA

Rewolucyjne poglądy teologów zachodnich odnośnie problematyki nierozzerwalności małżeństwa, w tym dopuszczenia rozwiedzionych i ponownie poślubionych do sakramentów świętych, niekoniecznie są szukaniem „drogi na skróty” czy osobistego rozgłosu. Na pewno wyrastają ze szczerzej troski o przyszłość Kościoła w obliczu narastającej laicyzacji, materializmu praktycznego i nieliczenia się z nauką Kościoła. Są próbą wyjścia naprzeciw ludziom, którzy w dużej mierze z powodu nieuznania ich nowego małżeństwa przez Kościół jeszcze bardziej oddalili się od społeczności wierzących a prawdopodobnie także od Boga¹²⁹.

Dlatego niemiecki teolog B. Häring stwierdza, że należy stanąć na stanowisku aktualnej nauki Kościoła, a jednocześnie szukać nowych rozwiązań pastoralnych¹³⁰. Tych, którzy mają dobrą wolę, żałują za grzechy i czynią, co jest w ich mocy, można dopuścić do sakramentów. Rozgrzeszenie rozwiedzionych i ponownie poślubionych ma uprzytomnić, że „Bóg nie żąda rzeczy niemożliwej, lecz nakazuje swym przykazaniem to czynić, co możesz, a modlić się o to, czego jeszcze uczynić nie możesz”¹³¹. Odnośnie Komunii Świętej proponuje różne rozwiązania: jeśli nie będzie zgorszenia, mogą przystępować w swojej parafii, jeśli może być zgorszenie – raczej poza parafią. B. Häring rozróżnia szereg sytuacji. Dopuszczenie do sakramentów rozwiedzionych, którzy nie weszli ponownie w związek małżeński, nie stwarza problemów. Potrzebują oni szczególnej pomocy Bożej i ludzkiej. Odnośnie rozwiedzionych, którzy zawarli związek cywilny, również opowiada się za dopuszczeniem do sakramentów zarówno w przypadku, gdy są przewidziane prawem kanonicznym powody orzeczenia nieważności pierwszego małżeństwa, ale postępowanie sądowe się przeciąga, jak i w przypadku, gdy takie przesłanki istnieją, ale nie da się tego udowodnić. Również w przypadku, gdy małżeństwo pierwsze było prawnie ważne, ale zainteresowani są przekonani o jego nieważności, można – zdaniem B. Häringa – zostawić ich w dobrej wierze i udzielić im rozgrzeszenia. Jeśli są przekonani o nieważności pierwszego małżeństwa, ale ze względu na dzieci nie chcą się rozchodzić, B. Häring widzi również dla nich możliwość rozgrzeszenia, jeśli żałują i szukają woli Bożej. Żądać od nich życia „jak brat i siostra” należy wtedy, gdy mają oni takie przekonanie we własnym sumieniu¹³². Omawiany teolog postuluje ponadto, aby władza Kościoła powszechnego przekazała Kościołom lokalnym większą wolność w zakresie rozwiązywania tych złożonych problemów według realnych możliwości. Jego zdaniem, Kościół tylko wówczas zyska, jeśli przywróci stan, jaki istniał w tej kwestii przed Soborem Trydenckim¹³³.

B. Häring powołuje się w swoich rozważaniach na zasadę *epikei*, która jest sposobem roztrzonego tłumaczenia dyspozycji prawnych w myśl przypuszczalnych zamiarów ich twórcy, a nie według samej ich litery, która w pewnych wypadkach nieprzewi-

¹²⁸ Cyt. za: tamże.

¹²⁹ Por. J. Szkodoń, *Kościół wobec kryzysu małżeństwa*, *Analecta Cracoviensia* 9(1977), s. 347.

¹³⁰ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 5, tłum. z niem. J. Klenowski, Poznań 1966, s. 277.

¹³¹ Cyt. św. Augustyna za: J. Szkodoń, *Zadania Kościoła wobec małżeństw zagrożonych*, art. cyt., s. 347.

¹³² Por. J. Szkodoń, *Zadania Kościoła wobec małżeństw zagrożonych*, art. cyt., s. 347.

¹³³ Por. B. Häring, *Evangelization today*, Middlegreen 1990, s. 151

dzianych przez prawodawcę może być szkodliwa dla dobra zbiorowego, a więc sprzeczna z celem samego prawa¹³⁴. Zastosowanie tej zasady może mieć miejsce wtedy, gdy ci, którzy żyją w kanonicznie nieważnym małżeństwie, są z uzasadnionych powodów głęboko przeświadczeni, że ich pierwsze małżeństwo nie było nigdy małżeństwem rzeczywistym, zaś obecne małżeństwo jest – w ich mniemaniu – wobec Boga małżeństwem rzeczywistym¹³⁵. Nie chodzi tutaj tylko o wybór „mniejszego zła” podyktowany rozsądkiem (bo są dzieci, jest perspektywa stworzenia prawdziwej wspólnoty, szansa rozwoju osobowego, itd.). Pierwszoplanową kwestią jest niemożliwość przywrócenia pierwszego małżeństwa. Natomiast często drugie, kanonicznie nieważne małżeństwo jest związkiem, któremu – według głębokiego przekonania partnerów – Bóg błogosławi i, w oparciu o swe subiektywne przeświadczenie, uważają się oni za godnych przystąpienia do sakramentów świętych. Zdaniem B. Häringa, nic nie stoi na przeszkodzie, ażeby duszpasterz zastosował w tym przypadku zasadę *epikei* i rozgrzeszył tych małżonków, kiedy w swoim sumieniu podjęli takie rozstrzygnięcie i kiedy z motywów religijnych pragną przystąpić do sakramentów świętych¹³⁶. W myśl tej zasady, gdy małżonkowie jak i duszpasterz są przekonani o nieważności poprzedniego, sakramentalnego małżeństwa, można ich dopuścić do sakramentów. Duszpasterz powinien udzielić wyjaśnienia zainteresowanym, że przez ich ślub cywilny spełnione zostały warunki kościelnego małżeństwa w nagłych wypadkach i w rzeczywistości są małżeństwem sakramentalnym, choć strona prawna wygląda inaczej¹³⁷.

B. Häring stara się być raczej poprawny w stosunku do doktryny katolickiej. Wzywa do uczciwej rewizji prawa kościelnego, aby otworzyć i dostosować je do współczesnych potrzeb wiernych¹³⁸. Niektóre jego wypowiedzi muszą budzić jednak poważne wątpliwości, a nawet zdumienie. W pracy duszpasterskiej z rozbitymi katolickimi małżeństwami żyjącymi w nowych związkach cywilnych, wg B. Häringa, „idzie jedynie o pełne i wiarygodne obwieszczenie Bożego zmiłowania nad grzesznikami okazującymi skruchę”¹³⁹. Jednak w świetle powyższych wypowiedzi rodzi się pytanie i wątpliwość, czy warto troszczyć się o zachowanie religijnego małżeństwa, skoro można przystępować spokojnie do sakramentów. Istnieje niebezpieczeństwo, że zasada *epikei* może zostać potraktowana jako swoisty „kruczek prawny”. Kościół stwierdza, że „nie może uznać ważności nowego związku, jeśli poprzednie małżeństwo było ważne. Jeśli rozwiedzeni zawarli związek cywilny, znajdują się w sytuacji, która obiektywnie jest niezgodna z prawem Bożym i dlatego nie mogą oni przystępować do Komunii Św. dopóki trwa ta sytuacja”¹⁴⁰. „(...) Dla wiernych, którzy pozostają w takiej sytuacji małżeńskiej, jedyną drogą do Komunii Świętej jest rozgrzeszenie sakramentalne, które może być udzielone tylko tym, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa”¹⁴¹.

3.3. LIST PASTERSKI BISKUPÓW NIEMIECKICH PROWINCJI KOŚCIELNYCH GÓRNEGO RENU

¹³⁴ Por. tamże, s. 346.

¹³⁵ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 193.

¹³⁶ Por. tamże, s. 194.

¹³⁷ Por. J. Szkodoń, *Zadania Kościoła wobec małżeństw zagrożonych*, art. cyt., s. 347.

¹³⁸ Por. B. Häring, *Grzech w wieku sekularyzacji*, tłum. z niem. H. Bednarek, Warszawa 1976.

¹³⁹ Por. tamże, s. 486.

¹⁴⁰ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., 1650.

¹⁴¹ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, dz. cyt., 4.

Konieczność nowego spojrzenia na omawiany problem, a nawet pewnych nowych rozwiązań, podnoszą od lat 90. także niektórzy biskupi. Wielkim echem odbiła się w 1993 roku propozycja trzech niemieckich hierarchów. 10 lipca 1993 roku trzech biskupów niemieckich: Oskar Saier (Freiburg), Karl Lehmann (Mainz) oraz Walter Kasper (Rottenburg), skierowało list pasterski, w którym wyrażają oni swoją troskę pastoralną o ludzi rozwiedzionych i ponownie wchodzących w związki małżeńskie. List ten – mający wydźwięk głównie pastoralny – skierowany jest zarówno do małżonków żyjących w powtórny związek małżeński, jak również do wszystkich, którzy z tymi małżeństwami się spotykają w życiu codziennym. Główna myśl, która przewija się w treści całego listu, koncentruje się na poszukiwaniu dróg włączenia tych małżonków w pełne życie Kościoła oraz na odpowiedzialności wszystkich wierzących i potrzebie przychodzenia im z pomocą w realizacji powołania chrześcijańskiego¹⁴².

Punktem wyjścia pasterskiego listu biskupów niemieckich jest opis sytuacji małżeństw w nowym cywilizowanym świecie, gdzie z jednej strony przyznaje się ogólnie, iż prawdziwe szczęście osobowe odnaleźć można w małżeństwie i rodzinie, z drugiej jednak strony zauważa się dramatycznie rosnącą liczbę rozwodów, przy czym osoby rozchodzące się zawierają najczęściej powtórny cywilny związek małżeński. Biskupi, zgodnie z nauką Kościoła, są świadomi, że nie można tych ludzi pozostawić odizolowanych od społeczności wierzących, gdyż jak głosi Sobór Watykański II: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych (...) są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych”¹⁴³. Dlatego Kościół musi dostrzec tę nową rzeczywistość i ocenić ją w świetle słów i przykładu Chrystusa. Ocena tej nowej rzeczywistości winna zmierzać do wskazania praktycznych i pastoralnych rozwiązań, niejednokrotnie bardzo skomplikowanych sytuacji małżeńskich¹⁴⁴.

Kryterium wszelkiej pomocy tym małżeństwom musi stać się, zdaniem biskupów, biblijno-chrześcijańskie świadectwo na ten temat. Świadectwo to uwyrażnia godność małżeństwa w wymiarze stwórczo-zbawczym, wskazując jednocześnie, że związek małżeński, jako szczególna forma osobowego zjednoczenia, domaga się trwałości i wierności. Według Ewangelii, żadna sytuacja nie może upoważniać do rozwodu. Biskupi zauważają jednak, że zarówno trudna do wyjaśnienia „klauzula Mateuszowa”, jak również tzw. „przywilej Pawłowy” dają możliwość rozdzielnia małżonków, czy też przynajmniej to dopuszczają. Te przypadki – w rozumieniu biskupów – są nie tyle zaprzeczeniem radykalnych wymagań Jezusa w świetle nadchodzącego królestwa Bożego, ile raczej ukonkretnieniem, modyfikacją i próbą chrześcijańskiego wyjaśnienia szczególnie złożonych okoliczności życia człowieka¹⁴⁵.

Zrozumienie tych sytuacji „granicznych” – w tym wypadku osób rozwiedzionych – nie oznacza wcale udzielenia pozwolenia na powtórny związek małżeński. Powtórny związek małżeński zawsze należy uważać za cudzołóstwo i za czyn grzeszny. Niemniej Kościół nie może odwrócić się od grzeszników, gdyż ma on właśnie szukać tych, „co zginęli”. Nieskończony Boży miłosierdzie stanowi bowiem wezwanie do nawrócenia i wejścia ponownie do wspólnoty świętych. Tam, gdzie człowiek jest otwarty na Boga, na Prawdę i Dobro, tam istnieje dla niego szansa spotkania z Bożym miłosierdziem i otwiera się przed nim droga do nawrócenia i nowego życia. Kościół musi nieustannie – w myśl listu biskupów – zadawać sobie pytanie: jak, z jednej strony, pozostać wiernym Słowu i przykładowi Jezusa, z drugiej zaś strony, jak chrześcijanom, po-

¹⁴² Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 212.

¹⁴³ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 1, dz. cyt., s. 526.

¹⁴⁴ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 212.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 212.

zostającym w powtórny związek małżeński, ukazać nieskończone Boże miłosierdzie i wprowadzić ich na drogę pełnego zjednoczenia z Nim. Serdeczna troska pasterska, okazywana rozwiedzionym i żyjącym w powtórnych związkach małżeńskich, nie oznacza w żadnym wypadku – podkreślają biskupi – że Kościół uznaje ich drugi związek za ważny i generalnie dopuszcza te osoby do sakramentów świętych. Niemniej jednak, nie można tych ludzi uważać za niepełnowartościowych członków wspólnoty kościelnej, gdyż pozostają oni w tej wspólnotcie, i jako jej członkowie mają wszystkie prawa, nawet wtedy, kiedy z niektórych nie mogą czasowo korzystać. Tym małżonkom nie można w żadnym wypadku odmawiać realnej możliwości uświęcenia i zbawienia. Mówi o tym bardzo wyraźnie Jan Paweł II, zachęcając równocześnie duszpasterzy do objęcia tych małżeństw szczególną troską: „Kościół bowiem ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia, nie może pozostawić swemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią małżeńską – próbowali zawrzeć nowe małżeństwo. Będzie też niestrudzenie podejmował wysiłki, by oddać im do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia (...) Razem z Synodem wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro mogą, owszem, jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w jego życiu. (...) Niech Kościół modli się za nich, niech im dodaje odwagi, niech okaże się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei”¹⁴⁶.

W omawianym liście pasterskim biskupi, zatroskani o małżonków pozostających w związkach niesakramentalnych, usiłują dostrzec cierpienie i ból tych ludzi i każdy przypadek traktować indywidualnie. Podstawę do takiego stanowiska znajdują biskupi w cytowanych już słowach papieża: duszpasterze „mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji. Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanoniczne małżeństwo. Są wreszcie tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne”¹⁴⁷. Biskupi, powołując się na różne sugestie płynące ze strony teologów, psychologów, kanonistów, a także na głosy wypowiediane na forum dyskusyjnym czy zebrane z różnych synodów, zwracają uwagę, że każdy przypadek małżonków żyjących w powtórny związek należy rozpatrywać i oceniać indywidualnie¹⁴⁸. Przy ocenie tych sytuacji granicznych należy wziąć pod uwagę następujące kryteria:

1. Najpierw gruntownie zbadać, na ile ktoś ponosi winę przy rozpadzie pierwszego małżeństwa, uznaje tę winę i wyraża gotowość – o ile to możliwe – naprawienia zła.
2. Trzeba stwierdzić z absolutną pewnością, że powrót do pierwszego małżonka jest już niemożliwy oraz że przy najlepszej woli pierwsze małżeństwo jest już nie do uratowania.
3. Wyrządzona krzywda powinna być – na ile to jest możliwe – naprawiona. Odnosi się to zarówno do współmałżonka, jak też do dzieci.
4. Drugie małżeństwo musi być rozpoznane jako udane, zarówno na płaszczyźnie ludzkiej, jak duchowej. Musi trwać dłuższy czas i w ten sposób wskazywać, że jest to realna wspólnota życia i miłości.
5. Partner z drugiego małżeństwa musi wyrazić gotowość wzięcia całej odpowiedzialności i moralnych zobowiązań za współmałżonka i dzieci.

¹⁴⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 216.

6. Należy być pewnym, co do tego, że małżonkowie usiłują rzeczywiście prowadzić życie według zasad chrześcijańskich i tylko z religijnych motywów pragną dostąpić udziału w życiu sakramentalnym Kościoła. Podobną wolę winni wyrazić odnośnie do chrześcijańskiego wychowania swoich dzieci¹⁴⁹.

Biskupi uważają, że osoby żyjące w powtórny związek małżeński – przy wsparciu ze strony roztropnego i wrażliwego kapłana – mogą rozpoznać i ocenić specyficzną i graniczną sytuację swojego życia. Rozpoznanie to ma stanowić podstawę dla ewentualnego dopuszczenia ich do uczestnictwa w sakramentach świętych. Biskupi wyraźnie stwierdzają, że nie jest to w żadnym wypadku urzędowe i kościelne udzielenie ogólnej dyspensy od nierozzerwalności małżeństwa. Bowiem, pozostając wiernym Kościołowi odnośnie do prawdy o nierozzerwalności małżeństwa sakramentalnego, takiej ogólnej i urzędowej dyspensy nie można udzielić. Pozostaje jednak inna możliwość. Sami małżonkowie, w tej konkretnej sytuacji ich życia, po zbadaniu swego sumienia i po wszechstronnej analizie ich obecnego związku, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności rozstrzygają, czy mogą przystąpić do Komunii eucharystycznej. Duszpasterska rozmowa z kapłanem jest tutaj ważnym elementem, gdyż przystąpienie do Eucharystii jest aktem powszechnym i zarazem kościelnym. Poza tym duszpasterz jest w tym wypadku również sędzią oceniającym, na ile pragnący przystąpić do Eucharystii wyrażają żal i pokutę. Indywidualne rozstrzygnięcie w sumieniu przez samych małżonków i przekonanie, że w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem mogą przystąpić do Eucharystii, winno być przez kapłana respektowane. Chodzi w tym wypadku o pomoc, jaką duszpasterz winien okazać przy analizie ich sumienia, przy ocenie całego splotu warunków i okoliczności, w jakich małżonkowie się znaleźli oraz przy uświadomieniu im wielkiej doniosłości w ich życiu sakramentów świętych¹⁵⁰.

List trzech biskupów wywołał gorącą dyskusję i sprowokował ostrą reakcję Stolicy Apostolskiej oraz tych kręgów kościelnych, które uważają, że pastoralna troska biskupów nie daje im prawa do głoszenia poglądów niezgodnych z Magisterium. W 1994 roku Kongregacja Nauki Wiary opublikowała *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*. W dokumencie przypomniano tradycyjne nauczanie Kościoła, powołując się na wypowiedzi zawarte w adhortacji *Familiaris consortio*. „Kościół wierny słowu Jezusa Chrystusa, stwierdza, że nie może uznać wartości nowego związku, jeśli poprzednie małżeństwo było ważne. Jeśli rozwiedzeni zawarli związek cywilny, znajdują się w sytuacji, która obiektywnie jest niezgodna z prawem Bożym i dlatego nie mogą oni przystępować do Komunii Św., dopóki trwa ta sytuacja”¹⁵¹. Potwierdzony zakaz ma także cel duszpasterski: „dopuszczenie tych osób do Eucharystii wprowadziłoby w błąd wiernych lub powodowałoby zamęt, co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa”¹⁵². Jediną szansą na dopuszczenie do Komunii jest separacja. Jeżeli natomiast mężczyzna i kobieta „z ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość zobowiązaniu separacji”¹⁵³, powinni żyć we „wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie mał-

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 217.

¹⁵⁰ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 218.

¹⁵¹ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, dz. cyt., 4.

¹⁵² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, dz. cyt., 4.

¹⁵³ Tamże.

żonkom”¹⁵⁴. Wówczas mogą przystępować do Komunii Św., przestrzegając jednak „obowiązku uniknięcia zgorzenia”¹⁵⁵.

Innym powodem, dla którego Kongregacja Nauki Wiary odrzuca propozycję duszpasterską biskupów niemieckich, jest przekonanie, że sąd na temat własnych dyspozycji do przystępowania do Komunii Świętej powinien być wyrażony przez właściwie uformowane sumienie moralne. W formacji zaś sumienia należy uwzględnić dotychczasową dyscyplinę Kościoła w tej kwestii¹⁵⁶. Pozostawienie małżonkom możliwości indywidualnego rozstrzygnięcia w sumieniu o godności przystępowania do Eucharystii jest sprzeczne także z treścią encykliki *Veritatis splendor*. Encyklika ta mówi bowiem wyraźnie, że sumienie nie jest autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe¹⁵⁷. Sumienie ma formułować obowiązek moralny w świetle prawa Bożego, a więc służyć prawdzie. Pozostawienie zaś każdemu wolności w decydowaniu w sumieniu, co jest prawdziwe i dobre, prowadzi do subiektywizmu etycznego i podwójnej drogi pastoralnej w Kościele¹⁵⁸.

Po ukazaniu się listu Kongregacji biskup Walter Kasper wyraził opinię, że dokument Kongregacji nie jest pomocny „z pastoralnego punktu widzenia”. Jego zdaniem „teologia, tradycja kościelna i Duch Święty otwierają przed nami możliwość szerszego spojrzenia na ten problem i znalezienia nowych rozwiązań, które mogą być do przyjęcia dla Kościoła powszechnego”¹⁵⁹. Po kilku latach, już jako kardynał i pracownik Kurii Rzymskiej, W. Kasper stwierdził, że „rozwiązanie, jakie zaproponowaliśmy w tamtym czasie, było, być może, nie dość dojrzałe”. Nie dość dojrzałe nie oznacza jednak błędne. „Nikt z nas – podkreślił – nie chce zrezygnować z nierozzerwalności małżeństwa, ale życie rodzinne i małżeńskie znajduje się dzisiaj w stanie kryzysu. Kościół ma misję trwać przy tym stanowisku, niemniej musi brać pod uwagę to, że nieszczęścia się zdarzają”¹⁶⁰.

ZAKOŃCZENIE

Głębokie zmiany, społeczne, demograficzne i polityczne, które zachodzą we współczesnych społeczeństwach, spowodowały głębokie zmiany w mentalności ludzkiej, których efektem jest również zmiana w podejściu ludzi do spraw związanych z małżeństwem i rodziną. Kościół czuje się zobowiązany, aby z jednej strony nieustannie potwierdzać i przypominać niezmienną naukę Chrystusa o sakralności i nierozzerwalności instytucji małżeństwa, z drugiej strony okazywać troskę duszpasterską, jakiej wymagają osoby, które żyją w związkach niesakramentalnych. Wzrastająca liczba przypadków rozpadu rodzin i rozwodów spowodowała, że problem ten stał się bardziej naglący.

Małżonkowie z rozbitych rodzin często decydują się na wstąpienie w nowy związek małżeński, mimo iż jasna nauka Kościoła mówi o nieważności i niesakramentalności ich drugiego związku. Osoby takie często wykazują brak zrozumienia stanowiska Kościoła, który w takich sytuacjach zabrania im korzystania z sakramentów świę-

¹⁵⁴ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156.

¹⁵⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, dz. cyt., 4. Por. J. Majewski, *W porę i nie w porę*, art. cyt., s. 10.

¹⁵⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, dz. cyt., 8.

¹⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 32, dz. cyt., s. 742-743.

¹⁵⁸ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 218.

¹⁵⁹ Cyt. za: J. Majewski, *W porę i nie w porę*, art. cyt., s. 10.

¹⁶⁰ Por. tamże.

tych, głównie przystępowania do Komunii Świętej. Dlatego niezmiernie ważne jest nieustanne przypominanie nauki Kościoła w tej materii, potwierdzonej w tak licznych dokumentach przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Mimo stwierdzenia obiektywnego faktu, że małżonkowie tacy, żyjąc w takim związku, nie mogą przystępować do sakramentów, Kościół ich nie odrzuca. Przypomina, że na mocy sakramentu chrztu są oni nadal członkami Kościoła, chociaż nie w pełni mogą korzystać ze wszystkich jego środków prowadzących do zbawienia. Dlatego Kościół również o nich wyraża swoją duszpasterską troskę, poszukując dróg doprowadzenia ich do zbawienia. Bowiem „Kościół z ufnością wierzy, że nawet ci, którzy oddalili się od przykazania Pańskiego i do tej pory żyją w takim stanie, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeżeli wytrwają w modlitwie, pokucie i miłości”¹⁶¹.

Troska duszpasterska niektórych biskupów, kapłanów i teologów wyraża się także w poszukiwaniu innych, alternatywnych rozwiązań, zarówno prawnych jak i moralnych. Zmierzają one do doprowadzenia, przynajmniej niektórych osób żyjących w związkach niesakramentalnych, do pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła, do pełnego udziału w życiu sakramentalnym. Rozwiązania te nie są jednak, przynajmniej obecnie, aprobowane przez Kościół. Jak zauważa Benedykt XVI, „problem jest bardzo trudny i w tych sprawach potrzeba dalszych badań”¹⁶².

Problemem pozostaje słabe zainteresowanie wspólnot parafialnych (zarówno duszpasterzy jak i wiernych świeckich) problematyką duszpasterską osób, które żyją w związkach niesakramentalnych. Brakuje specjalnych ośrodków i grup duszpasterskich, w których poradą służyliby takim osobom rozwiedzionym zarówno ksiądz, psycholog jak i wyspecjalizowany pracownik socjalny. Zauważa się również brak grup wsparcia, które wychodziłyby pierwsze do osób, które dopiero co się rozwiodły, nie czekając, aż takie osoby same przyjdą i poproszą o pomoc. Brakuje także wspólnot, które zatroszczyłyby się o duchowe dobro osób żyjących w separacji i w tzw. „białym małżeństwie”. Wydaje się więc, że należałoby pogłębić studium na ten temat, wypracowując również praktyczne metody działań duszpasterskich, nie wypaczając nauki Chrystusa na temat sakramentu małżeństwa przekazywanej przez Kościół.

SUMMARY

THE PASTORAL CARE FOR THE PEOPLE REMAINING IN NON-SACRAMENTAL BONDS

The profound social, demographic and political transformations that occur in modern societies have caused deep changes in human mentality, which results in a changed attitude to the questions of marriage and family. The Church feels obliged to ceaselessly confirm and remind the unchanging teachings of Christ concerning the sanctity and indissolubility of marriage. At the same time, it takes pastoral care for the people who live in non-sacramental bonds. The growing number of broken families and divorces has made the issue even more burning.

Some bishops, priests and theologians show their pastoral care by searching for new, alternative solutions, both legal and moral. They aim at bringing at least some of

¹⁶¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, 84, dz. cyt., s. 156.

¹⁶² Cyt. za: J. Majewski, *W porę i nie w porę*, art. cyt., s. 10.

the people living in non-sacramental bonds to full participation in the Church life and sacraments. However, at least for now, the Church has not approved these solutions.



RECENZJE I OMÓWIENIA

PATRICK MADRID, *WHY IS THAT IN TRADITION?* OUR SUNDAY VISITOR, HUNTINGTON (INDIANA) 2002, SS. 223.

Chrześcijańska codzienność każe nam, niejednokrotnie bezrefleksyjnie, przechodzić obok wielu podstawowych elementów związanych z szeroko rozumianą tradycją, dotyczącą zarówno wymiarów doktrynalnych jak i wielu kulturowych aspektów chrześcijańskiej codzienności. Książka P. Madrida wychodzi naprzeciw tym, którzy pragną pogłębić przede wszystkim swoją chrześcijańską świadomość wiary. Odwołuje się do szerokiej literatury patrystycznej, która została wykorzystana bardzo obficie, aby ukazać korzenie i uzasadnienie wielu elementów chrześcijańskiej tradycji dnia dzisiejszego. Książka składa się z pięciu zasadniczych części, uszeregowanych według logiki: autorytet – nauczanie – praktyka.

W części wstępnej autor porusza kwestie rozumienia Tradycji. Omówiona została pokrótce rola Tradycji w nauczaniu Kościoła i sposób jej kształtowania się, związek z objawieniem biblijnym oraz rola depozytu wiary. Poruszona zostaje także kwestia rozwoju doktrynalnego.

Pierwsza część książki poświęcona została tematyce związanej z kwestią autorytetu w Kościele. P. Madrid porusza tutaj takie zagadnienia jak prymat Piotra i jego następców, rola autorytetu biskupa Rzymu, kwestia sukcesji biskupa Rzymu wobec Piotra, autorytet tradycji apostoelskiej i zagadnienie kanonu biblijnego. Autor przedstawia kwestie prymatu i jurysdyksji oraz autorytetu, jakim cieszyli się od bardzo wczesnego okresu biskupi Rzymu. Przedstawia także, niekwestionowane przez inne źródła epoki, przykłady przekonania samych biskupów Rzymu o swojej roli. Wśród cytowanych przez autora fragmentów z pewnością problematyczny jest fragment *Listu do Koryntian* Klemensa, z racji trudności z przekonaniem o monoepiskopacie w Rzymie w tym okresie (ok. 80 r.) a także wartość samego przywołania interwencji wobec konfliktu w Koryncie jako argumentu na rzecz prymatu, tak, jak rozumiano go w okresie późniejszym. Także niektóre inne fragmenty są dosyć luźno związane z konkretnym zagadnieniem. Znaczenie lepiej ukazana jest kwestia autorytetu biskupa Rzymu. Teksty przedstawiają jego rolę kanoniczną oraz praktyczny autorytet w poszczególnych innych przypadkach w późniejszym okresie. Wartościowy jest z pewnością zbiór fragmentów mówiących o biskupie Rzymu jako następcy Piotra (i Pawła – jak wynika z tekstów, a co dzisiaj jest często pomijane). Pewne uczucie niedosytu pozostaje po lekturze wyjaśnienia kwestii

kanonu Nowego Testamentu. Brakuje odniesienia do tekstów starożytnych oraz wystarczającego zwrócenia uwagi na spory i wątpliwości dotyczące listy ksiąg kanonicznych.

Kolejna część zawiera omówienie wybranych kwestii doktrynalnych: Trójca Święta, macierzyństwo i dziewictwo Maryi, cześć oddawana świętym, czyściec i modlitwa za zmarłych. Po podjęciu kwestii terminologicznych autor pokrótce przedstawia formowanie się dogmatu trynitarnego wraz z towarzyszącymi mu kontrowersjami i sporami. Nieco więcej miejsca zostało poświęcone kwestii Bożego macierzyństwa Maryi, które autor ujmuje na tle tajemnicy wcielenia. Polemizuje także z podstawowymi nieporozumieniami, jakie powstały wokół tej doktryny, szczególnie ze strony niektórych nurtów teologii protestanckiej. Stosunkowo dobrze udokumentowany jest temat modlitwy za zmarłych, choć brakuje odniesienia do najstarszych świadectw pisanych, jakie posiadamy. Zmarli zostali przedstawieni jako niepodzielnie przebywający w Chrystusie. Tajemnica jedności z Nim stanowi podstawę tajemnicy oczyszczenia.

Trzecia część książki poświęcona została kwestii sakramentów. Ciekawy jest paragraf, gdzie omówiona została teologia chrztu dzieci. Autor podkreśla tutaj ścisły związek z obrzędem obrzezania, przy którym rodzice zawierali z Bogiem przymierze w imieniu ośmiodniowego dziecka. Autor dokonuje także refleksji nad Pawłowymi nawiązaniami do obrzędu obrzezania w kontekście chrztu i chrześcijańskiej drogi wiary. Bardzo obficie została przytoczona literatura patrystyczna związana z teologią samego chrztu. Szkoda jednak, że tylko kilka wzmianek odnosi się do omawianego tematu chrztu dzieci. W tej części autor porusza także kwestie sakramentu pojednania i Eucharystii. Z zagadnień Eucharystii omówiony został jej charakter ofiary oraz realna obecność Chrystusa.

Czwarta część zawiera omówienie zwyczajów i obrzędów katolickich. Jako pierwszy element została poruszona kwestia czci w stosunku do figur i obrazów. Z tekstów źródłowych cytowane zostały teksty związane ze sporem między ikonoklastami a ikonodulami, a także stosowne teksty Soboru Nicejskiego II i Trydenckiego. Autor krótko omawia także historię czci obrazów w starożytności chrześcijańskiej. Szczególna uwaga została poświęcona starochrześcijańskiemu symbolowi ryby i znakowi krzyża. W tej części został także umieszczony temat oddawania czci relikwiom. Interesujący jest przytoczony obszerny fragment dzieła Bazylego Wielkiego *O Duchu Świętym*, gdzie znajduje się uzasadnienie istnienia wielu obrzędów i sakramentaliów Kościoła. Pośród nich Bazylej wymienia m.in. znak krzyża, zwracanie się na modlitwie ku wschodowi, słowa błogosławieństwa chleba i wina podczas Eucharystii, błogosławienie wody chrzcielnej, oleju krzyżma, namaszczenie olejem. Uzasadnienie wynika z poczucia tajemnicy, jaka jest nieustannie przekazywana w ramach Kościoła w odniesieniu do poszczególnych obrzędów. Są to nie zanotowane (w Piśmie) misteria Kościoła, które stają się chrześcijańską codziennością. Wyjaśnione zostaje także użycie przez wczesny Kościół żydowskich elementów liturgicznych, jak świece i kadzidło. Kadzidło, które przeszło w powszechne użycie dopiero po przełomie konstantyńskim, było używane w kilku miejscach na Wschodzie, czego świadectwa posiadamy. Jego użycie było natomiast dla chrześcijaństwa odniesieniem do żydowskiej liturgii świątynnej, której ofiary traktowano jako prefigurację ofiary eucharystycznej. Wyjaśnienie znajduje także zwyczaj chrześcijańskiej nowenny, który nie jest owocem pobożności okresu baroku, choć z pewnością związek tego typu pobożności z tą epoką jest bezsprzeczny. Kontekst powstania zostaje odniesiony do Nowego Testamentu, choć wiele z „nowennej” tradycji, jak wykazuje autor, da się wyprowadzić dopiero z epoki wczesnego średniowiecza. Autor poświęca także sporo uwagi kwestii daty świętowania Bożego Narodzenia, której nie uważa za proste zastąpienie starożytnego kultu *solis invicti*. Te i inne rozważania tej

części kończy ukazanie starożytności chrześcijańskiego przedstawienia krzyża oraz jego znaczenia dla wczesnego chrześcijaństwa.

Ostatnia część książki została poświęcona kwestiom moralnym takim jak: anty-koncepcja, aborcja oraz numeracja dziesięciu przykazań. W pierwszej kwestii świadectwo patrystyczne nie sięga, niestety, do najciekawszych i najbardziej przekonujących fragmentów, które posiadamy.

Książka jest ciekawą panoramą wielu elementów chrześcijańskiej doktryny i szeroko rozumianych zwyczajów w ich odniesieniu do kształtującej się Tradycji. Pozycja zawiera bardzo liczne i udokumentowane fragmenty z literatury patrystycznej, przez co może stać się punktem odniesienia dla wielu poszukujących określonych tematów w teologii Ojców. Mankamentem książki jest jej dający się niekiedy wyczuć polemiczny ton wobec myślenia protestanckiego. Nie umniejsza to jednak dokumentacyjnej wartości omawianej publikacji.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

**GIOVANNI ANCONA, *ESCATOLOGIA CRISTIANA,*
QUERINIANA, BRESCIA 2003, SS. 414.**

Rozwijająca się teologia wymaga nieustannego przeformułowywania sposobu swojego wyrazu. Jednym z istotnych jest wymiar podręczników, które, nie mogąc nigdy stać się wyczerpującym źródłem wiedzy w żadnej z poruszanych przez siebie kwestii, muszą jednocześnie znaleźć równowagę w ramach omawianych problemów, proporcje między poszczególnymi zagadnieniami, które nie mogą odzwierciedlać tylko poglądów autora, ale powinny oddawać to, co się rzeczywiście w teologii dzieje, a ponadto ukazywać stan badań, aktualnie dominujących poglądów itp. Jednym z przykładów niedawno opublikowanego podręcznika uniwersyteckiego, który spełnia te wymagania w bardzo dobrym stopniu jest *Escatologia cristiana* autorstwa Giovanni Ancony, która ukazała się w ramach serii podręczników teologii systematycznej publikowanych przez włoską Querinianę (*Nuovo corso di teologia sistematica*, red. G. Canobbio, A. Maffei, t. 13). G. Ancona jest wykładowcą teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim i w Pulijskim Instytucie Teologicznym. Jest autorem kilku innych publikacji z eschatologii i antropologii teologicznej. Należy do teologów młodszego pokolenia.

Książka G. Ancony jest przede wszystkim bogatym przeglądem historyczno-teologicznym, który obrazuje rozwój i aktualny stan myśli chrześcijańskiej w odniesieniu do eschatologii. Książka składa się z trzech zasadniczych części: eschatologia biblijna Starego i Nowego Testamentu oraz literatura apokaliptyczna, późniejszy rozwój historyczno-teologiczny i część systematyczna. W całym dziele każdy podtemat kończy się notą bibliograficzną, odsyłającą do dalszego studium. Biorąc pod uwagę ilość podobnych odwołań obecnych w całej książce widać, że mamy do czynienia z bardzo obfita propozycją bibliograficzną. Niezależnie także, każda sekcja tematyczna kończy się, różnymi od wcześniejszych propozycji, pozycjami mającymi służyć jako punkt odniesienia przy pogłębianiu odpowiednich wątków tematycznych.

Pierwsza część książki poświęcona jest eschatologii świata biblijnego w tradycji kanonicznej i pozakanonicznej. Została zaprezentowana tutaj eschatologia Starego Testamentu, eschatologia apokaliptyki judaistycznej, Nowego Testamentu oraz chrześcijańskiej apokaliptyki pozakanonicznej. Ciekawym ujęciem jest eschatologia apokalips

judaistycznych, gdzie autorowi w zwięzły sposób udaje się oddać charakterystykę samego gatunku literackiego jak i podstawowe zagadnienia teologiczne. Interesującym wątkiem, który został tu przedstawiony, jest nieśmiertelność duszy i jej relacja do zmartwychwstania ciała. Zostały tutaj przytoczone liczne ilustracyjne fragmenty źródłowe.

Część druga zawiera obszerny zarys pobiblijnego historyczno-teologicznego rozwoju eschatologii chrześcijańskiej. Materiał został podzielony na sekcje obejmujące: eschatologię starożytnego Kościoła, teologię okresu średniowiecza, nowożytną oraz tematykę teologii dnia dzisiejszego. Myślę, że w ramach eschatologii starożytnej uderza stosunkowo wąski wybór Ojców, co nie pozwala oddać charakterystyki poszczególnych tematów cechujących teologię epoki. Choć zakres tematów jest kompletny, brakuje jednak dosyć podstawowych refleksji, związanych z poglądami starożytnych na niektóre kwestie systematyczne np. na relację pomiędzy pierwotnym stanem rajskim a szczęściem, wynikającym ze zbawienia, przyniesionym przez Chrystusa. Podobnie kwestia zmartwychwstania nie ukazuje, na ile starożytne chrześcijaństwo mówiło o *restitutio paradisi*, a na ile o rzeczywistości jakościowo nowej. Również w przypadku omawiania sytuacji człowieka bezpośrednio po śmierci, opisywanej przez autora również w odniesieniu do teologii starożytnej jako stan pośredni, nie bardzo wiadomo, dlaczego jedynym omawianym Ojcem jest Augustyn, którego pisma ani nie wnoszą niczego nowego w tej kwestii w stosunku do teologii wcześniejszej, ani nie zawierają jakiegось pogłębienia tematu. Brakuje natomiast ukazania dynamiki teologii starożytnej w odniesieniu do tego zagadnienia: od pozycji podzielającej poglądy teologii okresu międzytestamentalnego do przeważającego u autorów oderwania się od niej w okresie VI/ VII w. Ciekawie i z wyważeniem akcentów została natomiast opracowana tematyka nieśmiertelności duszy, gdzie został uwypuklony temat łaski i daru, jakim jest nieśmiertelność dla Ojców. W partii oddającej teologię średniowieczną na uwagę zasługuje natomiast część poświęcona eschatologii św. Tomasza oraz uwagi dotyczące rozwoju eschatologii stanu pośredniego. Stosunkowo wartościową częścią jest sekcja dotycząca eschatologii okresu potrydenckiego – czasu, który pod tym względem nadal oczekuje na swoje monograficzne opracowania, choć tutaj szkoda, że autor ograniczył się tylko do R. Bellarmina. Dobrze została opracowana część związana ze szkołą w Tybindze, chociaż nie ukazano wszystkich znaczących zmian, jakie wniosła teologia języka niemieckiego tego okresu do katolickiej myśli eschatologicznej. Najciekawiej została natomiast podjęta tematyka historyczna w części poświęconej teologii współczesnej. Interesująco została ujęta część dotycząca teologii protestanckiej doby przełomu (pocz. XX w.) oraz kontynuacja renesansu eschatologii protestanckiej w późniejszych dziesięcioleciach. W części poświęconej przełomowi katolickiemu dominuje akcent położony na chrystocentryzm teologii okresu odnowy a także zainicjowany w tym okresie wątek trynitarny w eschatologii. Cenne jest, pomijane w wielu innych opracowaniach, wzmiankowanie kwestii społecznych, jakie znalazły swoje odzwierciedlenie w teologii wielu autorów w okresie okółosoborowym, a w których znajduje się istotne odniesienie do eschatologii (np. J. B. Metz, J. Moltmann).

Propozycja systematyczna – część trzecia książki – oparta została na czterech podstawowych filarach tematycznych: Jezus Chrystus jako wydarzenie eschatologiczne, eschatologiczny charakter aktualnej egzystencji chrześcijańskiej, eschatologiczny charakter śmierci chrześcijańskiej i wydarzenie paruzyjne. Część ta w centrum sytuuje postać zmartwychwstałego Chrystusa i w odniesieniu do niej dokonuje refleksji nad chrześcijańską egzystencją w Kościele; ukazuje śmierć jako przejście do stanu dopełnienia, co wiąże się z kolei z zagadnieniem sądu i paruzji Chrystusa. Eschatologia indywidualna znalazła tutaj swoje miejsce przed powszechną. W pierwszej sekcji zasługujące na odnotowanie jest przedstawienie eschatologicznego charakteru wydarzenia krzyża

i zmartwychwstania Jezusa. Nie pojawia się ono jako aksjomat jedynie w późniejszych rozważaniach, ale zostaje ukazane niezależnie. Przedstawiony zostaje także otwarty charakter wydarzenia Chrystusa, które jest ukierunkowane na swoje dopełnienie. Włączenie tego typu rozważań do części systematycznej podręcznika (a nie nawiązywanie do nich wyłącznie w części poświęconej eschatologii Nowego Testamentu, jak to się zwykle dzieje) pozwala na rzeczywiste spełnienie Rahnerowskiego postulatu ukazania eschatologii jako chrystologii w stadium dopełnienia. Ciekawie zaprezentowane zostały klasyczne tematy takie jak niebo, potępienie wieczne, oczyszczenie po śmierci. Zostały one wszystkie omówione w sekcji związanej ze znaczeniem wydarzenia śmierci człowieka. Jedynym mankamentem tego rozwiązania jest ponowne pojawienie się pewnych nieuniknionych treści przy omawianiu paruzji i powstania eschatologicznego nowego świata. Sama paruzja widziana jest jako wieloaspektowe dopełnienie dzieła Jezusa Chrystusa. W skład tego wydarzenia wchodzi: chwalebne objawienie się Chrystusa, sąd powszechny, dopełnienie dziejów Kościoła, dopełnienie człowieka (zmartwychwstanie umarłych), dopełnienie świata.

Dzieło G. Ancony jest znaczącą pozycją w dziedzinie eschatologii, jaka pojawiła się na przestrzeni ostatnich lat, nie tylko jeżeli chodzi o obszar języka włoskiego. Książka napisana jest prostym i czytelnym językiem. Także układ treści jest bardzo przejrzysty i w ten sposób *Escatologia cristiana* staje się miejscem stosunkowo łatwego odniesienia w wielu kwestiach. Poprzez bogatą bibliografię książka staje się istotnym źródłem informacji jeżeli chodzi o literaturę przedmiotową na szerszym polu. Z dużym naciskiem należy podkreślić aktualność bibliografii i jej szeroki zakres. Pewnym mankamentem dzieła jest oddzielenie tematyki historycznej od systematycznej – nie zawsze to odseparowanie jest udane ze względu na istniejącą niekiedy konieczność odsyłania do innej partii treściowej.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

**MIRELLA SUSINI, *IL MARTIRIO CRISTIANO ESPERIENZA DI INCONTRO
CON CRISTO. TESTIMONIANZE DEI PRIMI TRE SECOLI,*
EDIZIONI DEHONIANE, BOLOGNA 2002, SS. 160.**

Rzeczywistość męczeństwa towarzyszy Kościołowi od samego początku jego historii do dnia dzisiejszego. Równoległe ze swoim doświadczeniem wiary Kościół tworzył i rozwijał teologię męczeństwa. Trzy pierwsze wieki chrześcijaństwa to okres, w którym tożsamość Kościoła została silnie naznaczona przez męczeństwo wielu wiernych, a jednocześnie jest to okres kluczowy dla tworzącej się teologii męczeństwa. Powstałe wówczas rozumienie tego rodzaju śmierci pozostaje wiążące dla epok późniejszych i teologii dnia dzisiejszego, szczególnie dla teologii cierpienia. Rozwijającej się w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa teologii męczeństwa poświęcona została publikacja Mirelli Susini.

Pierwsza część książki jest wstępem zarysującym tło problematyki: pojęcie męczennika i śmierci męczeńskiej, ogólny kontekst kulturowy i historyczny okresu dotyczący przede wszystkim prawodawstwa rzymskiego czasu prześladowań. Autorka omawia także krótko charakter współistnienia religii chrześcijańskiej i kultów pogańskich w okresach między prześladowaniami. Część ta zawiera także omówienie źródeł

literackich, z których czerpiemy główne informacje na temat poszczególnych aktów męczeństwa oraz teksty, gdzie kształtuje się teologia męczeństwa wczesnego Kościoła.

Stosunkowo duża część książki została poświęcona tematyce męczeństwa w tekstach nowotestamentalnych. Omówiono postawę św. Szczepana oraz św. Pawła. W przypadku tego ostatniego wspomniane zostały m.in. teksty pojawiające się w jego listach mówiące wprost o męczeństwie jak i aluzje wobec przewidywanego końca życia apostoła. Kolejny wątek związany jest z tekstami Ewangelii, w których słowa Jezusa łączą się z doświadczeniem młodego Kościoła. Oddzielna myśl została zarezerwowana dla teksów Apokalipsy, gdzie wątek męczeństwa jest żywo obecny w całym tekście. Apokalipsa ukazana jest jako wezwanie do naśladowania Chrystusa-Baranka poprzez walkę, która w większości przypadków kończy się przelaniem krwi na wzór samego tegoż Baranka. Jest zaś on nie tylko źródłem zbawienia, ale w tym samym stopniu, także przewodnikiem drogi życiowej, z którym podążać będą pragnący być przy Baranku „dokądkolwiek pójdzie” (Ap 14,4).

Rozdział trzeci zawiera omówienia świadectwa Ojców apostoelskich – tekstów o fundamentalnym znaczeniu dla całego studium. Teksty te, początkowo niejednokrotnie uznawane za natchnione, dają świadectwo rozumienia śmierci męczeńskiej w pierwszym i drugim pokoleniu chrześcijan. Omówione zostały dwa teksty: *Listy Ignacego z Antiochii* i *Męczeństwo Polikarpa*. Pierwszy z teksów jest swoistą wczesnochrześcijańską mistyką poświęconą tematowi męczeństwa. Mówi o dogłębnej miłości, jaką święty obdarza Chrystusa i która wzbudza w nim pragnienie osiągnięcia Go poprzez dar męczeństwa. To, co niejasno obecne jest w Eucharystii, objawi swoją rzeczywistość w męczeństwie: obecność w człowieku Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. Drugi tekst przedstawia ucznia jako baranka paschalnego, gotowego do stania się „ofiara o wonnym zapachu” dla Boga. Jego śmierć jest paschą, ponieważ bierze on udział w kielichu Chrystusa, co jednocześnie staje się momentem przyjęcia przed oblicze Ojca. Bóg uznaje go za godnego takiej śmierci, a ona sama staje się jego powołaniem. Autorka uwypukla także motyw męczennika jako naśladowcy Chrystusa wyrażony przez samego Polikarpa w jego *Liście do Filipian*.

Kolejny rozdział stanowi zbiór świadectw dotyczących męczeństwa pochodzących z II i III wieku. Okres ten to czas wzrostu i rozwoju bardzo bogatej literatury związanej z męczeństwem, zawierającej bardzo liczne świadectwa i sprawozdania dotyczące procesów i wyroków wobec chrześcijan. To również okres komponowania traktatów teologicznych o męczeństwie, zawierających systematyzację refleksji Kościoła. Autorka wybrała do omówienia *Dzieje męczenników z Lyonu* oraz *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*. W tekstach tych męczeństwo ukazane jest przede wszystkim jako walka Szatana ze sługami Bożymi. Ponadto uwypuklony zostaje wątek mistycznej jedności z Chrystusem; męczennik staje się Chrystusem, który cierpi. Tekst odwołuje się także do nadziei zmartwychwstania; zmartwychwstanie jest ostatecznym pokonaniem Przeciwnika. W tekście *Męczeństwa Perpetui i Felicyty* męczeństwo widziane jest jako moment triumfu Chrystusa w i wraz z męczennikiem, który to moment prowadzi jednocześnie do spotkania z Mistrzem. W rozdziale autorka pokrótce omawia także inne świadectwa epoki. Szeroka teologia męczeństwa przedstawiona została w oparciu o tekst Orygenesza *Wezwanie do męczeństwa*, w którym autorka ukazuje męczeństwo jako wyraz umiłowania przez Boga. W męczenniku, na podobieństwo Chrystusa, spełnia się zwycięstwo dobra nad złem poprzez najwyższą ofiarę życia. Męczeństwo prowadzi jednocześnie bezpośrednio do komunii pomiędzy Chrystusem a męczennikiem, gładząc wszystkie jego grzechy. Autorka podkreśla także podobieństwo męczeństwa do chrztu obecne w literaturze epoki.

Piąty rozdział stanowi próbę systematyzacji teologii męczeństwa, także w oparciu o literaturę późniejszą. Podkreślony zostaje wymiar męczeństwa jako daru, charyzmatu i jednocześnie nagrody. Jako powołanie pochodzące od Boga jest ono zarazem nierozdzielnie powiązane z ideą nagrody, którą jest sam Chrystus oczekujący na męczennika (częsty motyw w martyrologiach). Dlatego też fundamentalny jest chrystologiczny wymiar męczeństwa. Chrystus jest wzorem męczeństwa a jednocześnie tym, który stanowi dla każdorazowego męczennika cel jego postawy prowadzącej do śmierci. Męczennik staje się obrazem Chrystusa. W tym kontekście pojawia się również sakramentalne widzenie ciała ludzkiego. W odróżnieniu od wszelkich systemów dualistycznych, gdzie ciało stanowiło ciężar lub więzienie, z którego należało się wyzwolić, chrześcijańskie pozytywne spojrzenie na cielesność umożliwia mówienie o jej charakterze sakramentalnym, co w przypadku męczeństwa oznacza przyjęcie wzoru Chrystusa: męczennik czyni z siebie ciało wydane i krew przelaną a męczeństwo staje się zrealizowaną Eucharystią z siebie samego. W innym aspekcie męczeństwo jest pozorną porażką człowieka, poprzez którą dostrzec można triumfujące zwycięstwo Boga. Autorka nawiązuje także do męczeństwa jako „sakramentu” chrztu – odwołując się do starożytnych paralel pomiędzy chrztem z wody a chrztem krwi jako znaków złączenia ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Męczeństwo prowadzi także do upodobnienia do Chrystusa.

Książka M. Susini jest cennym wkładem w systematyzację chrześcijańskiej doktryny męczeństwa. Oparta na licznych źródłach wczesnochrześcijańskich daje szeroką i interesującą panoramę podjętego tematu. Mimo niektórych powtórzeń, których autorce niestety nie udało się uniknąć, książka jest cenną pozycją i punktem odniesienia przy podejmowaniu tematu męczeństwa.

KS ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

**KS. STANISŁAW BOGDANOWICZ, CZAS BURZENIA – CZAS BUDOWANIA.
KOŚCIÓŁ GDAŃSKI W SPOŁECZEŃSTWIE ODZYSKUJĄCYM WOLNOŚĆ,
1984-1992, WYDAWNICTWO OFICyna POMORSKA,
NOWY BUKOWIEC 2004, SS. 551.**

Po ukazaniu się książek ks. S. Bogdanowicza *Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę. Trudny początek Kościoła Gdańskiego, 1922-1945* (Gdańsk 2001) oraz *Kościół gdański pod rządami komunizmu, 1945-1984* (Gdańsk 2000), niniejsza praca proboszcza bazyliki Mariackiej jawi się jako zwieńczenie 70-letniej historii diecezji gdańskiej.

Trzeci tom historii Kościoła gdańskiego obejmuje okres zaledwie ośmiu lat i zaczyna się w momencie, gdy ówczesny administrator diecezji, biskup Tadeusz Gocłowski, zostaje ordynariuszem, aż do 25 marca 1992 roku, gdy na mocy bulli *Totus Tuus Poloniae Populus* Jana Pawła II, ustanawiającej nowy podział terytorialny Kościoła w Polsce, diecezja gdańska staje się archidiecezją i jednocześnie metropolią gdańską.

Lata 1984-1992 stanowią krótki, lecz jednocześnie istotny okres historycznego przełomu. Na tle innych, zniewolonych systemem totalitarnym krajów oraz w szerokim kontekście wydarzeń rozgrywających się na scenie Polski Bogdanowicz ukazuje proces jednoczenia się Europy i budowania nowej rzeczywistości. W takiej sytuacji uzasadnionym wydało mu się przywołanie w tytule pracy słów starotestamentalnego mędrca, który w charakterystycznej dla siebie poetyckiej formie mówił o czasie burzenia i czasie

budowania (por. Koh 3,3). Bogdanowicz nie przemilcza również faktu, że „współautorem tych wszystkich niezwykłych wydarzeń był zrodzony w Gdańsku wielki ruch Solidarności” (s. 11).

Jak zauważa autor książki, rozpatrywanie i analizowanie historii nowej i najnowszej nie należy do zajęć najbezpieczniejszych, gdyż zawsze łączy się to z subiektywnymi i emocjonalnymi ocenami oraz z przeróżnymi punktami widzenia żyjących świadków. Wydaje się jednak, że Bogdanowicz wychodzi z tego obronną ręką. Stara się on bowiem nie tyle oceniać ludzi, co oddawać im głos po to, aby sami wyjaśniali swoje postawy i decyzje.

Autor trzeciego tomu historii gdańskiego Kościoła krok po kroku, z kronikarską dokładnością, przedstawia następujące po sobie etapy zmierzające do upadku systemu komunistycznego. Odnotowuje zatem zabójstwo ks. Jerzego Popiełuszki, które „spowodowało, wbrew nadziejom najwyższych władz, sporą erozję mafijnego zapału tajnych służb PRL, pewnych dotąd swej bezkarności, a także niemałe zamieszanie w kierownictwie PZPR” (s. 55). Píše o pierwszych po wojnie wolnych, choć ograniczonych kontraktach, wyborów parlamentarnych (4 czerwca 1989 roku) oraz o wyborach prezydenckich, podczas których, z wynikiem 74,3% głosów, wybrano Lecha Wałęsę (9 grudnia 1990 roku).

Na takim tle Bogdanowicz ukazuje Kościół gdański i pierwsze kroki piątego biskupa gdańskiego, którym od 31 grudnia 1984 roku jest Tadeusz Gocłowski. Już w następnym roku zreorganizował on kurię biskupią, promulgował nowy statut Rady Kapłańskiej i kolegium konsultorów, mianował nowego oficjała Biskupiego Sądu Duchownego, odnowił Diecezjalną Radę Duszpasterską, na nowo formował sieć dekanatów i parafii oraz uczestniczył w rozmowach, mających na celu rewindykację dzieł sztuki sakralnej do bazyliki Mariackiej w Gdańsku i kościoła p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pruszczu Gdańskim.

W najnowszej historii Kościoła gdańskiego ks. infułat Bogdanowicz odnotował dzień 2 lutego 1987 roku, gdy biskup gdański promulgował dekret Kongregacji do spraw Biskupów przy Stolicy Apostolskiej, podnoszący bazylikę Mariacką do rangi konkatedry oraz 1 stycznia 1992 roku, gdy promulgował on dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, nadający kościołowi św. Brygidy w Gdańsku tytuł bazyliki mniejszej.

Autor „Czasu burzenia – czasu budowania”, kreśląc obraz struktur organizacyjnych diecezji gdańskiej, przypomina powołanie Gdańskiego Instytutu Teologicznego (1986 r.) i jego afiliację do Wydziału Teologii KUL (od 1990 roku) oraz ukazuje dialog partykularnego Kościoła z ludźmi nauki i inteligencją przejawiający się m.in. w organizowaniu Tygodni Kultury Chrześcijańskiej, sympozjów, Colloquiów Gdańskich i powstaniu Klubu Inteligencji Katolickiej.

Oddzielny rozdział książki poświęcony został „duszpasterstwu świata pracy”, w którym proboszcz mariacki przedstawia kontekst podpisania tzw. umów sierpniowych, rocznicę gdańskiego „Grudnia”, fale strajków, jakie ogarnęły Gdańsk i Polskę w 1988 roku oraz likwidację Stoczni Gdańskiej.

Ukazując „duszpasterstwo wspólnot i środowisk”, odnotowani zostali Kaszubi, Polonia Gdańska, która każdego roku 26 stycznia w katedrze oliwskiej obchodzi rocznicę tzw. marszu śmierci z obozu koncentracyjnego w Stutthofie, środowisko kresowiaków (wileńskie i lwowskie), duszpasterstwo rodzin i różnych grup zawodowych: służby zdrowia, kolejarzy, prawników, nauczycieli, cech rzemieślniczych i gildii kupieckich oraz marynarzy, rybaków, żeglarzy i portowców, dla których od 3 maja 1981 roku z kościoła św. Elżbiety w Gdańsku transmitowana jest msza św. radiowa „dla tych, co na morzu”.

Spośród wielu inicjatyw i wydarzeń duszpasterskich, jakie miały miejsce w omawianym okresie, wymienione zostały m.in. konsekracja biskupa pomocniczego diecezji gdańskiej Zygmunta Pawłowicza (1985 r.), koronacja obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej w kościele Najświętszego Serca Jezusowego w Gdańsku Wrzeszczu (1987 r.), obchody 50-lecia koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Łaskawej z ormiańskiej świątyni w Stanisławowie (1987 r.), który obecnie znajduje się w kościele świętych Piotra i Pawła w Gdańsku oraz zakończenie peregrynacji jasnogórskiego wizerunku w diecezji gdańskiej (1988 r.).

Do historii wpisały się również obchody 237. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, jakie miały miejsce w Gdańsku dla uczczenia 50. rocznicy wybuchu II wojny światowej (1989), oddania hołdu bohaterom Westerplatte i modlitwy w intencji Ojczyzny.

Wyjątkowym wydarzeniem historyczno-zbawczym była pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski, podczas której Papież odwiedził również Gdańsk (11-12 czerwca 1987 roku). Autor publikacji szczegółowo opisuje jej przygotowania i przebieg oraz zamieszcza znamienne wypowiedź Wojciecha Jaruzelskiego (odtworzoną na podstawie zapisu stenograficznego) z rozmowy z sekretarzem generalnym KC Niemieckiej Partii Jedności i przewodniczącym Rady Państwa NRD Erichem Honeckerem, która miała miejsce 16 września 1987 roku w zamku myśliwskim Hubertusstock: „Chciałbym poruszyć jeszcze jeden specjalny czynnik. Chodzi o stosunki pomiędzy państwem a Kościołem. Poinformowaliśmy ambasady zaprzyjaźnionych państw o wynikach wizyty papieża. Mam nadzieję, że jesteście w tej sprawie dostatecznie poinformowani. Półzartem można by powiedzieć: to garb, którego nie można usunąć operacyjnie, z którym trzeba żyć. Sądzę, że z medycznego punktu widzenia jest to niewykonalne. Próbowaliśmy w kilku momentach zrzucić ten garb, ale to niemożliwe. Trzeba uczynić wszystko, aby nie przynosił negatywnych skutków i – jeśli można – doprowadzić do tego, aby stał się dla nas pożyteczny. To linia, którą reprezentujemy. Mówimy, że chodzi o trójstronną konstrukcję. Po pierwsze chodzi o walkę ideologiczną, o konflikt ideologiczny. Pomiedzy marksizmem-leninizmem a filozofią religijną nie istnieje możliwość kompromisu” (s. 418-419).

Ostatnie rozdziały pracy ponownie ukazują duszpasterskie wydarzenia, do których niewątpliwie zaliczyć trzeba Gdański Kongres Eucharystyczny (2-12 czerwca 1988 roku) i Rok Maryjny (7 czerwca 1987 – 15 sierpnia 1988 roku). Autor odnotowuje także osobistości, które w omawianym okresie odwiedziły Gdańsk i spotkały się z biskupem diecezjalnym. Wśród najważniejszych można wymienić Margaret Thatcher, Richarda von Weizsäckera, sekretarza generalnego NATO Manfreda Woernera oraz prezydenta USA George'a Busha.

Monografia ks. S. Bogdanowicza *Czas burzenia – czas budowania. Kościół Gdański w społeczeństwie odzyskującym wolność, 1984-1992* jest solidnym i dobrze udokumentowanym (179 zespołów archiwalnych z 13 archiwów oraz 556 opracowań) kompendium wiedzy na temat najnowszych dziejów diecezji gdańskiej. Posiada ponadto szczegółowy indeks rzeczowy (s. 468-527) oraz indeks nazw geograficznych (s. 528-533) i indeks nazwisk (s. 534-550).

Wśród uwag krytycznych pojawia się tylko jedna, dotycząca redakcji „Spisu treści”, z którego wynikałoby, że na prezentowaną pracę składa się 14 rozdziałów. Faktycznie jest ich 15. Tak więc paginacja stron, począwszy od s. 256, nie odpowiada rozmieszczeniu materiału w książce.

Pomimo takiego niedociągnięcia korekty książka ks. infułata S. Bogdanowicza ma prawo, jak napisał w przedmowie abp Tadeusz Gocłowski, stać się „swego rodzaju podręcznikiem historii, by starszemu pokoleniu te wydarzenia przypominać, a młodemu

pokoleniu uświadomić, jak trudna była droga do wolności Polski i do wolności Kościoła, który w Polsce realizował i realizuje zadania otrzymane od Chrystusa” (s. 5-6).

Ks. ROBERT KACZOROWSKI
AKADEMIA MUZYCZNA W GDAŃSKU

STEFAN SAMERSKI (HG.), *DAS BISTUM DANZIG IN LEBENSBILDERN. ORDINARIEN, WEIHBISCHÖFE, GENERALVIKARE, APOSTOLISCHE VISITATOREN 1922/25 BIS 2000*, W SERII: *RELIGIONS- UND KULTURGESCHICHTE IN OSTMITTEL- UND SÜDOSTEUROPA*, BAND 3, MÜNSTER-HAMBURG-LONDON 2003, SS. 159.

Jako swoisty prezent dla Kościoła lokalnego w Gdańsku można potraktować interesującą pozycję książkową, która ukazała się na niemieckim rynku wydawniczym. Okazją do jej powstania była obchodzona w 2000 roku 75. rocznica istnienia diecezji, a od 1992 roku – archidiecezji gdańskiej. Tego nietatwego zadania podjął się doc. dr Stefan Samerski, profesor Uniwersytetu w Monachium (Wydział Teologii Katolickiej), autor m.in. takich dzieł, jak: *Die Katholische Kirche in der Freien Stadt Danzig 1920-1933* (Koln 1991) czy *Priester im annektierten Polen. Die Seelsorge deutscher Geistlicher In den an das Deutsche Reich angeschlossenen polnischen Gebieten 1939-1945* (Bonn 1997). Dr Samerski zaprosił też do współpracy historyków na stałe mieszkających w Polsce, którzy przygotowali biogramy niektórych hierarchów gdańskich. Są to: ks. prof. dr Anastazy Nadolny, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie i dyrektor archiwum diecezjalnego (biogram o F. Janku) oraz ks. infułat Stanisław Bogdanowicz, proboszcz bazyliki Mariackiej w Gdańsku, autor wielu książek traktujących o historii Kościoła gdańskiego, a także o jego biskupach, np. *Carl Maria Antoniusz Splett. Danziger Bischof der Kriegszeit* (Hamburg 1998), *Kościół gdański pod rządami komunizmu 1945-1984* (Gdańsk 2000), *Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę. Trudny początek Kościoła Gdańskiego 1922-1945* (Gdańsk 2001). W prezentowanej rozprawie spod pióra S. Bogdanowicza pochodzą biogramy następujących osób: A. Wronki, J. Cymanowskiego, E. Nowickiego, L. Karczmarka, K. Kluza, B. Polzina, T. Gocłowskiego, Z. Pawłowicza oraz W. Lauera.

Das Bistum Danzig in Lebensbildern składa się z 7 rozdziałów. Rozdział pierwszy, wprowadzający (s. 7-34), ukazuje Gdańsk w różnych jego aspektach. Mowa jest w nim m.in. o istniejącym zróżnicowaniu narodowościowym. Osobno został omówiony niemiecki wymiar diecezji gdańskiej (w roku 1925, do roku 1933 i w latach 1933-1945) oraz polska specyfika diecezji powstałej na terenie Wolnego Miasta Gdańska (do 1992 r. i po 1992 r. – w obecnych granicach archidiecezji). Oddzielny punkt autor poświęcił na krótkie przedstawienie roli wizytatora apostolskiego dla katolików gdańskich w Republice Federalnej Niemiec.

Rozdział drugi stanowi stronicowe podsumowanie przedstawionych wcześniej treści, zaś kolejny rozdział zawiera chronologiczny wykaz biskupów ordynariuszy, biskupów pomocniczych, wikariuszy generalnych oraz wizytatorów apostolskich w RFN.

Najbardziej rozbudowana czwarta część pracy (s. 39-149) to biogramy biskupów i administratorów apostolskich w diecezji gdańskiej. W kolejności zostali omówieni: Edward Graf O'Rourke (1876-1943) – w latach 1922-1925 administrator apostolski w Gdańsku, a w latach 1926-1938 biskup diecezji gdańskiej; Anton Sawatzki (1873-1934) – w latach 1926-1934 wikariusz generalny w Gdańsku; Magnus Bruski (1886-

1945) – w latach 1934-1938 – wikariusz generalny w Gdańsku; Karol Maria Splett (1898-1964) – w latach 1938-1964 biskup gdański, zaś w latach 1957-1964 papieski wysłannik dla rozproszonych w RFN gdańskich katolików; Franciszek Jank (1897-1990) – w okresie od lipca do sierpnia 1945 r. wikariusz generalny w Gdańsku; Andrzej Wronka (1897-1974) – w latach 1945-1946 administrator apostolski w diecezji Kulm oraz w Gdańsku, a następnie w latach 1946-1951 – administrator apostolski w Gdańsku; Jan Cymanowski (1888-1965) – w okresie od 1951 r. do 1956 r. członek kapituły katedralnej w diecezji gdańskiej; Edmund Nowicki (1900-1971) – w latach 1945-1951 administrator apostolski w Landsberg/Warte, od 1956 r. do 1964 r. biskup koadiutor w Gdańsku, w latach 1964-1971 biskup w diecezji gdańskiej; Lech Karczmarek (1909-1984) – w latach 1957-1964 biskup koadiutor w Gdańsku, od 1964 r. biskup pomocniczy w Gdańsku, a w latach 1971-1984 biskup ordynariusz w diecezji gdańskiej; Kazimierz Kluz (1925-1982) – w latach 1972-1982 biskup pomocniczy gdański; Bernard Polzin (1914-2003) – od 1957 r. do 1991 r. wikariusz generalny w diecezji gdańskiej; Tadeusz Gocłowski (ur. 1931 r.) – w latach 1983-1984 biskup pomocniczy w Gdańsku, w 1984 r. administrator diecezji gdańskiej, w latach 1984-1992 biskup ordynariusz w diecezji gdańskiej, a od 1992 r. – arcybiskup metropolita gdański; Zygmunt Pawłowicz (ur. 1927 r.) – w latach 1985-2005 biskup pomocniczy w diecezji gdańskiej; Wiesław Lauer (ur. 1934 r.) – w latach 1991-1992 – wikariusz generalny biskupa gdańskiego, od 1992 r. wikariusz generalny w archidiecezji gdańskiej; Antoni Behrendt (1896-1968) – w latach 1964-1968 wizytator apostolski dla gdańskich katolików; Franz Wothe (1910-1994) – w latach 1968-1985 wizytator apostolski dla gdańskich katolików; Johannes Bieler (ur. 1935 r.) – w latach 1986-1998 wizytator apostolski dla gdańskich katolików; od 1999 r. wizytator gdańskich katolików (na zaproszenie Konferencji Biskupów w Niemczech).

Kolejne części książki zawierają: mapy Prus Zachodnich, Wolnego Miasta Gdańsk, kościołów i kaplic w diecezji gdańskiej do 1945 roku oraz granice archidiecezji gdańskiej w 1996 roku, a także wykaz polsko-niemieckich nazw geograficznych i krótkie biogramy współautorów książki *Das Bistum Danzig in Lebensbildern*.

W swej pracy dr Samerski ukazuje Gdańsk jako miasto, a następnie diecezję charakteryzującą się swoistym *genius loci*; miejsce, w którym przez 75 lat splatały się przeróżne wątki historii – tej chwalebnej i tej tragicznej; miejsce napięć nacjonalistycznych, prześladowań, a wreszcie niespotykanego zrywu „Solidarności” dającego wolność miastu, państwu i Europie Środkowowschodniej.

Autor *Das Bistum Danzig in Lebensbildern* historię o diecezji gdańskiej rozpoczyna od 28 czerwca 1919 roku, kiedy to uchwałą Traktatu Wersalskiego zostało utworzone Wolne Miasto Gdańsk. Na powierzchni 1914 km² mieszkało wówczas ok. 360 tysięcy osób, w samym zaś Gdańsku ok. 195 tysięcy. Na terenie Wolnego Miasta Gdańska było ponad 200 tysięcy luteran, blisko 120 tysięcy katolików oraz ponad 10 tysięcy żydów. Pod względem kościelnym terytorium należało wtedy do dwóch diecezji: chełmińskiej i warmińskiej.

Od początku istnienia Wolnego Miasta Gdańskie Zjednoczenie Katolików prosiło rząd pruski, aby postulował w Stolicy Apostolskiej przyłączenie 18 parafii wchodzących w skład diecezji chełmińskiej do Warmii oraz utworzenie w Wolnym Mieście „w jakiegokolwiek formie własnego zarządu terytorialnego, któremu podlegałyby wszystkie 36 gdańskie parafie”.

Owocem tych wysiłków było ustanowienie 24 kwietnia 1922 roku przez papieża Piusa XI na terytorium Wolnego Miasta Gdańska administracji apostolskiej i mianowanie biskupa Edwarda O'Rourke administratorem apostolskim. Jednakże pragnieniem władz Wolnego Miasta Gdańska było uregulowanie stosunków państwo – Kościół na

plaszczyźnie konkordatowej, gdyż byłby to istotny krok w umocnieniu „państwowości” Gdańska jako podmiotu międzynarodowych relacji prawnych. W wyniku rozmów i zabiegów dyplomatycznych na początku 1924 roku ambasada polska w Watykanie uzyskała informację, że Stolica Apostolska rozważa sprawę ustanowienia diecezji gdańskiej. Prawie dwa lata później, 30 grudnia 1925 roku, na mocy bulli *Universa Christi fidelium cura*, papież Pius XI erygował diecezję gdańską. Wkrótce w nowoutworzonej diecezji problemem stał się nacjonalizm. Z Niemiec do Wolnego Miasta Gdańska zaczęły intensywnie napływać idee narodowosocjalistyczne. 28 maja 1933 roku w wolnych i demokratycznych wyborach do *Volkstagu* ponad 50% uzyskała NSDAP. Stanowisko prezydenta Senatu Wolnego Miasta Gdańska powierzono, związanemu ze zwycięską partią, Hermanowi Rauschningowi. W takich warunkach coraz trudniejsza stawała się sytuacja Kościoła; wzrastała także presja wywierana na biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke. Zarówno świątynie jak i instytucje kościelne objęte zostały stałą inwigilacją. Próbowano skłócić biskupa z duchowieństwem i wiernymi.

W krótkim wykładzie dra Samerskiego odnotowany jest także 25 marca 1992 roku, gdy papież Jan Paweł II bullą *Totus tuus Poloniae populus* ustanowił w nowych granicach archidiecezję gdańską. Na mocy tego dokumentu z dawnej diecezji chełmińskiej (obecnie pelplińskiej) wcielone zostały dekanaty: Gdynia I i II, Wejherowo I i II, Puck, Żarnowiec i Żukowo. Natomiast nowo utworzonej diecezji elbląskiej archidiecezja gdańska oddała dekanaty: Nadmorski, Nowy Dwór Gdański, Nowy Staw i Malbork-Kałdowo. W 2000 roku archidiecezję gdańską, na terytorium 2500 km² i w 167 parafiach, zamieszkiwało blisko 975 tys. katolików.

Strony, na których autor, niczym kłamrą, zamknął historię diecezji gdańskiej pozostawiają pewien niedosyt. Dlatego praca pod redakcją S. Samerskiego *Das Bistum Danzig in Lebensbildern* na pewno nie może stanowić wyczerpującego kompendium wiedzy. Niewątpliwie jest jednak ważnym przyczynkiem do poznania krótkich, lecz bogatych dziejów partykularnego Kościoła z arcybiskupstwem w Gdańsku.

Ks. ROBERT KACZOROWSKI
AKADEMIA MUZYCZNA W GDAŃSKU

SUMMARY

Another, double issue of an annual volume of *Studia Gdańskie*, comes out in the year when the Pope Benedict XVI visits Poland. This special and unforgettable event was a good occasion to become aware of the meaning and the power of religious faith in human life. The Pope's motto during the Polish pilgrimage: "Stand firm in the faith" (cf. 1 Cor 16,13) addressed to people of all status and professions brought us back to the fundamental for every Christian question of trusting God in everyday life. In the face of the overwhelming and frustrating events in politics and society, as well as personal difficulties and tragedies, only the faith allows for true and hopeful look at the surrounding reality. People of all times, also modern people, have been exposed to the danger of becoming doubtful about the meaning and value of their existence and succumbing in despair. We constantly experience the pressure that everybody who wants to live according to the teachings of Christ is under. For mankind since its sinful fall has been put between the perspective of extermination resulting from the weakness of human nature, and the chance of salvation due to the God's presence in the world.

The first part of this volume, entitled: *Between extermination and salvation*, on the one hand, presents some dangers of human existence and on the other hand, looks into the possibilities of avoiding or overcoming them. In this group of articles there are those in biblical science, social science, theology and philosophy. Although they belong to different fields of cognition and present different detailed issues and analysis methods, their common feature is searching an answer to the question of how to avoid extermination and save the self and others, not only in physical but also moral, spiritual and human sense.

The second part is devoted to the problem of education. The articles under the shared title: *In search of identity of teacher-educator*, are the result of the symposium on *The vocation of a teacher: a gift and a task*, which took place on 5th June 2004 in Gdańsk-Oliwa. The opinions presented during the conference show that the continual reform of the Polish educational system should consider the moral-spiritual element of human development.

The third part of *Studia Gdańskie*, entitled *The nature of the pastoral care of the Church*, consists of the articles discussing some current problems of the community of believers as well as the ways of solving them in accordance with the theological and pastoral reflection. They constitute a certain response to the appeal of Benedict XVI to the Polish clergy issued during the meeting in St. John's Metropolitan Cathedral in Warsaw. The Pope urged the priests to become 'the specialists in contacting man and God' and to keep up their pastoral zeal.

The *Reviews* complete the annual, with the discussion of a few latest publications on the subject of history, philosophy and theology.

It is hoped that the issues addressed in the XVIII-XIX volume of *Studia Gdańskie* will interest the readers and will encourage them to a personal reflection on the presented subjects. Since the faith, according to the rule formulated already in the medieval times, requires understanding – *fides quaerens intellectum*. "God we believe

in is the God of reason – but the reason which is not simply a natural mathematics of the universe but which constitutes a unity with love and good” (Benedict XVI, *The speech delivered in Auschwitz-Birkenau*). The firm “stand in the faith” will prove to be truly possible and more fruitful only when it is accompanied by the in-depth intellectual analysis of the problems and dangers appearing on the horizon of our present time.

Translated by Joanna Bruska

TABLE OF CONTENTS

Preface	11
----------------------	----

1. Between extermination and salvation

Rev. Bogdan W. Matysiak:

<i>The holiday of Pûrîm as a sign of Jewish deliverance</i>	15
---	----

Rev. Adam Romejko:

<i>The situation of Islamic societies in the contemporary Africa in the light of the weekly "Der Spiegel"</i>	25
---	----

Michał Moskiewski, Rev. Jacek Socha:

<i>Terrorism as an ethical issue</i>	35
--	----

Rev. Andrzej Penke:

<i>The idea of „universal solidarity of blame” in “Karamazow Brothers” by F. Dostojewski</i>	65
--	----

Marek Majewski:

<i>“Because we have never truly believed” – the question of the lack of faith in the works of bishop Józef Zawitkowski on the example of “Świętokrzyskie radio sermons”</i>	71
---	----

Rev. Andrzej Dańczak:

<i>The dimension of holiness and sin in Church asking for forgiveness</i>	93
---	----

Rev. Andrzej Dańczak:

<i>Christology as a key to anthropology in the work „Community and service. Person, an image of God”</i>	109
--	-----

Krzysztof Konkol:

<i>God in Józef Tischner’s philosophy of hope</i>	125
---	-----

Rev. Adam Świeżyński:

<i>On models of life strategies as means to immortality</i>	141
---	-----

2. In search of identity of teacher-educator

Rev. Paweł Góralczyk: <i>Teacher's special vocation</i>	149
Rev. Wojciech Cichosz: <i>Axiological legibility of a teacher-educator</i>	157
Rev. Zbigniew Marek: <i>Teacher as a person shaping the process of moral education of the youth</i>	163

3. The nature of the pastoral care of the Church

Piotr Brzozowski: <i>Education for chastity according to Karol Meissner</i>	173
Piotr Lempart: <i>The paternal dimension of a priest-confessor in the contemporary socio-cultural context</i>	189
Dariusz Skrzypkowski: <i>The pastoral care and the people remaining in non-sacramental bonds</i>	221
Reviews	257
Notes about Authors	273

NOTY O AUTORACH

- PIOTR BRZOZOWSKI** – ur. 1981 r.; mgr teologii; absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.
- WOJCIECH CICHOSZ** – ur. 1968 r., ksiądz, absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego, dr nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki i dr teologii, wykładowca pedagogiki, dydaktyki oraz prawa oświatowego w Gdańskim Seminarium Duchownym, wykładowca filozofii w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni, oraz w GAKT w Gdyni, dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni.
- ANDRZEJ DAŃCZAK** – ur. 1970 r.; ksiądz, absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; studia w zakresie teologii dogmatycznej Na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, dr teologii; wykładowca teologii dogmatycznej w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz GAKT w Gdyni, duszpasterz akademicki; dyrektor Instytutu Stałej Formacji Kapłańskiej w Archidiecezji Gdańskiej.
- PAWEŁ GÓRALCZYK** – ur. , ksiądz, prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Moralnej Fundamentalnej UKSW w Warszawie, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN.
- ROBERT KACZOROWSKI** – ur. 1970 r.; ksiądz; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; dr nauk humanistycznych; studia organowe na Wydziale Instrumentalnym oraz studia wokalne na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej w Gdańsku; adiunkt w Katedrze Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Rytmiki Akademii Muzycznej w Gdańsku.
- KRZYSZTOF KONKOL** – ur. 1975 r.; mgr nauk ekonomicznych i mgr teologii; absolwent Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania Uniwersytetu Szczecińskiego i Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.
- PIOTR LEMPART** – ur. 1982 r.; mgr teologii; absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.
- MAREK MAJEWSKI** – ur. 1982 r.; mgr teologii; absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.
- ZBIGNIEW MAREK** – jezuita, prof. dr hab., kierownik Katedry Pedagogiki Religijnej i Katechetyki Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, prorektor ds. nauki i promocji uczelni WSFP „Ignatianum” w Krakowie.
- BOGDAN W. MATYSIAK** – ksiądz, dr hab. teologii (teologia biblijna), profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pracownik Katedry Teologii Biblijnej.
- MICHAŁ MOSKIEWSKI** – ur. 1982 r.; mgr teologii; absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.
- ANDRZEJ PENKE** – ur. 1967 r.; ksiądz, absolwent Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie; dr teologii; wykładowca teologii dogmatycznej w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz GAKT w Gdyni; prorektor ds. wychowania w GSD.
- ADAM ROMEJKO** – ur. 1971 r.; ksiądz; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); studia w zakresie teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Leopolda Franciszka w Innsbrucku; dr nauk humanistycznych i dr teologii; adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; wykładowca teologii fundamentalnej w GSD.
- DARIUSZ SKRZYPKOWSKI** – ur. 1977 r., mgr teologii, absolwent Wydziału Administracji Bałtyckiej Wyższej Szkoły Humanistycznej w Koszalinie i Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.
- JACEK SOCHA** – ur. 1969 r.; ksiądz; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; studia w zakresie teologii moralnej na ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr teologii; wykładowca teologii moralnej w Gdańskim Seminarium Duchownym, GAKT w Gdyni oraz etyki w Akademii Medycznej w Gdańsku; referent ds. apostołstwa świeckich w Archidiecezji Gdańskiej
- ADAM ŚWIEŻYŃSKI** – ur. 1974 r.; ksiądz; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Przyrody na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie; wykładowca filozofii w Gdańskim Seminarium Duchownym, GAKT w Gdyni oraz Instytucie Teologicznym w Tczewie; prorektor ds. studiów w GSD.

INFORMACJE DLA AUTORÓW NADSYŁAJĄCYCH MATERIAŁY DO DRUKU W ROCZNIKU „STUDIA GDAŃSKIE”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów do druku w roczniku „Studia Gdańskie” powinny być przesłane do Redakcji na adres:

**Redakcja „Studiów Gdańskich”
Gdańskie Seminarium Duchowne
ul. Bp. E. Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk.**

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje, że praca nie była dotąd nigdzie publikowana oraz nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji.

Nadsyłane materiały są czytane i recenzowane anonimowo przez członków Kolegium Redakcyjnego. Uwagi recenzentów są przekazywane autorowi, który ma prawo do podjęcia polemiki z uwagami recenzenta, udzielania wyjaśnień Redakcji lub wprowadzenia zmian w tekście uwzględniających opinię recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Zespół Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczania wydrukowanych materiałów na stronie internetowej rocznika „Studia Gdańskie”.

Do tekstu artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, francuskim, niemieckim lub włoskim wraz z tłumaczeniem tytułu.

Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz).

Autor powinien także dołączyć do tekstu informacje na temat afiliacji (jednostka zatrudniająca) oraz adres, telefon i e-mail.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst należy przesłać pocztą w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach (wydruk) oraz na dyskietce lub płycie CD. Tekst powinien być napisany w edytorze *Word for Windows* z pakietu *Office 2000* lub *Office 2003* (*.doc) lub RTF. Wydruk powinien być jednostronny. Nie dopuszcza się odręcznych uzupełnień.
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron formatu A4.
3. Tekst powinien być zapisany bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć wolnym wierszem. W tekście nie należy stosować wyróżnień.
4. Tablice i rysunki powinny mieć tytuł i źródło.
5. Przypisy powinny mieć formę przypisów dolnych wg wzoru zamieszczonego na stronie: www.studiagdanske.diecezja.gda.pl.
6. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę.

Zapraszamy serdecznie do współpracy.

Redakcja